

*Überreicht vom Verfasser*

Sonderdruck aus:

ZUR GESCHICHTE DER  
JUDEN IM DEUTSCHLAND  
DES SPÄTEN MITTELALTERS  
UND DER FRÜHEN NEUZEIT

HERAUSGEGEBEN VON  
ALFRED HAVERKAMP

REDAKTION: ALFRED HEIT



ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

1981



# Historische Traditionen über Juden im Spätmittelalter (Mitteleuropa) \*

FRANTISEK GRAUS, BASEL

Die Geschichte der Juden im Mittelalter ist in der Literatur des 19. Jahrhunderts vorwiegend als eine Geschichte der Theologen, der gelehrten Forschung und religiöser Intoleranz geschildert worden. In Übereinstimmung mit den geistig-politischen Grundströmungen der deutschen postromantischen Historiographie, sah man die Geschichte der Juden als Teil der Religions- und Geistesgeschichte an; ihre äußeren Schicksale wurden durch kirchliche und staatliche Sanktionen<sup>1</sup> bestimmt – diese Tendenz gipfelte in dem großen Werk von Heinrich Graetz<sup>2</sup>. Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sah man dann auch die wirtschaftlichen Aspekte der Geschichte der jüdischen Bevölkerung, man betonte die ökonomische Rolle der jüdischen Geldleiher, und die Geschichte der Juden im Mittelalter wurde in zunehmendem Ausmaß zu einer Sondersparte der Wirtschaftsgeschichte<sup>3</sup>. Seit dem 20. Jahrhundert macht sich die Tendenz spürbar, eine «Ge-

---

\* Sowohl der Umfang des Beitrags als auch der Kräfte des einzelnen erfordern eine Umgrenzung der Thematik; zweifellos wird die weitere Forschung, vor allem die Erforschung lokaler Archive und der hebräischen Quellen (besonders der Responsenwerke), noch neue Erkenntnisse bringen, die die Geschichte einzelner Gemeinden nicht unbedeutend modifizieren werden. Das Gesamtbild scheint mir jedoch bereits dermaßen quellenmäßig abgestützt zu sein, daß die Hauptlinien durch Quellenfunde kaum mehr besonders modifiziert werden; eher werden sich unterschiedliche Grundtendenzen der Historiographie auf die Ausgestaltung der Darstellung auswirken.

Der Forschung über die mittelalterliche Geschichte der Juden steht bereits eine Reihe von modernen Spezialbibliographien zur Verfügung; erwähnt seien beispielsweise *Bibliographical Essays in Medieval Jewish Studies (The Study of Judaism II)*, New York 1976. Für einzelne europäische Länder B. BLUMENKRANZ – M. LEVY, *Bibliographie des Juifs en France (Collection Franco-Judaica, s. n.)*, Toulouse 1974. Für das Reich die Arbeiten von G. KISCH, besonders *The Jews in Medieval Germany*, Chicago, Ill. 1949 und die unter dem gleichen Titel erschienene Bibliographie für die Jahre 1949–1969 in: *Revue des études juives* 130, 1971, S. 271–294. Weiter DAHLMANN-WAITZ, *Quellenkunde der deutschen Geschichte* (10. Aufl.), Abschnitt 65 (Stuttgart 1972). Erwähnt seien auch die gängigen Lexika und Nachschlagewerke. Zu großem Dank bin ich E. L. EHRLICH (Basel) verpflichtet, dessen sachkundigen Rat ich wiederholt einholen konnte.

<sup>1</sup> Bahnbrechend war für die Erforschung der Rechtsstellung der Juden bekanntlich das Werk von O. STOBBE, *Die Juden in Deutschland während des Mittelalters in politischer, sozialer und rechtlicher Beziehung*, Braunschweig 1866. Zur Bedeutung dieses Werkes G. KISCH, *Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters*, Stuttgart 1955, S. 199–234.

<sup>2</sup> H. GRAETZ, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, 11 Bde., Leipzig 1853–1875; besonders einflußreich war die dreibändige Volkstümliche Ausgabe (1. Aufl. 1887–89) dieses Werkes.

<sup>3</sup> Die ältere Diskussion über die Stellung der Juden im mittelalterlichen Wirtschaftsleben

schichte des jüdischen Volkes» zu konzipieren, ein Versuch, den zuerst in breitem Rahmen Simon Dubnow<sup>4</sup> unternahm und der nun zur «herrschenden Lehre» wird. Dieser Konzeption nach sei die Geschichte der Juden in der Diaspora die Geschichte eines Volkes gewesen, ihre Geschehnisse mit denen anderer Völker vergleichbar, und das gesamte Geschehen nur in diesem Rahmen zu deuten. Sie ist der Ausdruck einer «Nationalisierung» der mittelalterlichen Geschichte, wie sie sich seit dem 19. Jahrhundert eingestaltet hat und bis vor kurzem die Historiographie völlig beherrschte<sup>5</sup>.

In Übereinstimmung mit diesen Grundtendenzen konzentrierte sich zunächst die Aufmerksamkeit auf die Auseinandersetzungen und Disputationen, dann wurde die wirtschaftliche Tätigkeit untersucht; nun bemüht man sich – analog zum gültigen Idealtyp einer Nationalgeschichte schlechthin – auch eine umfassende jüdische Geschichte zu rekonstruieren.

Ich muß mir hier eine Kritik dieser unterschiedlichen Strömungen der Geschichte der Juden versagen, da ein solches Vorhaben viel zu weit vom Thema und in zu allgemeine Sphären führen würde. (Auch wäre sie ohne ein Eingehen auf die allgemeinen Trends der modernen Historiographie undurchführbar.) Ich möchte bloß darauf hinweisen, daß keine dieser Strömungen der Geschichtsschreibung wirklich im Stande ist, die Vielfalt der Phänomene zu fassen, daß sich wohl bei jeder der angeführten Richtungen sehr bald erweist, daß einer einfachen Parallelisierung Grenzen gesetzt sind, daß die Geschichte der Juden im Mittelalter ein Phänomen sui generis ist – wie ja das Mittelalter selbst auch im Ablauf der Geschichte der europäischen Völker einen Sonderplatz einnimmt<sup>6</sup>.

Ich möchte anhand eines Beispiels diesen Gedanken illustrieren und etwas breiter ausführen und zwar aus dem Gebiet, das die moderne Forschung (in Ermangelung eines besseren Ausdrucks) als «Geschichte der Mentalität» bezeichnet<sup>7</sup>. Historiker machen zuneh-

gipfelte in den Auseinandersetzungen um die Werke von W. SOMBART, *Der moderne Kapitalismus*, 2 Bde., 1. Aufl. 1903/08 und *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, 1. Aufl. 1911.

<sup>4</sup> S. DUBNOW, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes. Von seinen Ursprüngen bis zur Gegenwart*, 10 Bde., Berlin-Jerusalem 1920–29. Eine dreibändige Kurzfassung Berlin-Jerusalem 1937–38. Zu den vorangehenden russischen Werken und zur Persönlichkeit Dubnows vgl. Simon Dubnow, *L'homme et son Oeuvre. Publié à l'occasion du centenaire de sa naissance (1860–1960) sous la rédaction de A. STEINBERG*, Paris 1963.

Um eventuellen Mißverständnissen vorzubeugen, sei ausdrücklich betont, daß hier nur – rein illustrativ – versucht wurde, Haupttrends zu charakterisieren, wobei (notgedrungen) die Charakteristik zugespitzt wurde.

<sup>5</sup> Eigentlich immer noch beherrscht. Versuche, die Grenzen der sogenannten «nationalen Geschichtsschreibung» für das Mittelalter zu überwinden, gehören immer noch zu den seltenen Ausnahmen, wenn auch zunehmend Werke erscheinen, die «europäisch» im Titel führen (meist verbirgt sich dahinter eine Aneinanderreihung «nationaler» Geschichten). Mit der besonderen Lage der Juden hängt es zusammen, daß auf diesem Gebiet der «nationale Trend» erst spät zum Zuge kam und sich eigentlich erst jetzt voll konstituiert hat.

<sup>6</sup> Ähnlich wie die gesamte Geschichte des Mittelalters ist auch die Geschichte der Juden lange nach den Zuständen des 16.-18. Jhs. beurteilt worden, die als «mittelalterlich» angesehen und rückprojiziert wurden.

<sup>7</sup> Zu diesem immer noch recht unbestimmten Begriff vgl. den Versuch von J. LE GOFF,

mend darauf aufmerksam, wie wichtig Vorstellungen von dem eigenen Wirken und von dem anderer gewesen sind, wie diese Anschauungen die Geschichte zuweilen geradezu geprägt haben. Ein Musterbeispiel dafür scheint mir die Geschichte der Juden zu sein. Schon im Mittelalter wußten die Zeitgenossen von einer weitverbreiteten Feindschaft zwischen Juden und Christen zu berichten und tatsächlich ist die Gegnerschaft der Kirche und vieler Laien den Juden gegenüber aus den Quellen dermaßen evident, daß sie einfach nicht zu übersehen ist. Nach den bitteren Erfahrungen unseres Jahrhunderts ist die Erforschung des Antisemitismus (zutreffender als dieser traditionelle Ausdruck ist wohl die Bezeichnung «Judenfeindschaft») in Fluß gekommen und bringt Resultate, die nicht nur emotional, sondern auch historisch verwertbar sind<sup>8</sup>. Aber die Feststellung einer Animosität, die sich über latente Feindschaft hin bis zu unverhohlenem Haß steigern kann, hilft uns historisch nicht viel weiter; sie droht eher eine Gleichförmigkeit der Einstellung vorzutäuschen, die in dieser Form nicht existiert hat<sup>9</sup>. Interessant und bedeutsam sind eher die historischen Veränderungen und Wandlungen, die sich steigernde oder abklingende Virulenz des Hasses, die Modifikationen der Gefühle. Von entscheidender Bedeutung ist gleichfalls die sich wandelnde Funktion der Judenfeindschaft und all der Erzählungen, die sie begleiteten, motivierten, steigerten oder milderten.

Gewiß ist der Grund für die Änderungen nicht zuletzt in den Wandlungen der Stellung der Juden im Wirtschafts- und im Sozialgefüge der einzelnen Länder zu suchen<sup>10</sup>. Die erste Zäsur in der mittelalterlichen Geschichte der Juden stellt das ausgehende 11. und das 12. Jahrhundert mit seinen großen Pogromen dar. In meinen Ausführungen möchte ich mich im Zusammenhang mit den anderen Beiträgen auf das Spätmittelalter beschränken: Auch hier fällt bekanntlich bei der Betrachtung dieser Zeitspanne die Verschlechterung der ökonomischen Lage der jüdischen Bevölkerung auf, die Vertreibung der Juden aus den Städten, die sogenannten Judenschuldentilgungen und das ganze Bündel von Maßnahmen, das weite Kreise der jüdischen Bevölkerung hart traf und die Masse

---

Les mentalités: une histoire ambiguë, in: *Faire de l'histoire*, sous la direction de J. LE GOFF et P. NORA (Bibliothèque des histoires, s. n.) III, Paris 1974, S. 76–94.

<sup>8</sup> Vgl. etwa die Zusammenfassung bei L. POLIAKOV, *Histoire de l'antisémitisme I, Du Christ aux Juifs de cour* (Liberté de l'Esprit, s. n.), Paris 1955 und W. P. ECKERT - L. E. EHRlich, *Judenhaß – Schuld der Christen?! Versuch eines Gesprächs*, Essen 1964. Teilbeiträge für das Mittelalter in: *Viator* 2, 1971, S. 355–396. Ein interessanter Ansatzpunkt bei E. LIEFMANN, *Mittelalterliche Überlieferungen und Antisemitismus. Ein tiefenpsychologischer Beitrag zu seinem Verständnis*, in: *Psyche* 5, 1951, S. 481–496.

<sup>9</sup> Besonders hinzuweisen ist etwa auf die hebräischen Berichte über die Pogrome der Kreuzfahrer, wo immer wieder über Christen berichtet wird, die sich – aus eigennützigen Gründen, aber auch uneigennützig – der Juden angenommen und sie beschützt haben. Vgl. A. NEUBAUER - M. STERN, *Hebräische Berichte über Judenverfolgungen während der Kreuzzüge* (Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland 2), Berlin 1892, S. 90 f., 132 f., 190, 193, 196, 216 ff. Neuer zu diesen Quellen, mit weiterführenden Anmerkungen, S. EIDELBERG, *The Jews and the Crusaders*, Madison 1977. Allgemein zu beachten ist die Tatsache, daß es Kulturkreise und Jahrhunderte gab, in denen überhaupt kein (oder zumindest kein virulenter) Antisemitismus festzustellen ist.

<sup>10</sup> Vgl. in diesem Band die Beiträge von A. HAVERKAMP und F. IRSIGLER mit weiterführenden Angaben.

der Juden in eine äußerst prekäre Lage brachte (was oft deshalb übersehen wurde, weil sich allgemein das Interesse der Wirtschaftshistoriker zunächst auf wirtschaftlich potente und einflußreiche Personen und Gruppen konzentrierte; bekanntlich wurden auch die sogenannten Unterschichten in den Städten von der einschlägigen Forschung lange ignoriert). Beherrscht wird die spätmittelalterliche Geschichte der Juden in Mitteleuropa von der zweiten großen Pogromwelle in der Mitte des 14. Jahrhunderts mit ihren zahlreichen Vorläufern und Nachzüglern und von ihrer Vertreibung aus vielen Städten<sup>11</sup>, die für die jüdische Bevölkerung vieler Gebiete eine entscheidende Zäsur darstellten<sup>12</sup>. Auch für die Juden im Reich stellte das 14. und 15. Jahrhundert eine Wende dar, die ihre soziale Randstellung in der Gesellschaft verschärfte<sup>13</sup> und ihnen im Wirtschaftsleben eine völlig periphere Stellung zuwies.

Das Schicksal und der Wandel einzelner Gruppen und Gesellschaften erschöpft sich jedoch nicht in den Erscheinungen der «äußeren Geschichte» (der Sinn dieses Notbegriffes wird aus dem weiteren Kontext ersichtlich werden), sondern wird auch durch die Reaktionen der verschiedenen, an dem Geschehen beteiligten Gruppen mitbestimmt, durch Ansichten über Ereignisse und ihre Folgen, durch die Sinnggebung beziehungsweise durch die Tradition, die sie schaffen. Im Spätmittelalter hat sich vor allem die gegenseitige Abgrenzung endgültig durchgesetzt, eine Abgrenzung, die bereits Jahrhunderte vorher begonnen hatte, sowohl von Seiten der Kirche als auch von Seiten der Rabbinen mit Eifer vorangetrieben worden war, nun ihren vollen Sieg feierte. Zwar kam es immer wieder, trotz des Wetterns der Prediger auf beiden Seiten, zu engeren Kontakten und zu gegenseitiger geistiger Beeinflussung; es erscheint etwa nicht rein zufällig, daß noch relativ spät auch in das jiddische und hebräische Schrifttum «profane» Motive eingedrungen sind, selbst im Spätmittelalter weitertradiert wurden. Als bezeichnendes Beispiel sei erwähnt die norditalienische hebräische Übersetzung eines Teils der Artussage<sup>14</sup> aus dem

<sup>11</sup> Eine zusammenfassende Untersuchung fehlt m. W. bisher, ebenso wie eine gesamthafte Analyse der Gründe. Der geplante dritte Band der *Germania Judaica* wird dafür wohl die notwendige Grundlage schaffen. Bisher vgl. die Angaben in *Monumenta Judaica, 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein*. Hg. von K. SCHILLING, [I] Handbuch. [II] Katalog, Köln 1963 und die Stichworte in *Encyclopedia Judaica*, 16 Bde., Jerusalem 1971–72. Bei Deutungsversuchen der Vertreibungen der Juden aus den deutschen Städten sollte nicht außer acht bleiben, daß sie nur ein Teil einer «Gesamtbewegung» sind, chronologisch zwischen den großen Vertreibungen aus England und Frankreich einerseits, Spanien andererseits liegen.

<sup>12</sup> Zu der Bedeutung des 14. Jahrhunderts als Wende in der Geschichte der Juden vgl. bereits M. GÜDEMANN, *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der abendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit III*, Wien 1888. Neuerdings etwa P. WILPERT in dem von ihm hg. *Sammelband Judentum im Mittelalter (Miscellanea mediaevalia 4)*, Berlin 1966, S. XII und H. KELLENBENZ, *Die wirtschaftliche Bedeutung und soziale Stellung der sephardischen Juden im spätmittelalterlichen Spanien*, ebd. S. 99.

<sup>13</sup> Zu der sozial nicht integrierten Stellung der Juden J. KATZ, *Exclusiveness and Tolerance. Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times (Scripta Judaica 3)*, Oxford 1961, S. 55 ff.

<sup>14</sup> C. LEVIANT, *King Artus: A Hebrew Arthurian Romance of 1279*, New York 1969, ein Auszug aus *Lancelot und Mort d'Artu*. Zu den jüdischen Aspekten der hebräischen Version

Jahre 1279 oder der sogenannte Dukus Horant<sup>15</sup>, ein deutsches Epos aus dem Umkreis der Hildesage und des König Rother (das übrigens nur in dieser paläo-jiddischen Version erhalten ist) und wohl 1382 in Deutschland niedergeschrieben wurde. Übrigens ist in diesem Zusammenhang auch darauf aufmerksam zu machen, daß noch R. Jicchak ben Moše in seinem Responsenwerk *Or Sarua* aus dem 13. Jahrhundert von Prager Juden weiß, die in Rüstungen herumwanderten<sup>16</sup>, und auch von nichtjüdischer Seite ist über Kämpfe und Turniere der Juden zuweilen gefabelt worden. Als Beispiel solcher Fabeleien sei die Angabe zum Jahre 1297 erwähnt, König Philipp von Frankreich hätte gegen die flandrischen Verbündeten König Eduards von England ein Heer von 30 000 Juden aufgestellt<sup>17</sup> oder die Nachricht der Magdeburger Schöppenchronik zum Jahre 1384, wonach *die Juden einen hoff zu Weissenfels [hatten] und stachen und tornierten da*<sup>18</sup>. Längst bekannt ist andererseits die Mittlerrolle der Juden für Erzählungen und gelehrte Schriften aus dem Mittelmeerraum, welche die lateinische Christenheit oft durch jüdische Vermittlung kennenlernte, und weiteren Forschungen wird es wohl gelingen, noch mehr Beispiele zu finden und das Bild abzurunden.

Ähnliche Erzählungen treten meines Wissens in der Folgezeit in den Quellen immer mehr zurück, und die Abgrenzungstendenz hat sich durchgesetzt<sup>19</sup> – die räumliche Absonderung der Juden, ihre Ghettoisierung, ist erst ein spätmittelalterliches Phänomen und hat den säkulären Prozeß der Trennung nicht nur in räumlicher Hinsicht außerordentlich gefördert<sup>20</sup>. Eine völlige Isolierung ist dennoch nicht erfolgt, und auch in spä-

S. 61 ff. Allgemein vgl. W. SCHWARZ, Die weltliche Volksliteratur der Juden, in: *Judentum im Mittelalter*, hg. von P. WILPERT (wie Anm. 12), S. 79–91.

<sup>15</sup> Ed. P. F. GANZ - F. NORMANN - W. SCHWARZ in: *Altdeutsche Textbibliothek, Ergänzungsreihe 2* (Tübingen 1964). Vgl. M. CALIEBE, *Dukus Horant. Studien zu seiner literarischen Tradition* (Philologische Studien und Quellen H. 70), Berlin 1973.

<sup>16</sup> Vgl. F. KUPFER - T. LEWICKI, *Źródła hebrajskie do dziejów Słowian i niektórych innych ludów środkowej i wschodniej Europy*, Wrocław – Warszawa 1956, S. 214.

<sup>17</sup> Fortsetzung Hermanns von Altaich, in: *MGH SS 17*, S. 417. Eine andere Version in der *Detmar-Chronik* aus Lübeck (ebd. 19, S. 585) – gleichfalls mit einer sagenartigen Erzählung verbunden, aber ohne «Turnier».

<sup>18</sup> *Chroniken der deutschen Städte 7*, S. 287. Zum Waffenrecht der Juden im Mittelalter vgl. G. KISCH, *Forschungen* (wie Anm. 1) S. 20–40. Seit dem 13. Jh. ist ein Waffenrecht der Juden nicht mehr bezeugt.

<sup>19</sup> Dazu grundlegend J. KATZ, *Exclusiveness* (wie Anm. 13), bes. S. 37 ff. und W. ECKERT, *Hoch- und Spätmittelalter. Katholischer Humanismus*, in: K. H. RENGSTORF - S. VON KORTZFLEISCH (Hgg.), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden I*, Stuttgart 1968, S. 210–306. Zu den Formen des jüdischen Lebens im Mittelalter etwa SH. EIDELBERG, *Jewish Life in Austria in the XVth Century as Reflected in the Legal Writings of Rabbi Israel Isserlein and His Contemporaries*, Philadelphia 1962; I. ABRAHAMS, *Jewish Life in the Middle Ages*, unveränd. Neudruck New York 1978.

<sup>20</sup> Die Etappen der Ghettoisierung, die öfter auch von den Juden aus Sicherheitsgründen angestrebt wurde, sind meist anhand der Quellen nur in sehr groben Umrissen zu rekonstruieren. Ein dringendes Desideratum wäre, diesen Prozeß vom Standpunkt der Sozialtopographie der Städte zu erhellen. – Nachdrücklich sei aber in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß man eine ähnliche «Ghettoisierung» im Spätmittelalter auch bei verschiedenen Randgrup-

teren Jahrhunderten kam es immer wieder zu gegenseitigen Kontakten – nicht nur bei den bekannten Hebräischstudien der Humanisten, dem Rotwelsch und durch die Taufe von Juden<sup>21</sup>. Unter anderem war es die Lehre Kabbala, die immer wieder Aufmerksamkeit erweckte<sup>22</sup> und die Juden als große Meister der schwarzen Kunst erscheinen ließ.

Dennoch hat sich der Trennungsgraben weiterhin vertieft. Alt und voll ausgearbeitet waren von beiden Seiten Fremdenstereotypen, zu denen man kaum etwas Neues hinzufügen konnte. Der Jude hatte sich zum Fremden *kat'exochen* entwickelt, seine armselige Lage und die Vertreibungen wurden als verdienter Bestandteil seines Schicksals angesehen<sup>23</sup>. (Das Ahasverus-Motiv<sup>24</sup> erscheint allerdings im Mittelalter nur im Ansatz; seine Ausbildung erfuhr es erst in der frühen Neuzeit.) Von jüdischer Seite sind die Christen im traditionellen Sinn als Götzendiener gewertet<sup>25</sup>, die religiös-rechtlichen Ab-

---

pen (wie zum Beispiel Bettler, Dirnen etc.) feststellen kann und die räumliche Begrenzung einiger Gewerbe in vielen Städten die Regel war.

<sup>21</sup> Der letzte zusammenfassende Versuch, das Verhältnis zu schildern stammt von W. P. ECKERT, *Das Verhältnis von Christen und Juden im Mittelalter und Humanismus*, in: *Monumenta Judaica* (wie Anm. 11) I, S. 131–198. Auf rabbinischer Seite sei illustrativ auf die Rezeption christlicher Chroniken in dem Werk des D. Gans (1592) zu verweisen, ein Vorgehen, das er ausdrücklich verteidigt (G. KLEMPERER - M. GRÜNWARD, *David Gans' Chronikartige Weltgeschichte* unter dem Titel: *Zemach David*, Prag 1890, S. 7 ff.). Allgemein vgl. J. KATZ, *Exclusiveness* (wie Anm. 13). Nachdem seinerzeit etwa von M. GÜDEMANN (wie Anm. 12), besonders S. 141 ff., die positiven Beziehungen «des Volkes» zu den Juden nachhaltig unterstrichen, ja idealisiert worden sind, überwog in den späteren Jahrzehnten die Tendenz, die Abgrenzung sehr nachhaltig zu betonen. Nur gelegentlich erhält man aus den Quellen Einblick in das gewöhnliche Alltagsleben, das dann meist in kein Schema passen will – vgl. etwa als bezeichnendes Beispiel das Verhältnis von Augsburger Juden zu Dirnen nach dem Achtbuch bei BUFF, *Verbrechen und Verbrecher zu Augsburg in der zweiten Hälfte des 14. Jhs.*, in: *Zs. des Hist. Ver. f. Schwaben u. Neuburg* 4, 1878, S. 191 ff. In dieser Hinsicht ist auch auf das Rotwelsch mit seinen hebräischen Brocken hinzuweisen – vgl. die Quellen bei F. KLUGE, *Rotwelsch, Quellen und Wortschatz der Gaunersprache und der verwandten Geheimsprachen I. Rotwelsches Quellenbuch*, Straßburg 1901. Es wird wohl nötig sein, an das Problem des Verhältnisses zwischen Juden und Christen nicht pauschal, sondern gesondert den Schichten nach, heranzutreten. Allerdings fehlen bisher einschlägige Untersuchungen noch völlig.

<sup>22</sup> Dazu grundlegend die verschiedenen Arbeiten von G. SCHOLEM.

<sup>23</sup> Diese Ansicht wurde bereits von den Kirchenvätern begründet und war dann ein fester Bestandteil der Überlieferung; vgl. besonders B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430–1096*. (Ecole Pratique des Hautes Etudes, *Etudes juives* 2), Paris – La Haye 1960 und DERS., *Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les juifs et le judaïsme* (ebd. Bd. 4), 1963.

<sup>24</sup> Zur Ahasver-Erzählung immer noch L. NEUBAUER, *Die Sage vom Ewigen Juden*, Leipzig 1884; zur weiteren Forschung A. F. LESCHNITZER, *The Wandering Jew: The Alienation of the Jewish Image in Christian Consciousness*, in: *Viator* 2, 1971, S. 391–396 und E. KNECHT, *Le mythe du juif errant. Essai de mythologie littéraire et de sociologie religieuse*, Grenoble 1977.

<sup>25</sup> Zu der Bezeichnung der Christen in den hebräischen mittelalterlichen Quellen siehe L. ZUNZ, *Die synagogale Poesie des Mittelalters*, 2. Aufl. hg. von A. FREIMANN, Frankfurt a. M. 1920, S. 453 ff. und H. BRESSLAU in A. NEUBAUER - M. STERN, *Hebräische Berichte*

grenzungen sind immer mehr und mit erstaunlicher Pedanterie bis in die letzten Feinheiten hinein ausgearbeitet worden. (Der formale Abschluß gehört wohl erst in das 16. Jahrhundert und wird durch den Šulchan Aruch<sup>26</sup> symbolisiert.)

Von beiden Seiten ist ein ausgeprägt negativer Fremdenstereotyp aufgebaut worden; dem Außenstehenden traute man – je nach Umständen – auch das Schlimmste zu<sup>27</sup> und nur ausnahmsweise findet man in der mittelalterlichen Literatur Beweise einer Sympathie für die Gegenseite. (Als solch ein seltenes Beispiel sei etwa die Schilderung der christlichen Welt in dem Reisebericht des Benjamin aus Tudela aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts<sup>28</sup> oder die Darstellung der Begegnung der Brüner Juden mit König Johann von Böhmen aus der Königsaalear Chronik des Zisterzienserabtes Peter von Zittau<sup>29</sup> in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts erwähnt<sup>30</sup>.)

Stark mitgeprägt wurden diese Fremdenstereotypen durch folkloristische Motive und durch die Lehre und Tätigkeit der Kirche und der Rabbinen. Da auf beiden Seiten Schriften sakralen Charakters die Grundlage der Stereotype bildeten, waren begreiflicherweise auf beiden Seiten Gelehrte (beziehungsweise Geistliche) Träger der Überlieferung und der Auseinandersetzungen, die in den berühmten großen religiösen Disputationen ihren Ausdruck fanden<sup>31</sup>, in jenen Disputen, die eher einem Spectaculum als einem

---

(wie Anm. 9), S. XXVII ff. Obzwar theoretisch die Christen für die Juden Götzendiener schlechthin waren, mußte ihnen in der Praxis bald eine Sonderstellung zugestanden werden – dazu J. KATZ, *Exclusiveness* (wie Anm. 13), S. 24 ff.

<sup>26</sup> Vgl. die Übersichten in Kindlers Literatur-Lexikon IX (1972), S. 8530 f. und *Encyclopedia Judaica* 14, Sp. 1475 ff. Wie weit die mentale Abgrenzung schon im Hochmittelalter gediehen war, beweist die Erzählung des *Sefer Chassidim* (402), wonach die Juden bei einer Dürre zwar fasteten, es aber bewußt ablehnten, an demselben Tag zu fasten wie die Christen (J. KATZ, a. a. O., S. 96).

<sup>27</sup> Illustrativ ist etwa die Erzählung der *Cronica s. Petri Erfordensis* mod. zum J. 1313 (ed. O. HOLDER-EGGER, *Monumenta Erphesfurtensia* = MGH SS in us. schol. [42], 1899, S. 345): *Angeli perborrescunt, homines contabescunt, demones contrémiscunt, Judei derident, dum vident spem et vitam et gloriam per Christianos in mortis amaritudinem commutatam* – dabei ist diesem Bericht nach Heinrich VII. durch eine vergiftete Hostie in Florenz (!) umgebracht worden. Zu ähnlichen Erzählungen vgl. auch weiter S. 17 f.

<sup>28</sup> Ed. M. N. ADLER, *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, London 1907; Reprint New York o. J.

<sup>29</sup> I, 109 in: *Fontes rerum Bohemicarum* IV, Praha 1884, S. 178.

<sup>30</sup> Vgl. etwa auch die Einstellung Bernhards von Clairvaux – dazu neuerdings F. LOTTER, *Die Konzeption des Wendenkreuzzugs* (Vorträge und Forschungen, Sonderbd. 23), Sigmaringen 1977, S. 30 ff. Allerdings konnte schon Mitgefühl, evtl. die Ansicht, die Juden würden nicht alle einfach von Gott verdammt, als ketzerisch geahndet werden – vgl. zum Beispiel J. DUVERNOY ed., *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier évêque de Pamiers (1318–1325)*, I (Bibliothèque méridionale 2<sup>e</sup> série, t. 41), Toulouse 1965, S. 135 f., 139, 141.

<sup>31</sup> Dazu mit vielen Einzelheiten vom Standpunkt der Kirche ausgehend, stellenweise sehr einseitig, P. BROWE S. J., *Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste* (*Miscellanea Historiae Pontificiae*, vol. 6), Roma 1942. Vom rabbinischen Standpunkt aus E. I. J. ROSENTHAL, *Jüdische Antwort*, in: K. H. RENGSTORF - S. VON KORTZFLEISCH I (wie Anm. 19) S. 307–362 und D. J. LASKER, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, New York 1977. Diese Disputationen wurden auf beiden Seiten von Gelehrten geführt; zu ein-

Disput glichen<sup>32</sup>. Bei dieser Lage der Dinge ist die Starre der Fremdenstereotype nicht weiter erstaunlich (umso mehr, als gerade Fremdenstereotypen ganz allgemein eine außerordentliche Zählebigkeit aufweisen.)

Eine gewisse Schwierigkeit für den Stereotyp stellte bloß der getaufte Jude dar, da nach der Lehre der Kirche dieser Täufling als vollgültiger Christ hätte angesehen werden müssen. Leider ist das Motiv des bekehrten Juden – beziehungsweise von jüdischer Seite aus gesehen, des Renegaten<sup>33</sup> – bisher nicht eingehender untersucht worden; die Erfolge der christlichen Judenmission<sup>34</sup> blieben bescheiden – eine Massenbekehrung der Juden wurde übrigens erst «am Ende der Tage» erwartet<sup>35</sup>. – Auch jüdische Proselyten sind mehrfach bezeugt<sup>36</sup>, und insbesondere die Inquisitoren fahndeten mit Eifer nach «Judaizanten» und nahmen jüdischen Einfluß bei verschiedenen «Ketzereien» an<sup>37</sup>. Am Gesamtbild konnten aber weder jüdische Täuflinge noch Proselyten etwas ändern; wo es zu erzwungenen Massentaufen<sup>38</sup> kam, stellten sich in der Regel bald Schwierigkeiten ein. Letztlich prägend waren, wie bereits angedeutet, Traditionen, Überlieferungen sui generis, besonders die sogenannten halachische Tradition.

Das Eigenartige ist, wenn wir die jüdische Geschichte des Spätmittelalters überblicken, daß es zwar eine Fülle von Traditionen bei und über die Juden gab, daß es jedoch – von

fachen Streitgesprächen kam es auch unter Laien (solche Auseinandersetzungen – oft schwankartig stilisiert – tauchen zuweilen in der mittelalterlichen Literatur auf. Gesamthaft untersucht sind sie jedoch bisher meines Wissens nicht).

<sup>32</sup> Im Spätmittelalter hörten die religiösen Disputationen allmählich auf; die Juden wurden später vielfach gezwungen, an christlichen Predigten teilzunehmen.

<sup>33</sup> In beiden Lagern war man fest davon überzeugt, der freiwillige Übertritt zur fremden Religion sei ein Verrat, der zur eigenen eine echte Bekehrung.

<sup>34</sup> Dazu das zitierte Werk von P. BROWE und W. P. ECKERT, Christliche und jüdische Konvertiten, in: K. H. RENGSTORF - S. VON KORTZFLEISCH, (Hgg.) Kirche und Synagoge (wie Anm. 19). Weiter B. BLUMENKRANZ, Jüdische und christliche Konvertiten im jüdisch-christlichen Religionsgespräch des Mittelalters, in: Judentum im Mittelalter (wie Anm. 12) S. 264–282 und J. KATZ, Exclusiveness (wie Anm. 13) S. 67 ff.

<sup>35</sup> Die verschiedenen eschatologischen Kombinationen stützen sich besonders auf Rom. 11.

<sup>36</sup> Zu der älteren Zeit W. GIESE, In Judaismum lapsus est. Jüdische Proselytenmacherei im frühen und hohen Mittelalter (600–1300) in: Histor. Jb. 88, 1968, S. 407–418. Weitere Literatur wie in Anm. 34.

<sup>37</sup> Sehr stark betont die Verbindung Juden – Ketzler in der zweiten Hälfte des 14. Jhs. etwa Heinrich von Langenstein, Liber contra vaticinia Telsphori erem. c. 36 sq. (in: PEZ, Thesaurus I–2, col. 550 sq.). Wiederholt wurden auch die Juden beschuldigt, die Hussisten zu unterstützen, und einschlägige Fragen nach «Judaizantes» erscheinen wohl in allen Handbüchern von Inquisitoren. Nicht sehr überzeugend ist die ältere Zusammenfassung von L. I. NEWMAN, Jewish Influence on Christian Reform Movements (Columbia University, Oriental Studies, vol. 23), New York 1925. Vgl. nun D. KURZE, Häresie und Minderheit im Mittelalter, in: HZ 229, 1979, S. 552 ff.

<sup>38</sup> Erzwungene Massentaufen sind – nach den Kreuzzügen – im Spätmittelalter, besonders im Zusammenhang mit der Pogromwelle von 1348–50, erfolgt; oft wurden jedoch die getauften Juden später gleichfalls verbrannt. Bekannt ist das Schicksal der spanischen Marannen. – Größere Bedeutung erlangte die Auseinandersetzung über die Möglichkeit von Massentaufen im 19./20. Jh. bei Erörterungen der Frage nach der Assimilation der Juden.

Ausnahmen abgesehen – kaum historische Überlieferungen aus dem Mittelalter gab, obzwar eine Fülle immer «neuer Angaben» vor allem zur biblischen Geschichte auftauchte<sup>39</sup>. Nur ein Teil der Vergangenheit erschien offenbar als sinn- und bedeutungsvoll. Den Formen und Funktionen historischer Traditionen bin ich allgemein in anderem Zusammenhang<sup>40</sup> nachgegangen; hier sei mir gestattet, nur jene Züge festzuhalten, die für das Verständnis der *Eigenarten* unabdingbar sind.

Historische Überlieferungen spielen in streng traditionell gebundenen Gesellschaften eine minimale Rolle<sup>41</sup>. Die Funktion des konservierenden Elementes, des Stabilisators, übernehmen das unmittelbar vorgelebte Beispiel der Eltern beziehungsweise der Großeltern und kultisch-religiös überlieferte, in strengen Formen einer sakralen Überlieferung tradierte Erzählungen. Zum Unterschied von der historischen Tradition ist die sakrale Überlieferung starr, sie ist nicht wandlungsfähig; sie bestimmt ein für allemal, geradezu endgültig, den Ort des Individuums und der Gruppe in der Geschichte. «Lehren» aus der Vergangenheit müssen nicht erst gezogen werden; sie sind offenbart und können sich nur bestätigen (zum Beispiel die Auserwähltheit oder die Verworfenheit eines Volkes). Die profane Geschichte wird dadurch weitgehend nutzlos; aus der überlieferten göttlichen Aufgabe für Individuum und Gruppe werden gewisse Konsequenzen, Vorschriften, Riten und Bräuche abgeleitet, die den Jahreszyklus prägen. Erst wenn diese Stützen ins Wanken geraten, wie dies im nichtjüdischen Milieu zum Beispiel im Spätmittelalter (allerdings noch in sehr bescheidenem Ausmaß) der Fall war, oder wenn die bisherigen Stützen sich als ungenügend erwiesen (seit der Aufklärung), sucht man nach subsidiären Banden. Es ist wohl kaum ein Zufall, daß wir gerade im Spätmittelalter bei einigen europäischen Völkern zuerst ein erwachendes, modern geprägtes Geschichtsbewußtsein fassen können, das die Tradition der einzelnen Nationen neu begründete, sie in der Vergangenheit «verankerte» und durch eine historische Patina bemüht war, den einzelnen Völkern eine Art höhere Weihe zu vermitteln. Die Fragen, die im Zusammenhang mit dieser allgemeinen Entwicklung auftauchen, lauten nun: Wie wurden die Juden in dieses neu entstehende, *historisierende* Bild eingebaut? Und hat sich bei der jüdischen Bevölkerung eine analoge Tendenz bemerkbar gemacht?

Bestimmend für das Verständnis der Vergangenheit war zunächst, sowohl für die Juden als auch für die Christen, die Bibel. Bei allen Unterschieden der Auffassung ist beiden Konzeptionen eine im Grunde ahistorische Auffassung gemeinsam. Die Nationen wurden mit den Sprachen gleichgesetzt, und die 72 Sprachen sind für die mittelalterliche Lehre bereits beim Turmbau zu Babel entstanden<sup>42</sup>. Konsequenter wurde die Auffassung verfochten, die Heilige Schrift sei nur sekundär und beiläufig an eine bestimmte Zeit gebunden; ihre Gültigkeit sei ewig. Im christlichen Bereich entwickelte sich dann bekanntlich seit dem 4. Jahrhundert allmählich ein Geschichtsverständnis; nur Überreste

<sup>39</sup> Vgl. zum Beispiel die überreiche Zusammenstellung von L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, 7 Bde., Philadelphia 1913–1939.

<sup>40</sup> F. GRAUS, *Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter*, Köln-Wien 1975.

<sup>41</sup> Die prägenden Traditionen sind oft geradezu ahistorisch-zeitlos.

<sup>42</sup> Dazu das grundlegende Werk von A. BORST, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprache und Völker*, 6 Bde., Stuttgart 1957–1963.

der «zeitlosen» Auffassung haben sich erhalten, markant etwa werden in den Illustrationen und in den bildlichen Darstellungen (übrigens auch in den jüdischen Miniaturen) <sup>43</sup> die Gestalten der Bibel ganz wie Zeitgenossen dargestellt, zum Beispiel die Juden aus den Evangeliendarstellungen in der zeitgenössischen Judentracht abgebildet <sup>44</sup>.

Für die Juden war das sogenannte Alte Testament die heilige Schrift schlechthin, auf der letztlich die ganze Tradition beruhte <sup>45</sup>. Die Juden waren Israel, das auserwählte Volk Gottes, und dieser Bund hatte die ganze weitere Geschichte geprägt, war der Angelpunkt des Geschichtsverständnisses, um den sich die ganze Tradition drehte. Für die christliche Lehre war das Alte Testament bloß die Vorstufe des Neuen Testaments, das durch den Neuen Bund erfüllt und aufgehoben ist <sup>46</sup>. Beliebt war die Parallelisierung des Alten und des Neuen Testaments, in der *Biblia pauperum* <sup>47</sup> bildlich konsequent dargestellt, und der Schwerpunkt des Vergleiches lag eindeutig bei den entscheidenden Episoden des Neuen Bundes. Zwar waren manche Persönlichkeiten des Alten Testaments außerordentlich beliebt, wie etwa Samson <sup>48</sup> oder die Propheten – um von David <sup>49</sup> ganz zu schweigen, der geradezu zur Schlüsselfigur der sogenannten Staatslehre des Frühmittelalters aufstieg (erinnert sei beispielsweise an das Epitheton Karls d. Gr. als *Novus David*), – oder König Salomo <sup>50</sup>, der in der jüdischen, arabischen und europäischen Überlieferung und in der Sage seinen festen Platz hatte.

---

<sup>43</sup> Zum Beispiel markant in den Miniaturen der Haggada-Handschriften; dazu die Übersicht in: *Encyclopaedia Judaica* 7, Sp. 1095 ff. mit weiteren Literaturangaben. Vgl. auch die Abbildungen in *Monumenta Judaica* (wie Anm. 11), Katalog Abt. D.

<sup>44</sup> Dazu besonders B. BLUMENKRANZ, *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien*, Paris 1966. Öfter untersucht wurde auch die alttestamentliche Thematik in der mittelalterlichen Kunst; dazu überreiche Angaben in den einzelnen Stichworten des von E. KIRSCHBAUM herausgegebenen Lexikons der christlichen Ikonographie – *Allgemeine Ikonographie*, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1968 ff. Als neue Übersicht P. BLOCH, *Nachwirkungen des Alten Bundes in der christlichen Kunst* in: *Monumenta Judaica* I (wie Anm. 11), S. 737–781.

<sup>45</sup> Das rabbinische Judentum führte die mündliche Tradition auf Moses und die Offenbarung auf dem Berge Sinai zurück.

<sup>46</sup> Allerdings war ein bloßer Rekurs auf die Bibel bereits ketzerisch und der Biblizismus verschiedener «Ketzer» ist bekannt. Wycliffs Ruf nach der «sola lex» war daher auch revolutionär, und die Folgen der Verwerfung der Tradition durch die Reformierten sind augenscheinlich. Seltener ist die Verwerfung der Tradition, die Begrenzung auf die Bibel, bei den Juden vertreten gewesen (zum Beispiel die Karaiten).

<sup>47</sup> Zur *Biblia pauperum* vgl. G. SCHMIDT – A. WECKWERTH in: E. KIRSCHBAUM (Hg.) (wie Anm. 44), I, Sp. 294–298.

<sup>48</sup> Vgl. W. A. BULST, ebd. IV, Sp. 30–38.

<sup>49</sup> Zur Rolle König Davids in der mittelalterlichen Lehre und Literatur vgl. etwa H. STEGER, *David rex et propheta. König David als vorbildliche Verkörperung des Herrschers und Dichters im Mittelalter nach Bilderdarstellungen des 8. bis 12. Jhs.* (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft 8), Nürnberg 1961; P. E. SCHRAMM, *Das Alte und das Neue Testament in der Staatslehre und Staatssymbolik des Mittelalters*, in: *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* 10, 1963, S. 229–255; F. P. PICKERING, *Literatur und darstellende Kunst im Mittelalter* (Grundlagen der Germanistik 4), Berlin 1966, S. 76 ff.; R. L. WYSS in: E. KIRSCHBAUM (Hg.), *Lexikon* (wie Anm. 44), Sp. 477–490.

<sup>50</sup> Das «Weiterleben» Kg. Salomos in der mittelalterlichen Überlieferung ist so mannigfaltig,

Aber weder Juden noch Christen kamen mit den biblischen Schriften allein aus: In beiden Bereichen wurde eine «Tradition» als Ergänzung hinzugezogen, die zwar von «Ketzer» abgelehnt wurde, aber im allgemeinen die Exegese der Texte bestimmte und das Alltagsleben regelte. Als entscheidende Autorität, als «Wort Gottes», wahrte die Bibel ihre Stellung, und auch im christlichen Bereich versuchte man immer wieder, politische Stellungnahmen durch Rekurse auf das Alte Testament abzustützen – es genügt in diesem Zusammenhang etwa an die politische Literatur des sogenannten Investiturstreites oder an die Auseinandersetzungen mit den Hussiten zu erinnern<sup>51</sup>. Zunehmend verstanden und stilisierten sich auch verschiedene Völker als ein auserwähltes Volk, von Gott zu besonderen Zwecken auserkoren<sup>52</sup>. Dieser «politische» Rückgriff auf das Alte Testament war so prägend, daß die Makkabäer als einzige Märtyrer des Alten Bundes in der Kirche ein eigenes Fest hatten und die zwei Makkabäerbücher in der christlichen Tradition eine gewisse Rolle spielten<sup>53</sup> (sie wurden allerdings erst auf dem Konzil von Trient formal kanonisiert), die Schotten beispielsweise in der bekannten Deklaration von Arbroath (1320) den Anführer ihres Aufstandes mit Juda Makkabi verglichen<sup>54</sup>, während die Hasmonäer für die mittelalterliche jüdische Überlieferung bedeutungslos blieben<sup>55</sup>.

daß hier nur die verschiedenen Bereiche erwähnt werden können wie die Staatslehre, die Kunst, Erzählungen von S. und den Dämonen, Salomo und Markolf, S. als Prototyp des weisen Königs, S. und die Königin von Saba u. a. m.

<sup>51</sup> Dazu der (in Anm. 49) zitierte Artikel von P. E. SCHRAMM, der allerdings nur eine summarische Skizze bietet. Das AT in der hussitischen Literatur ist m. W. bisher nicht untersucht worden.

<sup>52</sup> Der älteste einschlägige Beleg ist der sog. Prolog der Lex Salica (ed. K. A. ECKHARDT in: MGH LL IV-2, Hannover 1969, S. 2-9); ähnliche Assoziationen sind mehrfach aus verschiedenen Gebieten bezeugt. Besonders ausgeprägt kam im 15. Jh. dieser Vorstellungskomplex bei den Hussiten zur Geltung.

<sup>53</sup> Dazu vgl. die Übersichten von F. SPADAFORA und M. CH. CELLETTI in: Bibliotheca Sanctorum VIII, Roma 1966, col. 434-439; J. PAUL in: E. KIRSCHBAUM (Hg.), Lexikon (wie Anm. 44) II (1970), Sp. 448 f. und J. PAUL – W. BUSCH III (1971), Sp. 142-145. A. VON EUW, Die Makkabäerbrüder. Spätjüdische Märtyrer der christlichen Heiligenverehrung, in: Monumenta Judaica I (wie Anm. 11), S. 782-786.

<sup>54</sup> Ed. J. FERGUSSON, The Declaration of Arbroath, Edinburg s. d., S. 51 f. Übrigens steht dieser Vergleich absolut nicht vereinzelt da – als illustrative Beispiele etwa am Anfang des 12. Jhs. der Vergleich Boleslaws von Polen als *sicut Machabeorum imitator* bei dem sog. Gallus anonymus II, 34 (ed. K. MALECZYŃSKI in: Monumenta Poloniae historica, NS II, S. 103), im 14. Jh. der Vergleich König Wenzels II. von Böhmen mit den Makkabäern in der Königsaler Chronik I, 80 (in: Fontes rerum bohemicarum IV, S. 99; vgl. auch I, 124 – ebd. S. 223 – den Vergleich des Adligen Heinrich von Lipa mit Juda Makkabi). Im 14. Jh. verglichen Prediger die aufständischen Genter sowohl mit Israel in der Auseinandersetzung mit Pharao als auch insbes. mit den Makkabäern (M. MOLLAT, Les pauvres au moyen âge, Paris 1978, S. 276) u. a. m. Besonders stark ist der Vergleich des Deutschen Ordens mit den Makkabäern ausgeführt in Peter von Duisburg, Chronicon terrae Prussiae II (in: Scriptorum rerum Prussicarum I, S. 38 ff.).

<sup>55</sup> Dazu weiter S. 16.

Das Interesse für die jüdische Vergangenheit hörte mit der biblischen Periode recht eigentlich auf<sup>56</sup>; bei den christlichen Autoren erweckte nur die Strafe für die Leugnung der Göttlichkeit Christi, durch die Zerstörung des zweiten Tempels, einige Aufmerksamkeit, und die Schilderung des Josephus Flavius wurde deshalb immer wieder in Geschichtswerken herangezogen. Die weiteren Schicksale der Juden interessierten theologisch nur als Akt der göttlichen Strafe. Durch die Kirchenväter wurde den Juden die Rolle der «Testes», der Zeugen für die Wahrhaftigkeit der Evangelien zugeschrieben – ihre Verbannung und ihre elende Lage waren ein Beweis der Richtigkeit der Kirchenlehre<sup>57</sup>. Folgerichtig wurde genau zwischen dem biblischen Israel (als dessen rechtmäßiger Erbe sich die Kirche empfand)<sup>58</sup> und dem verachteten Juden unterschieden. So genau wurde diese Unterscheidung durchgeführt, daß – im Gegensatz zu dem lobenden Epitheton *verus Israelita* – der Titel des *rex Judeorum* zu einem Schimpfwort für Herren und Herrscher, die Juden begünstigten, wurde<sup>59</sup>, obwohl dieser Name einst auf dem Kreuze Christi befestigt gewesen sein soll und die gesamte Tradition nur zu gut wußte, daß, den Evangelien nach, der «König der Juden» einst die Bezeichnung für Jesus gewesen ist.

Die Kirchenlehre wurde in gelehrten Schriften tradiert, in Predigten propagiert (bekannt ist in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Predigten am Karfreitag). Noch einflußreicher war wohl die bildliche Darstellung der biblischen Szenen mit ihrer Parallelisierung der Ereignisse und ihrer – der beabsichtigten und ungewollten – Propagandafunktion<sup>60</sup>. Dadurch, daß etwa die Teilnehmer der Passion, oft völlig selbstverständlich, als Juden, wie man sie kannte und denen man täglich begegnen konnte, dargestellt wurden (was an und für sich keiner bösen Absicht entsprang, sondern auf den erwähnten Ahistorismus der Darstellungsweise zurückzuführen ist), mußte der Anschein erweckt werden, die Juden der «Gegenwart» seien an der Kreuzigung in einem gewissen Sinn mitschuldig, eine Ansicht, die ihre Stütze im Evangelium hatte<sup>61</sup> und die auch theologisch verteidigt wurde; sie fand in der volkstümlichen Auffassung in dem berüchtigten Schlagwort von den «Gottesmördern» ihren Ausdruck. Entgegen der Kirchenlehre wurden Juden weitgehend mit Heiden und Ketzern gleichgesetzt; sie waren für ihre christliche Umgebung keine «nationale Minderheit», sondern eine Sondergruppe am Rande der Gesellschaft. Nur beiläufig kann ich darauf hinweisen, daß im Spätmittelalter in den bildlichen Darstellungen nicht nur die karikaturistische Verzerrung der Juden gesteigert wurde; auch inhaltlich ist eine Steigerung der Aussagen zu beob-

---

<sup>56</sup> Bezeichnend ist, daß man später auch den Anfang der Juden in Deutschland mit der biblischen Geschichte beziehungsweise mit der Zerstörung des Tempels durch Titus in Zusammenhang brachte. (Zu den Erzählungen über die Benjaminiten vgl. weiter S. 15).

<sup>57</sup> Dazu vgl. Anm. 23.

<sup>58</sup> Symbolisiert wurde dieser Gedanke besonders eindringlich in der bildhaften Antithese von Synagoga und Ecclesia – vgl. W. SEIFERTH, Synagoge und Kirche im Mittelalter, München 1964.

<sup>59</sup> Dazu beispielsweise Raoul Glaber III, 20 (ed. M. PROU, Paris 1886, S. 69) über den Grafen Rainard oder besonders breit ausgeführt von Ludolf von Sagan gegen König Wenzel IV. in seinem Tractatus de longo schismate (ed. J. LOSERTH in: AÖG 60, S. 419, 458).

<sup>60</sup> Dazu vgl. Anm. 44.

<sup>61</sup> Mt 27, 25.

achten (zum Beispiel wurde das Beschneidungsmesser der *Circumcisio domini* in die spätmittelalterlichen Darstellungen der Passionswerkzeuge aufgenommen)<sup>62</sup>. Die biblische Geschichte wurde ganz selbstverständlich in die Weltchroniken eingebaut<sup>63</sup>; dagegen gab es eine nachbiblische Geschichte der Juden für die mittelalterlichen Chronisten kaum; höchstens über ihre verschiedenen «Schandtaten» wußten sie gelegentlich zu berichten – nur äußerst selten sind Juden neutral oder mit einem gewissen Verständnis erwähnt worden.

Auch für die jüdische Überlieferung endete die Geschichte mit dem biblischen Zeitalter und der Zerstörung des zweiten Tempels<sup>64</sup> (obzwar die eigentliche Festlegung der Lehre erst in die folgende Zeit fiel), und nur im Frühmittelalter wurde noch gelegentlich die Zeit der Entstehung des Christentums historisierend dargestellt, etwa in Italien in der pamphletistischen Schilderung des Lebens Jesu<sup>65</sup> (*Toldot Ješu* – vor dem 8. Jahrhundert) oder im frühen 10. Jahrhundert in der hebräischen Übersetzung – Bearbeitung des Josephus Flavius (dem sogenannten Josippon)<sup>66</sup>. Für das Mittelalter selbst fehlen (mit geringfügigen Ausnahmen im spanisch-arabischen Umkreis) jüdische Chroniken vollständig<sup>67</sup>; höchstens Verzeichnisse von Märtyrern der Pogrome (sog. *Memorbücher* – aber selbst dieser Ausdruck ist entlehnt<sup>68</sup>) wurden angelegt, Berichte oder Elegien über das Morden (*Selichot*) gedichtet<sup>69</sup>. Die Geschichte war für die Juden eine Reihe von Verfolgungen<sup>70</sup>, wobei es unnötig war, bei Einzelheiten zu verweilen; sie war das bibli-

<sup>62</sup> B. BLUMENKRANZ, *Das Bilderevangelium des Hasses*, in: W. P. ECKERT – E. L. EHRLICH (wie Anm. 8) S. 249–256. Seit dem 13. Jh. kommen auch weltliche Spottbilder auf – zu einem drastischen Beispiel I. SHACHAR, *The Judensau. A Medieval Anti-Jewish Motif and its History* (Warburg Institute Surveys 5), London 1974.

<sup>63</sup> Gewißermaßen noch zur biblischen Geschichte wurde die Zerstörung des zweiten Tempels gerechnet, da sie von Jesus vorausgesagt sein sollte und als Strafe gedeutet wurde.

<sup>64</sup> In der jüdischen Tradition erhielt sich auch die Kunde von Bar Kochba, wohl infolge seiner engen Verknüpfung mit R. Akiba.

<sup>65</sup> Dazu Übersichten B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens* (wie Anm. 23), S. 169 ff. und *Encyclopaedia Judaica* 15, Sp. 1208 f.

<sup>66</sup> Eine Übersicht in *Encyclopaedia Judaica* 10, col. 269 ff.

<sup>67</sup> Zusammenstellungen von A. LEWIN, *Geschichte, Geographie und Reiseliteratur* in: J. WINTER – AUG. WÜNSCHE, *Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons*, III, Trier 1896, S. 287–421; M. STEINSCHNEIDER, *Die Geschichtsliteratur der Juden in Druckwerken und Handschriften* I, Frankfurt a. M. 1905; S. W. BARON, *A Social and Religious History of the Jews* 2VI, Philadelphia 1958, S. 152–234.

Öfter wurde der Versuch unternommen, mit den wenigen Werken, die in diesem Zusammenhang genannt werden können, für die Juden im Mittelalter eine Geschichtsschreibung in Anspruch zu nehmen. Allerdings erweist man damit den Autoren einen wahren Bärenienst – durch eine Einreihung ihrer Schriften in die Historiographie würde man den Autoren kaum gerecht.

<sup>68</sup> Vgl. besonders das bekannteste hg. von S. SALFELD, *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches* (Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland 3), Berlin 1898.

<sup>69</sup> Gesamthaft herausgegeben und kommentiert sind von A. NEUBAUER – M. STERN, *Hebräische Berichte*, und S. EIDELBERG, *The Jews* (wie Anm. 9).

<sup>70</sup> Die Auffassung kommt schon in der bekannten Talmudstelle Ber. 13 zum Ausdruck. Vgl. L. GOLDSCHMIDT, *Der babylonische Talmud* I, Berlin 1930, S. 54.

sche Jammertal (so nannte dann auch im 16. Jahrhundert Josef ben Josua ha-Kohen seine Darstellung der Verfolgungen Emek – ha Bacha)<sup>71</sup> und in der hebräischen Literatur findet man nur vereinzelt historische Anmerkungen (etwa über Karl d. Gr.<sup>72</sup>). Nur gelegentlich, und völlig beiläufig, drangen historische Reminiszenzen (als Sagen kann man diese Erwähnungen kaum bezeichnen) in das jüdische Schrifttum ein, etwa um die Heiligkeit und Frömmigkeit hervorragender Gelehrter zu illustrieren, zu berichten, wie auch ihnen die Zukunft ein offenes Buch gewesen ist, in dem sie zu lesen verstanden (bezeichnend etwa in der Geschichte von Raši und Godefroid von Bouillon<sup>73</sup>), oder um lokale Eigenarten<sup>74</sup> zu deuten. Eher weiß man auch hier von Verfolgung und Leid zu erzählen, und nur selten gelang es hochgelehrten Frommen, das drohende Verhängnis abzuwenden.

Diese Einstellung hat sich im Laufe des Mittelalters eher verstärkt als abgeschwächt: Während der ersten großen Pogromwellen des Mittelalters, während der Kreuzzüge, wurden noch historisierende Berichte abgefaßt – wenn auch bereits hier völlig die Auffassung der Verfolgungen als gottgewolltes Martyrium dominierte<sup>75</sup>. Für die großen Pogromwellen des Spätmittelalters sind wohl kaum zufälligerweise bisher keine vergleichbaren Aufzeichnungen aufgetaucht: Das Leiden wurde immer mehr ahistorisch interpretiert.

Es gab keine mittelalterliche jüdische Sage oder Tradition, die sich mit der Herkunft der jüdischen Gemeinden in den einzelnen europäischen Ländern befaßte. Zwar tauchten, aus apologetischen Gründen (um die «Beschuldigung» zu entkräften, die Juden seien am Tode Christi «mitschuldig»), Behauptungen auf, die Juden seien in einzelnen deutschen Städten bereits vor Christi Geburt ansässig gewesen, und hätten daher mit den Ereignissen in Palästina zur Zeit des Pontius Pilatus nichts zu tun. Solche Behauptun-

<sup>71</sup> Vgl. Kindlers Literatur-Lexikon IV, S. 3073 f.

<sup>72</sup> A. GRABOÏS, *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans les textes hébraïques médiévaux*, in: *Le Moyen Age* 72, 1966, S. 5–41. Zu einer gelegentlichen Erwähnung der Kämpfe Ottos IV. mit Philipp von Schwaben 1198/99 vgl. M. STERN, *Kleine Beiträge zur deutschen Geschichte aus jüdischen Quellen*, in: *Zs. für die Gesch. der Juden in Deutschland* 1, 1887, S. 199–200. Ähnliche Erwähnungen tauchen gelegentlich auf; gesamthaft kontrastiert jedoch augenfällig die weitgehende Interesselosigkeit an den Geschicken der Herrscher des Mittelalters mit dem ausgeprägten Interesse des jüdischen Schrifttums etwa für Alexander d. Gr. oder einige römische Imperatoren.

<sup>73</sup> Raši soll ihm alle Mißerfolge auf dem Kreuzzug vorausgesagt haben – vgl. M. GASTER, *Ma'aseh Book. Book of Jewish Tales and Legends Translated from the Judeo-German (The Schiff Library of Jewish Classics, s.n.)*, Philadelphia 1934, II. n. 184 S. 396–400. (Zu diesem Werk auch J. MEITLIS, *Das Ma'asebuch, seine Entstehung und Quellengeschichte*, Berlin 1933).

<sup>74</sup> Zum Beispiel die Deutung eines geborstenen Turms in Regensburg, ebd. n. 183.

<sup>75</sup> Dies bereits sehr nachdrücklich in den Berichten über die Verfolgungen zur Zeit der Kreuzzüge. (Zu der Auffassung des «Märtyrers» und seinen Bezeichnungen J. KATZ, *Exclusiveness* – wie Anm. 13 – S. 82 ff.) Von hier aus und von der «Neuheit» der Pogrome ist wohl auch die Tatsache zu erklären, daß keine apokalyptischen Züge im jüdischen Schrifttum dieser Zeit auftauchten – dazu G. SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957, S. 95 f. Zu den Reaktionen nun auch M. AWERBUCH, *Weltflucht und Lebensverneinung der «Frommen Deutschlands»*. Ein Beitrag zum Daseinsverständnis der Juden Deutschlands nach den Kreuzzügen in: *AKG* 60, 1978, S. 53–93.

gen sind für Worms<sup>76</sup>, Ulm<sup>77</sup> und Regensburg<sup>78</sup> bezeugt. Sofern ein historischer Anhaltspunkt für die Zeit der Niederlassung gesucht wurde, rekurierte man auf die Bibel<sup>79</sup>, zu historischen Erzählungen haben sich diese Apologien nicht erweitert. Erst im 18. und

<sup>76</sup> Allgemein vgl. O. STOBBE, Die Juden (wie Anm. 1), S. 201 Anm. 11; J. ARONIUS, Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutschen Reiche bis zum J. 1273, Berlin 1902; unveränd. Ndr. <sup>2</sup>Hildesheim 1970, S. 1 f. – Zu Worms besonders J. SCHUDT, Jüdische Merkwürdigkeiten I, Frankfurt-Leipzig 1714, c. XI § 4–14 = S. 397–403. Auch hier wird das sog. Sanhedrin-Schreiben über die Kreuzigung Christi angeführt (vgl. folgende Anm.). Andere Versionen J. BERGMANN, Die Legende der Juden, Berlin 1919, S. 123 f. – zu der Erzählung von den Benjaminen vgl. weiter Anm. 79. Von nichtjüdischer Seite wurde allerdings die Herkunft der Wormser Juden mit der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem in Zusammenhang gebracht (dazu weiter S. 21 f.): Danach seien Jüdinnen von den Wormsern als Sklavinnen vom Jerusalemzug mitgebracht worden und die Juden eigentlich Wormser Bastarde – wovon die Wormser Juden natürlich nichts hören wollten (*Ecce hi sunt Iudaei nostri, qui quantum potius sunt filii Vangionum quam Iudaeorum, licet ipsi audire noluerunt et nolunt* – Cronica civitatis Wormatiensis per monachum quendam Kirsgartensem descripta, c. 2 – in: H. Boos ed., Monumenta Wormatiensia, Berlin 1893, S. 5. Die Chronik stammt aus dem Ende des 15. bis Anfang des 16. Jhs.)

<sup>77</sup> Vgl. J. J. SCHUDT, a. a. O. Das «Sendschreiben» des Sanhedrin von Jerusalem an die Ulmer Juden über die Kreuzigung Christi – es soll um 1349 aufgefunden worden sein – abgedruckt bei J. A. FABRICIUS, Codicis Apocryphi Novi Testamenti III, Hamburg 1743, S. 493 f. Vgl. auch Fratr. Felicis Fabri Tractatus de civitate Ulmensi ed. G. VEESENMEYER (Bibl. litt. Ver. Stuttgart 186, 1889), S. 17 f. Zu den Pilatusakten allgemein E. HENNECKE – W. SCHNEEMELCHER, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung <sup>3</sup>I, 1959, S. 330–358.

<sup>78</sup> Vgl. J. J. SCHUDT, a. a. O.; C. T. GEMEINER, Reichsstadt Regensburgische Chronik I, Regensburg 1800, S. VI. Nach einer chronikalischen Notiz über den Ritualmordprozeß in Regensburg (1476) haben die Regensburger Juden vor Kaiser Friedrich III. behauptet, sie seien in der Stadt bereits c. 1800 Jahre ansässig *imo ante quam urbs illa fundaretur* (ed. R. STRAUS, Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte der Juden in Regensburg 1453–1738 = Quellen und Erörterungen zur bayrischen Geschichte NF XVIII, 1960, n. 368 S. 126). Mit Bezugnahme auf diese Aussage auch Christophorus Ostrofrancus (ebd. n. 1040, S. 387).

<sup>79</sup> Vor allem mit dem sogenannten Verbrechen des Stammes Benjamin (cf. Jud. 19–21) wurde zuweilen operiert – vgl. L. GINZBERG, The Legends (wie Anm. 39), IV, S. 53 und dazu VI, S. 212 f. Da die Tradition auf Kimchis Kommentar zu Jud. 20, 15 zurückzugehen scheint, hat Dr. A. MAIMON freundlicherweise die Editionen (eine kritische Ausgabe fehlt) durchgesehen und festgestellt, daß seit der Editio princeps (1486) der entscheidende Satz lautet: Einer Sage zufolge gingen 1000 Benjaminen in das Land Rumania [Byzanz] und siedelten sich dort an. Wann neben Rumania auch «Germania» aufgetaucht ist, vermag ich nicht zu sagen. Die Verbindung der biblischen und römisch-griechischen Geschichte war seit Philo nicht unüblich, wurde vom Josippon rezipiert und taucht verschiedentlich auf (z. B. im 12. Jh. bei der Beschreibung von Sorrento und Rom im Reisebericht des Benjamin von Tudela – ed. M. N. ADLER (wie Anm. 28) S. 5 ff.; bezeichnend ist, daß dabei keine Angaben über die Herkunft der jüdischen Gemeinden gemacht werden).

Übrigens ist die Ableitung europäischer Völkerschaften aus biblischen Namen nicht unüblich – vgl. etwa die ebenfalls bei Kimchi bezeugte Ableitung der Slawen von Nachkommen der Kanaaniten; dazu R. JAKOBSON – M. HALLE, The Term *Canaan* in Medieval Hebrew, in: For Max Weinreich, London, The Hague 1964, S. 147–172, besonders S. 149.

19. Jahrhundert empfand man dies als einen Mangel und fabrizierte alte Sagen, oder – wie damals nicht ganz unüblich – man fälschte vermeintlich alte Chroniken, die eine historische Tradition nachweisen sollten (zum Beispiel die sogenannte Ramschak Chronik in Prag)<sup>80</sup>. Die profane Geschichte war weitgehend bedeutungslos, und wie stark und dominierend auf diesem Gebiet die rabbinische Tradition des Gesetzes herrschte, ist am erwähnten Beispiel der Hasmonäer abzulesen. Die Makkabäer wurden von der Kirche als Märtyrer anerkannt und gelegentlich verehrt (zum Beispiel in Köln a. Rh.); aus der jüdischen Überlieferung sind sie, trotz aller ideellen Bindung und Sehnsucht nach Zion, trotz der Erwartung der Beendigung der Vertreibung, weitgehend verschwunden. Einen hebräischen Text der Makkabäerbücher gibt es bekanntlich überhaupt nicht, und das Chanukka-Fest wurde zwar zur Erinnerung des Wunders bei der Reinigung des Tempels gefeiert, aber die Hasmonäer kaum erwähnt<sup>81</sup>. (Erst der Zionismus hat die «nationale Bedeutung» der Makkabäer für die jüdische Geschichte entdeckt.) Die Erlösung, die Beendigung der Verfolgungen und Leiden, wurde von Gott erwartet, der zu seiner Zeit den Messias senden werde.

Für das jüdische Selbstverständnis blieben die Juden das auserwählte Volk Gottes mit all den Verpflichtungen, die diese Auserwähltheit bedingte. Für die christlichen Theologen hatten die Juden durch die Verleugnung der Göttlichkeit Christi ihre Vorrangstellung verloren; ihre Vertreibung und ihre Leiden waren eine gerechte Strafe. Obwohl durch die Dominanz der biblischen Schriften, die als göttlich und von ewiger Gültigkeit angesehen wurden, eine historische Traditionsbildung stark behindert worden ist, waren andererseits gerade durch die Präsenz der Bibel im mittelalterlichen Schrifttum die Juden in der Literatur in einem gewissen Sinn allgegenwärtig, und so tauchten zuweilen auch, wie bereits erwähnt, Episoden über Juden in mittelalterlichen Chroniken und Erzählungen auf. Bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, daß wir es dabei nicht mit historischen Traditionen oder ihren Ansätzen, sondern mit Pseudotraditionen, oft mit folkloristischem Einschlag, zu tun haben. Als Pseudotraditionen möchte ich Erzählungen bezeichnen, die von literarischen Vorlagen *unmittelbar* abgeleitet, rein gelehrt (das heißt von Klerikern) übermittelt wurden und offensichtlich zur Illustration gewisser Lehren oder Maximen dienen sollen. Von folkloristischen Erzählungen heben sich diese Berichte nicht nur durch ihre Form ab, sondern auch dadurch, daß die Episoden räumlich und

---

<sup>80</sup> S. H. LIEBEN, Die Ramschak Chronik, in: Jb. für Geschichte der Juden in der Čechoslov. Republik 1, 1929, S. 369–409. Zu den Prager Sagen K. KREJČÍ, Les légendes juives pragoises, in: Judaica Bohemiae 4, Praha 1968, S. 3–19.

Den Versuch, die Sagen über die Anfänge der Juden in Polen zusammenzustellen bei B. D. WEINRYB, The Beginnings of East-European Jewry in Legend and Historiography, in: Studies and Essays in Honor of A. A. Neumann, Leiden 1962, S. 449 ff. – leider ohne Unterscheidung moderner Fabeleien und möglicherweise alter Sagen.

<sup>81</sup> Die meines Wissens einzige Stelle im Talmud Šab. 21<sup>b</sup> (Übers. L. GOLDSCHMIDT, I, wie Anm. 70, S. 492) bezieht sich bloß auf das sogenannte Lichtwunder bei der Reinigung des Tempels (164 v. Chr.), eine Begebenheit, von der wiederum weder das 1. Makkabäerbuch noch Josephus Flavius etwas wissen. Dagegen taucht in Verbindung mit den Pogromen des ersten Kreuzzuges (A. NEUBAUER – M. STERN, Hebräische Berichte, wie Anm. 9, S. 109 f.) eine Reminiszenz an Betar auf, wird aber als reine «Märtyrertradition» gewertet.

zeitlich genau fixiert werden. Von den eigentlichen historischen Traditionen unterscheiden sich diese Erzählungen durch das rein Episodenhafte (mit offensichtlicher «moralischer» Tendenz), durch ihre literarische Erstarrung – sie werden öfter geradezu hagiographisch fixiert.

Ohne im mindesten nach Vollständigkeit zu streben, möchte ich einige illustrative Beispiele solcher Pseudotraditionen anführen. Wohl als älteste Erzählung dieser Art kann der «Judenknabe im Feuerofen» angeführt werden, eine Variante der biblischen Erzählung von der Errettung der drei Jünglinge aus dem Feuerofen, die in der abendländischen Überlieferung seit Gregor von Tours (6. Jahrhundert) bezeugt ist und immer wieder zu Ehren der Jungfrau Maria erzählt wurde<sup>82</sup>. Die Episode wurde in verschiedenen Orten neu lokalisiert, immer wieder sollen erzürnte jüdische Väter ihre eigenen Söhne, die dem Christenglauben anhängen, oder gar die Hostie empfangen hatten, in den glühenden Ofen gestoßen haben und diese von Maria gerettet worden sein. Die Tendenz ist hier offensichtlich nicht historisierend; sie soll nicht die Vergangenheit erklären oder bei der Deutung der Gegenwart helfen, sondern bloß den verbissenen Haß der Juden gegen den Christenglauben illustrieren und insbesondere die Wundermacht der Mutter Gottes demonstrieren.

Dieselbe Funktion ist auch bei anderen Erzählungen dieses Typus offenbar, so etwa bei den Kreuzzeichen, die auf den Kleidern der Juden erschienen seien und viele zur Annahme des Christenglaubens bewogen hätten<sup>83</sup>. Am folgenschwersten war wohl die verbreitete Fabel von Ritualmorden der Juden<sup>84</sup>, einer Verleumdung, die in der Spätantike

<sup>82</sup> Gregor von Tours, *Gloria mart.* c. 9 (MGH SS rer. Mer. I–2, S. 494). Zu dem gesamten Motiv vgl. TH. PELIZAEUS, Beiträge zur Geschichte der Legende vom Judenknaben, Diss. Halle a. S. 1914 und B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens* (wie Anm. 23) S. 31, 86, 146. Als Beispiel einer Spätlokalisierung (Breslau) die Version bei A. HILKA, Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach III (Publikationen der Ges. für rheinische Geschichtskunde XLIII–3), Bonn 1937, Anhang n. 29 S. 147 f.

<sup>83</sup> Zu dem alten Vorkommen dieser Erzählung vgl. M. AVI-YONAH, Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud (*Studia Judaica* 2), Berlin 1962, S. 205. Vgl. auch zum Weiterleben dieser Erzählung zu 1294 Długosz VII (ed. A. PRZEDZIECKI II, Kraków 1873, S. 522 f.).

<sup>84</sup> Aus der umfangreichen Literatur seien erwähnt J. TRACHTENBERG, *The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism*, Philadelphia 1961, besonders S. 124 ff.; K. HRUBY, Verhängnisvolle Legenden und ihre Bekämpfung, in: W. P. ECKERT – E. L. EHRLICH, *Judenhaß* (wie Anm. 8) S. 281–308; *Encyclopaedia Judaica* 4, col. 1120–1131. Reichhaltige Angaben auch in K. H. RENGSTORF – S. VON KORTZFLEISCH, *Kirche und Synagoge* (wie Anm. 19). Die päpstlichen Bullen sind herausgegeben von M. STERN, *Die päpstlichen Bullen über die Blutbeschuldigungen*, München 1900. Als Beispiel von Einzeluntersuchungen E. ISERLOH, Werner von Oberwesel. Zur Tilgung seines Festes im Trierer Kalender, in: *Trierer Theologische Zs.* 72, 1963, S. 270–285; W. P. ECKERT *Beatus Simonius* – aus den Akten des Trienter Judenprozesses, in: W. P. ECKERT – E. L. EHRLICH, *Judenhaß* (wie Anm. 8) S. 329–358 und DERS., Aus den Akten des Trienter Judenprozesses, in: *Judentum im Mittelalter* (wie Anm. 12), S. 283–336. Erinnerung sei an die bekannte Tatsache, daß im Römerreich zunächst die Christen des Ritualmordes beschuldigt wurden – die Beschuldigungen werden von den christlichen Apologeten seit der Mitte des 2. Jhs. erwähnt; vgl. etwa die Zusammenstellung bei E. BICKERMANN, *Ritualmord und Eselskult. Ein Beitrag zur Geschichte antiker*

gegen die Christen vorgebracht worden war und die im 12. Jahrhundert neu auftauchte (der älteste bekannte Fall ist 1144 William von Norwich, wo allerdings noch die Nachahmung der Passion dominiert) und die, trotz ihrer offensichtlichen Unsinnigkeit – die angenommene Verwendung des Blutes widerspricht bekanntlich strikt den grundlegendsten religiösen Vorschriften des Judentums – und trotz der wiederholten Verurteilung der Erzählung durch Päpste immer wieder Anhänger fand, bis in das 20. Jahrhundert hinein. Auch hier ist keine *historisierende* Funktion des Schauermärchens ersichtlich. In den ausgeprägtesten Fällen dieses Topos werden die angeblichen Opfer der Ritualmorde zu Heiligen-Märtyrern, ihr Martyrium wird hagiographisch stilisiert (Hugo von Lincoln, Werner von Oberwesel, Simon von Trient).

Ähnliches gilt auch für die «Modeerzählung» des Spätmittelalters über die «Schandtaten» der Juden, die verschiedensten Berichte über angebliche Schändung von Hostien<sup>85</sup> durch Juden, die dann durch ein göttliches Wunder offenbart wurden und anschließend durch ein Strafgericht oder durch einen Pogrom (zum Beispiel 1338 in Pulkau)<sup>86</sup> «gesühnt» wurden. Hier ist sogar der rein funktionelle Aspekt der Märlein besonders klar: Denn die Juden, die die Hostie mißhandelten, gingen dabei – der Ansicht der Verfasser nach – offensichtlich von der Annahme aus, daß sie diese Schmähungen oder Martern dem Christengott selbst zufügten, – das heißt sie waren eigenartigerweise Anhänger der Transsubstantiationslehre, einer Lehre, die die Prediger dem Christenvolk immer wieder illustrieren wollten. Dazu konnte die «geschändete» Hostie auch noch verehrt werden, ein Propagandazentrum dieser Erzählung entstand jeweils am Wallfahrtsort<sup>87</sup>. Aber wiederum war nicht eine historisierende Überlieferung das Ergebnis aller Mühen, sondern eine hagiographisch-klerikale.

Das historische Element trat völlig zurück – auch in den vereinzelt Fällen, wo eine unmittelbare Beteiligung des Klerus an der Entstehung der Fabeln aus den Quellen nicht klar ersichtlich ist – wie etwa bei der Beschuldigung der Brunnenvergiftung<sup>88</sup> in der Mitte des 14. Jahrhunderts. Zwar wußte man für die einzelnen «Vergiftungsversuche» der Juden einen Ort und ein Datum zu nennen; aber nicht der historische Kontext fand Beachtung, sondern die theologische Tendenz. Dasselbe ist bei der weitverbreiteten Erzählung vom jüdischen Gläubiger, dem St. Nikolaus zu seinem Recht verhalf, der Fall<sup>89</sup>.

---

Publizistik in: *Monatsschrift für Gesch. und Wissenschaft des Judentums* 71, 1927, S. 176 ff. und M. GUTTMANN, *Das Judentum und seine Umwelt*, Berlin 1927, S. 287 ff.

<sup>85</sup> Die zusammenfassende Untersuchung von P. BROWE S.J., *Die Hostienschändungen der Juden im Mittelalter* in: *Römische Quartalschrift* 34, 1926, S. 167–197 weist stellenweise eine eigenartige Tendenz auf. Neuer K. HRUBY, *Verhängnisvolle Legenden* (wie vorangehende Anm.), S. 297 ff. Als Untersuchung eines Einzelfalls G. KROTZER, *Der Judenmord von Deggen-dorf und die Deggen-dorfer «Gnad»*, in: W. P. ECKERT – E. L. EHRLICH, *Judenhaß* (wie Anm. 8) S. 309–327.

<sup>86</sup> Dazu *Germania Judaica* II-2, S. 665 ff.

<sup>87</sup> Dabei wurde schon verschiedentlich im Mittelalter selbst der Verdacht laut, offener Betrug sei mit im Spiel gewesen; besonders heftig wurde das «Wunder» von Wilsnack erörtert.

<sup>88</sup> Zu den Beschuldigungen der Brunnenvergiftung vgl. S. GUERCHBERG, *La controverse sur les prétendus semeurs de la «Peste Noire» d'après les traités de peste de l'époque*, in: *Revue des Études Juives* NS 8, 1948, S. 3–40.

<sup>89</sup> K. MEISEN, *Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande* (Forschungen zur Volks-

Erzählungen dieser Art konnten sogar einen Stich ins Folkloristische oder ins Satirische erhalten: So etwa in der Sage von dem Kleriker, der in flagranti mit einer schönen Jüdin ertappt wurde<sup>90</sup>, – die beiden wurden dennoch von der Jungfrau Maria gerettet – oder in dem Bericht über den Juden, der nach einem Besuch der Stadt Rom bereit war, sich taufen zu lassen – denn er habe gesehen, wie unendlich barmherzig der Christengott sei, da Rom immer noch nicht vom Erdboden verschwunden sei<sup>91</sup>.

Einen Übergang zu historisierenden Erzählungen stellen Erwähnungen von Juden als Verrätern der Stadt beziehungsweise des Landes<sup>92</sup> dar, Teile jener weitverbreiteten und nicht nur auf das Mittelalter beschränkten Topik, die Niederlagen durch Verrat deuten möchten. Analog sind wohl auch die stark topisch verfärbten Berichte einiger Legenden zu deuten, wonach über den Tod des heiligen Bischofs selbst die ungläubigen Juden getrauert hätten<sup>93</sup>. Einfache historische Episodenberichte sind dagegen etwa Erwähnungen von einem Juden als treuem Begleiter Ottos II. bei Thietmar von Merseburg<sup>94</sup> oder der Bericht über die Betrügereien eines getauften Juden in den Scholien zu Adam von Bremen<sup>95</sup>. Zu einer historischen Überlieferung existieren in allen diesen Fällen keine Ansatzpunkte.

Das Gros der «untheologischen» Berichte über Juden sind Varianten folkloristischer Motive<sup>96</sup>, oft mit anekdotenhaftem Einschlag. (Dagegen ist das Genus des jüdischen Witzes erst eine Schöpfung späterer Zeit.) Anekdotenhafte Berichte tauchen in den Quellen früh auf – etwa in den *Gesta Karoli Notkers* des Stammers, wo erzählt wird, ein Jude habe, übrigens auf Anstiftung Karls des Großen, einem dückelhaften und einfältigen Bischof eine gewöhnliche Maus als fabelhaftes Wundertier für teures Geld verkauft<sup>97</sup>; das Gegenstück dazu ist später die recht verbreitete Anekdote, wie Juden durch die

kunde H. 9–12), Düsseldorf 1931, S. 281 ff.; H. HATTENHAUER, Über Recht und Wahrheit im Mittelalter, in: *GWU* 23, 1972, S. 649–672.

<sup>90</sup> Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum* II, 23 (ed. J. STRANGE, Köln 1851 I, S. 92 f.). Zur Verbreitung A. WESSELSKI, *Mönchslatein. Erzählungen aus geistlichen Schriften des XIII. Jhs.*, Leipzig 1909, n. 52 S. 62 ff. und 216 ff.

<sup>91</sup> J. BOLTE, *Johannes Pauli Schimpf und Ernst*, Berlin 1924, n. 777 II, S. 52 f., 426.

<sup>92</sup> Zu diesem Topos L. DASBERG, *Untersuchungen über die Entwertung des Judenstatus im 11. Jh.*, Diss. Amsterdam 1965, S. 164 ff. Dieser Topos taucht auch später auf zum Beispiel bei dem Mongoleneinfall vgl. H. BRESSLAU, *Juden und Mongolen 1241*, in: *Zs. f. d. Gesch. d. Juden in Dtschl.* 1, 1887, S. 99–102 und 2, 1888, S. 382 f. oder bei der Beschuldigung der Juden als Mithelfer der Mohammedaner und Aussätzigen bei angebl. Brunnenvergiftungen; dazu – mit sehr eigenartiger Tendenz – J. M. VIDAL, *La poursuite de lépreux en 1321*, in: *Mélanges de littérature et d'histoire religieuses publiés à l'occasion du jubilé episcopal de Mgr. de Cabrières*, I, Paris 1899, S. 483–518.

<sup>93</sup> B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens* (wie Anm. 23), S. 42 f.

<sup>94</sup> Thietmar von Merseburg III, 21 (ed. R. HOLTZMANN in: *MGH SS NS 2IX*, S. 124).

<sup>95</sup> Schol. 77 zu Adam von Bremen III, 36 (ed. B. SCHMEIDLER in: *Script. rer. germ. in us. schol.*<sup>3</sup>, Hannover-Leipzig 1917, S. 178).

<sup>96</sup> Zu dem Folklor vgl. nun H. SCHWARZBAUM, *Studies in Jewish and World Folklore* (Supplement-Serie zu *Fabula B-3*), Berlin 1968 mit reichen Literaturangaben in der Einleitung.

<sup>97</sup> *Notkeri Balbuli Gesta Karoli Magni* I, 16 (ed. H. F. HAEFELE in: *MGH SS NS XII*, 1959, S. 19 ff.).

sogenannte Rose von Jericho <sup>98</sup> betrogen wurden. Übrigens ist es beachtenswert, wie im Spätmittelalter zunehmend in der Folklore die Juden zu den Betrogenen oder Genasführten wurden <sup>99</sup>, etwa in der Anekdote vom Juden, der am Sabbat in einen Brunnen <sup>100</sup> fiel oder die offensichtlich mit den Toldot Ješu verwandte Erzählung von der schwangeren Jüdin, deren christlicher Liebhaber sich als ein Engel ausgab und den Eltern der Verführten einredete, ihre Tochter werde den Messias der Juden gebären <sup>101</sup> – ein literarisch recht ausbaufähiges Thema.

Nur am Rande dieser Ausführungen kann ich darauf aufmerksam machen, daß in den einzelnen Varianten folkloristischer Berichte (aber auch im Bereich des sogenannten Aberglaubens <sup>102</sup>) Juden oft erst spät auftauchten und dabei die Rolle des «Sündenbocks» übernahmen. Dies ist bereits bei den erwähnten Fabeln von den Juden als Brunnenvergiftern der Fall gewesen: Zunächst hatten sich Arm und Reich beschuldigt, einander durch Gift ausrotten zu wollen <sup>103</sup>. Sehr klar läßt sich etwa die Substitution im Märchen der Brüder Grimm (Kinder- und Hausmärchen 110) «Der Jud im Dorn» verfolgen, wo in allen alten Versionen (das Märchen ist seit dem 15. Jahrhundert nachzuweisen) ein Mönch im Dorngebüsch nach den Weisen der Wundergeige tanzen muß; erst späte Versionen haben den Mönch durch den Juden ersetzt <sup>104</sup>.

Die Folklore bietet keine Ansatzpunkte für historische Traditionen, und dies ist auch der Fall bei den angeführten Beispielen. Sowenig wie pseudo-historische Berichte, konnten Anekdoten eine historische Überlieferung begründen, konnten sie dazu dienen, eine sinnvolle Beziehung zur Gegenwart herzustellen.

Wie bereits vermerkt, ist auf jüdischer Seite überhaupt keine eigentliche historische Traditionsbildung in nachbiblischer Zeit festzustellen, und auch die Gründe dafür wurden bereits angedeutet. Auch in der mittelalterlichen jüdischen Literatur tauchten, – zwar relativ nur selten und in bescheidenem Ausmaß – folkloristische Erzählungen auf, die sich mit der Vergangenheit beschäftigen und allgemein verbreitete Motive abwandeln. Beachtenswert ist dabei nicht nur das Eindringen von Dämonen- und Geistergeschichten,

<sup>98</sup> A. WESSELSKI, Heinrich Bebel's Schwänke I, München-Leipzig 1907, Nr. 46, S. 68 und S. 187.

<sup>99</sup> Sehr stark sind diese Motive etwa in den Fastnachtsspielen ausgeführt.

<sup>100</sup> A. HILKA, Wundergeschichte (wie Anm. 82), I, n. 230 S. 157 f.; eine Variante J. BOLTE, Johannes Pauli (wie Anm. 91) n. 389; I, S. 232 f. und II S. 346 f. Vgl. A. WESSELSKI, Mönchslatein (wie Anm. 90) Nr. 84, S. 100, 229.

<sup>101</sup> Caesarius von Heisterbach, Dialogus II, 24 (Ed. wie Anm. 90, I, S. 94 f.) nach Worms verlegt; dazu A. WESSELSKI, Mönchslatein (wie Anm. 90) n. 53, S. 65 ff., 218. Zu dem Motiv allgemein O. WEINREICH, Der Trug des Nektanebos. Wandlungen eines Novellenstoffes, Leipzig-Berlin 1911.

<sup>102</sup> Eine – stellenweise recht eigenartige – Zusammenstellung von W. E. PEUCKERT in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hg. von H. BÄCHTOLD – STÄUBLI IV, 1931/32, Sp. 808–833.

<sup>103</sup> Vgl. Annales Matseenses zum Jahre 1349 (in: MGH SS 9, S. 829 f.); das Gutachten des Arztes Guy de Chauliac bei S. GUERCHBERG (wie Anm. 88), S. 22 f.

<sup>104</sup> J. BOLTE – G. POLIVKA, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm II, Leipzig 1915, n. 110 S. 490–503.

sondern die recht verbreitete Rezeption hagiographischer Motive<sup>105</sup>, wie etwa die Erzählungen über die Wundermacht toter Frommen und die Wandlung des Rabbi zum Wundermann<sup>106</sup>. Beachtenswert ist dabei die Betonung der Gelehrsamkeit und der dominanten Rolle des Gesetzes.

Im Spätmittelalter beginnt sich zuweilen unter Einfluß der kabbalistischen Mystik der Rabbi in einen gelehrten Zauberer zu wandeln, der durch die Geheimlehre den Lauf der Dinge bestimmen und sogar Unbelebtes beleben kann (der bekannteste Repräsentant dieses Typus ist der von R. Löw geschaffene Golem). Historisch wird dies alles nicht konzipiert, und nur vereinzelt erzählte man im Ghetto Geschichten, die die Vergangenheit so bezeichnend im gewünschten Sinn abänderten, wie etwa die Geschichte vom Salzburger Bischof (!), der in Regensburg (!) die Juden vernichten wollte, aber schließlich selbst zum Judentum übertrat<sup>107</sup>, oder – in Anlehnung an ein auch sonst bezeugtes Märlein – vom Papst, der ein getaufter Jude aus Mainz<sup>108</sup> war. (In der jüdischen Version kehrte der Papst reumütig zu seinem angestammten Glauben zurück.)

Die folkloristischen Erzählungen schufen weder im christlichen noch im jüdischen Milieu ein historisches Bewußtsein, ermöglichten keine sinnvolle Deutung der unmittelbaren Vergangenheit und eine historisierende Sinnggebung der Gegenwart. Umso mehr verdienen vereinzelte Angaben Aufmerksamkeit, bei denen wir Ansatzpunkte einer historischen Traditionsbildung vermerken können. (Um von vornherein jede Möglichkeit des Mißverständnisses zu vermeiden, möchte ich betonen, daß der Ausdruck «historische Tradition» absolut nicht die Feststellung beinhaltet, daß die Überlieferung direkt an die angeführten Ereignisse anknüpft, geschweige denn ihre «Richtigkeit» beweisen kann. Historische Traditionen können erst Jahrhunderte nach den Ereignissen entstehen und die angegebenen Geschehnisse können rein fiktiv sein – für die Funktion der Traditionen ist dies völlig gleichgültig.)

Der erste Ansatzpunkt zu einer historischen Tradition über die Juden im christlichen Bereich war begreiflicherweise im Zusammenhang mit der biblischen Geschichte die Zerstörung des zweiten Tempels, ein Ereignis, mit dem sich die Geister immer wieder be-

<sup>105</sup> Zahlreiche Beispiele in allen Sammlungen jüdischer Erzählungen des Mittelalters. Die gegenseitigen Beziehungen sind seinerzeit von H. GÜNTER, *Die christliche Legende des Abendlandes* (Religionswissenschaftliche Bibliothek 2), Heidelberg 1910 – wohl unrichtig – als Entlehnung aus der talmudischen Tradition interpretiert worden. Eine neue zusammenfassende Untersuchung gibt es meines Wissens nicht – sie wäre äußerst wünschenswert. Einige Hinweise zur Verwandtschaft (und zu den Unterschieden) der jüdischen und christlichen mittelalterlichen «Volksfrömmigkeit» bei G. SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957, S. 87–127; J. KATZ, *Exclusiveness* (wie Anm. 13) S. 93 ff.; R. EDELMANN, *Das «Buch der Frommen» als Ausdruck des volkstümlichen Geisteslebens der deutschen Juden im Mittelalter*, in: *Judentum im Mittelalter* (wie Anm. 12) S. 55–71.

<sup>106</sup> Auch dieses Motiv ist meines Wissens bisher nicht näher analysiert worden.

<sup>107</sup> M. GASTER, *Ma'aseh Book* (wie Anm. 73) II, n. 174, S. 368–373. Vgl. auch die Geschichte über die Einsetzung eines Würzburger Bischofs (Heinrich IV.?) durch E. Elieser b. Natan (aus einer hebr. Hs mitgeteilt von N. BRÜLL, in dessen *Jahrbücher für Jüdische Geschichte und Literatur IX*, Frankfurt M. 1889, S. 38 f.).

<sup>108</sup> M. GASTER, a. a. O., n. 188, S. 410–418. Vgl. auch Erzählungen über die Macht gelehrter Rabbinen über Kaiser – N. BRÜLL, a. a. O., S. 27 f., 34 f.

schäftigten. Zu dieser Gruppe von Erzählungen gehört etwa die Herleitung der jüdischen Gemeinden in Europa von den Verfolgungsmaßnahmen nach der Zerstörung des zweiten Tempels<sup>109</sup> oder die Ableitung des Königsschutzes der Juden im Sachsenspiegel von Kaiser Vespasian, der angeblich dem Juden Josaphus diesen Schutz verlieh, weil er seinen Sohn Titus von der Gicht heilte<sup>110</sup>. (Dabei erscheint die für die historische Überlieferung typische Verbindung/Erklärung eines gegenwärtigen Zustandes mit einem Ereignis der Vergangenheit.) Anklingend ist wohl auch das sogenannte Schreiben der Juden in Jerusalem an die Juden in Ulm zu werten, in dem die Hinrichtung des Jesus aus Nazareth mitgeteilt wird, ein Brief, der angeblich während des Pogroms in der Mitte des 14. Jahrhunderts entdeckt wurde<sup>111</sup>. Dieses Schreiben gehört zu den recht umfangreichen apokryphen Pilatusakten, mit denen man sich immer wieder bemühte, die Angaben der Evangelien historisch zu untermauern.

An der Grenze zur historischen Tradition stehen Deutungen von auffälligen Wappen (etwa eines Judenhutes als Wappenzeichen)<sup>112</sup> oder von Ortsnamen, in denen die Bezeichnung Jude vorkommt, wie etwa des mons Judeorum im Königreich Ungarn<sup>113</sup> oder der Stadt Judenburg<sup>114</sup> in der Steiermark. Ortsnamen scheinen auch der unmittelbare Anstoß zu der kuriosen Reihe von jüdischen Herrschern gewesen zu sein, die Leopold Stainreuter (c. 1340 – c. 1400) in seiner Österreichischen Chronik für das Land zusammenstellte<sup>115</sup>. Stainreuter, der in Wien lebte, bettete die Geschichte der österreichischen Länder in eine Weltchronik ein und erfand für das Land eine Reihe von 94 Herrschaften, die vom Anfang der Geschichte das Herzogtum beherrscht haben sollen. Begründet wurde diese Herrschaft durch den Ritter Abraham von Temonaria, der im Jahre 859 nach der Sintflut in dem Land Judeisapta (das heißt Judeis apta) die Stadt und Markgrafschaft Anreitim-Stockerau begründete. Bis zur 34. Herrschaft waren die Herzöge und das Volk Heiden. In der 35. Herrschaft *Gennan wart herezog ze Tantamo und wart betwungen von den Juden und tet es ain tail gern, das er sich besneiden lies, und nam an sich*

<sup>109</sup> So schon in der Kaiserchronik – vgl. E. OHLY, Sage und Legende in der Kaiserchronik, Darmstadt 1968, S. 60 ff. Dann etwa der Straßburger Chronist Königshofen, 5. Kap. in: Die Chroniken der deutschen Städte 9, S. 758. Zu der Wormser Version vgl. oben Anm. 76.

<sup>110</sup> Landr. III, 7, § 3 (ed. K. A. ECKHARDT, in: Fontes iuris Germanici antiqui NS I–1, 1955, S. 198 f.).

<sup>111</sup> Vgl. oben Anm. 77.

<sup>112</sup> Etwa im sogenannten Dalimil (dazu weiter Anm. 117), Kap. 87, V. 9–18 – dazu die Edition B. HAVRÁNEK – J. DAŇHELKA – ZD. KRISTEN, S. 144, 288.

<sup>113</sup> Erwähnt im J. 1113 in einer Uk. König Kolomans (ed. R. MARSINA, Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae I, Bratislaviae 1971, n. 69, S. 67).

<sup>114</sup> Zu Judenburg (Steiermark) vgl. Germania Judaica I, S. 135 f.; II–1, S. 379 f. Encyclopaedia Judaica 10, Sp. 405 f. Handbuch der historischen Stätten – Österreich II, Stuttgart 1966, S. 82 ff.

<sup>115</sup> Zu Leopold Stainreuter (c. 1340–c. 1400) vgl. K. J. HEILIG, Leopold Stainreuter von Wien, der Verfasser der sog. Österreichischen Chronik von den 95 Herrschaften, in: MIÖG 47, 1933, S. 225–289 und A. LHORSKY, Quellenkunde zur mittelalterlichen Geschichte Österreichs (MIÖG Egbd. 19), Graz-Köln 1963, S. 313 ff. Die jüdische Herrschaft wird im ersten Buch der Chronik, n. 75–99 geschildert (ed. J. SEEMÜLLER in: MGH Dt. Chron. VI, S. 34–40).

die judische ee und tet die abgötter hin und gelaubt jüdischen gelauben<sup>116</sup>. Dieser Zustand währte bis zur 59. Herrschaft, die in die Zeit von Christi Geburt fiel, wo Österreich unter römische Herrschaft geriet und die Einwohner wieder Heiden wurden. (Nach der römischen kam dann die avarische und schließlich die deutsche Herrschaft, die bis zu Stainreuters Zeiten währte.)

Dieses kuriose Gemisch biblischer Reminiszenzen und gelehrter Kombinationen anhand von Namen und Wappen fand, trotz der großen handschriftlichen Verbreitung der Chronik, in der späteren Überlieferung kaum Anklang. Sie verdient aber durch die Historisierung der fabulösen Ahnenreihe der Österreicher die Aufmerksamkeit des Historikers als einer der mißglückten Ansätze zu einer historischen Tradition. Allerdings scheint Stainreuter, wie der ganze Umkreis um Rudolf IV. von Österreich, stark durch böhmische Einflüsse gezeichnet zu sein, und tatsächlich finden wir in der ältesten tschechischen Reimchronik, dem sogenannten Dalimil<sup>117</sup> (aus dem zweiten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts), eine Erzählung, die in Verbindung mit historischen Traditionen unsere besondere Aufmerksamkeit verdient. Der sog. Dalimil (c. 86) berichtet<sup>118</sup>, Kreuzfahrer seien einst nach Prag gekommen, mit Briefen des Papstes, der die Juden in ihre Hand legte. Der König von Böhmen wollte mit der Angelegenheit nichts zu tun haben und gestattete den Juden, sich zu bewaffnen und sich zu wehren. Als die Kreuzfahrer dann die Juden überfielen, wehrten die sich erfolgreich und erschlugen dabei 200 Deutsche. Dalimil äußert darüber keinen Unmut; im Gegenteil: Seine Feindschaft gegen die Deutschen war so ausgeprägt, daß er offensichtlich die Tat als durchaus rühmend ansah. (Erst die deutsche Versübersetzung, ebenfalls noch aus dem 14. Jahrhundert, fügt hinzu: *Gein zcwen hundirt si irslugin Deutscher mit unfugin*)<sup>119</sup>. Die Historizität der Nachricht ist zweifelhaft; sie wurde, wohl zu Unrecht, mit dem ersten Kreuzzug in Verbindung gebracht. Wahrscheinlicher ist, falls hier überhaupt etwas wie ein «historischer Kern» existiert, ein Zusammenhang mit dem angestrebten Kreuzzug gegen Friedrich II. im Jahre 1248. Jedenfalls ist die Tendenz der Reimchronik beachtenswert: Das Einbauen der jüdischen Geschichte in die erfolgreichen antideutschen Maßnahmen und Kampagnen in Böhmen, das Einbeziehen der Juden in die Landesgeschichte. (Zu erinnern ist dabei daran, daß die Juden in Böhmen in vorhussitischer Zeit noch oft tschechische Namen tru-

<sup>116</sup> Nr. 76 (S. 34).

<sup>117</sup> Zu der Chronik des sogenannten Dalimil vgl. F. GRAUS, Die Nationenbildung der Westslawen im Mittelalter (= Nationes 3), Sigmaringen 1980, S. 219 ff. mit weiteren Literaturangaben. Die maßgebende Ausgabe des tschechischen Textes B. HAVRÁNEK – J. DAŇHELKA – ZD. KRISTEN, Nejstarší česká rýmovaná kronika t. ř. Dalimila, <sup>2</sup>Praha 1958; der tschechische Text parallel mit der deutschen Versübersetzung (14. Jh.) und den Prosaübersetzungen (15. Jh.) im Anhang herausgegeben von J. JIREČEK in: Fontes rerum bohemicarum III, Praha 1882.

<sup>118</sup> Ed. HAVRÁNEK – DAŇHELKA – KRISTEN, S. 144; ed. JIREČEK, S. 182 f. Zur Bestimmung der Episode S. STEINHERZ, Kreuzfahrer und Juden in Prag 1096 in: Jb. der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Čechoslov. Republik 1, 1929, S. 1–32. Wahrscheinlicher erscheint allerdings die Verbindung mit dem Jahr 1248 – so ZD. KRISTEN im Kommentar zur zitierten Edition (S. 288).

<sup>119</sup> Ed. J. JIREČEK, S. 183.

gen und daß weitgehend das Tschechische ihre gängige Umgangssprache war <sup>120</sup>.) Dalimil bringt noch an zwei Stellen seiner Chronik historisierende Erzählungen über Juden in Böhmen <sup>121</sup>. Es ist sicherlich kein Zufall, daß bei dem tschechischen Dichter, der besonders konsequent bestrebt war, eine abgerundete historische Tradition für sein Volk zu schaffen, auch die Juden in diese Tendenz einbezogen wurden. Im Ganzen gesehen stellt der sogenannte Dalimil allerdings eine Ausnahme dar.

Eine Fortsetzung hat er jedenfalls in seinen Bemühungen um die Einbeziehung der Juden in die Landesgeschichte nicht gefunden. Die Zäsur, die im 15. Jahrhundert das Hussitentum darstellt, mit seiner zwiespältigen Einstellung zu den Juden <sup>122</sup>, hat die Dominanz der biblischen Geschichte wieder voll hergestellt. Erst in der Böhmisches Chronik des katholischen Priesters Hájek aus Libočan, die er 1547 veröffentlichte und in der er, neben historischen Sagen, auch die eigene Phantasie frei schalten und walten ließ, lesen wir zum Jahre 995 die Nachricht, die Prager Juden hätten im Kampf der Christen mit den Heiden den Gläubigen geholfen und dafür die Erlaubnis erhalten, auf der Kleinseite eine Schule (das heißt Synagoge) zu errichten <sup>123</sup>. Aber auch hier ist keine Fortsetzung, keine Entwicklung einer Tradition zu verzeichnen. Die sogenannten historischen Sagen des Prager Ghettos sind erst im 19. Jahrhundert entstanden oder sie sind nach Vorlagen frei erfunden worden <sup>124</sup>.

So interessant und bezeichnend die mitteleuropäischen Ansätze zu einer historischen Tradition über Juden sind, sie blieben in den Anfängen stecken, haben nicht wirklich Fuß gefaßt. Der Hauptgrund dürfte darin zu suchen sein, daß die Erschütterungen, die die spätmittelalterliche Gesellschaft durchmachte, und die ich, mangels eines besseren Begriffes, als «Krise» bezeichnet habe <sup>125</sup>, bei der jüdischen Bevölkerung nicht zum Tragen kam. Die Juden erlebten Geschichte in Epochen, als historische Traditionen noch keine Rolle spielten; als diese Traditionen eine Rolle zu spielen begannen, erduldeten sie die

<sup>120</sup> Vgl. dazu R. JAKOBSON – M. HALLE, *The Term Canaan*, wie Anm. 79; O. MUNELES, *Zur Namengebung der Juden in Böhmen*, in: *Judaica Bohemiae* 2, 1966, S. 3–13.

<sup>121</sup> Zu der sagenhaften Erzählung über einen Judenhut im Wappen vgl. oben Anm. 112. Etwa zum J. 1142 berichtet Dalimil Kap. 65 V. 9 ff. über einen angebl. Ritualmord der Juden (S. 116 beziehungsweise 137), eine Angabe, die sonst in den Quellen überhaupt nicht erwähnt wird.

<sup>122</sup> Leider ist dieses Thema bisher nicht wirklich analysiert worden (v. a. fehlt eine Untersuchung der Bedeutung der Berufungen der Hussiten auf das Alte Testament). Eine Übersicht R. KESTENBERG, *Hussitentum und Judentum*, in: *Jb. der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Čechoslov. Republik* 8, 1936, S. 1–25.

<sup>123</sup> Václava Hájka z Libočan *Kronika česká* ed. V. FLAJSĚANS II (Staročeská knihovna 3), Praha 1923, S. 162 ff. Hájek erzählt noch eine Reihe weiterer Geschichten über die Juden in Böhmen, inklusive verschiedenster Schauer märchen. Diese Erzählungen sind bisher nicht untersucht worden.

<sup>124</sup> Dazu K. KREJČÍ, *Les légendes*, wie Anm. 80.

<sup>125</sup> F. GRAUS, *The Crisis of the Middle Ages and the Hussites*, in: ST. E. OZMENT Ed., *The Reformation in Medieval Perspective*, Chicago 1971, S. 77–103 und: *Vom «Schwarzen Tod» zur Reformation. Der krisenhafte Charakter des europäischen Spätmittelalters* in: *HZ Beiheft NF* 4, 1975, S. 10–30.

Geschichte bloß, und nur die Verteidigung konnte zuweilen organisiert werden <sup>126</sup>. Der verstärkte Druck verursachte zwangsläufig eine noch striktere Abkapselung, eine «Bestätigung» der traditionellen Konzeption. Es ist bezeichnend, daß die Verfolgungen des 14. Jahrhunderts keine apokalyptische oder messianistische Reaktion in den betroffenen Gemeinden hervorriefen <sup>127</sup>, ja nicht einmal einen so bescheidenen «historiographischen Niederschlag» fanden wie die Pogrome der ersten Kreuzzüge. Hinzu kam, daß es für eine historische Tradition bei (und über die) Juden keine wirklichen Trägerschichten gab. Die Juden selbst waren, wie gesagt, an einer historischen Tradition profaner Art nicht interessiert; hier dominierte völlig die biblische, zur sakralen Überlieferung erstarrte Geschichtskonzeption, die gerade ihres sakralen Charakters wegen nicht anpassungsfähig, nicht wirklich historisierbar war. Die Abgrenzung gegenüber der Umwelt geschah durch Normen, durch eine immer extensivere, bis in Kleinigkeiten und Finessen festgelegte Ausdeutung der alten Vorschriften. In diesem System mußte eine historische Tradition geradezu störend wirken. Sie konnte erst dann zum Zuge kommen, als die ausschließliche Vorherrschaft der religiösen Tradition mindestens teilweise durch die Aufklärung gebrochen war. Das Fehlen einer jeden «zeitgenössischen» historischen Dimension signalisiert die Vollenkung einer aufgezwungenen und selbstgewählten Isolierung. Es muß die Aufgabe weiterer Forschung sein, zu prüfen, inwieweit diese Haltung überhaupt für Gruppen, die von der Mehrzahl der Bevölkerung stigmatisiert sind <sup>128</sup>, bezeichnend ist. Dem ersten Anschein nach sind auch extrem gegensätzliche Auffassungen vorstellbar <sup>129</sup>.

Auch in der nichtjüdischen Umwelt haben sich die vagen Ansätze dazu, das nachbiblische Judentum in das Geschichtsbewußtsein einzubauen, nicht verdichtet und zu einer wirklichen Überlieferung herauskristallisiert. Hier wirkte wohl vor allem das theologisch genormte Feindbild hemmend, die Intensivierung des Einflusses der evangelischen Überlieferung mit dem Vorwalten der Tradition von einer «Mitschuld» der Juden am Tode

---

<sup>126</sup> Zu der apologetischen Herleitung des Alters der Judengemeinden vgl. oben S. 14. Zu der Selbstverwaltung der Gemeinden und den Bestrebungen nach Vereinheitlichung des Rechtes ausführlich M. GÜDEMANN (wie Anm. 12) und zusammenfassend L. FINKELSTEIN, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, New York 1924; 21972; S. W. BARON, *The Jewish Community its History and Structure to the American Revolution*, 3 Bde., 3. Aufl., Philadelphia 1948.

Zweifellos ist in der jüdischen Geschichte, sowohl aus kultischen Gründen als auch durch den überaus starken Druck von außen, ein kollektivistischer Zug sehr stark ausgeprägt. Dennoch wird man sich davor hüten müssen, die Solidarität der jüdischen Gemeinden in der Vergangenheit überbetonen zu wollen (wie öfter tendenziös geschehen ist). In allen Gemeinden existierten immer auch innere Spannungen, sogar Gegensätze, die öfter auch vor nichtjüdischen Instanzen erörtert wurden.

<sup>127</sup> In späteren Jahrhunderten sind solche Reaktionen gelegentlich doch festzustellen, etwa in der Bewegung des Sabbatai Zevi, dem Chassidismus oder dem modernen Zionismus.

<sup>128</sup> Das heißt von der Gesellschaft nicht nur «ausgeschlossen», sondern auch als quasi Ausgestoßene gekennzeichnet sind. (Neben Juden: Aussätzige, zuweilen Dirnen, Angehörige sogenannter unehrlicher Berufe, Bettler u.a.m.).

<sup>129</sup> So, um nur zwei Beispiele zu nennen, entwickelte sich bei den französischen Protestanten ein recht reges historisches Bewußtsein, während es bei den Zigeunern überhaupt keine historische Tradition gibt.

Christi. Bloß am Rande dieser Abhandlung kann ich darauf hinweisen, wie stark sich das «Bild» der Juden in der spätmittelalterlichen Literatur<sup>130</sup> verdüstert hat, wie es, in immer dunkleren Farben gemalt, zur Karikatur, geradezu zur Fratze erstarrte<sup>131</sup>. In Zusammenhang mit der Verbreitung von Schauermärchen über Ritualmord und Hostienschändungen<sup>132</sup> wurde der Jude immer stärker dämonisiert, mit den Hexen auf eine Stufe gestellt<sup>133</sup>, deren Verfolgung nun gleichfalls einsetzte. (Auch hier wird es Aufgabe der weiteren Forschung sein, den auffallenden Parallelen zwischen der Verschlechterung der Stellung der Juden und der Steigerung der Judenfeindschaft einerseits und dem Ausschluß anderer Gruppen<sup>134</sup> aus der Gesellschaft und ihrer Stigmatisierung andererseits nachzugehen.) Im Zusammenhang mit der aufgeworfenen Frage nach der historischen Traditionsbildung sei bloß festgehalten, daß in Übereinstimmung mit dem sich verschärfenden Feindbild der Juden im Spätmittelalter immer wieder der Gegensatz betont wurde. Das Vorwalten biblisch-theologischer Aspekte konnte eine Traditionsbildung nur insofern fördern, als es immer wieder auf die Gegensätze aufmerksam machte. Auch das neue historische Interesse des Humanismus erfaßte nur die biblische und nachbiblische Epoche; die mittelalterliche Geschichte blieb ausgeklammert.

So blieben denn im nichtjüdischen Umkreis die Geschicke der Juden weitgehend der Theologie und der Hagiographie überlassen. Daneben waren es folkloristische Motive, die immer mehr an Bedeutung gewannen. An dem sich neu anbahnenden Gegensatz zwischen dem Schicksal historischer Traditionen in den verschiedenen Gesellschaften, läßt sich eine weitere Weichenstellung, sowohl für die eigene Mentalität, als auch für die Herausbildung von Fremd- beziehungsweise Feindstereotypen ablesen; die Bedeutung des Spätmittelalters als einer Epoche der sich anbahnenden Wende ist auch an den Geschicken der Juden und ihrer Nichteingliederung in das sich neu formierende Geschichtsbild abzulesen.

---

<sup>130</sup> Auf die verstärkte antijüdische Tendenz in der mittelhochdeutschen Literatur und ihre Hintergründe seit der zweiten Hälfte des 13. Jhs. machte bereits aufmerksam E. G. GUDDE, *Social Conflicts in Medieval German Poetry* (University of California Publications in Modern Philology 18, 1934–1936), S. 40 ff. u. ö.

<sup>131</sup> Vgl. oben S. 12 f.

<sup>132</sup> Vgl. oben S. 17 f.

<sup>133</sup> Als biblischer Ansatzpunkt konnte Joh. 8,44 angeführt werden; in der Praxis war es wohl naheliegend, jeden unverständlichen Ritus mit Zauberei in Verbindung zu bringen. Zur Dämonisierung der Juden allgemein J. TRACHTENBERG, *The Devil* (wie Anm. 84). Zur aufkommenden Parallelisierung von Juden und Hexen J. B. RUSSEL, *Whitchcraft in the Middle Ages*, Ithaca 1972, S. 167 f. (Bezeichnend ist schon die Tatsache, daß man von einem «Hexensabbath» sprach).

<sup>134</sup> Auffallend ist, wie stark sich die Einstellung gegenüber den Armen zu wandeln beginnt, in denen man immer mehr eine Gefahr, eine Bedrohung witterte – dazu M. MOLLAT, *Les pauvres* (wie Anm. 54). Auf eine spektakuläre Änderung in der Einstellung zum Henker und zu den Bütteln wies hin J. GERNHUBER, *Strafvollzug und Unehrllichkeit*, in: ZRG GA 74, 1957, S. 119–177. Ähnliche Phänomene lassen sich gleichfalls augenfällig bei anderen Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft feststellen, ein Phänomen, auf das ich in anderem Zusammenhang zurückkommen werde. Hier sei bloß nachdrücklich darauf hingewiesen, daß es unmöglich ist, auch in dieser Hinsicht die Geschichte der Juden zu isolieren. Neuestens wies auf die Zusammenhänge nachdrücklich J. DELUMEAU, *La Peur en Occident (XIV<sup>e</sup>–XVI<sup>e</sup>)*, Paris 1978 hin.