

Deutsches Archiv

für

Erforschung des Mittelalters

Namens der

Monumenta Germaniae Historica

herausgegeben von

JOHANNES FRIED

RUDOLF SCHIEFFER

66. Jahrgang

Heft 1

2010

BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN

Die Bekehrungsschrift des Hermannus quondam Iudaeus und die Frage ihrer Authentizität

Von

PETER HILSCH

Ein einmal geäußelter Fälschungsverdacht kann einem mittelalterlichen Text noch lange anhängen und erscheint manchmal unauslöschlich; das ist auch im Fall des ‘Opusculum’, der autobiographischen Schrift des zum Christentum konvertierten Kölner Juden Juda-Hermann, geschehen.

Als Gerlinde Niemeyer 1963 diesen Text bei den *Monumenta Germaniae Historica* edierte¹, war er in der Wissenschaft schon lange bekannt². Auch Georg Misch hatte ihn 1959 in seiner Geschichte der Autobiographie ausführlich beschrieben³. Niemeyers Edition hat die wissenschaftliche Aufmerksamkeit aber wieder in besonderem Maß auf die außergewöhnliche Schrift gelenkt. Das *Opusculum* ist in zwei mittelalterlichen Handschriften aus der Zeit um 1200 und in zwei Handschriften des 17. Jahrhunderts überliefert⁴.

1) Hermannus quondam Iudaeus, opusculum de conversione sua, hg. von Gerlinde NIEMEYER (*MGH QQ zur Geistesgesch.* 4, 1963).

2) Jean-Paul MIGNE hatte den Text 1854 aus einem ersten Druck von 1687 in Bd. 170 der *Patrologia Latina*, Sp. 803-836, mit allen Fehlern übernommen. Dazu auch Ludger HORSTKÖTTER, Zweifel an der Gleichsetzung des Propstes Hermann mit dem jüdischen Konvertiten Hermann von Capenberg, *Analecta Praemonstratensia* 71 (1995) S. 53 Anm. 4 f. Die ältere Literatur bei NIEMEYER, Hermannus (wie Anm. 1) S. 62-67.

3) Georg MISCH, Geschichte der Autobiographie 3/1 (1959) S. 505-522.

4) Vgl. NIEMEYER, Hermannus (wie Anm. 1) S. 49-61: V = Bibl. Vaticana, lat. 507

Der Lebenslauf des Juda-Hermann aus Köln, wie er seinem Werk zu entnehmen ist und von Niemeyer ausführlich kommentiert wurde, beginnt mit einem Traum in seinem 13. Lebensjahr; er handelt von Kaiser Heinrich (V.), der den jüdischen Jugendlichen mit einem schönen weißen Pferd, mit sieben schweren Münzen reich beschenkt und ihm, trotz Kritik seiner Fürsten, bedeutende Ehren erweist: Zur Rechten des Herrschers darf er sitzen und isst mit diesem aus derselben Schüssel ein Kräutergericht. Die seiner Meinung nach „materielle“ Deutung dieses Traums durch einen jüdischen Traumdeuter ersetzt Hermann am Ende seiner Schrift durch seine christliche Interpretation: So ist etwa der Kaiser des Traums Christus, der himmlische König, das weiße Pferd bedeutet die Taufe, die Münzen sind die Gaben des hl. Geistes, das Kräutergericht bedeutet das Evangelium Christi usw. Der Traum und seine christliche Deutung bilden den Rahmen der ganzen Bekehrungsgeschichte.

Auf einer Geschäftsreise trifft Juda in Mainz als etwa Zwanzigjähriger Bischof Ekbert von Münster, den König Lothar III. dort länger als geplant festgehalten hatte. Juda leiht daher dem Bischof Geld, ohne, wie üblich, ein Pfand (im doppelten Wert) dafür zu verlangen. Seine Eltern und Freunde kritisieren ihn deswegen und schicken ihn nach Münster zum Bischof, um die Rückzahlung der Summe zu sichern, gemeinsam mit einem jüdischen Aufpasser namens Baruch. Juda kommt in den zwanzig Wochen, die er in Münster verbringt, in Kontakt mit den Christen, mit den Predigten und der Theologie des Bischofs, erblickt zum ersten Mal das Innere einer Kirche und die Darstellung Christi am Kreuz. Mit dem großen Theologen Rupert von Deutz diskutiert er heftig, ohne sich überzeugen zu lassen. Ein Feuerordal mit glühendem Eisen, das ihm Richmar (ein Verwalter Ekberts) zu seiner Freude als Gottesurteil anbietet, verhindert der Bischof mit klugen Argumenten. Auf einer bischöflichen Visitationsreise lernt Juda das Prämonstratenserstift Cappenberg kennen, dessen Insassen ihn beeindrucken, da sie ohne Beachtung ständischer Unterschiede auf gleicher

(s. XII); L = Leipzig, Universitätsbibl. 220 (um 1200); P = Brüssel, Bibl. Royale 8983-84 (s. XVII); S1 = Brüssel, Bibl. Royale 18942 (s. XVII). NIEMEYER hat die Handschrift V zur Grundlage ihrer Edition gemacht. Kritisiert wurde dies von Franz-Josef SCHMALE in einer ausführlichen Besprechung in der HZ 200 (1965) S. 114-120, der den Text des Autographen in den späten Handschriften (S und im Textfragment C) besser erhalten sieht. Noch schärfer urteilt SCHMALE in: WATTENBACH-SCHMALE, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vom Tode Kaiser Heinrichs V. bis zum Ende des Interregnums 1 (1976) S. 379 f.

Stufe miteinander leben und umgehen. Darin sieht er die Weissagung des Jesaia (11,6) erfüllt. Nach seiner Rückkehr wird er in Köln wegen seiner christlichen Kontakte von Baruch denunziert, der zwei Wochen später stirbt. Von der jüdischen Gemeinde wird er zu einer Heirat bewogen oder eher gezwungen. Ungeachtet seiner Ausflüchte – er wolle zunächst noch zum Studium nach Frankreich gehen –, wird er vor die Wahl gestellt: entweder Heirat oder Ausschluss aus der Synagoge; das setzt Hermann (für seine christlichen Leser) mit der Exkommunikation gleich. Davor aber und vor dem Verlust der Gemeinschaft schreckt Juda zurück. Die Freuden der Ehe lassen ihn für drei Monate seine religiösen Zweifel vergessen. Doch bald nimmt er seine Beziehungen zu den Christen wieder auf, diskutiert mit Kirchenleuten und christlichen Gelehrten, ohne überzeugt oder in den Diskussionen überwunden zu werden. Vergeblich versucht er zur Klärung seiner Situation nach dem Vorbild des Propheten Daniel mit Fasten eine Traumvision von Gott zu erlangen. Erst die Gebete zweier frommen Kölner Frauen bewirkten, so glaubt er, die innere Erleuchtung und die Entscheidung zum Christentum, nicht die von ihm mit den christlichen Gelehrten rational geführten Debatten. Er verlässt die Kölner jüdische Gemeinde, sucht unter Verwandten in Worms vergeblich Anhänger seines neuen Glaubens zu gewinnen, entführt aber in einer dramatischen Szene einen in Mainz lebenden siebenjährigen Halbbruder, um ihn dem Christentum als „Beute“ zuzuführen⁵. Im Augustiner-Chorherrenstift Ravengiersburg im Hunsrück, wo Juda auch die lang ersehnte Vision hat, bereitet er sich auf die Taufe vor, die dann in der Kölner Peterskirche, wohl dem Dom, stattfindet. Dort nimmt er den Namen Hermann an. Dann tritt er in das Stift Cappenberg ein, wo er in fünf Jahren Latein erlernt und schließlich auch zum Priester geweiht wird.

Die Bekehrungsgeschichte war, darauf weist Hermann ausdrücklich hin, ein langer, komplizierter, oft quälender Prozess mit zahlreichen Rückschlägen, die er dem Wirken des Teufels zuschreibt. Soweit die aus seiner Schrift zu entnehmenden und hier knapp zusammengefassten Stationen seines Lebens.

Der jüdische Konvertit und Cappenberger Kanoniker taucht (ohne Nennung seines Namens) in einer weiteren Quelle auf: in der Lebensbeschreibung des (weltlichen) Gründers von Cappenberg, des Grafen

5) Er will sich dabei die Israeliten bei ihrem Auszug aus Ägypten zum Vorbild nehmen, die vorher den Ägyptern Gold und Silber wegnahmen (Exod. 11, 2; 12, 35 f.); er jedoch möchte *rationalem predam abducere* (Opusculum S. 109).

Gottfried, der älteren Vita Godefridi⁶. Auf etwa einer (Druck-)Seite wird die Bekehrungsgeschichte des ehemaligen Juden summarisch (mit einer Abweichung und einer Ergänzung zum Opusculum) zusammengefasst⁷.

Nach Niemeyers Meinung wurde Hermann nach seiner Cappenberger Zeit Propst von Scheda, einer Cappenberger Tochtergründung, wo ein *Hermannus Israhelita* 1170 urkundlich als Propst bezeugt ist⁸ und wo er nach Meinung der Herausgeberin auch mit „einige(r) Wahrscheinlichkeit“ die Schrift verfasste. Sie glaubt ihn ebenso mit einem Kanoniker und Priester *Herimannus Judeus* identifizieren zu können, der in Urkunden des Bonner Cassiustifts 1149 und 1153 auftaucht⁹, wohin er vor der Schedaer Zeit von Cappenberg aus zur Ausbildung geschickt worden sein könnte. Nach seiner Zeit als Propst von Scheda, wo er wahrscheinlich resigniert hatte, sieht ihn Niemeyer noch in dem 1172 und 1181 als Kanoniker von Maria ad Gradus in Köln genannten *Hermannus Judeus*¹⁰. Nicht lange nach 1181 dürfte er demnach gestorben sein. Niemeyer hält es nicht für unmöglich, dass seine Gebeine in der Schedaer Kirche liegen, wie man dies 1628 bei einer Öffnung des Grabes festzustellen glaubte¹¹.

Ludger Horstkötters sorgfältige Untersuchung¹² weckt jedoch nicht nur gelinde Zweifel an der Gleichsetzung Hermanns von Scheda mit unserem konvertierten Cappenberger Hermann, sondern lässt dies unwahrscheinlich erscheinen. Der Geschichtsschreiber Gerhard

6) Die Viten Gottfrieds von Cappenberg, hg. von Gerlinde NIEMEYER / Ingrid EHLERS-KISSELER unter Mitwirkung von Veronika LUKAS (MGH SS rer. Germ. 74, 2005).

7) Ebd. S. 117-119.

8) NIEMEYER, Hermannus S. 10. Die Regesten der Erzbischöfe von Köln 2 (1100-1205), hg. von Richard KNIPPING (1901) Nr. 950 S. 175. Dazu und zum Folgenden mit großem argumentativen Aufwand NIEMEYER, Hermannus (wie Anm. 1) S. 8-32, das folgende Zitat S. 46.

9) NIEMEYER, Hermannus S. 15. Die Urkunde von 1149 auch bei KNIPPING, Regesten der Erzbischöfe von Köln 2 (wie Anm. 8) Nr. 465 S. 89.

10) NIEMEYER, Hermannus S. 19-21. Die Urkunde von 1181 auch bei KNIPPING, Regesten der Erzbischöfe von Köln 2 (wie Anm. 8) Nr. 1162 S. 222.

11) NIEMEYER, Hermannus (wie Anm. 1) S. 28 f.

12) HORSTKÖTTER, Zweifel (wie Anm. 2) S. 52-76. Er setzt sich auch mit dem Beitrag Johannes BAUERMANNs auseinander: Die Anfänge der Prämonstratenserklöster Scheda und St. Wiperti-Quedlinburg, Sachsen und Anhalt 7 (1931) S. 185-252, mit Ergänzungen neu abgedruckt in DERS., Gesammelte Studien. Von der Elbe bis zum Rhein (1968) S. 301-358. Bauermann hatte immerhin das chronologische Problem eines „Gründungsabtes“ Hermann vermieden; er hielt ihn für den dritten Propst von Scheda.

Kleinsorgen († 1591) war der erste, der den Konvertiten mit dem „Gründungsabt“ Hermann von Scheda gleichsetzte. Das Interesse, das er im 17. Jahrhundert erfuhr, lässt sich nach Horstkötter gut erklären: In dieser Zeit suchten die (bürgerlichen) Mitglieder des Schedaer Konvents, um die Aufnahme nicht-adliger reformbereiter Novizen zu fördern, Hermann zum seligen himmlischen Fürsprecher aufzubauen. Die offizielle Erhebung der Gebeine im Juni 1628, die man unserem (zweifellos nicht-adligen) Hermann zuordnete, sollte der Verehrung der Reliquien zugute kommen¹³. Die Erwähnung eines *Hermannus Israhelita* in der oben genannten Urkunde von 1170, so Horstkötter, muss sich nicht auf Scheda beziehen, sondern könnte genauso gut auch auf einen Propst von Bredelar gemünzt gewesen sein¹⁴.

Noch überzeugender sind Horstkötters erhebliche Zweifel an weiteren Stationen des „bewegten“ Lebenslaufs Hermanns, wie ihn Niemeyer durch die Identifizierung mit allen Priestern namens *Hermannus Iudaeus* im 12. Jahrhundert konstruierte¹⁵. Im *Opusculum* wird Hermann nur als *quondam Iudaeus* bezeichnet. Der Beiname *Iudaeus* (ohne *quondam*), der öfter vorkommt, muss keineswegs auf einen konvertierten Juden hinweisen. Es existiert eine stadtkölnische Patrizierfamilie mit dem Namen Jüdden bzw. Judd, die nachweislich bis in das 12. Jahrhundert zurückreicht.

Der erste Wissenschaftler, der grundsätzliche Zweifel an der Authentizität der ganzen Schrift äußerte, war 1960 Bernhard Blumenkranz, der sie als ungeschicktes und unglaubwürdiges Plagiat der *Disputatio* des Gilbert Crispin bezeichnete und auch die Verfasserschaft eines konvertierten Juden bezweifelte¹⁶. Sechs Jahre später aber nahm er dieses Verdikt wieder zurück und schätzte nun das *Opusculum* als eine „Bekenntnisschrift mit reichem Inhalt“ und mit hohem Quellenwert ein¹⁷.

13) HORSTKÖTTER, Zweifel (wie Anm. 2) S. 74-76.

14) HORSTKÖTTER, Zweifel S. 64-66.

15) HORSTKÖTTER, Zweifel S. 66-72.

16) Bernhard BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430-1096* (1960) S. 21 Anm. 118.

17) Bernhard BLUMENKRANZ, Jüdische und christliche Konvertiten im jüdisch-christlichen Religionsgespräch des Mittelalters. In: *Judentum im Mittelalter: Beiträge zum jüdisch-christlichen Gespräch*, hg. von Paul WILPERT (1966) S. 264-282, hier S. 275-278.

Den massivsten Angriff gegen die „Echtheit“ der Schrift führte schließlich Avrom Saltman 1988¹⁸. Für ihn ist die Schrift reine Fiktion, eine „erbauliche autobiographische Novelle“, sie ist keine Quelle für Juda-Hermann und das rheinische Judentum, keine Quelle für Rupert von Deutz oder Bischof Ekbert. Seine Hauptargumente sind das (von ihm behauptete) Fehlen jüdischer Vorstellungen oder innerjüdischer Probleme in der Schrift; im Traum fehle jüdischer Symbolismus, Juden erscheinen nur als Stereotypen, die jüdischen Namen treten in der christlich-lateinischen Form auf, die Zitate stammten aus der Vulgata. Ein „orthodoxer Jude“ hätte doch gewiss keinen Fisch gegessen, der von einem Nichtjuden gekocht worden sei, wie dies Juda an der Tafel des Bischofs getan hatte. Ferner seien viele namentlich genannte Personen aus anderen Quellen nicht bekannt, auch für viele historische Aktionen (etwa König Lothar und Bischof Ekbert in Mainz, Rupert von Deutz in Münster) sei das *Opusculum* die einzige Quelle. Cappenbergers Kanoniker, so das Fazit Saltmans, hätten am Ende des 12. Jahrhunderts das *Opusculum* zusammengestellt und dabei nur den kurzen Bericht der *Vita Godefridi* ausgearbeitet, die er als Vorlage sieht.

Saltmans Thesen, von einigen Autoren unbesehen übernommen¹⁹, sind vor allem von Aviad Kleinberg und Friedrich Lotter untersucht und kritisiert worden, die sich, unabhängig voneinander, eindeutig für die Authentizität der Schrift ausgesprochen haben²⁰. Ebenso wenig wie alle Argumente Saltmans können hier alle ihrer Antworten angeführt werden.

Aber allein die Erkenntnis, dass Hermann, seit vielen Jahren Christ und sogar katholischer Priester, für Christen (vor allem für Kleriker, die Latein verstanden) schrieb, widerlegt die Grundannahme Saltmans vom Fehlen jüdischer Inhalte²¹. Gab es etwa „orthodoxe“ Juden in un-

18) Avrom SALTMAN, Hermann's *OPUSCULUM DE CONVERSIONE SUA*: Truth or Fiction? *Revue des Études Juives* 147 (1988) S. 31-53.

19) Gilbert DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen age* (1999) S. 235 Anm. 29: „A. SALTMAN ... a démontré récemment avec des arguments convaincants que cette pseudo-autobiographie est une fiction littéraire“; Michael BORGOLTE, Rauchfässer über dem Brautbett (in einer Rezension von Hans-Henning KORTÜMS *Mentalitätsgeschichte*, FAZ vom 19.9.1996).

20) Aviad M. KLEINBERG, Hermannus Judaeus's *Opusculum*: In Defence of Its Authenticity. *Revue des Études Juives* 151 (1992) S. 337-353; Friedrich LOTTER, Ist Hermann von Schedas *Opusculum De conversione sua* eine Fälschung? *Aschkenas* 2 (1992) S. 207-219.

21) Karl E. MORRISON, *Conversion and Text. The Cases of Augustine of Hippo, Herman-Judah, and Constantine Tsatsos* (1992) (mit einer englischen Übersetzung

serem Sinn im Mittelalter? Dass manche Ereignisse und Personen nur einmal im *Opusculum* erwähnt wurden, lässt sich für sehr viele mittelalterliche Quellen feststellen. Und vor allem: Den merkwürdigen und unzusammenhängenden Weg der Bekehrung, die nicht so glatt (wie in der *Vita* dargestellt) verlief, würde man in dieser Form nicht erfinden; so passt z. B. der erzählte Traum nicht recht zu seiner schließlichen, etwas gewaltsam wirkenden christlichen Deutung. Der alte Gegner der Prämonstratenser, Rupert von Deutz, wird im *Opusculum* positiv dargestellt, die Prämonstratenser als solche und Gottfried von Capenberg spielen dort dagegen kaum eine Rolle. Eine Reihe sachlicher Fehler lassen vermuten, dass Saltman keine sehr genauen Textstudien angestellt hatte. Keine einzige Stelle gegenseitiger Abhängigkeit von *Vita* und *Opusculum* lässt sich nach Meinung von Saltmans Kritikern festmachen, zu Gilbert Crispins *Disputatio* lassen sich nur allgemeine Anklänge aufweisen.

Die Widerlegung der Thesen Saltmans durch Kleinberg und Lotter erscheint absolut überzeugend; auch weitere neuere Forschungsbeiträge zum *Opusculum* gehen von der Authentizität der Bekehrungsschrift aus²².

Umso mehr erstaunt ein neues Buch des renommierten französischen Historikers Jean-Claude Schmitt über Hermanns Bekehrungs-

des *Opusculum*, welche die editorische Kritik Schmales teilweise berücksichtigt) S. 44, 62-70, vertritt allerdings die These, Hermann habe für Juden oder „Halb-Christen“ geschrieben, weil besonders viele nur Juden verständliche Assoziationen im Text vorhanden seien. Dazu siehe unten S. 82.

22) Letha BÖHRINGER, in: DA 45 (1989) S. 247; Anna SAPIR ABULAFIA, *The Ideology of Reform and Changing Ideas Concerning Jews in the Works of Rupert of Deutz and Hermannus Quondam Iudaeus*. *Jewish History* 7 (1993) S. 43-63; Fidel RÄDLE, Wie ein Kölner Jude im 12. Jahrhundert zum Christen wurde. *Hermannus quondam Iudaeus De conversione sua*. In: *Konversionen im Mittelalter und in der Frühneuzeit*, hg. von Friedrich NIEWÖHNER / Fidel RÄDLE (1999) S. 9-24; Michael TOCH, Wirtschaft und Verfolgung: die Bedeutung der Ökonomie für die Kreuzzugspogrome des 11. und 12. Jahrhunderts. Mit einem Anhang zum Sklavenhandel der Juden, in: *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, hg. von Alfred HAVERKAMP (VuF 47, 1999) S. 253-285, hier S. 268 Anm. 89; Sabine GÄBE, *Me peperit ecclesia mater*. Einige Bemerkungen zur Selbstdarstellung Hermanns von Köln in seinem *Opusculum de conversione sua*. Fidel Rädle zum 65. Geburtstag. *Analecta Praemonstratensia* 76 (2000) S. 70-106; William Chester JORDAN, *Adolescense and Conversion in the Middle Ages. A Research Agenda*, in: *Jews and Christians in Twelfth Century Europe*, hg. von Michael A. SIGNER / John VAN ENGEL (2001) S. 77-93; Jonathan M. ELUKIN, *The Discovery of the Self: Jews and Conversion in the Twelfth Century*, in: *Jews and Christians (wie zuvor)* S. 63-76, hier S. 70-72. Trotz gewisser Zweifel wohl auch MORRISON, *Conversion (wie Anm. 21)*.

schrift²³. Er will von der Sichtweise der historischen Anthropologie ausgehen und zweifelt schon zu Beginn, ob und inwieweit Hermann seine Lebensgeschichte umgeformt hat, ob er überhaupt der Verfasser dieser Schrift sei oder ob sein Name vielleicht nur ein Pseudonym darstellt. Es beschäftigen ihn „die Fragen der Fiktion, des Traums, der Autobiographie, der Bilder, der Bekehrung als individuelle Erfahrung und als kulturelles Paradigma“. Die Vita des Gottfried von Cappenberg, die seiner Meinung nach von den Historikern systematisch vernachlässigt wurde, könne in besonderer Weise zur Entstehung des *Opusculum* Auskunft geben. An diesem Fallbeispiel möchte der Autor auch grundsätzlich über die Arbeit der Historiker reflektieren²⁴.

Die „starre Alternative“ „echt“ oder „gefälscht“, wie er sie bei Saltman, Lotter und Kleinberg sieht, möchte Schmitt aufbrechen. Nach der teilweise verständlichen Kritik am positivistischen Verfahren Niemeyers (ein blindes Befolgen der Prinzipien Rankes?) sucht Schmitt einen „dritten Weg“, der von Niemeyer wie von Saltmann „völlig übersehen wird“²⁵. Besondere Bedeutung weist er dabei der literaturwissenschaftlichen Methodik Karl E. Morrisons zu, der die „Bekehrung“ nur als „Text“ betrachtet²⁶. Auch Schmitt möchte vor allem die „Form“ untersuchen und scheint einerseits der Auffassung der „linguistischen Wende“ zuzuneigen, die keinen Unterschied zwischen Literatur und Geschichtsschreibung kennt; andererseits weist er auf die Vergangenheits-„Spuren anhand von Textzeugnissen“ hin, die der Historiker beachten müsse. Präzise Festlegungen sind seine Sache nicht.

Schmitt gibt Saltman von vornherein darin Recht, dass die Schrift keinesfalls die echte Autobiographie eines konvertierten Juden sei, sondern eine Fiktion und Erfindung der Cappenberger Stiftsherren. Andererseits aber kritisiert er, dass Saltman die moderne Vorstellung von Fiktion (im Sinne von „Roman“) ohne Distanz auf das Mittelalter übertragen habe. Können sich „Wahrheit“ und „Fiktion“ im Mittelalter so klar voneinander abgrenzen lassen²⁷? Die ausführlichen anthropologisch-historischen Überlegungen Schmitts zu den seiner Meinung nach

23) Jean-Claude SCHMITT, *La conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction* (2003). Deutsch: *Die Bekehrung Hermanns des Juden. Autobiographie, Geschichte und Fiktion* (2006) mit einer akzeptablen Übersetzung des *Opusculum* aus dem Französischen (mit Benutzung des Niemeyer-Textes) von Ursula BLANK-SANGMEISTER.

24) SCHMITT, *Bekehrung* (wie Anm. 23) S. 9-23.

25) SCHMITT, *Bekehrung* S. 51.

26) MORRISON, *Conversion* (wie Anm. 21). Dazu siehe unten S. 82.

27) SCHMITT, *Bekehrung* S. 53.

damals und heute grundsätzlich unterschiedlichen Bedeutungen beider Begriffe sollen hier nicht weiter referiert werden²⁸. Sie haben zum Ziel, diese Alternative, aber auch den Begriff der „Identität“ aufzulösen. Schmitt greift sie in seiner Zusammenfassung, teilweise differenzierter, auch im Hinblick auf die Arbeit der Historiker, wieder auf²⁹.

Zunächst beschäftigt sich der Autor mit der Autobiographie, die es im modernen Wortsinn im Mittelalter zweifellos nicht gibt. Der Begriff des „geistigen Eigentums“ sei unbekannt, mittelalterliche Autoren verstecken sich hinter Autoritäten; sie zeigen wenig Neigung, sich zu ihrer Identität zu bekennen. Schmitt gibt zu, dass dies auf das *Opusculum* gerade nicht zutrifft. Auch die *Confessiones* des Augustinus, die Guibert von Nogent stark beeinflusst haben, sind offensichtlich kein Vorbild für das *Opusculum* gewesen³⁰. Schmitt betont – mit der Absicht, seine These zu untermauern –, anders als bei Augustinus sei bei Hermann keine individuelle Suche nach der inneren Wahrheit festzustellen: „Müsste [Hermann] nicht erst recht die tiefen Empfindungen seines dann christlichen Bewusstseins offenbaren? Das dürfte man von einer zurückschauenden Autobiographie wohl verlangen“³¹. Aber „die Vorstellung, ein Chorherr namens Hermann habe sich an seinen Arbeitstisch gesetzt, um ganz allein seine Memoiren niederzuschreiben, ist vollkommen anachronistisch“³²!

Träume, so Schmitt in einem weiteren Kapitel³³, sind mit den autobiographischen Schriften und den Bekehrungen eng verbunden. Er vergleicht und interpretiert die Träume (und Visionen) Otlohs (*Liber visionum*), Guiberts (*Monodiae*), weiterer Autoren und Autorinnen, besonders aber die Träume Ruperts von Deutz, des Zeitgenossen Hermanns (u. a. in seiner *Vita Heriberti*), der „ein bedeutender *somniator*“ und Verfasser eines christlich-jüdischen Dialogs, des *Anulus*, war. Einen Bezug der detaillierten Schilderung von Ruperts Traumleben zu

28) Zum Streit über „Fakten“ und „Fiktionen“ in der Geschichtswissenschaft überzeugend die gelassenen Ausführungen von Otto Gerhard OEXLE, Im Archiv der Fiktionen. Rechtshistorisches Journal 18 (1999) S. 511-525. Die Dichotomie von „Fakten“ und „Fiktionen“ ist nur scheinbar unausweichlich; es gibt ein Drittes.

29) SCHMITT, Bekehrung S. 273-282.

30) Auch MORRISON, Conversion (wie Anm. 21) S. 54 und passim hält in seiner eingehenden vergleichenden Untersuchung beider Werke Augustins *Confessiones* und das *Opusculum* in Konzeption und Maßstab für schlechthin unvergleichbar.

31) SCHMITT, Bekehrung S. 95 f.

32) SCHMITT, Bekehrung S. 71.

33) SCHMITT, Bekehrung S. 99-162.

Hermanns Schrift, „einem ‘traumhaften’ Werk par excellence“³⁴ kann ich nicht erkennen. Die bedeutende Rolle der Träume in den hochmittelalterlichen Schriftzeugnissen kann allerdings erklären, warum Hermann den Traum und seine Interpretation als wichtigen Rahmen seiner Bekehrungsgeschichte verwendete.

„War das *Opusculum* dazu bestimmt – wie von vielen Autoren behauptet –, Argumente für die Bekehrung von Juden bereitzustellen? Oder hatte die Schrift – was ich eher annehmen möchte – vielmehr das Ziel, den Stiftsherren von Cappenberg in Form eines Traumes das Bild ihrer spirituellen Vortrefflichkeit vor Augen zu führen“³⁵? Auch diese Annahme Schmitts kann nicht überzeugen, da sie sich gegen die ausdrückliche Selbstaussage des Textes richtet. Auf die von Schmitt behauptete zentrale prämonstratensische bzw. cappenbergische Sicht des *Opusculum* möchte ich weiter unten eingehen.

Auch der Titel seines nächsten Kapitels „Die Bekehrung durch das Bild“ widerspricht dem *Opusculum*, wonach eben nicht das Bild oder die Bilder Juda bekehrt haben. Das Streitgespräch Ruperts mit dem Juden in den Kapiteln 2 und 3 kreist allerdings um die Bilder, die Juda bei seinem ersten Besuch der Basilika in Münster mit Schrecken wahrgenommen hatte. Schmitt akzeptiert zwar die überzeugende Argumentation Sapir Abulafias, dass diese Disputation nach Köln (zu Kapitel 9) gehört, wo von den Gesprächen Judas mit den dortigen Klerikern berichtet wird; auf diese Weise ist auch das bisherige Problem einer sonst nicht bezeugten Anwesenheit Ruperts in Münster gelöst³⁶. Aber zu Unrecht vermisst er eine Erklärung der Umstellung, welche Sapir Abulafia sehr wohl liefert: Das Streitgespräch mit Rupert über die Bilder und ihre Anbetung bzw. Verehrung passt natürlich gut zu dem Erlebnis der „Götzenbilder“ in der Münsteraner Kirche. Nach Schmitt hätte „man“ (d.h. die Cappenberger „Textgemeinschaft“) Rupert, den Autor des *Anulus*³⁷, in die Schrift eingeführt, weil er als Experte für antijüdische Argumente und für Bilder galt. In der Verwendung

34) SCHMITT, Bekehrung S. 139.

35) SCHMITT, Bekehrung S. 135.

36) SAPIR ABULAFIA, Ideology (wie Anm. 22) S. 52 f. Im einleitenden Satz des Kapitels 3 (*Morabatur eo tempore Monasterii Tuitiensis abbas Robertus nomine*) übersetzt sie *monasterii* nicht, wie bisher üblich, mit „in Münster“, sondern mit „Abt des Klosters (Deutz)“. Zur Disputation auch John VAN ENGLEN, Rupert of Deutz (Publications of the Center for medieval and renaissance studies 18, 1983) S. 242-244.

37) *Anulus sive Dialogus inter Christianum et Iudaeum*, hg. von Rhabanus HAA-CKE, in: Maria Ludovica ARDUINI, *Ruperto di Deutz e la controversia tra Cristiani ed Ebrei nel secolo XII* (Studi storici 119-121, 1979) S. 175-273.

des Prämonstratenser-Gegners Rupert im *Opusculum* zeige sich die „Raffinesse dieses prämonstratensischen Textes“³⁸. Warum dann aber die Argumente Ruperts im Streitgespräch mit Juda, die man „fingiert“ haben müsste, nach Meinung Schmitts nicht zu Rupert passen können, ist unerfindlich³⁹. Wenn z. B. Rupert im *Opusculum* Josua 22 zitiert, nicht aber in seinem *Anulus*, dann ist dies doch eher ein Indiz für die „Echtheit“ des Gesprächs mit Juda⁴⁰.

Im letzten Großkapitel „Die Taufe und der Name“ geht Schmitt zunächst auf die Zwangstaufen und die Berichte über freiwillige Bekehrungen ein, in deren narrativer Matrix oft legendäre Züge sichtbar sind. Bei Hermann jedoch sei nichts Wunderhaftes festzustellen⁴¹. Das ist richtig, kann aber Schmitt auch nicht überzeugen.

Die Taufe galt als geistige Neugeburt, was auch durch Übernahme eines neuen Namens durch die Konvertiten deutlich gemacht wurde, der oft von einem Paten gegeben wurde; von einem solchen ist bei Juda-Hermann aber nicht die Rede. Schmitt glaubt, hier Sabine Gäbe folgend, dass „mit gewisser Wahrscheinlichkeit“ der Name des Großvaters des Grafen Gottfried II. (des Gründers von Cappenberg) gewählt wurde⁴². In der *Vita Godefridi* wird dieser Hermann geradezu als Wundertäter und mit den Attributen eines Heiligen dargestellt, an dessen Grab es noch zu Lebzeiten des Autors der *Vita* einen Kult gegeben habe⁴³. Diese Namensübernahme ist denkbar; dagegen könnte allerdings sprechen, dass die Taufe nicht in Cappenberg, sondern in Köln im Kreise von Kölner Klerikern stattfand. Auch ist auffällig, dass der Name Hermann bei den Söhnen und Enkeln dieses so vorbildlichen Cappenberger Grafen, soweit wir wissen, überhaupt nicht auftaucht.

Die Taufe selbst ist der Höhepunkt, das Ziel der Bekehrung. Der Verlauf der Taufe Hermanns, der für uns geradezu komische Züge aufweist⁴⁴, kopiert im Gegensatz zur Bekehrung Norberts (in seinen *Viten*) eben nicht die Bekehrung des Paulus, obwohl dieser naturgemäß

38) SCHMITT, *Bekehrung* (wie Anm. 23) S. 205.

39) SCHMITT, *Bekehrung* S. 176: „Wenn auch nicht der wirkliche Rupert von Deutz im *Opusculum* zur Sprache kommt, so wirkt sein Auftritt doch ganz echt“ (!). Dazu ausführlich SAPIR ABULAFIA (wie Anm. 22).

40) *Opusculum* S. 81 f.; dazu SCHMITT, *Bekehrung* (wie Anm. 23) S. 196-199.

41) SCHMITT, *Bekehrung* S. 215-217. Für das einzig Außergewöhnliche hält er die Schnelligkeit des Lateinlernens in fünf Jahren!

42) GÄBE, *Me peperit* (wie Anm. 22) S. 97; SCHMITT, *Bekehrung* S. 237-239.

43) *Vita Godefridi I* (wie Anm. 6) S. 107 f.

44) *Opusculum* c. 19, S. 118-120: Die Kölner Kleriker hatten ihm nicht gesagt, dass er dreimal in das (kalte) Taufwasser eintauchen müsse, sodass er (auf Betrei-

auch für Hermann ein gern zitiertes Vorbild gewesen war. Weit hergeholt scheint auch Schmitts These, man habe Juda-Hermann deswegen aus dem Stamm Levi (eine häufige Herkunftsbezeichnung in der jüdischen Bevölkerung) stammen lassen, weil den Prämonstratensern die biblische Figur der Leviten am Herzen gelegen sei⁴⁵.

Von Guibert von Nogent ausgehend stellt Schmitt mit Recht die Bekehrungen in den Kontext der großen Reformbewegung um 1100 und in den ersten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts. Bekehrungen und die Abkehr von der Welt durch Eintritt in das Mönchtum sind für diese Gesellschaft im Umbruch kennzeichnend; dazu rechnet er auch die Umwandlung eines weltlichen Sitzes, der Burg Cappenberg, in ein geistliches Stift⁴⁶. Dass das bei Konversionen verbreitete narrative Schema von „Trennung“, „Übergang“ und „Eingliederung“ auch in gewisser Weise im *Opusculum* auftaucht, besagt allerdings nichts über die Fiktionalität des Textes, da dieser Verlauf in der Natur der Sache liegt.

Schmitts ausführliche Erwähnung der Taufschale und des Cappenberger Barbarossakopfes, beides Geschenke des Kaisers an seinen Taufpaten, den Grafen Otto, hat mit Hermanns Schrift nichts zu tun.

Der eigentliche Grund für die Abfassung der „Fiktion“ durch eine „zutiefst kollektive Autorschaft“, also durch Cappenberger Stiftsherren in einer „Theaterinszenierung“⁴⁷, war es – und das ist ein zentrales Argument Schmitts –, die Bedeutung und den Geist der Prämonstratenser und insbesondere des Stifts Cappenberg hervorzuheben. Der Text habe eine interne Funktion innerhalb des Stifts; durch die Aufnahme eines konvertierten Juden bis zur Erhebung zum Priester sollte die spirituelle Vortrefflichkeit der Stiftsherrengemeinschaft dokumentiert werden. Der Text zeige also, so Schmitts Hypothese, die Überzeugungen der Prämonstratenser von Cappenberg, die auf Bekehrung (*conversio*) im Sinne einer Spiritualisierung der Gesellschaft aus waren. „Die Geschichte von Judas/Hermann ist also in idealtypischer Form ... die Geschichte jedes einzelnen Mitglieds des neu gegründeten Prämonstratenser-Ordens“⁴⁸.

ben des Teufels, wie er glaubt) frierend zweimal das Taufbecken vorzeitig verlassen wollte.

45) Ein anonymen Kanoniker sieht die Aufgaben der Prämonstratenser und anderer Kanoniker bei denjenigen der Leviten im Buch Numeri präfiguriert: *Libellus de diversis ordinibus et professionibus qui sunt in ecclesia*, hg. von Giles CONSTABLE / B. SMITH (1972) S. 56-66.

46) SCHMITT, Bekehrung (wie Anm. 23) S. 249-253, 259-261.

47) SCHMITT, Bekehrung S. 274.

48) SCHMITT, Bekehrung S. 278.

Die Aufnahme eines trotz teuflischen Widerstands freiwillig konvertierten Juden in das Stift hat die Cappenberger durchaus stolz gemacht. Deswegen wird sie in der *Vita Godefridi* als Gnadentat Gottes und im Zusammenhang mit der spirituellen Qualität der Prämonstratenser auch erwähnt. Der anonyme Autor dieser *Vita* war ein gebildeter Cappenberger Bruder, der zwischen 1126 und 1128 (spätestens 1134) in den Konvent aufgenommen wurde und die *Vita* zwischen 1149 und 1156/58 verfasste⁴⁹. Im Zentrum steht das heiligmäßige Leben des Klostergründers, des Grafen Gottfried, der selbst mit seinem Bruder Otto als Kanoniker in das Stift eintrat und als *vir Dei* eine Vorbildfunktion für die Cappenberger Stiftsherren erfüllt. In einer Ansprache an den Konvent soll er auch vor dem möglichen Verfall des (noch ungesicherten) Ordens gewarnt haben⁵⁰. Der Autor muss Hermann persönlich gekannt haben, der seit 1129/30 im Stift lebte; er kann seine Informationen über die Konversionsgeschichte entweder aus den Erzählungen Hermanns oder aus Hermanns Schrift selbst bezogen haben. Er wusste zusätzlich zum *Opusculum*, dass auch der einst geraubte Bruder Hermanns in das Stift Cappenberg eingetreten war.

Wenn man wie Schmitt eine Quelle sucht, welche aus der ausschließlichen Sicht des Prämonstratenserordens und des Stiftes Cappenberg verfasst wurde und insofern eine interne Funktion für das Stift besaß, dann ist dies naturgemäß vor allem diese *Vita* des Klostergründers, nicht aber das *Opusculum* mit seiner Schilderung der Konversion eines individuellen Stiftsherrn. Die Unterschiede beider Quellen können auch nicht übersehen werden: Nicht einmal der Name der Prämonstratenser taucht im *Opusculum* auf, ebenso wenig der Ordensgründer Norbert von Xanten, der bis ungefähr 1128 Vorsteher in Cappenberg war und der in der *Vita* eine große Rolle spielt. Graf Gottfried, die Hauptperson der *Vita*, wird bei Hermann nur einmal kurz erwähnt. Die zahlreichen Mirakel und Visionen Hermanns (des Großvaters Gottfrieds), Norberts und Gottfrieds in der *Vita* haben im *Opusculum*, das ohne Wunder dieser Art auskommt, keine Parallele. Die große Rolle der Diskussion mit dem hochgelobten Rupert von Deutz, dem kämpferischen Benediktiner und Gegner der Prämonstratenser, im *Opusculum*⁵¹, lässt sich viel zwangloser erklären als durch „prämonstratensische Raffinesse“: Das Streitgespräch hat wirklich stattgefunden.

49) NIEMEYER/EHLERS-KISSELER/LUKAS, Viten (wie Anm. 6) S. 4-15.

50) *Vita Godefridi* (wie Anm. 6) c. 22, S. 127 f.

51) *Vir subtilis ingenio, disertus eloquio, et tam divinarum quam humanarum peritissimus litterarum* (*Opusculum* S. 76).

Schmitt geht von vornherein von der „Fiktion“ des Textes aus und sucht in weiten Passagen seines Buches dieses Vor-Urteil zu untermauern. Dennoch betont er immer wieder, die Frage „Fiktion oder Authentizität“ letztlich für unwesentlich zu halten⁵². Er scheint sich seiner These selbst nicht sicher zu sein, ohne aber die Konsequenz daraus zu ziehen⁵³. In seinem Buch hat er anregende komparatistische Untersuchungen zu Träumen, zu den christlichen Bildern, zu Rupert von Deutz, zur Taufe, der Namensänderung und der „neuen Ära der Bekehrung“ angestellt. Aber liefert er dann Indizien, welche die autobiographische Erzählung der Bekehrung Juda-Hermanns als Fiktion erweisen könnten? Ich habe in Schmitts Buch keinen einzigen ernsthaften Hinweis darauf finden können.

Das *Opusculum* sollte selbstverständlich auch als literarisches Werk untersucht werden. Dies stellte sich bereits Morrison als Aufgabe; er will verstehen, was hinter dem Text (über Konversionen) liegt⁵⁴. So berechtigt die Methode ist, sie kann auch zu Spekulationen einladen. Warum etwa Hermann andeutet, aber nicht aussprechen will, dass er bei den Fürbitten der beiden frommen Frauen doch nur Maria und die Kirche meint, ist nicht einzusehen. Assoziiert und imitiert er sich unausgesprochen heimlich selbst als Christus? Noch weniger glaubhaft mutet Morrisons These an, Hermann habe das *Opusculum* für Juden bzw. „Halbchristen“ geschrieben, um sie für das Christentum zu gewinnen; unter anderem deswegen, weil er zahlreiche Assoziationen zu den Büchern Daniel und Esther zu erkennen glaubt, die für jüdische Leser verständlicher als für Christen gewesen seien⁵⁵. Die literarische Untersuchung der Schrift ist Sabine Gäbe, welche deren Authentizität

52) SCHMITT, Bekehrung (wie Anm. 23) S. 98: „Hermann ist vermutlich kein Individuum oder einzelner ‘Autor’ in dem von uns verstandenen modernen Sinne, sondern eben eine *persona*, eine Maske, ein doppeltes Gesicht“. S. 216: „Diese Frage [ob Juda tatsächlich gelebt hat oder reine „Fiktion“ ist] lässt sich, ich wiederhole es noch einmal, nicht beantworten, und sie ist auch, wie immer die Dinge liegen mögen, nicht wesentlich“. S. 276: „Ich will nicht ausschließen, dass die Erfahrung eines oder mehrerer zum Christentum übergetretener Juden der Abfassung dieses Textes zugrundeliegt, doch scheint es mir unmöglich, ihm (oder ihnen) die alleinige Autorschaft zuzuweisen – und alles in allem ist diese Frage auch kaum von Bedeutung“.

53) Öfter fällt sogar ihm die „Wahrhaftigkeit“ oder die „Originalität“ des *Opusculum* auf, z. B. S. 97: „Diese Art der Darstellung vermittelt den Eindruck einer ungewöhnlich tiefen Wahrhaftigkeit.“; ähnlich S. 101 und 115.

54) MORRISON, Conversion (wie Anm. 21) S. 144: Seine Absicht sei es, „to distinguish between the experience known as conversion and texts about it“.

55) MORRISON, Conversion (wie Anm. 21) S. 61-70.

nicht in Zweifel zieht, überzeugender als Morrison und Schmitt gelungen⁵⁶.

Den Konstruktcharakter ihrer Geschichtsschreibung haben die mittelalterlichen Autoren zweifellos nicht erkannt. Zwar möchte Schmitt die modernen Historiker nicht ausdrücklich mit den geistlichen Autoren des Mittelalters gleichsetzen, einen entscheidenden Unterschied scheint er jedoch nicht machen zu wollen. Gewiss wird heute kein vernünftiger Historiker mehr der Meinung sein, er könne Geschichte als Abbild der vergangenen Realität darstellen, „wie sie eigentlich gewesen“ sei. Auch er „konstruiert“ sein Geschichtsbild, aber dieses muss auf den sorgfältig interpretierten Quellenzeugnissen beruhen und ihm (das ist der subjektive Faktor) in seiner Gegenwart und aus seiner Sicht verständlich und plausibel erscheinen⁵⁷. Die Bekehrungsgeschichte des *Opusculum* erfüllt m.E. diese unsere Forderung auf Verständlichkeit und (auch psychologische) Plausibilität.

Es lohnt sich, die Erzählung des konvertierten Juden Hermann in den weiteren historischen Kontext einzufügen, ohne die Argumente der Saltman-Kleinberg-Lotter-Kontroverse noch einmal im Einzelnen zu wiederholen.

Der Kaiser-Traum des Juda in seinem 13. Lebensjahr⁵⁸, mit dem Juda-Hermann die Schrift beginnen lässt, geht vermutlich auf den Empfang Heinrichs V. in Köln Mitte Dezember 1119 zurück⁵⁹. Dieser, wie üblich, feierlich ausgeschmückte Adventus in der Stadt konnte selbstverständlich auch einen jüdischen Jungen tief beeindruckend und

56) GÄBE, *Me peperit* (wie Anm. 22).

57) Wird der „subjektive Faktor“ historischer Quellen (und der modernen Geschichtsschreibung) unter den Begriff „Fiktion“ subsumiert, dann sind allerdings alle Texte „Fiktionen“, vgl. OEXLE, *Archiv* (wie Anm. 28). Darum geht es bei unserer Quelle aber nicht.

58) BLUMENKRANZ, *Jüdische Konvertiten* (wie Anm. 17) S. 275 f. und ihm folgend Jeremy COHEN, *The Mentality of the Medieval Jewish Apostate: Peter Alfonsi, Herman of Cologne and Pablo Christiani*, in: *Jewish Apostasy in the Modern World* (1987), hg. von Todd M. ENDELMAN / Jeffrey GUROCK, S. 34 sehen in der *Bar Mitzvah* und in der zweiten Verheiratung seines Vaters Gründe für seine Unsicherheit. Dagegen JORDAN (wie Anm. 22) S. 91 Anm. 36, der zu Recht betont, der Traum sei noch vor dem Zeitpunkt der *Bar Mitzvah* geträumt worden, die im Übrigen als Ritus des religiösen Erwachsenwerdens erst in der Neuzeit von größerer Bedeutung wurde.

59) Hans-Joachim STÜLLEIN, *Das Itinerar Heinrichs V. in Deutschland* (1970) S. 82 f. Gegen ihren Erzbischof Friedrich traten die Bürger auf die Seite des Kaisers und holten ihn feierlich ein.

Traumbilder entstehen lassen⁶⁰. Doch wird man zum Verständnis des *Opusculum* noch weiter zurückgehen müssen.

Zehn bis elf Jahre vor seiner Geburt (* ca. 1106/07) ist auch die angesehene Kölner Gemeinde 1096 von der ersten großen mittelalterlichen Judenverfolgung im Zusammenhang mit der Propaganda für den ersten Kreuzzug getroffen worden⁶¹. Als die Nachrichten vom Massaker an den Juden in Mainz und Worms in Köln eintrafen, verteilte Erzbischof Hermann III. (1089-99) die Juden seiner Stadt auf sieben Orte seiner Grundherrschaft außerhalb Kölns, um sie zu schützen. Aber auch dort wurden die meisten, mit Ausnahme der Gruppe in Kerpen, von den wilden Kreuzfahrern aufgespürt und ermordet, wenn sie sich nicht taufen ließen. Wenn die Eltern Judas, David und Sephora, aus wohlhabender Kaufmannsfamilie, nicht erst nach dem Pogrom nach Köln eingewandert sind, haben sie diese traumatischen Erfahrungen gemacht, die für viele Jahrhunderte im Gedächtnis der jüdischen Gemeinden verblieben sind.

Dokumentiert ist diese Verfolgung (außer bei dem christlichen Autor Albert von Aachen) vor allem in den hebräischen Chroniken des Elieser bar Nathan und des Salomo bar Simson⁶², die um 1140 verfasst worden sind, also ungefähr in der Zeit, als auch das *Opusculum* geschrieben wurde. Es sind (ebenso wie Hermann selbst) die Kinder der Überlebenden, die zwar über die Zwangsgetauften (oder anders Davongekommenen) nur Weniges, aber wohlwollend und mit Verständnis schreiben, dennoch vor allem das Schicksal der Ermordeten und besonders der Juden, die sich gegenseitig töteten, um der Taufe zu entgehen (des *Kiddusch haSchem*), in den Vordergrund stellen. Aus diesen martyrologisch gestimmten und stilisierten Berichten ist meist entnommen worden, dass die Kölner Gemeinde fast völlig vernichtet wurde. Sie hat sich jedoch relativ rasch wieder regeneriert, Kaiser Hein-

60) Dazu Theo KÖLZER, *Adventus regis*, in: *Lex.MA* 1 (1980) Sp. 170 f. SALTMAN (wie Anm. 18) S. 34 vermisst, wie gesagt, den jüdischen Symbolismus im Traum.

61) Hermanns Schrift wird auch von GÄBE, *Me peperit* (wie Anm. 22) S. 104 f. und anderen Autoren in diesen Zusammenhang gestellt.

62) Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während des ersten Kreuzzugs, hg. von Eva HAVERKAMP (MGH Hebräische Texte aus dem mittelalterlichen Deutschland 1, 2005) S. 400-443, Einleitung S. 1-24. Ferner Robert CHAZAN, *The Deeds of the Jewish Community of Cologne*. *Journal of Jewish Studies* 35 (1984) S. 185-195 sowie Stefan FLESCHE, *Die Verfolgung und Vernichtung der jüdischen Gemeinde in Köln während des 1. Kreuzzugs*, in: *Der erste Kreuzzug 1096 und seine Folgen. Die Verfolgung der Juden im Rheinland*, hg. von der Evangelischen Kirche im Rheinland (1996) S. 77-94.

rich IV. erlaubte schon 1097 die Rückkehr der Zwangsgetauften zum Judentum. Die meisten von ihnen dürften zurückgekehrt sein. Schon Anfang des 12. Jahrhunderts wird an Stelle der zerstörten eine neue Synagoge in Köln erbaut, bereits 1106 wurde der Gemeinde sogar die Bewachung eines Stadtttores übertragen⁶³. Die Zahl der Überlebenden, meist Zwangsgetauften, könnte daher größer gewesen sein, als es die über eine Generation jüngeren hebräischen Berichte erkennen lassen.

Der Schock der in Todesangst erfolgten Massenkonzersionen, mit entsprechenden Schuldgefühlen, dürfte einerseits eine religiöse eifersüchtige Selbstabschließung der Gemeinde, andererseits aber auch Verunsicherung und Selbstzweifel bei Einzelnen ihrer Angehörigen verursacht haben – beides ist im *Opusculum* spürbar, obwohl die Verfolgung dort mit keinem Wort erwähnt wird. Die ängstliche Überwachung des jungen Juda in Münster durch den Aufpasser Baruch oder der Zwang zur Heirat, der auf ihn ausgeübt wurde, machen deutlich, dass die Gemeinde ihn keinesfalls verlieren wollte. Andererseits imaginierte sich der junge Juda schon im Traum in eine andere (christliche) Umwelt. Als Zwanzigjähriger könnte er sich seiner Zweifel schon bewusst gewesen sein, in einer Lebenszeit, in der manche jungen Menschen nach Orientierung und Sicherheit suchen⁶⁴. Warum hat er in Mainz bei seinem Kredit an Bischof Ekbert kein Pfand verlangt, wie es üblich und selbstverständlich war? Wollte er sich schon jetzt von den Geschäftspraktiken seiner Familie im Geldhandel distanzieren, wie Sapir Abulafia vermutet⁶⁵? Juda hielt, so berichtet er selbst, Ekbert für vertrauenswürdig, vielleicht weil er ihn bereits aus Köln kannte, wo dieser vor seiner Bischofserhebung 1118 als Domdekan bezeugt ist⁶⁶. Konnte er schon davon ausgehen, wegen des Kredits nach Münster zu Ekbert geschickt zu werden, um auf diese Weise den vielleicht erwünschten Kontakt mit ihm und den Christen zu bekommen?

63) *Germania Judaica* 1 (1934), zu Köln S. 69-85; FLESC, Verfolgung (wie Anm. 62); Matthias SCHMANDT, *Judei, cives et incolae. Studien zur jüdischen Geschichte Kölns im Mittelalter* (2002) S. 13 f.

64) Auf diese psychologischen Zusammenhänge verweisen zu Recht COHEN, *Mentality* (wie Anm. 58) S. 34 f., 41 und JORDAN, *Adolescense* (wie Anm. 22) S. 86 f.

65) SAPIR ABULAFIA, *Ideology* (wie Anm. 22) S. 113. Nach Hermann sind alle Juden in Handelsgeschäften tätig (*Opusculum* S. 72: *omnes Iudei negotiationi inserviunt*).

66) *Opusculum* S. 72. Ekbert in Köln: *Series episcoporum ecclesiae catholicae occidentalis* 5/1, hg. von Odilo ENGELS / Stefan WEINFURTER (1982) S. 130 f.

Niemeyer und, ihr folgend, Saltman und Schmitt ist es entgangen, dass die von Hermann erwähnte Anwesenheit König Lothars III. 1128 (wahrscheinlich im Februar) in Mainz tatsächlich auch anderweitig bezeugt ist, dass es also auch in diesem Fall keinen Grund gibt, den Bericht Hermanns als „Erfindung“ abzutun. Auch die dortige Anwesenheit Bischof Ekberts ist gut denkbar⁶⁷. Im *Opusculum* wird Lothar III. im übrigen als einziger der Herrscher mehrmals mit dem Epitheton *gloriosus* versehen⁶⁸, obwohl er noch als sächsischer Herzog und Rivale Heinrichs V. in einer Auseinandersetzung um konkurrierende Bischöfe für den Stadt- und Dombrand in Münster (1121) verantwortlich gewesen war. Dabei wirkten auch die beiden Grafen Gottfried und Otto von Cappenberg maßgeblich mit, die, wahrscheinlich als Buße für diese Untat, ihre Burg zum Stift umwidmeten⁶⁹. Das erschien Hermann im Rückblick offensichtlich wichtiger als die Zerstörung der Kirche, die Bischof Ekbert auch wirtschaftlich belasten musste.

In Münster, wo sich Juda nun fast 20 Wochen im Umkreis des Bischofs aufhielt, faszinierte ihn an den Predigten vor allem die allegorische Deutung alttestamentlicher Bibelstellen, die er mit der Buchstabengläubigkeit der Juden konfrontierte. Die ausgesprochen freundliche Behandlung, die der junge Jude am Hof des Bischofs und durch Ekbert selbst erfuhr und die ihn tief beeindruckte, sollte ihn zweifellos für das Christentum gewinnen. Ob er diese Missionsabsicht selbst überhaupt bemerkt hat?

Es ist schon längst beobachtet worden, welchen Wert der junge Jude, der die hebräische Bibel selbstverständlich kannte und bei den Seinen als Schriftgelehrter galt, der intellektuellen Auseinandersetzung mit den christlichen Gelehrten zumaß⁷⁰; gewiss ist er da ein Kind des 12. Jahrhunderts mit seinem ausgeprägten Rationalisierungsschub in der scholastischen Theologie und Philosophie. Überzeugen aber konnten ihn die Ratio, die Disputationen und der intellektuelle Weg letzt-

67) *Regesta Imperii* 4/1, bearb. von Wolfgang PETKE (1994) Nr. 152 S. 98 f. Vgl. Wolfgang PETKE, Kanzlei, Kapelle und königliche Kurie unter Lothar III. (1125-1137) (1985) S. 243 Anm. 453. Bischof Ekbert hatte ursprünglich gegen die Einsetzung des der Simonie verdächtigten Alexanders von Lüttich protestiert; dieser wurde jetzt in Mainz durch den König investiert.

68) *Opusculum* S. 71 f.

69) Dazu Joseph PRINZ, Westfalen und Köln vor 1180, in: Köln Westfalen 1180-1980: Landesgeschichte zwischen Rhein und Weser 1: Beiträge, hg. von Peter BERGHAUS u. a. (1981) S. 31-41.

70) Zur bedeutenden Rolle der scholastischen Disputationen gegen MISCH zu Recht GÄBE, *Me peperit* (wie Anm. 22) S. 79-82.

lich nicht; denn er habe, wie er betont, in verkehrter Reihenfolge die Erkenntnis vor dem Glauben gesucht⁷¹. Auch eine von ihm nach dem Vorbild des Propheten Daniel ersehnte göttliche Vision, die er mit dreitägigem Fasten erzwingen wollte und die ihm hätte die Entscheidung abnehmen können, wurde ihm nicht zuteil⁷². Die theologischen Differenzen zwischen Judentum und Christentum (wie die Dreieinigkeit oder die Messiasfrage) waren für seine Bekehrung offenbar nicht von Bedeutung. Der Wechsel seiner religiösen Identität, die Bekehrung als „Durchbruch einer im Unterbewussten vorbereiteten Einstellung“⁷³, erfolgte auf unverfügbarem „emotionalem“ Weg, durch fromme Gebete einfacher Frauen⁷⁴. War dies ein bewusster „schwacher Versuch, ein miraculöses Zeichen zu platzieren“⁷⁵ oder (eher) einfach nur seine Deutung des ihm sonst unerklärlichen Geschehens?

Oft pflegten konvertierte Juden bei ihrer Taufe den Namen eines Heiligen oder eines Fürsten anzunehmen; einen Heiligen des Namens Hermann aber gab es zu dieser Zeit nicht. Der Name war im Kölner Raum häufig. Könnte Juda bei seiner Taufe in Köln nicht dankbar den Namen jenes Kölner Erzbischofs übernommen haben, der seine Eltern 1096 vor dem Tod gerettet haben dürfte? Das ist nicht unwahrscheinlich. Ähnliches berichtet Guibert von Nogent von einem Konvertiten Wilhelm; er bekam den Namen des Ritters Wilhelm von Eu, der ihn als Kind aus dem Pogrom von Rouen gerettet hatte⁷⁶. Auch an den Kölner Patrizier Hermann könnte man denken, der die Mauritiuskirche, bei der die frommen, nach Meinung des Konvertiten für die Bekehrung entscheidenden Frauen gelebt hatten, auf dem Grund von St. Pantaleon errichtet hatte und deswegen mit der Benediktinerabtei in Streit geriet⁷⁷. Den Großvater des Cappenberger Stiftsgründers, den Grafen Hermann, vermuteten als Namensvorbild, wie oben ausgeführt, Gäbe und Schmitt.

71) Opusculum S. 104: *Ego dum ordine prepostero fidem intellectu volebam prevenire.*

72) Opusculum S. 94-96.

73) Hans-Werner GENSICHEN, Bekehrung/conversio, in: TRE 5 (1980) S. 486.

74) Opusculum S. 108: *Me, quem ad fidem Christi nec reddita mihi a multis de ea ratio nec magnorum potuit clericorum convertere disputatio, devota simplicium feminarum attraxit oratio.*

75) ELUKIN, Discovery (wie Anm. 22) S. 71.

76) Guibert von Nogent, Autobiographie, hg. und ins Französische übers. von Edmond-René LABANDE (1981) S. 246-250.

77) Urkunde Erzbischof Arnolds I. von Köln von 1144, vgl. KNIPPING, Regesten der Erzbischöfe von Köln 2 (wie Anm. 8) Nr. 418 S. 71.

Zweifellos verfasste und vollendete Hermann das *Opusculum* in Cappenberg, wo er bis zu seinem Lebensende bleiben wollte⁷⁸. Selbstverständlich hat er, nun schon seit vielen Jahren Christ und Cappenberger Kanoniker, im Rückblick seinen Bekehrungsprozess bewusst stilisiert, in den literarischen Rahmen des Traums und seiner späteren christlichen Deutung eingefügt und alles seiner Konversionsgeschichte, dem Eingreifen Gottes und dem Widerstand des Teufels nicht Dienliche konsequent weggelassen⁷⁹. Insofern ist seine Schrift keine „Autobiographie“ im modernen Sinne. Wir bedauern z. B., dass er nichts über die Anfänge seines Zweifels am Judentum, über andere Umstände seines Lebens und seiner Bekehrung, über seine verlassene Ehefrau, über die Mutter des von ihm entführten Sohnes oder über den Verbleib seines Eigentums, das er vor dem Eintritt in das Stift aufgab, berichtet⁸⁰. Sicherlich wird Hermann bei der Abfassung der Schrift auch von seiner Cappenberger Umgebung, von Gesprächen mit seinen Mitbrüdern und Zuhörern und deren Erwartungen beeinflusst worden sein; denn für sie schrieb er das *Opusculum*. Aber auch wegen der durchdachten Komposition des Werks kann man es sich nicht als Erzeugnis einer „textuellen Gemeinschaft“ vorstellen.

Wann verfasste Hermann seine Schrift? Das *Opusculum* überliefert keine einzige Jahreszahl⁸¹. Die Nennung des *gloriosus rex Lutharius* (Kaiser 1133, † Dezember 1137) und die von Hermann als Letztes genannte Priesterweihe (frühestens 1137/38) können nur Hinweise *post quem* geben. Die beiden frommen Frauen Berta und Glismut, deren Fürbitte er seine Bekehrung zuschreibt, waren Inklusen an der Kölner Mauritiuskirche, die der Autor *monasterium* nennt⁸². Zum Benediktinerinnenkloster wurde die Kirche aber erst 1144 umgewidmet⁸³. Erst danach wird das *Opusculum* geschrieben worden sein. Nach Niemeyer verweist die Erwähnung der zahlreichen plötzlichen Bekehrungen im Dedikationsschreiben auf die Anfangszeit des zwei-

78) *Opusculum* S. 121.

79) Dazu auch GÄBE, *Me peperit* (wie Anm. 22) S. 82-86. Man muss deswegen nicht mit MORRISON (wie Anm. 21) S. 47 von einem „kalkulierten hermeneutischen Programm“ sprechen.

80) Nach der „inneren“ Bekehrung hatte er Bücher und Geld bei seinen christlichen Freunden versteckt, was ihm die Juden vorwarfen (*Opusculum* S. 115).

81) Ausführlich zur Geschichte der Datierung NIEMEYER, Hermannus (wie Anm. 1) S. 32-49.

82) *Opusculum* S. 107.

83) Vgl. die in Anm. 77 genannte Urkunde des Erzbischofs Arnold I. von Köln von 1144.

ten Kreuzzugs (1147f/48) mit ihren häufigeren Konversionen; sie hält eine Abfassungszeit sogar in den Fünfzigerjahren oder noch später für möglich⁸⁴.

Warum schrieb Hermann das *Opusculum*? Die Zuhörer seiner Bekehrungsgeschichte waren Ordensleute, fromme Frauen wie Männer; ihre Wißbegier und besonders das Drängen seines jüngeren Ordensbruders Heinrich waren der Anlass⁸⁵. Eine wesentliche Funktion des komplizierten Prozesses, wie er vom Juden zum Christen geworden und wieviel Widerstand dabei der 'böse Feind' geleistet habe, sei es, seinen Lesern die Gnade Gottes und seine wunderbare Führung vor Augen zu führen. Es ist durchaus möglich, dass die Schrift des ehemaligen Juden auch eine apologetische Absicht hatte: seine Konversion überzeugend und glaubhaft erscheinen zu lassen, zu rechtfertigen⁸⁶. Nicht zu übersehen ist auch, dass seine Geschichte mit ihren vielen Wendungen und Rückschlägen für die Zuhörerinnen und Zuhörer neben der Erbauung zugleich einen gewissen Unterhaltungswert haben konnte. Neben der Bestätigung und Befestigung des frommen Glaubens der *religiosi*, der Ordensleute, durch Gottes Wirken, will Hermanns Schrift auch das christlich-jüdische Verhältnis in den Blick nehmen, allerdings vor allem im Hinblick auf die Gewinnung der Juden für das Christentum. Als Missionshandbuch wird man das *Opusculum* nicht ansehen können. Aber Hermann betont mehrmals, seine Bekehrung sei auch durch die Christen bewirkt worden, die ihn in humaner und überaus freundlicher Weise behandelt hätten, während andere voller Vorurteile die Juden, die doch das von Gott auserwählte Volk seien, häufig wie tote Hunde verflucht und verabscheut hätten⁸⁷. Diese jüdischen Vorwürfe gegen die Christen aus der Disputation mit Rupert lässt Hermann (auch von Rupert) unkommentiert stehen. An seine frommen Zuhörerinnen wendet er sich besonders: Sie mögen ebenso wie Berta und Glismut wirksame Fürbitten leisten⁸⁸. Menschliche Zuwendung (*caritas*) und Gebete sind die Voraussetzungen zur Rettung der im jüdischen oder anderweitigen Irrtum befangenen Menschen⁸⁹. Die theologischen Urteile der zeitge-

84) *Opusculum* S. 69 f.; NIEMEYER, Hermannus (wie Anm. 1) S. 47.

85) So die Einleitung des *Opusculum* in Form eines Briefes an Heinrich S. 69 f.

86) So schon Giovanni MICCOLI in seiner Rezension der NIEMEYER-Edition in: *Studi medievali*, 3. Ser. 7 (1966) S. 439-441; ebenso etwa ELUKIN, *Discovery* (wie Anm. 22) S. 72.

87) *Opusculum* S. 77.

88) *Opusculum* S. 108.

89) *Opusculum* S. 86 f.

nössischen Christen über das Judentum und die antijüdischen Stereotypen über den jüdischen Aberglauben teilt er jedoch ganz: Die Juden sind blind und verstockt und die Synagoge dient dem Satan⁹⁰.

Juda-Hermann und sein *Opusculum* sind nicht nur ein Beleg für die Möglichkeit einer friedlichen Konversion und eines (gewiss oft durch die Missionsabsicht bedingten) freundschaftlichen Verhältnisses zwischen Juden und Christen nach (und vor) Phasen zahlreicher Zwangstaufen. Eine intensivere Diskussion über Juden und zwischen Juden und Christen zu dieser Zeit gerade in Köln wird durch den *Anulus* Ruperts von Deutz bezeugt, einen (fiktiven) jüdisch-christlichen Dialog, den er auf Bitten des Abtes Rudolf von St. Pantaleon (1121-23, später Abt von St. Truiden, † 1138) verfasst hatte, der oft mit Juden freundliche Gespräche führte und deshalb sogar von jüdischen Frauen geschätzt und gern aufgesucht wurde. Rudolf war auch mit Bischof Ekbert befreundet⁹¹. Im Kölner Klerus gab es offensichtlich eine Gruppe, die aus den gewaltsamen Zwangstaufen der Juden von 1096 zu lernen versuchte.

Nebenbei erfahren wir aus dem *Opusculum* auch von den engen verwandtschaftlichen Verbindungen des rheinischen Judentums und, wenn wir Juda nicht als absolut singulären Fall ansehen, von einem selbstbewussten Auftreten und Verhalten zumindest der Angehörigen der jüdischen Oberschicht gegenüber ihrer christlichen Umgebung, mit der sie wegen ihrer wirtschaftlichen Funktion (Handel und Geldleihe) zusammenarbeiteten und -lebten. Zu denken ist in diesem Zusammenhang an Judas ungezwungene Disputation mit dem berühmten Theologen Rupert von Deutz. An seinem (jüdischen) Hochzeitstag waren auch seine christlichen Freunde anwesend⁹². Mit Wolkwin, einem Kaplan der Königin Richenza, traf er auf dem Weg nach Mainz zusammen. Wolkwin sollte einen Hermanns Abfall betreffenden hebräischen Brief der Kölner Juden an die Mainzer Gemeinde überbringen, den ihm Juda schließlich abnehmen konnte⁹³. Als er seinen Halbbruder entführte,

90) Dazu GÄBE, *Me peperit* (wie Anm. 22) S. 87-93.

91) *Gesta abbatum Trudonensium*, ed. Rudolf KOEPKE (MGH SS 10) S. 304. Mit dem *Anulus* war Rudolf schließlich nicht ganz zufrieden (Ein Brief Rudolfs an Rupert von Deutz bei Friedrich W. E. ROTH, NA 17 [1892] S. 617 f.). Dazu auch VAN ENGEL, *Rupert of Deutz* (wie Anm. 36) S. 242-247.

92) *Opusculum* S. 101.

93) *Opusculum* S. 76-83, 110-112.

setzte sich die Mainzer städtische Obrigkeit für die Mutter des Jungen ein und ließ Juda verfolgen⁹⁴.

Es ist deswegen auch anzunehmen, dass die jüdischen Gemeinden, welche die Verfolgung von 1096 fest in ihrem Gedächtnis bewahrten, sie dennoch nicht als eine grundsätzliche Wende zum Schlechteren interpretierten, wie man dies als Historiker aus dem Rückblick tun könnte⁹⁵. Dass die christliche Reformbewegung im beginnenden 12. Jahrhundert nicht nur zu verstärkten Missionsbemühungen, sondern letzten Endes zu einer stärkeren Ausgrenzung des Judentums führen sollte, konnten die Zeitgenossen noch nicht erkennen.

94) Opusculum S. 115 f.

95) Eine Kontinuität zu der Zeit vor 1096 lässt sich auch auf dem Gebiet der jüdischen Wirtschaft feststellen, vgl. TOCH, Wirtschaft (wie Anm. 22) S. 268 f., 272.