

MÜNCHNER BEITRÄGE ZUR JÜDISCHEN GESCHICHTE UND KULTUR

Lehrstuhl für Jüdische Geschichte
und Kultur an der
Ludwig-Maximilians-Universität München

EIGENBILDER, FREMDBILDER –
FORSCHUNGEN ZUM ANTIKEN
UND MITTELALTERLICHEN
JUDENTUM

Beiträge von Ismar Schorsch,
Ora Limor und Israel J. Yuval,
Kenneth Stow,
Astrid Riedler-Pohlens und
Wiebke Rasumny

Jg. 5 / Heft 1 • 2011



Dieses Heft wurde gefördert von der Israelitischen Kultusgemeinde in München und Oberbayern.

Herausgeber: Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur, Michael Brenner.

Beirat: Martin Baumeister, München – Menahem Ben-Sasson, Jerusalem – Richard I. Cohen, Jerusalem – John M. Efron, Berkeley – Jens Malte Fischer, München – Hans-Georg von Mutius, München – Ada Rapoport-Albert, London – David B. Ruderman, Philadelphia – Martin Schulze Wessel, München – Avinoam Shalem, München – Wolfram Siemann, München – Yfaat Weiss, Jerusalem – Stephen J. Whitfield, Brandeis.

Redaktion: Hiltrud Häntzschel, Eva Haverkamp (verantwortlich), Andrea Pfeufer, Andrea Sinn, Mirjam Triendl-Zadoff, Ernst-Peter Wieckenberg.

Anschrift: Abteilung für Jüdische Geschichte und Kultur an der Ludwig-Maximilians-Universität München, Historisches Seminar, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München.

e-mail: juedische.geschichte@lrz.uni-muenchen.de

Erscheinungsweise: Jährlich zwei Hefte.

Bezugsbedingungen: Die Zeitschrift wird gegen eine Schutzgebühr von 7,50 € je Einzelheft, von 14 € im Jahresabonnement, zzgl. Porto abgegeben. Bestellungen werden an die Abteilung erbeten.

Manuskripte: Die Redaktion haftet nicht für unverlangt eingesandte Manuskripte. Das Formblatt für die Zeitschrift steht als pdf-Datei auf der homepage des Lehrstuhls unter dem Stichwort „Manuskriptgestaltung“ zum Herunterladen bereit.

Umschlagabbildung Bildnachweis:

Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz. Signatur: Portr. Slg / Bibl. kl / Steinschneider, M., Nr. 1.

© Abteilung für Jüdische Geschichte und Kultur an der Ludwig-Maximilians-Universität München 2011

Producing und Gestaltung: mazzetti&mazzetti GmbH, München

Satz: mazzetti&mazzetti GmbH, München

Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten

Umschlaggestaltung: Peter Mazzetti

Das Signet ist der Buchstabe Lamed aus der Schrift Frank-Rühl-Hebräisch von Rafael Frank (1908). Mit diesem Buchstaben beginnt das hebräische Wort Limud, das „Lehre“ und „Lernen“ bedeutet.

ISSN 1864–385X

INHALT

Eva Haverkamp Einleitung Seite 5

ESSAYS

Ismar Schorsch Kataloge und kritische Forschung:
Die Münchner Judaica-Schätze im Kontext jüdischer
Sammlungen im Deutschland des 19. Jahrhunderts .. Seite 9

Ora Limor/Israel J. Yuval Judas Ischariot –
der Kündler der verborgenen Wahrheit Seite 24

Kenneth Stow Das Brot, die Kinder und die Hunde Seite 46

AUS DEM ARCHIV

Wiebke Rasumny Vom talmudischen Präzedenzfall
zum altjiddischen Exempel: eine belehrende Mayse
im Maysebuch Seite 67

Astrid Riedler-Pohlers Die medizinische Praxis
jüdischer Ärzte in Aschkenas Seite 76

TAGUNGS- UND

EXKURSIONSBERICHTE

Oliver Glatz/Julie Grimmeisen

The Other in Near Eastern and Jewish Studies
An Interdisciplinary Symposium of the Allianz
Visiting Professors and their Munich Colleagues,
11./12. November 2010 Seite 86

NACHRICHTEN UND TERMINE

Neues von Mitarbeitern und Absolventen Seite 91

Veranstaltungen Seite 92

Neues vom Freundeskreis des Lehrstuhls Seite 97

Die Autoren Seite 98

Übersicht über die Themenschwerpunkte
der bislang erschienenen Hefte Seite 103

Eva Haverkamp

Einleitung

Diese Ausgabe ist der Geschichte der Juden im Mittelalter gewidmet. Allerdings ist das Mittelalter nicht einfach nur eine Periode, die zwischen Antike und Neuzeit steht; diese Ausgabe versucht vielmehr Einblick zu geben in die eigentliche Zentralität des Mittelalters für die jüdische Geschichte. Alle drei Hauptartikel beleuchten Aspekte, die im Selbstverständnis der Juden sowie in den Ansichten über Juden unter Christen in der Neuzeit eine Rolle spielen und doch in der Antike und im Mittelalter entwickelt worden sind.

Der Beitrag „Kataloge und kritische Forschung: Die Münchner Judaica-Schätze im Kontext jüdischer Sammlungen im Deutschland des 19. Jahrhunderts“ wurde als Vortrag von Prof. Ismar Schorsch, Kanzler emeritus des Jewish Theological Seminary in New York, während der Abschlussveranstaltung zum Forschungsprojekt „Porta Hebraica – Erschließung und Präsentation einer bedeutenden Hebraica-Sammlung mit modernen Technologien der Informatik“ gehalten; sie fand am 16. November 2009 in der Bayerischen Staatsbibliothek statt. Ziel des Forschungsprojekts, das von der Heidehof-Stiftung für zwei Jahre finanziert wurde, war es, die Hebraica-Bestände der Bayerischen Staatsbibliothek im Internet visuell und inhaltlich zugänglich zu machen; das Projekt ist heute unter <http://hebraica.fh-koeln.de:8180/hebraica-server-war/viewbooks> einsehbar. Es wurde von Dr. Ittai Joseph Tamari (Jüdische Geschichte und Kultur, München) sowie von Prof. Dr. Heiner Klocke, Dipl.-Informatiker Alex Maier und fünf Studierenden der Informatik an der Fachhochschule Köln, Fakultät für Informatik und Ingenieurwissenschaften, durchgeführt.

Die Anfänge der „Wissenschaft des Judentums“, die mit Leopold Zunz, Moritz Steinschneider und Gershom Scholem eng verbunden sind, werden in diesem Artikel behandelt. Ismar Schorsch war es dabei ein Anliegen zu zeigen, dass neben dem Verfassen von programmatischen Aufsätzen die Erschließung von Buch- und vor allem Handschriftenbeständen durch Kataloge – also der Blick in die „Archive“ – von diesen Gelehrten als vorrangige Aufgabe gesehen wurde, die gleichzeitig die kulturelle Bandbreite des Judentums auch für Nichtjuden auf-

zeigen. Für die Perspektive unseres Bandes erscheint es möglicherweise erstaunlich, wie sehr in den von Ismar Schorsch erwähnten Veröffentlichungen dieser Gelehrten – neben den Buchbeständen der frühen Neuzeit – die hebräischen Handschriften des Mittelalters und ihr darin verborgenes kulturelles Erbe als „reiche Fundgrube“ behandelt und wie diesen für das Selbstverständnis des modernen Judentums eine hervorragende Stellung eingeräumt wurde.

Der Beitrag „Judas Ischariot – der Kündler verborgener Wahrheit“ von den Professoren Ora Limor (Open University of Israel) und Israel Yuval (Hebrew University Jerusalem und Direktor des Scholion Instituts) entspricht dem Vortrag, den letzterer am 3. Februar 2010 als Veranstaltung der Mittelalterlichen Jüdischen Geschichte gehalten hat. Ausgehend von der Bemerkung des israelischen Schriftstellers A. B. Yehoshua, wonach in der Bezeichnung „jüdischer Staat“ „eine Reminiszenz an den Namen Judas Ischariot“ mitschwingt, stellt der Aufsatz die Figur des Judas Ischariot in den Kontext der christlich-jüdischen Auseinandersetzungen von der Spätantike an. Während Judas Ischariot auf christlicher Seite zum Vertreter des Judentums stilisiert wird, der durch seinen Verrat entweder zum Inbegriff des Bösen wird oder auch die Konversion der Juden und damit den Sieg des Christentums einleitet, liefern insbesondere die verschiedenen Versionen der Toldot Jeschu „Gegengeschichten“, in denen Judas Jesus als Betrüger entlarvt und insgesamt die Überlegenheit des Judentums demonstriert. In der Reaktion auf die Vorstellungen, die Christen über Juden schufen und propagierten, entstanden somit jüdische Äußerungen zu ihrem Selbstverständnis. Diese Sichtweise auf die christlichen und jüdischen Quellen steht in Einklang mit Israel Yuvals innovativer und wegweisender Erkenntnis, die er 1994 formulierte und die seitdem nicht nur sein eigenes umfangreiches Œuvre sondern auch eine ganze Generation von Wissenschaftlern bestimmt hat: „Ebenso wie die jüdische Position gegenüber dem Christentum von den christlichen Einstellungen zum Judentum beeinflusst wurde, so müssen wir annehmen, dass die christliche Position zum Judentum von den jüdischen Einstellungen zum Christentum beeinflusst wurde.“

Neben dieser horizontalen Sichtweise, die von sehr engen Zusammenhängen gegenseitiger Beeinflussungen von Juden und Christen ausgeht, konzentriert sich Prof. Kenneth Stow, Emeritus an der University of Haifa, in seinem Aufsatz auf die

zeitlich vertikale Perspektive, in der die Vorstellungen der Christen über Juden vor allem aus der christlichen Tradition seit Paulus zu erklären sind. Ebenfalls als Veranstaltung der Mittelalterlichen Jüdischen Geschichte hat Kenneth Stow am 7. Mai 2010 einen Vortrag zum Thema „Surviving in the Roman Ghetto“ seit dem 16. Jahrhundert gehalten. Für diese Zeitschrift hat er freundlicherweise seinen Aufsatz „Das Brot, die Kinder und die Hunde“ zur Verfügung gestellt. Darin geht Kenneth Stow den christlichen Darstellungen von den Juden als Hunden nach, die insbesondere im Kontext der Anschuldigungen des Ritualmords, des Blutfrevels und des Hostienfrevels zum Ausdruck kamen. Wie bereits bei Johannes Chrysostomus (4. Jahrhundert) und in der Auseinandersetzung um das Selbstverständnis des Christentums, *Verus Israel*, das von Gott erwählte „Wahre Israel“, zu sein, benutzten Christen bis ins 20. Jahrhundert den Topos der Juden als Hunde und als Quelle von Verunreinigung und Unreinheit. Dabei spielten die mittelalterlichen antijüdischen Anschuldigungen, die häufig Bestandteil christlicher Heiligenlegenden wurden, in ihrer Rezeption durch die Bollandisten eine wesentliche Rolle in der Formation des Selbstverständnisses der modernen katholischen Kirche.

Alle drei Aufsätze sind somit programmatisch und spiegeln bedeutende Forschungsansätze im Bereich der jüdischen Geschichte wider.

Der Beitrag „Die medizinische Praxis jüdischer Ärzte in Aschkenas“ von Astrid Riedler-Pohlens geht aus der ersten Magisterarbeit hervor, die von mir an der LMU München betreut wurde. Diese Arbeit gibt einen weiteren Einblick in die Archive, insbesondere der bayerischen, mit ihren noch immer großen unerschlossenen Beständen zur Geschichte der Juden. Einen weiteren Zugang zur jüdischen Geschichte beleuchtet Wiebke Rasumny, M. A., Promovendin im Internationalen Doktorandenkolleg „Textualität der Vormoderne“ an der LMU, mit ihrem Aufsatz über die belehrenden Geschichten im Maysebuch von 1602 und deren Verarbeitungen von talmudischem Erzählstoff.

Mit einem Hinweis auf den Tagungsbericht von Oliver Glatz, M. A., und Julie Grimmeisen, M. A., „The Other in Near Eastern and Jewish Studies. An Interdisciplinary Symposium of the Allianz Visiting Professors and their Munich Colleagues,“ und auf die Nachrichten der Abteilung möchte ich bereits auf das nächste Heft der Zeitschrift aufmerksam ma-

chen. Dieses wird sich der spanischen Geschichte widmen. Darin werden Sie einen Aufsatz von Prof. David Nirenberg (University of Chicago und Mitglied des Committee on Social Thought) finden, den er anlässlich seines Vortrages am 25. Juni 2010 für die Mittelalterliche Jüdische Geschichte zum Thema „The Problem of Judaizing in Medieval Politics and Aesthetics“ zur Verfügung gestellt hat.

Ismar Schorsch

Kataloge und kritische Forschung

Die Münchner Judaica-Schätze im Kontext jüdischer Sammlungen im Deutschland des 19. Jahrhunderts

Bei vielen Menschen wirkt bereits der Gedanke an ein Archiv wie ein Schlafmittel. Doch unser Wissensstand kann ohne Archive kaum gehoben werden. Bei unserem Wissen um die Vergangenheit handelt es sich immer nur um „eine Planke von einem Schiffbruch“, wie es Francis Bacon einmal denkwürdig formulierte.¹ Um uns jedoch Leopold Rankes hohem Ziel einer tiefgreifenden Betrachtung der Vergangenheit zu nähern, müssen wir mehr Planken finden. Nicht von ungefähr war Rankes gewaltiges Schaffen fest in bahnbrechender Archivforschung verankert. Während er der Diplomatie und Realpolitik viel Aufmerksamkeit schenkte, schrieb er Geschichte buchstäblich von Grund auf, auf der Basis von zahllosen, lange in Vergessenheit geratenen Dokumenten. In diesem Sinne werde ich im folgenden zu zeigen versuchen, dass gute Geschichtsschreibung, in jedem Bereich, immer noch zumeist in der Entdeckung neuer Quellen ihren Anstoß und Nährstoff findet.

Wie die Deutschen wandten sich im 19. Jahrhundert auch Juden dem ernsthaften Studium ihrer eigenen Geschichte zu. Für viele Juden, insbesondere solche, die an deutschen Universitäten studiert hatten, wurde das Judentum zu einem historischen Phänomen, das den Wirren von Raum und Zeit unterlag und nicht mehr als unveränderliche Essenz existierte. Während der langwierigen Debatte innerhalb der deutschen Gesellschaft in der nachnapoleonischen Zeit darüber, ob man den Juden volle Bürgerrechte gewähren sollte, begannen junge jüdische Intellektuelle, die Dominanz christlicher Gelehrter bei der Beschreibung von Wesen und Geschichte des Judentums anzufechten. Zum ersten Mal seit der Renaissance

¹ Anthony T. Grafton: Rediscovering a Lost Continent. In: The New York Review of Books, 5. Oktober 2006, S. 44.

schrieben die Opfer ihre Geschichte in der Landessprache anstatt auf Hebräisch. Diese Änderung der Sprache deutete auf eine Veränderung des angesprochenen Publikums hin. Die „Wissenschaft des Judentums“ wurde aus dem Kampf um das Erlangen politischer Rechte heraus geboren.²

Wir können den Zeitpunkt ihrer Geburt mit dem Erscheinen eines etwa 30-seitigen Traktats mit dem Titel *Etwas über die rabbinische Literatur* im Jahr 1818 genau ansetzen.³ Der 24-jährige Autor dieser Schrift, ein brillanter Student an der neu gegründeten Berliner Universität, war empört über die verzerrte Sichtweise des Judentums, welche sein Geschichtsprofessor Friedrich Rühs in seiner Schmähchrift gegen die partielle Emanzipation der preußischen Juden an den Tag gelegt hatte. Aus Protest hörte Leopold Zunz auf, Rühs' Lehrveranstaltung zu besuchen, und machte sich daran, eine von Sarkasmus triefende Replik zu verfassen.⁴ Es ist ihm hoch anzurechnen, dass er dieses erste Projekt schon bald zugunsten eines neuen aufgab, welches den Diskurs auf eine neue Ebene heben sollte: nämlich einer ausführlichen Darlegung aller Voraussetzungen und Elemente, welche ein genuin historisches Studium des Judentums erfordern würde. Warum, fragte Zunz, wurde die Beschäftigung mit dem Judentum selbst in einem Zeitalter, in dem sich eine kritische Wissenschaft mit jeglichem Aspekt menschlicher Kultur befasste, immer noch von unkritisch übernommenen althergebrachten Vorurteilen beherrscht? Die Juden des Mittelalters hatten Werke über Astronomie, Medizin, Mathematik, Geographie, Architektur, Handel, Gewerbe, Musik und Kunst hervorgebracht. Der Begriff „rabbinische Literatur“ lasse jedoch überhaupt nicht auf diese säkularen Interessen schließen und schließe ein Verständnis vom Judentum als eines abgerundeten kulturellen Phänomens aus. Zunz schlug stattdessen das Adjektiv „neuhebräisch“ (im Gegensatz zum biblischen Hebräisch) oder schlicht „jüdisch“ vor, um die dynamische Vielfalt des literarischen Corpus angemessen zu erfassen.

Unter den drei weitgefassten Rubriken „Ideen“, „Sprache“ und „Geschichte“ umriss Zunz die Genres des Faches, wofür

² Ismar Schorsch: *From Text to Context*. Hannover, London 1994.

³ Leopold Zunz: *Gesammelte Schriften*. 3 Bde., Berlin 1875–76, hier: Bd. I, S. 1–31.

⁴ Jewish National and University Library, Jerusalem (hiernach: JNUL), ARC, 4° 792, C 13 (Das Buch Zunz), S. 25–26, D 1.

er mit Hilfe der wenigen vorhandenen, mangelhaften Kataloge viele veröffentlichte wie auch unveröffentlichte Beispiele anführte. In einem gewissen Sinne diente Zunz' Traktat als Bibliographie, welche seine konzeptuelle Revolution rechtfertigte. Die tobende Debatte über die Staatsbürgerschaft der Juden in Preußen wurde von Ignoranz und Vorurteilen gespeist. Eine eingehende und sachliche Studie über das Judentum setzte vor allem den Rückgriff auf Archive voraus. Als Beispiel versprach Zunz, demnächst eine Übersetzung einer hebräischen Abhandlung über die Ethik aus der Feder eines sephardischen Philosophen des 13. Jahrhunderts ins Lateinische – damals noch die lingua franca des deutschen akademischen Lebens – zu publizieren. Mit der Veröffentlichung des hebräischen Originals wollte er noch warten, da ihm nur ein einziges Manuskript zur Verfügung stand. Mit dieser Initiative wollte Zunz zweierlei zeigen: einerseits, dass das jüdische Mittelalter geistig gar nicht so dunkel gewesen war, und andererseits, dass moderne Gelehrte ex cathedra über ein Thema zu sprechen pflegten, dessen Umrisse für sie kaum vorstellbar waren.

Zunz' Abhandlung *Etwas über die rabbinische Literatur* war kraft ihrer Vision und Strenge, ihrer Gelehrsamkeit und Leidenschaft dazu bestimmt, der Grundstein der intellektuellen Hinwendung zur Geschichte zu werden, welche das moderne Judentum analog zu seiner politischen Emanzipation vollzog. In den Universitäten, wohin es im Vergleich zur allgemeinen Bevölkerung unverhältnismäßig viele deutsche Juden zog, begegneten diese einer besonders wirksamen Kombination aus dem Kanon des historischen Denkens und jenem Moment der deutschen Philosophie, für welches das Judentum einer längst überwundenen Vergangenheit angehörte.

Der Erste, der eine Innenperspektive auf die jüdische Geschichte eröffnete, war Zunz' Mitschüler und Freund Isaak Markus Jost. Leider brachte dessen neunbändige, ungefähr 2 000 Jahre – von den Makkabäern bis 1815 – umfassende *Geschichte der Israeliten*, welche er in Eile zwischen 1820 und 1829 verfasste, nicht viel Neues. Jost gab sich mit einem narrativen Werk zufrieden, das, von seiner abschätzigen Behandlung des rabbinischen Judentums abgesehen, in der Regel nicht über eine Neuordnung von schon Bekanntem mit Bezug auf die äußere Geschichte der Juden hinausging. In seinem Bestreben, die öffentliche Meinung günstig zu stimmen, richtete er unter Umgehung von Archivforschung ein

Gebäude auf, welches selbst auf den Schein eines Fundaments verzichtete.⁵

Zunz hingegen arbeitete vertikal statt horizontal, und seine 1832 erschienene, einbändige Studie über die jüdische homiletische Literatur wurde zur Inspiration und zum Maßstab des gesamten Unternehmens der Wissenschaft des Judentums.⁶ Indem er sich auf die interne Geschichte konzentrierte, hob Zunz das hervor, was Juden für sich selbst gemacht, und nicht das, was andere ihnen angetan hatten. Anstelle staatlicher Souveränität und eines heiligen geographischen Zentrums – so Zunz – hatten die Juden ein mobiles Heiligtum für Gebet und Studium geschaffen. Die Synagoge wurde zum Eckpfeiler der geistigen Widerstandsfähigkeit der Juden während des langen Exils und verkörperte ein Forum, in dem sie ihren nationalen Aspirationen Ausdruck geben konnten. Darüber hinaus identifizierte, datierte und analysierte Zunz die Midrasch-Texte, die durch die Synagoge entstanden waren. Seine gründliche Textanalyse verwandelte einen chaotischen literarischen Nachlass in ein zusammenhängendes Korpus religiöser Kreativität. Die von Zunz behandelten Texte – darunter zahllose bis dahin periphere, unbekannte und nicht mehr vorhandene – stellten außer Zweifel, dass die Predigt keine moderne Erfindung der Synagogenreform war.

Wer jedoch Geschichte von Grund auf schreiben – und dazu die Anzahl der verfügbaren Dokumente vergrößern – will, ist vor allem auf die Zugänglichkeit relevanter Sammlungen angewiesen, wovon es im Deutschland der 1820er Jahre nicht sehr viele gab und die noch seltener werden sollten. Im August 1828, noch vor Veröffentlichung seines bahnbrechenden Werkes, hatte Zunz in Hamburg Gelegenheit, fünf Tage in der Privatbibliothek von David Oppenheimer, der damals größten Hebraica-Sammlung in Deutschland, zu verbringen.⁷ Zwei Jahre zuvor war ein gedruckter Katalog der 4 500 Bücher und 780 Manuskripte umfassenden Bibliothek erschienen, so dass diese Schätze nun zugänglich waren.⁸ Die Bibliothek beherbergte den einzigartigen Nachlass des ehemaligen Rabbiners von Prag und Böhmen, der seine Sammlung einige Jahrzehnte vor seinem Tod im Jahr 1736 zur sicheren Aufbewahrung nach

⁵ Isaak Markus Jost: *Geschichte der Israeliten*, 9 Bde. Berlin 1820–28.

⁶ Leopold Zunz: *Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden*. Berlin 1832.

⁷ JNUL, ARC, 4° 792, C 13, S. 51.

⁸ Kohelet David, Hamburg 1826.

Hannover hatte kommen lassen. Johann Christian Wolf, Professor für orientalische Sprachen in Hamburg, machte sie der Wissenschaft bekannt, indem er ihren Reichtum in seinen berühmten, vierbändigen Katalog *Bibliotheca Hebraea* (1715–33) einfließen ließ, welcher Zunz' Generation ein weitreichendes Studium hebräischer Bibliographie vermachte. Wegen Wolfs Beteiligung witzelte Zunz zynisch in seinem 1845 erschienenen, bahnbrechenden Überblick über erhaltene jüdische Bibliotheken und Kataloge, von denen fast alle privat waren, dass Oppenheimers Bibliothek „zu den wenigen Denkmälern gehört, die Juden errichtet und Christen erhalten haben“.⁹

Gleichzeitig mit der Veröffentlichung seines Buches im Jahr 1832 erneuerte Zunz seine Bekanntschaft mit Heimann Joseph Michael, der ebenfalls in Hamburg wohnte und mit dem Zunz als Kind gespielt hatte.¹⁰ Wie Oppenheimer war Michael gelehrter Bibliophile, obwohl er sein Brot nicht als Rabbiner, sondern als Geschäftsmann verdiente. Die beiden Männer verstanden sich sofort, und der sich daraus ergebende umfangreiche Briefwechsel bezeugt den Grad, in welchem Zunz auf Michaels Sammlung und Gelehrsamkeit für seine Forschung zurückgriff. Hätten es die Umstände erlaubt, so wäre Zunz gerne nach Hamburg übersiedelt.¹¹ Als Michael 1846 früh verstarb, hatte er eine Sammlung von 5 401 Büchern – fast ausschließlich Hebraica – und 860 Manuskripten angehäuft. Zum später erschienenen Katalog schrieb Zunz das Vorwort, worin er über seinen Freund festhielt: „Es giebt Menschen, von welchen, während der Geist in ihnen still wirkend arbeitet, Niemand hört, die, was sie im Verborgenen geschaffen, erst sterbend der Welt darreichen.“¹²

Zur Bestürzung von Zunz und seinen wenigen gelehrten Landsleuten gelangten beide Sammlungen schließlich nach England. 1829 kaufte die Bodleian Library der Universität von Oxford für die bescheidene Summe von 9 000 Talern Oppenheimers Nachlass, während 1848 Michaels Bücher an das British Museum und seine Manuskripte ebenfalls an die Bodleian

⁹ Leopold Zunz: *Zur Geschichte und Literatur*. Berlin 1845, S. 235.

¹⁰ JNUL, ARC, 4° 792, C 13, S. 59.

¹¹ Shimeon Brisman: *A History and Guide to Judaic Bibliography*. Cincinnati, New York 1977, S. 88; Abraham Berliner: *Briefwechsel zwischen Heimann Michael und Leopold Zunz*. Frankfurt am Main 1907.

¹² Ozrot Chajjim: *Katalog der Michaelschen Bibliothek*. Hamburg 1848, S. i des Vorworts.



1 Leopold Zunz,
um 1840

Library gingen.¹³ Erfolglos setzte sich Zunz in beiden Fällen bei den preußischen Behörden für den Erhalt der Schätze ein, zu denen er Zugang brauchte. Am 20. August 1846 antwortete J. A. F. Eichhorn, der preußische Kultusminister, auf Zunz' langen Brief vom 17. August schnell, kühl und knapp, „dass ich auf den Ankauf der Bibliothek nicht eingehen kann“.¹⁴ Ebenfalls im Sommer 1846 erschien von Zunz' Freund Meier Isler, einem Mitarbeiter der Hamburger Stadtbibliothek, auf der Titelseite von *Der Orient*, dem Forum für die Wissenschaft des Judentums, ein Appell an reiche Hamburger Juden, Michaels außergewöhnliche Sammlung für die bedeutende Hebraica-Sammlung der Ham-

burger Bibliothek zu kaufen:

„Es ist nunmehr bald zwanzig Jahre, dass ein ähnlicher Schatz, für denselben Zweck zusammengebracht, aus Deutschland entführt und in einen Winkel der gelehrten Welt gebracht wurde, wo er den Meisten unzugänglich ohne Nutzen für die Wissenschaft fast vergraben ist [...] Lasset uns nicht zum zweiten Male einen ähnlichen Jammer erleben: möge das neue Leben, das für diese Seite der Wissenschaft seitdem erwacht ist, auch dazu beigetragen haben, den Sinn für eine so wichtige That zu wecken. Es ist ein Ehrenpunkt für Deutschland, insbesondere für die deutschen Juden, dass sie *ihnen* vor allem verbleibe.“¹⁵

Leider fand der Appell kein Gehör. Die Gelegenheiten, welche beide Transaktionen boten, vermochten nicht die überall vorhandene Indifferenz von Nichtfachleuten zu überwinden, die ständig die Institutionalisierung der neuen Wissenschaft in Deutschland behinderte. Apathie in den Gemeinden und Feindseligkeit an den Universitäten zwangen viele Wissen-

¹³ Shimeon Brisman: *A Guide* (wie Anm. 11), S. 40; Julius Fürst: *Bibliotheca Judaica*, 3 Bde. Leipzig, 1849–63, III, S. xlvi, S. lii.

¹⁴ Ludwig Geiger: *Zunz im Verkehr mit Behörden und Hochgestellten*. In: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, LX(1916), S. 333.

¹⁵ *Der Orient* 26, 25. Juni 1846, S. 198.

schaftler des Judentums zu einem Leben am Existenzminimum, weit entfernt von den Quellen ihrer Forschung. Während also deutsche Universitäten junge jüdische Gelehrte zwar mit dem Werkzeug und den Perspektiven kritischer Wissenschaft vertraut machten, befanden sich die wirklich großen Sammlungen seltener hebräischer Bücher und Manuskripte in Oxford, London, Paris, Leiden, Parma und Rom, wohin zu reisen die jungen Gelehrten sich schlecht leisten konnten.¹⁶

Ohne moderne Kataloge waren die Schätze dieser Städte jedoch für alle praktisch unbekannt und unzugänglich. Die Bibliographie war die unentbehrliche Magd der kritischen Wissenschaft. Zu diesem Zweck lud die Bodleian Library 1848 Zunz' Protegé Moritz Steinschneider ein, ihre Sammlung gedruckter Bücher zu katalogisieren. Dieses Projekt sollte ihn zum größten jüdischen Bibliographen seiner Zeit, wenn nicht aller Zeiten, machen. Ihn interessierte es eigentlich mehr, die unvergleichliche Sammlung von Manuskripten zu katalogisieren, denn in dieser wimmelte es von Unbekanntem. Sowohl er als auch Bulkeley Bandinel, der Bibliothekar, betrachteten den Katalog der Bücher als Sprungbrett zu den Manuskripten, und Steinschnegers fünf Reisen nach Oxford während des nächsten Jahrzehnts ergaben viele dramatische Entdeckungen. Insgesamt arbeitete er 13 Jahre lang intensiv mit Bandinels vollem Vertrauen und persönlicher Hilfe, um einen enzyklopädischen Katalog in lateinischer Sprache herzustellen, der jedes vor 1732 gedruckte Buch umfasste. Im Laufe der Arbeit schaffte Steinschneider, von Bandinel dazu ermuntert und mit Hilfe von dessen Geldbörse, seltene Bücher in gutem Zustand an, um vorhandene Lücken zu schließen. Die vier dicken Bände des Katalogs, mit insgesamt mehr als 9 500 dichten biographischen Angaben, kosteten die Bodleian Library eine Gesamtsumme von 2 050 Pfund. Obwohl Steinschnegers Gesundheit es ihm nicht erlaubte, die Katalogisierung der Manuskripte in Angriff zu nehmen, sollte sein Katalog der Bücher in Hinblick auf seine Ausführlichkeit und Genauigkeit nie übertroffen werden.¹⁷

¹⁶ Julius Fürst: *Bibliotheca Judaica* (wie Anm. 13), S. xxxi-lxi.

¹⁷ Moritz Steinschneider: *Catalogus librorum hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*. 4 Bde. Berlin 1852–60; Alexander Marx: *Essays in Jewish Bibliography*. Philadelphia 1947, S. 132–138; Edmund Craster: *History of the Bodleian Library 1845–1945*. Oxford 1952, S. 106.

Trotz des Imperialismus der britischen Bibliotheken waren ihre deutschen Gegenparts immer noch Erben wichtiger Sammlungen hebräischer Manuskripte – und, zumal jedes Manuskript das Potential hatte, vorhandene Kenntnisse zu revidieren, war die Qualität einer Sammlung nicht weniger wichtig als ihre Größe. Mit schnell aufeinander folgenden, in deutscher Sprache verfassten Katalogen der hebräischen Manuskripte in den Bibliotheken zu München, Hamburg und Berlin, wo er nun auf Teilzeitbasis arbeitete, förderte Steinschneider bis Ende der 1870er Jahre die Schätze, welche den fleißigen Forscher erwarteten, an den Tag.¹⁸ Manuskripte neigen nicht zur Selbstidentifizierung. Was Steinschneiders Werke als einmalig zuverlässige Hilfsmittel auszeichnete, war die Tatsache, dass er die Manuskripte las, anstatt sie lediglich zu überfliegen, bevor er ihren Inhalt beschrieb und, wo möglich, ihren Verfasser und ihre Herkunft identifizierte. Mit erstaunlichem Eifer entzifferte er verschiedene Schriften und Alphabete, um eine große Spannbreite von literarischen Genres zu erfassen. Folglich strotzten seine Kataloge von wertvollen Informationen. Er führte, falls bekannt, Titel und Autor jedes Manuskripts an, brachte eine Analyse des Inhalts, oft mit Auszügen aus interessanten Passagen, verwies schließlich auf moderne Gelehrte, die darüber gearbeitet hatten, und verbesserte ihre Fehler. Seine Verpflichtung auf die Wahrheit belastete viele seiner Freundschaften.

Laut Steinschneiders Katalog besaß München 418 Codices oder gebundene Bände, die oft mehr als ein Manuskript beinhalten, Hamburg 355 und Berlin 259.¹⁹ Bei der Münchner Sammlung handelte es sich nicht nur um die größte und älteste Deutschlands, sondern auch um die abwechslungsreichste. Steinschneider stellte sogar fest, dass München den erheblich größeren Sammlungen in Oxford, Paris, London und dem Vatikan in Bezug auf die Bandbreite der Manuskripte durchaus ebenbürtig war.²⁰ Jahre zuvor hatte Max Lilienthal, ein junger

¹⁸ Marx (wie Anm. 17), S. 141 f., S. 152 f.

¹⁹ Moritz Steinschneider: Die hebräischen Handschriften der k. Hof- und Staatsbibliothek in München. München 1875; Ders.: Catalog der hebräischen Handschriften in der Stadtbibliothek zu Hamburg und der sich anschließenden in anderen Sprachen. Hamburg 1878; Ders.: Die Handschriften-Verzeichnisse der k. Bibliothek zu Berlin. Berlin 1878, zweiter Abtheilung, Berlin 1897.

²⁰ Moritz Steinschneider: Die hebräischen Handschriften der k. Hof- und Staatsbibliothek in München. Sitzungsberichte der philosophischen historischen Klasse der k. Akademie der Wissenschaft in München, München 1875, S. 205.

aufstrebender Rabbiner mit Dokortitel, einen unvollständigen und fehlerhaften Katalog der Münchner Sammlung hebräischer Manuskripte erstellt, den er zwischen dem 19. Mai 1838 und dem 16. November 1839 in der Literaturbeilage der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* veröffentlichte. Dieser in einzelnen Folgen erschienene Katalog wurde nie zusammenhängend in Buchform veröffentlicht; allerdings findet sich in Steinschneiders persönlicher Sammlung eigener Veröffentlichungen ein mit Zwischenblättern versehenes Handexemplar, welches eine Fülle von handschriftlichen Verbesserungen und Ergänzungen aufweist. Es ist offensichtlich, dass dies als Ausgangspunkt und Leitfaden für Steinschneiders eigenen Katalog diente.²¹

Unbeschadet der Fehlerhaftigkeit von Lilienthals Katalog sowie der Tatsache, dass er in der bestehenden Form schlecht zugänglich war, fand er durchaus Beachtung bei M. H. Landauer, der mit Hilfe einer Subvention der württembergischen Regierung nach München eilte, um die dortige beträchtliche Sammlung kabbalistischer Manuskripte in Augenschein zu nehmen. Landauer, der von Geburt an kränklich gewesen war und dessen Gesundheit sich nun zunehmend verschlechterte, hatte in München und Tübingen studiert, bevor er das Staatsexamen in Württemberg ablegte und als Rabbiner ordiniert wurde. Er sollte 1840 im Alter von 33 Jahren sterben.²² In der kurzen Zeit, die ihm im Bibliotheksarchiv vergönnt war, las er viel und mit Einfühlungsvermögen. Die Dutzende von Notizheften, die er hinterließ, bilden eine unausgeformte, aber doch kohärente Geschichte jüdischer Mystik. Als Landauers Notizen 1845 posthum von Julius Fürst, dem Herausgeber von *Der Orient*, publiziert wurden, setzte die Überfülle seiner Einsichten und Mutmaßungen das Studium der Kabbala auf die Tagesordnung der Wissenschaft des Judentums und zog weitere Gelehrte nach München.²³

²¹ In der vom 19. Mai 1838–1. Juni 1839 *Literarisches und homiletisches Beiblatt* und danach *Literatur. Archäologie. Homiletik* betitelten Beilage der *Allgemeinen Zeitung des Judentums*, S. 360, 544, 559–560, 604. Das Handexemplar befindet sich in der Bibliothek des Jewish Theological Seminary, ARC, 108, Nr. 128.

²² In: *Israelitische Annalen III* (1841), S. 69 f.

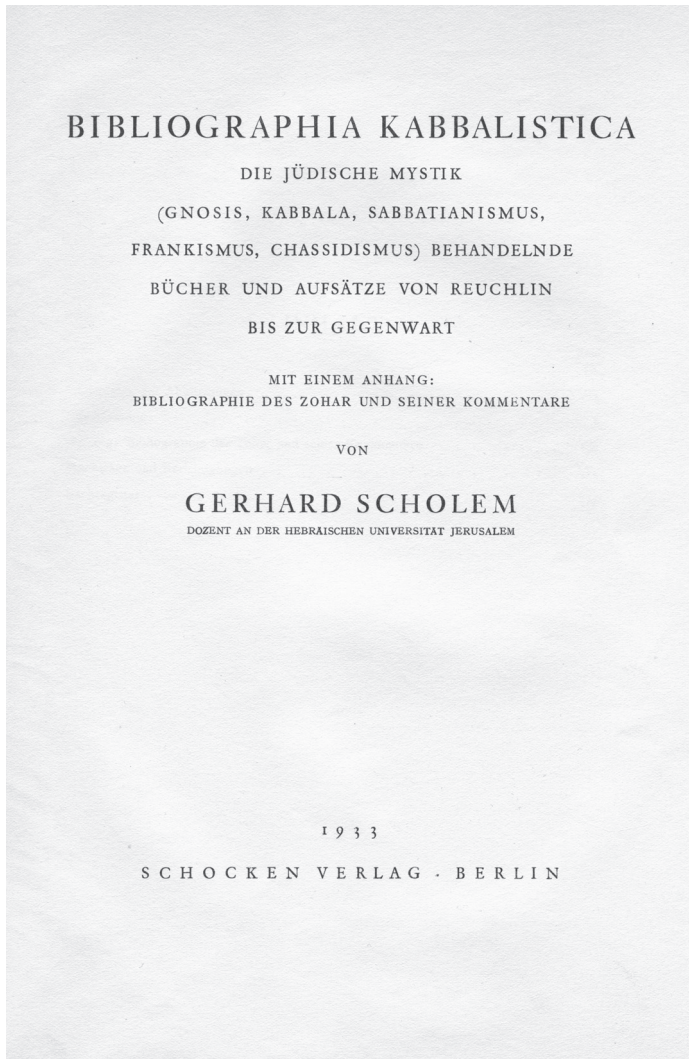
²³ *Literaturblatt des Orients*, 1845, Spalten 178–85, 194–96, 212–15, 225–29, 322–27, 341–45, 417–22, 471–75, 488–92, 507–10, 556–58, 570–74, 587–92, 709–13, 748–50.

Letztendlich geht die Bedeutung einer Sammlung jedoch über den Rahmen eines Katalogs hinaus und lässt sich am Besten an Hand der Forschung darstellen, die sie hervorgebracht und genährt hat. Um diesen Punkt zu illustrieren sollen zum Schluss drei jüdische Gelehrte von Weltrang erwähnt werden, deren Forschung zum Teil durch ihren Kontakt mit München entstanden ist. Mein erstes Beispiel ist Gershom Scholem, der große Meister der jüdischen Mystik. Als Jugendlicher in Berlin hatte er sich während des Ersten Weltkriegs dem Zionismus verschrieben und vertiefte sich in ein ernsthaftes Studium sakraler hebräischer Texte. Bis 1919 hatte er seine Pläne, in Göttingen den Doktor in Mathematik zu machen, verworfen und sich stattdessen, wegen des Reichtums an kabbalistischen Manuskripten in der Bayerischen Staatsbibliothek, für München entschieden, um seiner Leidenschaft für die jüdische Mystik zu frönen.²⁴ Seine Dissertation über einen frühen, fragmentarischen und schwierigen kabbalistischen Text, als das Buch *Bahir* (Licht) bekannt und 1651 zum ersten Mal gedruckt, eröffnete neue Wege, zum Teil, weil Scholem in der Lage war, seiner Übersetzung und seinem Kommentar ein weniger verstümmeltes, in München befindliches Manuskript aus dem Jahr 1298 zu Grunde zu legen. Jahre später sollte er entdecken, dass es eben dieses Manuskript gewesen war, mit dem jener Virtuose der Renaissance, Pico della Mirandola, 1486 seine eigene Beschäftigung mit der Kabbala begonnen hatte.²⁵

1923 verließ Scholem Deutschland in Richtung Palästina, wo er schließlich die neue und winzige Hebräische Universität in ein Weltzentrum für das Studium der jüdischen Mystik verwandeln sollte. Es fällt auf, dass er seine Pionierarbeit nach der Dissertation 1927 mit einem Katalog begann. Zwar handelte es sich dabei nicht um ein Inventarium von Primärquellen, ob veröffentlicht oder unveröffentlicht, deren ungeordneter Zustand ja das Vermögen eines jeden einzelnen Gelehrten über-

²⁴ Gershom Scholem: Von Berlin nach Jerusalem. Erweiterte Fassung. Aus dem Hebräischen von Michael Brocke und Andrea Schatz. Frankfurt am Main 1982, S. 140–145. Zu Überlegungen persönlicherer Natur, welche in Scholems Entscheidung, in München zu studieren, mit einfließen, vgl. die neue und sehr anregende Forschung von David A. Rees: „Ein Dichter, ein Mädchen und die jüdischen Speisegesetze. Gershom Scholems Entscheidung für München und die Kabbala“. In: Münchner Beiträge zur Jüdischen Geschichte und Kultur 2 (2007), S. 19–29.

²⁵ Gerhard Scholem: „Vorwort zur Neuausgabe“. In: Ders. (Hg.): Das Buch Bahir. Ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala (Nachdruck der Ausgabe von 1923). Hamburg 2008.



2 Titelseite der Bibliographia Kabbalistica, 1933

schreitet, dafür jedoch um einen Katalog samt Erklärungen von 1 219 Sekundärwerken, welche in den vorangegangenen 400 Jahren zum Thema jüdischer Mystik verfasst wurden. Scholems Dissertation und Katalog erschienen als Bände eins und zwei eines grandiosen Forschungsprojekts zu Werken der jüdischen Mystik sowie der Literatur darüber. Das Forschungsprojekt wurde von einer Gesellschaft getragen, die stolz den Namen von Johann Albrecht Widmannstetter trug, jenem Gelehrten des 16. Jahrhunderts, dessen nachgelassene Manuskripte das feste Fundament für Münchens Hebraica-Sammlung legten.²⁶

Unter Münchens Schätzen befand sich auch das einzige komplett erhaltene Manuskript des Babylonischen Talmud, der Hauptquelle des rabbinischen Judentums. Auf das Jahr 1342 datiert war es nicht nur vollständig, sondern auch unzensuriert durch päpstliche Aufsicht.²⁷ Traditionelle Gelehrte hatten lange gewusst, dass die Kopierfehler von Jahrhunderten viele Talmudpassagen korrumpiert hatten und durch die Vielfältigung des gedruckten Textes gleichsam versteinert worden waren. Seit den frühen 1860er Jahren hatte Fürchtegott Lebrecht, ein Bewunderer Zunz' und Schüler von Wilhelm Gesenius, dem großen Halleschen Grammatiker und Lexikographen des biblischen Hebräisch, für eine kritische Edition des Talmud geworben.²⁸ Jedoch war es der 30-jährige Raphael Nathan Rabbinowicz, Zögling einer litauischen Jeschiwa, der ohne Kenntnisse der Philologie, wie sie an deutschen Universitäten gelehrt wurde, die Initiative ergriff und nach München kam, um das einmalige Talmudmanuskript zum Mittelpunkt einer kritischen Edition zu machen.

Nachdem er völlig mittellos in München angekommen war, konnte er bald die dauerhafte und großzügige Unterstützung von Abraham Merzbacher, einem orthodoxen Rabbiner, Bankier und leidenschaftlichen Hebraica-Sammler, für seine gewaltige Vision gewinnen. Von 1868 bis zu seinem frühen Tod im Jahr 1888 legte Rabbinowicz 14 Bände in Hebräisch vor, die

²⁶ Gerhard Scholem: *Qabbala. Das Buch Bahir*. Leipzig 1923; Ders.: *Bibliographia Kabbalistica*. Leipzig 1927. Beide Werke weisen den deklamatorischen Untertitel auf: „Quellen und Forschungen zur Geschichte der jüdischen Mystik. Im Auftrag der Johann Albert Widmanstetter Gesellschaft“.

²⁷ Steinschneiders Münchener Katalog von 1875 beinhaltet ein ausfaltbares Faksimile von einer Seite des Manuskripts.

²⁸ Fürchtegott Lebrecht: *Kritische Lese verbesserter Lesearten und Erklärungen zum Talmud*. Berlin 1864.

mehr als die Hälfte des Talmud umfassten. In Parallelspalten brachte jede Seite die Passagen eines Traktats, die eine Abweichung zwischen dem gedruckten Text und dem Münchner Manuskript aufwiesen. Unten auf der Seite führte Rabbinowicz für jede Passage noch weitere Varianten aus anderen Manuskripten und Talmudkommentatoren mit Erklärungen an, die er zusammengetragen hatte, um den Fundus der Textvarianten zu vergrößern.²⁹ Im Jahr 1879 sollte Heinrich Ehrentreu, ein ungarischer orthodoxer Rabbiner in München, der später Scholems Talmudlehrer werden sollte, noch einen von Rabbinowicz nicht mehr vollendeten, 15. Band zu Ende führen und herausgeben.³⁰ *Dikdukei Sofrim* (Varianten der Schreiber), wie Rabbinowicz das Produkt seiner Originalität und Gelehrsamkeit, seines Fleißes und seiner Ausdauer nannte, deckte zum ersten Mal die ausgreifende Fluidität des talmudischen Textes auf. Gleichwohl beharrte er in seiner Einleitung darauf, dass sein Versuch einer kritischen Ausbesserung des Textes keinen Einfluss auf etablierte halachische Meinungen haben sollte, die auf dem Standardtext beruhten. Sein Motiv sei die Pietät, nicht die Pietätlosigkeit: Er wolle den zentralen heiligen Text des traditionellen Judentums von Irrtum und Korruption befreien.³¹ Heutzutage, mit der kontinuierlichen Entdeckung von immer mehr talmudischen Fragmenten sowie mit der beeindruckenden Computertechnologie, nähert sich das Bestreben nach einer kritischen Edition des Babylonischen Talmuds allmählich seiner Vollendung.³²

Im Gegensatz zu Scholem und Rabbinowicz war Steinschneider als etablierter, hoch angesehener Gelehrter nach München gekommen. Das Katalogisieren der hebräischen Manuskripte setzte allerdings nicht voraus, dass Steinschneider vor Ort wohnte. So kam ihm die Bibliothek entgegen, indem sie die Codices nach Berlin schickte, wo er sie bis 1869 durchlas.³³ Seine Wertschätzung des Münchner Katalogs zeigt sich deutlich darin, dass er nach der ersten Auflage 1875 im Jahr 1895 eine zweite Ausgabe herausbrachte. Es sollte der einzige

²⁹ Raphael Natan Rabbinowicz: *Sefer Dikdukei Sofrim* (Hebr.), 14 Bde., München 1867–81, hier: Bd. I, Widmung und Einleitung; Steinschneiders Münchener Katalog von 1875 (wie Anm. 19), S. 43.

³⁰ Ebd.: Bd. XV, Einleitung; Scholem: *Von Berlin nach Jerusalem* (wie Anm. 24), S. 138.

³¹ Ebd.: Bd. I, S. 24.

³² Siehe <http://www.liebermaninstitute.org>.

³³ Münchener Katalog, 1875 (wie Anm. 19), Vorwort.

seiner Kataloge sein, der in einer zweiten Auflage erschien. Die zweite Auflage fiel um 50 Seiten länger aus und beinhaltete mehr Exzerpte als die vorangegangene. Darüber hinaus zeugten die erweiterten bibliographischen Angaben von dem Ausmaß, in dem der Katalog in den 20 Jahren seit seinem ersten Erscheinen in der Forschung verwendet worden war.³⁴ In seinem großen, 1893 veröffentlichten, fast ausschließlich auf Manuskripte gestützten Hauptwerk, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, führte er Münchner Manuskripte um die fünfhundertmal an.³⁵

Die außerordentliche Vielfalt der Sammlung war es, die Steinschneiders Forschung belebte. Zu seinem Entzücken fand er dort eine Vielzahl von Manuskripten in Hebräisch und Judäo-Arabisch (Arabisch in hebräischen Buchstaben) auf den Gebieten der Medizin, Mathematik und Philosophie.³⁶ Viele waren in der Tat seltene oder einzigartige Kopien von arabischen philosophischen Texten, die neue Erkenntnisse über das Vermächtnis von islamischen Größen wie Al-Farabi, Al-Gazzali und besonders Averroës, dem wichtigsten muslimischen Kommentator des Aristoteles, brachten. Steinschneider pflegte sogar zu sagen, dass Averroës' Werk das Mittelalter weitgehend in Form hebräischer Übersetzungen überlebt hatte.³⁷ Seine Entdeckung einer hebräischen Zusammenfassung von Platons Philosophie aus dem 13. Jahrhundert in München veranlasste ihn dazu, 1869 ein wichtiges Werk über Al-Farabi zu verfassen und danach, mit den Münchner Manuskripten als Quellenmaterial, eine Serie von Studien zur Mathematik sowie zum Mittelalter zu veröffentlichen.³⁸

Kurzum: In München boten sich Steinschneider unschätzbare Ressourcen, mit denen er seinen lebenslangen Versuch vorantreiben konnte, die Wahrnehmung des kulturellen Profils des mittelalterlichen Judentums zu verändern. In Bibliotheken in ganz Europa wurde die mittelalterliche jüdische Literatur immer noch zur Kategorie der Bibel und der Theologie

³⁴ Steinschneider: Die hebräischen Handschriften (wie Anm. 19).

³⁵ Nachdruck, Graz 1956, S. 1073 f.

³⁶ Siehe Steinschneiders Vortrag in den Sitzungsberichten der k. Akademie (wie Anm. 20), S. 199–206.

³⁷ Moritz Steinschneider: Schriften der Araber in hebräischen Handschriften. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XLVII (1893), S. 342.

³⁸ Ders.: Hebräische Handschriften in München (k. Bibliothek) über arabische Philosophie. In: Serapeum 9, 15. Mai 1867, S. 136–140.

gezählt, als hätte sich die Schriftlichkeit unter den Juden auf Rabbiner beschränkt.³⁹ Doch in der islamischen Welt schrieben Juden auf Arabisch, brachten eine bedeutende nichtreligiöse Literatur hervor und spielten als Übersetzer eine zentrale Rolle in der verwickelten Kette der Überlieferung, welche die Weisheit der Griechen nach dem christlichen Westen gebracht hat. Indem er in den Untergrund, das heißt in die Archive, herabstieg, gelang es Steinschneider zu zeigen, dass, oben auf der Erde, der menschliche Geist durch kein Ghetto zu fesseln war. Im Jahr 1843 war kaum ein einziges arabisches Original eines jüdischen Textes bekannt.⁴⁰ Bis zur Jahrhundertwende wurden viele nur in hebräischer Übersetzung erhaltene Klassiker mit dem ihnen zu Grunde liegenden Medium des Arabischen wieder verbunden, in dem sie ursprünglich verfasst worden waren. Des Weiteren brachte eine Fülle bis dahin unbekannter Texte, geschrieben von Juden oder jüdischen Konvertiten zum Islam, in Gebieten, die oft weit über das Judentum hinaus gingen, weitere dramatische Hinweise dafür, dass Juden ein integraler Bestandteil im Gebilde der islamischen Zivilisation in der Ära ihrer Vorherrschaft gewesen waren.

Von Steinschneider in Berlin sowie Salomon Munk und Joseph Derenbourg in Paris angeführt, haben solche hervorragenden Leistungen der archivarischen Ausgrabung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht nur das Verständnis der Flutwelle von Dokumenten ermöglicht, welche um die Jahrhundertwende aus der Kairoer Genisa zu strömen begann, sondern waren den Genisa-Dokumenten auch an Umfang und Bedeutung ebenbürtig. Vor allem aber machte dieser Kader von Universalgebildeten ein für alle Mal die unauflösliche Verbindung zwischen Archiven und Geschichte, zwischen ihren Katalogen und kritischer Forschung deutlich. Grundwasserreservoirs sind unentbehrlich, wenn eine Landschaft fruchtbar bleiben soll.

Aus dem amerikanischen Englisch von David Rees.

BILDNACHWEIS

Abb. 1: Gidal Bildarchiv, Salomon Ludwig Steinheim Institut.

Abb. 2: Gershom Scholem: *Bibliographia Kabbalistica. Die Jüdische Mystik* (Gnosis, Kabbala, Sabbatianismus, Frankismus, Chassidismus). Behandelnde Bücher und Aufsätze von Reuchlin bis zur Gegenwart. Mit einem Anhang: *Bibliographie des Zohar und seiner Kommentare*. Berlin 1933.

³⁹ *Serapeum* 3, 15. Februar 1846, S. 39; *Serapeum* 1, 15. Januar 1847, S. 7.

⁴⁰ Ders.: *An Introduction to the Arabic Literature of the Jews*. In: *The Jewish Quarterly Review* IX (1897), S. 224; ders.: *Die arabische Literatur der Juden*, Nachdruck. Hildesheim, 1964 (1902), S. xlvi.

Ora Limor und Israel J. Yuval

Judas Ischariot – der Kunder verborgener Wahrheit*

Genau zu der Zeit, als der israelische Premierminister Benjamin Netanyahu die Forderung erhob, die Palästinenser sollten Israel als „jüdischen“ Staat anerkennen, veröffentlichte der bekannte israelische Schriftsteller A. B. Yehoshua in der Tageszeitung *Ha-aretz* vom 10. Juni 2009 einen Aufsatz, in dem er die Auffassung vertrat, eine Definition Israels als „jüdischer Staat“ sei doch gar nicht notwendig; „Israel“ sei der natürliche Name dieses Landes von der biblischen Epoche an über den gesamten Zeitraum der Diaspora hin. Dagegen habe die Bezeichnung „jüdisch“ einen negativen Beiklang, darin schwinde „eine Reminiszenz an den Namen Judas Ischariot“ mit.

Hier haben wir ein anschauliches Beispiel dafür, wie Wortter und damit verbundene Vorstellungen von einer Seite auf die andere wechseln können. Was der israelische Schriftsteller verinnerlicht hat, ist nämlich ausgerechnet eine christliche Vorstellung, die bereits im Neuen Testament angelegt ist: Wer den Namen „Judas“ hört, assoziiert damit einen Juden, das heist einen bösen, unehrlichen, geldgierigen Menschen.

In diesem Aufsatz geht es um die Figur des Judas Ischariot in verschiedenen – jüdischen und christlichen – Literaturwerken.¹ In einem früheren Vortrag an der Universität Trier habe ich dargestellt, was wir in Bezug auf Judas Ischariot in der *Legenda Aurea* des Jacobus de Voragine gefunden haben. An dieser Stelle sind nun zwei andere Textcorpora an der Reihe, ein jüdisches und ein christliches, wo die Figur des Judas aus dem Neuen Testament gedeutet und ausgebaut wird. Es handelt sich um die *Toldot Jeschu* auf jüdischer Seite mit einem Ausblick auf die Kreuzfindungslegende auf christlicher Seite.

* Der Beitrag basiert auf einem Vortrag, den Prof. Yuval im Februar 2010 auf Einladung von Prof. Eva Haverkamp gehalten hat.

¹ Für einen Überblick über die Rolle des Judas Ischariot in christlichen antijüdischen Vorstellungen siehe Jeremy Cohen: *Christ Killers. The Jews and the Passion from the Bible to the Big Screen*. Oxford 2007, S. 255–261. Unter der neueren Literatur ist ebenfalls zu nennen Bart D. Ehrman: *The Lost Gospel of Judas Iscariot. A New Look at Betrayer and Betrayed*. Oxford 2006.

Ich kann zeigen, dass jüdische und christliche Quellen die Figur des Judas zwar moralisch ganz unterschiedlich beurteilen, aber in Bezug auf seine Persönlichkeit, sein Verhalten und seine zentrale Rolle in der Geschichte vom Leben und Sterben Jesu überraschend viele Gemeinsamkeiten aufweisen. Diese Übereinstimmung basiert auf einem anscheinend unerschütterlichen Axiom, wonach die Person Judas Ischariot für das jüdische Volk und dessen Haltung gegenüber dem Christentum und dessen Messias steht. Wie im Neuen Testament erscheint Judas auch in den beiden genannten Texten als eine subversive Figur, die mithilfe undurchsichtiger Machenschaften entweder das Christentum untergräbt, um das Judentum zu retten oder umgekehrt – je nach Identität des jeweiligen Verfassers und Betrachtlers.

Als wen kennt ein christliches Publikum Judas Ischariot? Wenn jedes große Drama eine Auseinandersetzung zwischen Gut und Böse ist, dann spielt Judas Ischariot im christlichen Drama die Rolle des Bösen, und zwar des Erzbosewichts, als der konträre Gegensatz zu Jesus, der das absolut Gute verkörpert. Judas' Bosheit ist deshalb so überwältigend, weil er als einer der Zwölf zum engsten Kreis um Jesus gehörte und aus dieser Vorrangstellung heraus seinen Meister um des schnöden Mammons willen an die Juden verriet, die ihn misshandelten und dann von den Römern kreuzigen ließen. Somit erscheint Judas als der „Erzjude“, wie schon sein Name sagt. Nach christlicher Überlieferung ist Kariot eine Ortschaft in Judäa; demnach war Judas der einzige Jünger Jesu, der nicht aus Galiläa stammte. So profiliert sich Galiläa als die Heimat der Gläubigen, Judäa als die der ungläubigen und verräterischen Juden.²

Judas' schwerste Sünde war der Verrat an Jesus. In Dantes *Inferno* heißt der unterste Hollenkreis, dort, wo jene bestraft werden, die ihren Herrn verraten haben, nach Judas Ischariot „Iudecca“. Mittendrin steht der Erzverrater Luzifer, der seinem Gott untreu geworden ist; in seinen drei Mäulern zermalmt er je einen der übelsten Verräter der abendländischen Geschichte: Judas Ischariot, Brutus und Cassius. Judas steckt im mittleren der drei Mauler, denn er ist der ärgste Verräter, der schlimmste Sünder in der ganzen Hölle.³

² David Hurst and Marcus Adriaen (Hg.): Hieronymus. In: *Matheum* 10, 4, CCSL 77. Turnhout 1969, S. 64.

³ Dante: *Inferno*, 39. Siehe Sylvia Tomasch: *Judecca, Dante's Satan and the dis-placed Jew*. In: Sylvia Tomasch und Sealy Gilles (Hg.): *Text and Ter-*

In den Evangelien steht nicht viel über Judas. Die wenigen, bisweilen widersprüchlichen Informationen sind über verschiedene Bücher verstreut. Wenn man die Mosaiksteinchen zusammenfügt, ergibt sich etwa folgendes Bild: Judas war einer von den zwölf Jüngern. Jesus hatte ihn sozusagen zum Schatzmeister der Gruppe ernannt, er verwaltete die gemeinsame Kasse (weshalb der Beutel in der christlichen Ikonographie sein festes Attribut ist). Die ihm kraft seines Amtes gebotene Möglichkeit, etwas vom gemeinsamen Geld an sich zu bringen, nutzte er weidlich; sogar Ausgaben zu Jesu Ehren waren in seinen Augen Verschwendung. Die Untreue im finanziellen Bereich griff auf den persönlichen über. Angestachelt vom Satan, beging Judas die schlimmste aller Sünden: Er verriet seinen Herrn und Meister. Er wandte sich an den Hohenpriester mit dem Angebot, Jesus den Juden auszuliefern; zum Lohn dafür erhielt er dreißig Silberlinge. Am Abend desselben Tages nahm er zusammen mit den übrigen Jüngern am letzten Abendmahl teil, und Jesus, der wusste, was geschehen würde, reichte Judas ein in Wein getauchtes Stück Brot mit der Bemerkung, wer dieses Brot erhalte, werde ihn verraten. Damit forderte er Judas sogar auf, die Tat bald auszuführen. Daraufhin ging Judas zum Hohenpriester, Jesus aber begab sich in den Garten Gethsemane, wo er betete, während seine Jünger einschliefen. Bald darauf kam Judas mit den Häschern des Hohenpriesters ebenfalls dorthin und identifizierte Jesus, indem er ihn küsste. Jesus wurde festgenommen, vor Gericht gestellt, misshandelt und exekutiert. Sobald Judas sah, dass Jesus unschuldig zum Tode verurteilt worden war, bereute er seinen Verrat, warf die dreißig Silberlinge in den Tempel und erhängte sich; die Priester aber erwarben für dieses Geld ein Grundstück zur Beisetzung von Proselyten, das sie den „Blutacker“ (aramäisch: chaql dama) nannten. Laut Apostelgeschichte 1, 15–26 war es Judas, der diesen Acker von dem Blutgeld kaufte; danach sei er „abgestürzt und mitten entzwei geborsten, so dass all seine Eingeweide ausgeschüttet ward“, worauf die Einwohner von Jerusalem den Schauplatz dieses Geschehens als „Blutacker“ bezeichneten. Nach Judas' Tod sei Matthäus als zwölfter Jünger nachgewählt worden.

Betrachten wir nun die Gestalt des Judas in den *Toldot Jeschu*.

Toldot Jeschu

Das unter dem Titel *Toldot Jeschu* (Geschichte Jesu) überlieferte Buch ist eine jüdische anti-christliche Schrift, worin das in den Evangelien Erzählte jeweils ins Gegenteil verkehrt wird. Demnach bezweifelt das jüdische Werk die Richtigkeit der über Jesus berichteten Fakten nicht, deutet sie nur völlig um. Jesus sei in der Tat nicht der leibliche Sohn des Joseph gewesen, und seine Geburt vollzog sich unter außergewöhnlichen Umständen: Seine Mutter, die mit Joseph verlobt war, hatte Geschlechtsverkehr mit einem fremden Mann, wodurch Jesus zum Bastard wurde. Jesus habe wirklich Wunder getan, und zwar mit Hilfe des Tetragramms, des unaussprechlichen Gottesnamens, das er aus dem Tempel entwendet hatte. So verfolgt der Bericht in den *Toldot Jeschu* die einzelnen Stationen im Leben Jesu, wobei er sie jeweils mit negativem Vorzeichen versieht. Die polemische Absicht ist unverkennbar: Der christliche Bericht wird durch Zerstörung seines Erinnerungswerts verzerrt. Es handelt sich um ein subversives literarisches Gebilde, dessen früheste bekannte Exemplare aus dem 11. Jahrhundert stammen. Gefunden wurden diese Texte in der Kairoer Genisa, abgefasst sind sie in aramäischer Sprache. In Europa kennt man keine schriftliche Version dieses Werks vor dem 16. Jahrhundert. Trotzdem tendieren etliche Forscher dazu, die Entstehungszeit von *Toldot Jeschu* wesentlich früher anzusetzen. Den ersten Beleg für die Existenz dieses Werks bringt Agobard, der Bischof von Lyon im 9. Jahrhundert. Ein Fachmann für Aramäisch, Michael Sokoloff, hat festgestellt, die Sprache der Textzeugen aus der Genisa stehe dem babylonischen Aramäisch des 5. Jahrhunderts nahe. Demnach wären diese Versionen mehr oder weniger zeitgleich mit dem babylonischen Talmud entstanden.

In den *Toldot Jeschu* spielt Judas Ischariot eine wichtigere Rolle als in den neutestamentlichen Evangelien. Der Lesung dieses Berichts, die ich Ihnen hier vorführen will, liegen zwei theoretische Ansätze zugrunde, der eine historiographisch, der andere literarisch. Historiographisch geht es um die Gattung, die Amos Funkenstein als Gegengeschichte (counter-history)⁴ definiert hat; dafür sind die *Toldot Jeschu* meines Erachtens

⁴ Amos Funkenstein: *History, Counterhistory and Narrative*. In: ders.: *Perceptions of Jewish History*. Berkeley, Los Angeles, Oxford 1993, S. 32–49.

ein eklatantes Beispiel. Literarisch beziehe ich mich auf Frank Kermode, der in den verschiedenen Versionen der Evangelien das Bemühen dokumentiert sieht, der den einzelnen Verfassern vorliegenden Überlieferung einen Sinn abzugewinnen beziehungsweise zu verleihen, und zwar nicht durch Auslegung des Textes, sondern durch Hinzufügung neuer Handlungsmomente, was eine andere Erzählung ergibt.⁵ Nach diesem Ansatz treiben auch die *Toldot Jeschu* Exegese, und als solche stellen sie einen offenen Text in verschiedenen Versionen dar, der Zusätze und Streichungen zulässt. Wie die neutestamentlichen Evangelien sind auch die *Toldot Jeschu* ein exegetisch orientierter Text; aber im Unterschied zu letzteren, die neben dem Bericht über das Leben Jesu auch Gleichnisse, Predigten, Morallehren, prophetische Äußerungen und philosophische Sentenzen enthalten, vermitteln die *Toldot Jeschu* ihre Einstellung ausschließlich durch Wiedergabe von Ereignissen. Deren Anordnung, Ergänzung, Weglassung und Veränderung verleiht der dargebotenen Handlung einen bestimmten Sinn und lenkt die Deutung in gewisse Richtungen, wobei die einzelnen Erzähler viel schöpferische Phantasie walten lassen.

Wie in den Evangelien sind auch in den *Toldot Jeschu* Bibelverse als Textzeugnisse (*testimonia*) angeführt; hier sollen sie die neutestamentliche Behauptung widerlegen, das Alte Testament enthalte bereits Vorausdeutungen auf Einzelheiten aus dem Leben Jesu. In sarkastischer Weise bringen die Verfasser von *Toldot Jeschu* genau dieselben Bibelverse, auf die sich auch die christliche Exegese beruft; allerdings suchen sie die christliche Verwendung dieser Stellen als falsch darzustellen.

Frank Kermode stellt Judas Ischariot als die Figur heraus, die das neutestamentliche Passionsgeschehen in Gang bringt;⁶ er bezeichnet ihn als eine literarische Gestalt, die ganz von der Rolle beherrscht sei, die sie im Verlauf der Handlung spiele. Da der Verrat als das auslösende Moment der Handlung fungiert, wird Judas mit dem Verrat gleichgesetzt;⁷ der Verrat erhält eine Gestalt, deren Leben und Tun ein Narrativ haben. Im Unterschied zum Neuen Testament, in dem die Erzählung aus einer abstrakten Idee entsteht, liegt die Erzählung für die *Toldot Jeschu* bereits vor, und die Aufgabe des Erzählers besteht

⁵ Frank Kermode: *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*. Cambridge, Mass. und London 1979, S. 75–99.

⁶ Ebd., S. 84.

⁷ Ebd., S. 94.

darin, sie so zu verändern, dass die Gesamtaussage schließlich ins Gegenteil verkehrt wird.

Bezugspunkte für die *Toldot Jeschu* sind nicht nur die neutestamentlichen Evangelien, sondern auch frühe Versionen von phantastischen und realistischen Erzählungen über Jesus, wie sie im Talmud angeführt und verwendet sind. Wir gehen davon aus, dass jede der uns überlieferten Versionen von *Toldot Jeschu* sich mit christlichen und jüdischen Texten auseinandersetzt und diese interpretiert, wobei die Deutung durch Hinzufügung verschiedener Handlungselemente geschieht, durch Neuarrangierung der Handlung, durch Hervorhebung von Einzelheiten und anderes mehr.

Bei unserer Untersuchung der *Toldot Jeschu* geht es in erster Linie darum, die christlichen Quellen ausfindig zu machen, auf die sich die Versionen von *Toldot Jeschu* stützen; außerdem geht es darum, die dabei verwendeten exegetischen Strategien zu erhellen. Dass wir dafür gerade die Figur des Judas Ischariot gewählt haben, rührt einerseits von unserem langjährigem Interesse an dieser faszinierenden Gestalt her, andererseits von deren zentraler Bedeutung für den Verlauf der Handlung in den *Toldot Jeschu*. Wie gesagt hat Judas in den *Toldot Jeschu* weitaus mehr Gewicht als in den neutestamentlichen Evangelien, jedenfalls was die Quantität (Anzahl der Wörter und Verse) seiner Erwähnung betrifft. Im Unterschied zu den Evangelien, in denen er gegen Ende des Handlungsverlaufs als Bösewicht eingeführt wird, um Jesu Verhaftung und Kreuzigung zu ermöglichen, erscheint er in den *Toldot Jeschu* bereits in einem früheren Stadium und tritt (zumindest in einigen Versionen) erst später von der Bühne des Geschehens ab. Außerdem ist in den *Toldot Jeschu* Judas der einzige aktiv Handelnde unter den Vertretern der jüdischen Seite. Seiner Klugheit und Einsatzbereitschaft haben die Juden ihre Rettung zu verdanken.⁸

Bei den Auftritten des Judas in den *Toldot Jeschu* handelt es sich im Wesentlichen um drei Szenen.

⁸ Bernhard Dieckmann: Judas als Sündenbock. Eine verhängnisvolle Geschichte von Angst und Vergeltung. München 1991, S. 126.

Die erste Szene

Judas macht sich anheischig, Jesus als einen Betrüger zu entlarven, der seine Wundertaten mit Hilfe des aus dem Allerheiligsten des Tempels unrechtmäßig entwendeten Tetragramms (des geheimen, vierbuchstabigen Gottesnamens) vollbringe. Diese Szene hat kein neutestamentliches Gegenstück; sie bietet eine Erklärung für die Wundertaten, durch die Jesus eine beträchtliche Anhängerschaft erwarb. Im Hintergrund steht die Figur des Lügenpropheten aus Deuteronomium 13, wo davor gewarnt wird, einem falschen Propheten Glauben zu schenken, selbst wenn er Wunder tue. Nach Rücksprache mit Vertretern des rabbinischen Establishments beschließt Judas, sich an Jesu Fersen zu heften und dessen Taten zu imitieren. Er dringt ins Allerheiligste des Tempels ein und bringt sich ebenfalls in den Besitz des Tetragramms. So treten Judas und Jesus in Konkurrenz zueinander; beide erheben sich kraft des Gottesnamens in die Lüfte, und jeder versucht, den anderen zu Fall zu bringen.⁹ Judas verunreinigt Jesus durch Urin oder Sperma – an diesem Punkt differieren die Versionen – woraufhin Jesus auf die Erde niedersinkt.¹⁰ Möglicherweise steht hinter dieser Szene und ihrem leicht homosexuellen Unterton der Kuss, durch den Judas Jesus identifiziert haben soll.¹¹ Hier entlarvt Judas Jesus als Betrüger und macht den heroischen Versuch, ihn seiner angeblichen Gottessohnschaft zu berauben. Zur Rechtfertigung dieser Maßnahmen wird auf Deuteronomium 13, 7–12 verwiesen, wo es heißt, ein Verführer zum Götzendienst sei unbedingt dem Tode zu überantworten, selbst wenn es sich um „den Sohn deiner Mutter“ handle. Jesus wird durch Judas als Betrüger und falscher Prophet bloßgestellt; dass er hier als „Sohn deiner Mut-

⁹ Diese Szene hat ihren Ursprung in den christlichen Apokryphen, siehe Wilhelm Schneemelcher (Hg.): *Acta Petri (Acts of Peter)*, New Testament Apocrypha, überarbeitet von Edgar Hennecke, Bd. 2. Westminster 1992, S. 290.

¹⁰ Diese Szene geht Hand in Hand mit christlichen Beschreibungen über jüdische Vergehen gegen physische Handlungsnormen, insbesondere durch Spucken. Nach Anthony Bale, 'the spitting Jew may have an intertext in late medieval images of the 'Judas kiss'; Judas's kissing was certainly discussed in terms of defilement of Christ's body [...].' Anthony Bale: *The Jew in the Medieval Book. English Antisemitisms, 1350–1500*. Cambridge 2006, S. 152. Susan Gubar erläutert orale und anale Motive im Judasbild und bezeichnet ihn als „leaky Judas“. Susan Gubar: *Judas. A Biography*. New York, London 2009, Kap. 3 (besonders S. 107–110).

¹¹ Zum homosexuellen Motiv siehe ebd., S. 158–210.

ter“ im Sinne von Deuteronomium 13 angesprochen wird, ist natürlich eine Anspielung auf die neutestamentliche Jesus-Figur, die nur eine Mutter und keinen Vater hat.

Die zweite Szene

Jesu Auslieferung weist bereits im Neuen Testament gewisse Ungereimtheiten auf, zumindest in der Darstellung des Johannes-Evangeliums. Während die Synoptiker nur einen einzigen Besuch Jesu in Jerusalem schildern, bei dem er ums Leben kam, hielt sich Jesus laut Johannes mehrmals in Jerusalem auf und erregte bei einer dieser Gelegenheiten solchen Anstoß beim Hohen Rat, dass dieser ihn töten wollte; nach dieser Version war seine Wanderung nach Galiläa überhaupt eine Flucht aus Jerusalem. Daher hätte der Hohe Rat keinen Judas gebraucht, um Jesus zu identifizieren, denn dieser war ihm von früher her bekannt. Bei Johannes bleibt diese Frage offen, aber in einigen Versionen von *Toldot Jeschu* wird eine Erklärung geboten. Nach der Textfassung Wagenseil¹² ging Jesus, nachdem Judas ihn entlarvt und dem Tod überantwortet hatte, zum Jordan, wo er untertauchte und seine kultische Reinheit wiedererlangte. So gewann er auch die magischen Kräfte zurück, die Judas ihm genommen hatte. Bei Wagenseil wird dieser Strang konsequent weitergeführt: Wenn Verunreinigung durch Urin oder Sperma nicht ausreichten, um Jesu Zauber zu brechen, musste ihm der Gottesname gewaltsam entrissen werden. Wieder macht sich Judas zum Handlanger der Rabbinen, überfällt Jesus nachts im Schlaf und reißt ihm das Tetragramm aus dem Fleisch.

Seiner magischen Fähigkeiten nun endgültig beraubt versteht Jesus, dass sein Schicksal besiegelt ist. Daher begibt er sich wieder nach Jerusalem, von wo er geflohen war, dieses Mal allerdings zusammen mit seinen Jüngern und inkognito. Das Inkognito findet sich nicht im Neuen Testament; anscheinend handelt es sich um ein Motiv, das eingefügt wurde, um eine Unklarheit im Handlungsverlauf zu beseitigen, nämlich wofür Judas und sein Verrat überhaupt gebraucht wurden, um Jesus zu identifizieren. Die jüdische Version erfindet einen heimlichen Besuch Jesu und seiner Jünger in Jerusalem – vielleicht um das

¹² Johann Christoph Wagenseil (1633–1705): *Tela ignea Satanae: hoc est arcani et horribiles Judaeorum adversus Christum Deum et christianam religionem libri*. Farnborough 1970. Bd. 2, S. 14–16.

Tetragramm ein weiteres Mal zu stehlen. Judas agiert weiterhin im Interesse der Rabbinen und deckt Jesu Identität auf, was im Neuen Testament als Verrat erscheint, gilt hier als heroischer Akt von Loyalität gegenüber der anderen Seite.

Dieser Erzählverlauf in den *Toldot Jeschu* passt allerdings nur zum Bericht des Johannes-Evangeliums. Nach Darstellung der Synoptiker (Matthäus 3, Lukas 3, Markus 1) wurde Jesus zu Beginn seiner öffentlichen Laufbahn durch Johannes getauft, noch bevor er als Wundertäter aufgetreten war. Laut Johannes dagegen begab sich Jesus zuerst nach Jerusalem, wo er den Zorn des Hohen Rats erregte (Johannes 2,13–25); erst danach wird von seiner Taufe berichtet (3,22). Außerdem wollten laut Johannes die Juden Jesus bereits nach seinem ersten Besuch in Judäa töten lassen (Johannes 5,16; 7,1); dieser Umstand geht mit dem Verlauf des Geschehens in den *Toldot Jeschu* zusammen.

Die dritte Szene

Ein drittes Mal tritt Judas bei Jesu Beisetzung auf, und zwar in Judas' Garten. Auch hier gehen einige der Versionen mit Johannes konform, denn nur dort wird Jesus in einem Garten begraben (19, 41f). Um Jesu Anhänger daran zu hindern, dass sie seinen Leichnam verschwinden lassen und dann behaupten, er sei von den Toten auferstanden, versteckt Judas selbst die Leiche und verscharrt sie unter einer Wasserleitung in seinem eigenen Garten. Demnach geht auch der jüdische Erzähler davon aus, dass Jesu Grab leer vorgefunden worden sei, wofür er allerdings eine andere Erklärung bietet. Das Wiederauffinden von Jesu Leichnam in Judas' Garten soll die Behauptung von der Auferstehung Jesu widerlegen. Auch hier ist Judas derjenige, der den Leichnam zunächst verschwinden und dann wieder auftauchen lässt.

Vergleich zwischen verschiedenen Versionen nach Kermode

Aus dem bisher Dargelegten wird deutlich, dass die *Toldot Jeschu* insgesamt und speziell die darin geschilderte Figur des Judas in erster Linie eine Gegengeschichte im Funkensteinschen Sinne zu der christlichen Erzählung bieten wollten. Neben diesem zentralen Anliegen sind allerdings noch weitere Tendenzen zu beobachten, untergeordnete Motive, die sich in manchen Szenen nach Darstellung dieser oder jener Version finden und nicht unbedingt auf einer christlichen Vorlage beruhen.

Der Schelmenstreich

So etwa folgende in der Ausgabe von Huldericus¹³ berichtete Episode: Auf dem Weg nach Jerusalem suchen Jesus, Petrus und Judas eine Herberge. Sie finden eine und verlangen etwas zu essen, aber es gibt dort nur eine gebratene Gans, von der nicht drei Personen satt werden können, sondern nur eine. So erhebt sich die Frage nach der Teilung. Jesus macht den Vorschlag, alle drei sollten sich mit nüchternem Magen zu Bett begeben, und wer in der Nacht den besten Traum träume, solle die Gans aufessen dürfen. Mitten in der Nacht steht Judas auf und verzehrt die Gans. Am andern Morgen erzählt Petrus seinen Traum; er habe zu Füßen des göttlichen Thrones gesessen. Darauf erwidert Jesus: „Mein Traum ist besser als deiner, denn ich habe geträumt, dass ich Gottes Sohn bin, und du sitzt zu meinen Füßen, daher gehört die Gans mir“. Darauf Judas: „Und ich habe geträumt, dass ich die Gans gegessen habe.“¹⁴

Hier wird angespielt auf Judas, den Verräter aus dem Neuen Testament, der nur auf den eigenen Vorteil bedacht ist und sich Jesus gegenüber schäbig benimmt. Aber im Unterschied zum neutestamentlichen Judas wird hier eine Figur geschildert, mit der Hörer oder Leser sich identifizieren können, geradezu sympathisch. Insofern gehört dieser Streich in die Gattung der witzigen Episoden, in denen der schlaue Rabbiner den dummen Priester oder Popen austrickst, wodurch die Überlegenheit des Judentums über das Christentum demonstriert wird.¹⁵

Die Beisetzung

Im Bericht von Jesu Beisetzung treten unterschiedliche Tendenzen zutage. Nach einer der Versionen soll Judas Jesus bei sich im Garten beerdigt haben, und zwar im Abort, um den tal-

¹³ Johann Huldericus: *Sefer Toldot Jeschu ha-Nozri. Historia Jeschuae Nazareni*, Lugd. Bar. 1705.

¹⁴ Ebd.: S. 51.

¹⁵ Die Geschichte über die Gans könnte sich beziehen auf die Legende über Judas und den Hahn in den *Acta Pilati*. Siehe Paul Franklin Baum: *The English Ballad of Juda Ischariot*. PMLA [Publications of the Modern Language Association of America] 31 (n.s. 24) (1916), S. 181–189; Paul Lehmann: *Judas Ischarioth in der lateinischen Legendenuberlieferung des Mittelalters*. *Studi Medievali* n.s. 2 (1929), S. 289–346; Dieckmann (wie Anm. 8): *Judas als Sündenbock*, S. 34–36.

judischen Spruch zu erfüllen, wonach in glühendem Kot gesotten werden soll, wer Worte der Rabbinen dem Spott preisgibt.¹⁶ Allerdings spricht der Talmud von Jesu Bestrafung im Jenseits, wohingegen die *Toldot Jeschu* den entsprechenden Akt ins Diesseits verlegen. Anscheinend will Judas das rabbinische Verdikt eigenhändig durchführen und nicht auf dessen Vollzug durch übermenschliche Mächte warten. Der Talmud spricht von Jesus und dessen Bestrafung; in den *Toldot Jeschu* wird der Fokus auf den Ort verlagert, auf das Grab. Jesu Grab gilt als eine der heiligsten Stätten der Christenheit, ein beliebtes Ziel für Wallfahrt und Anbetung. Es stellt sozusagen die Alternative zum Jerusalemer Tempel dar,¹⁷ zumal dieser durch Jesu Sühnetod bedeutungslos sein soll. Die *Toldot Jeschu* machen sich über den Kult des Heiligen Grabes lustig, indem sie das Begräbnis in eine Latrine verlegen. In den hebräischen Berichten über den Ersten Kreuzzug wird die Befreiung des Heiligen Grabes als das Hauptanliegen der Kreuzfahrer dargestellt.¹⁸ Vielleicht bildet diese Version der *Toldot Jeschu* eine jüdische Erwiderung auf das Unternehmen der Kreuzfahrer; möglicherweise ist daraus eine Erklärung für das Auftreten dieses Motivs in den christlichen Legenden im 13. Jahrhundert zu gewinnen. In einigen Berichten über angebliche Hostienschändung heißt es, die Juden hätten die Hostie zunächst durchstochen – das heißt Jesus in effigie gekreuzigt – und dann in den Abort geworfen, um sie verächtlich zu machen. Diese Stelle in den *Toldot Jeschu* ist demnach als das Bindeglied zwischen dem talmudischen Motiv und dessen Entfaltung in den christlichen Legenden des Mittelalters zu betrachten. Wenn das stimmt, ist es auch für die Datierung und Verbreitung des Motivs relevant.

Der Fluch

Ein weiteres Beispiel für die Hinzufügung von Handlungselementen zwecks Schaffung einer neuen, vollständigeren Geschichte findet sich in der Huldericus-Version der *Toldot Jeschu*. Dieser hebräische Text ist mit großer Wahrscheinlichkeit in deutschsprachiger Umgebung entstanden, denn Jesus heißt

¹⁶ Huldericus (wie Anm. 13), S. 88; b. Talmud, Gittin 57a.

¹⁷ Ora Limor: Conversion of Space. In: Miri Rubin und Ira Katznelson (Hg.): Conversion – Practice and Perceptions (im Druck).

¹⁸ Eva Haverkamp (Hg.): Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während des Ersten Kreuzzugs. (MGH) Hannover 2005, S. 561.

dort „Jesus“ (und nicht „Jeschu“ wie sonst in hebräischen Quellen); außerdem steht darin, die Juden zu Worms hätten dem König von Jesu Tötung abgeraten. Diese Tendenz geht mit der Wormser Lokaltradition zusammen, wonach Juden bereits zu Jesu Lebzeiten in Worms gewohnt hätten, folglich deren Nachfahren nicht für Jesu Kreuzigung verantwortlich gemacht werden könnten. Dieser mittelalterliche Hintergrund tritt auch aus der Wiener Version zutage, die allem Anschein nach aus Italien stammt, Judas Ischariot heißt darin nämlich „Juda Scarioto“. Darin steht zu lesen, die nichtjüdischen Weisen beschimpften und verwünschten „Juda Scarioto“, und bei einem Streit oder einer Rauferei sagten sie zueinander: Dir geschehe, wie Juda Scarioto an Jesus getan.¹⁹

Bereits in der ausgehenden Antike und das ganze Mittelalter hindurch war ein gerichtlicher Eid üblich, worin dem Eidbrecher ein Schicksal wie das von Datan und Abiram, von Gehasi und Judas Ischariot angedroht wird. In einer Novelle zum Kodex Justinianus folgt auf die Aufzählung der Verpflichtungen eine Reihe von Verwunsungen gegen diejenigen, die ihrer eidlichen Verpflichtung nicht nachkommen würden:

„Doch wenn ich all diese Dinge nicht also einhalte, möge ich von nun an unter dem furchtbaren Gericht des großen Herrgotts und unseres Herrn Jesus Christus stehen; mein Teil sei bei Judas und Alecca im Kot des Gehasi, außerdem im Schrecken Kains, auf mir lasten die Strafen im Buche[...].“²⁰ Eine solche mittelalterliche Eidesformel ist etwa in juristischen Dokumenten aus Lucca im 11. Jahrhundert erhalten; dort lautet sie:

„Sit de mersus de altitudine celi in profundo inferni, sit socius cum] Iuda sch[ariotim qui prop]ter cupiditatem vendidit Dominum et Magistrum suum et cum diabolo qui in infernum ligatus est“ – er werde hinabgestürzt aus Himmelshohe in Hollentiefe, er sei zusammen mit Judas Ischariot, der seinen Herrn und Meister aus Geldgier verkaufte, und mit dem Teufel, der in der Hölle gebunden ist.²¹

¹⁹ Samuel Krauss: Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen. Berlin 1902, S. 74.

²⁰ Corpus Iuris Civilis, Bd. 3, nov. 8, tit. 3. über den „Judas-Fluch“ siehe: Archer Taylor: The Judas Curse. In: The American Journal of Philology 42 (1921), S. 234–252; Bradley McLean: A Christian Epitaph. The Curse of Judas Ischariot. In: Orientalia Christiana Periodica 58 (1992), S. 241–244.

²¹ Wir sind Katrin Dort (Trier) dankbar für diese Information. Siehe ein weiteres Beispiel in A.-J. Bernard et A. Bruel: Recueil des Chartes de l’ab-

In der christlichen Eidesformel ist Judas der bestrafte Bösewicht, der Fluch lastet auf ihm. Der Verfasser der *Toldot Jeschu* weiß ganz genau, dass in den christlichen Verwünschungen Judas der Verfluchte ist, er spricht ja ausdrücklich davon, dass die nicht-jüdischen Weisen Judas beschimpfen und verwünschen. Doch wenn er den Wortlaut der Formel bringt, verteilt er die Rollen gerade umgekehrt; bei ihm heißt es nämlich: „Dir geschehe, wie Juda Scarioto an Jesus getan“. Nach dieser Formulierung vollzieht Judas die Strafe an Jesus, was mit der allgemeinen Tendenz von *Toldot Jeschu* zusammengeht, die Gesamtaussage in ihr Gegenteil zu verkehren, sodass Judas den Segen davonträgt und Jesus den Fluch.

Das Blutbad

Eine andere Version, die Samuel Krauss in *Revue des Etudes Juives*²² veröffentlicht hat, enthält einen gesonderten Abschnitt im Anschluss an den Bericht über das Verscharren und Aufdecken von Jesu Leichnam durch Judas. Nach Auffindung des leeren Grabs behaupteten die Juden, die Christen hätten die Leiche verschwinden lassen, um Jesu Auferstehung von den Toten vorzutäuschen; daraufhin setzt die Königin Helena den Juden eine Frist von drei Tagen, innerhalb deren sie den Leichnam vorzulegen hätten, sonst werde es ihnen schlimm ergehen. Die Handlung entwickelt sich nach dem bekannten Schema von Rettung aus höchster Not im allerletzten Augenblick: Kurz vor Ablauf der Frist erfährt Judas von der königlichen Anordnung und zeigt, wo in seinem Garten er den Leichnam verscharrt hat; dieser wird mit den Haaren an einen Esel gebunden und vor die Königin geschleppt – ein Gegenbild zu Jesu festlichem Einzug in Jerusalem auf einem Esel.²³ Auch Judas, der Retter der Juden, verlässt die Szene auf einem Esel reitend – ebenfalls im Kontrast zu Jesu Advent am Palmsonntag.

Die darauf folgende Schilderung ist eine Art Pogrom, das die Juden an den Jerusalemer Christen vollziehen; sie hätten etliche Tausend Christen, darunter Frauen und Kinder getötet. So

baye de Cluny. Paris 1876ff, Bd. III, no. 1753, S. 20: „Et si ullus homo qui carta ista contradicere voluerit, [...], et otoritatem Patri et Filii et Spiritus Sanctus sit excommunicatus, et cum Datan et Abiron permanead in infernum, et cum Juda, traditore Domini, in infernum sit demergatus.“

²² Samuel Krauss: Une nouvelle recension hébraïque du Toldot Yeshu. In: *Revue des Études Juives* 103 (1938), S. 65–73.

²³ Lukas 19: 29–39.

sei kein einziger Christ in Jerusalem geblieben, die Stadt war sozusagen christenrein. Die Darstellung dieses Blutbads erinnert an das Ende der Ester-Rolle, wo die Umkehrung der Rollen darin besteht, dass die Juden aus Opfern und Verfolgten zu Blutrachern und Verfolgern werden. Der Erzähler malt die Szene genüsslich aus, bereichert sie um anschauliche Details, die den gewünschten Effekt noch verstärken.

Was hat diese phantastische Beschreibung eines Pogroms von Juden an Christen zu bedeuten, wenn sie in einer mittelalterlich-jüdischen Quelle erscheint? Könnte sie einen historischen Hintergrund haben, oder ist sie als Wunschvorstellung einer verfolgten Minderheit zu betrachten? Ein möglicher historischer Hintergrund wäre vielleicht in der andauernden Verbannung von Juden aus der Stadt Jerusalem zu sehen; das Verbot für Juden, in Jerusalem zu wohnen, setzte unter Kaiser Hadrian ein, wurde offenbar unter Kaiser Konstantin erneuert und dauerte bis in die Zeit nach der muslimischen Eroberung. Auch unter der Kreuzfahrerherrschaft scheint dieser Zustand angehalten zu haben: Benjamin von Tudela erklärte, bei seinem Besuch im Heiligen Land um 1170 nur vier Juden in Jerusalem angetroffen zu haben. Unmittelbar nach der Eroberung der Stadt im Jahre 1099, nach der Ermordung aller dort wohnhaften Juden, war Jerusalem jedoch mit großer Wahrscheinlichkeit „judenrein“.

Ein anderer historischer Bericht, der hier anklingen könnte, ist das Blutbad, das Juden unter den Christen zu Jerusalem im Jahre 614, bei der Eroberung der Stadt durch die persischen Sasaniden, angerichtet haben sollen.²⁴ Wann immer Historiker auf diese Episode zu sprechen kommen, dann mit sichtlichem Unbehagen. Nach Aussage von ausschließlich christlichen Quellen sollen die Juden an der Eroberung des Heiligen Landes aus der Hand der byzantinischen Christen durch die persischen Truppen aktiv beteiligt gewesen sein. Sie hätten die Jerusalemer Christen vor die Alternative Konversion zum Judentum oder Tod gestellt. Diese hätten den Märtyrertod vorgezogen; so seien zwischen 4 000 und 90 000 Christen umgekommen, die Zahlen schwanken von einer Quelle zur andern. Vor etwa zwanzig Jahren ist bei Ausgrabungen am mutmaßlichen

²⁴ Brannon M. Wheeler: Imagining the Sasanian Capture of Jerusalem. In: *Orientalia Christiana Periodica* 57 (1991), S. 69–85; Averil Cameron: The Jews in Seventh-Century Palestine. In: *Scripta Classica Israelica* 13 (1994), S. 75–93.

Schauplatz dieses Blutbads, dem Mamilla-Teich in Jerusalem, ein Massengrab gefunden worden. Ironischerweise sind diese Grabungen unter dem Druck militant-orthodoxer Kreise zum Stillstand gekommen, denn die Heiligkeit der Gebeine sollte gewahrt bleiben. Inzwischen ist diese Stätte als Standort des Jerusalemer Toleranz-Museums vorgesehen.

Die moderne jüdische Historiographie steht den Berichten über dieses Ereignis sehr misstrauisch gegenüber, zumal es in keiner jüdischen Quelle erwähnt ist. Doch könnte in der Schilderung dieses Pogroms in den *Toldot Jeschu* das jüdische Echo einer wahren Begebenheit vorliegen. In Anbetracht der heftigen messianischen Erregung unter den Juden angesichts des Zusammenbruchs von Rom, das ist Edom, vor den persischen Truppen, ist es denkbar, dass den Juden die Vertreibung der Christen aus dem Heiligen Land und aus Jerusalem sehr am Herzen lag. Dies könnte man etwa aus dem sogenannten *Sefer Serubabel* entnehmen, einer apokalyptischen Schrift jener Zeit, wo es heißt, mit dem Erscheinen des Messias solle Edom aus Jerusalem verschwinden. Außerdem rief das Auftreten der Perser im jüdischen Bewusstsein sicher das Edikt des Kyros in Erinnerung, das Signal zum Bau des Zweiten Tempels.

Andererseits lässt sich nicht leugnen, dass die historische Verknüpfung des Blutbads, das die Juden laut *Toldot Jeschu* unter den Jerusalemer Christen angerichtet haben sollen, mit der Eroberung der Stadt durch die Perser mehr als zweifelhaft ist; die Vermutung, dass es sich um ein reines Phantasiegebilde handelt, hat deshalb ungleich mehr für sich. Aber auch Phantasiegebilde haben historisch etwas zu sagen. In dieser Schilderung dürfte sich ein militantes, ungezügelter jüdisches Bewusstsein niedergeschlagen haben, das auf erstaunliche Weise mit den Ausschreitungen korrespondiert, die mittelalterliche Christen gegenüber Juden begingen, was verständlicherweise den Wunsch nach Vergeltung auslöste. Im Unterschied zu dem Opfermythos, der sich in der neuzeitlichen jüdischen Historiographie etabliert hat, stand den Juden, die diesen Text verfassten und lasen, der Sinn nach Rache. Was an diesem Text auffällt, ist das Fehlen jeglicher apologetischen Tendenz, was gut mit der Absicht der *Toldot Jeschu* überhaupt zusammengeht, mit der christlichen Darstellung in Konkurrenz zu treten, und das nicht aus einem Gefühl der Unterlegenheit heraus. Das Blutbad unter den Christen erfolgt, nachdem deren Religion als falsch erwiesen ist; insofern besteht seine narrative Funktion darin, den Sieg des Judentums dadurch zu ver-

anschaulichen, dass sämtliche Christen aus der heiligen Stadt vertrieben werden. Der Kampf um die religiöse Wahrheit wird demnach auch mit Brachialgewalt ausgetragen, und in dem physischen Sieg dokumentiert sich die religiöse Überlegenheit.

Die Legende von der Kreuzfindung

In vielen Textfassungen der *Toldot Jeschu* erscheint die rätselhafte Gestalt der Königin Helena, die eine Art Mittlerstellung zwischen den Anhängern Jesu und den Juden einnimmt. Bisweilen lässt sie sich von Jesu Wundertaten überzeugen und glaubt an ihn, bisweilen gewinnen die Juden mit Judas an der Spitze die Oberhand und bringen sie auf ihre Seite. Wer war diese Helena? War es die Königin von Adiabene, die Mutter des Monbazus, die sich im ersten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung, also nicht lang nach Jesu Kreuzestod, zum Judentum bekehrt haben soll?²⁵ Oder ist die Mutter des Konstantin gemeint, des ersten christlichen Kaisers im 4. Jahrhundert, deren Besuch in Jerusalem großes Aufsehen erregte und wesentlich zur Christianisierung der Stadt beitrug? Aber wie ist dann das chronologische Durcheinander in dem jüdischen Text zu erklären?

Möglicherweise wird das Auftreten der Königin Helena in den *Toldot Jeschu* durch Vergleich mit einer bekannten christlichen Legende begreiflich, die ebenfalls von einer skandalösen Entdeckung berichtet, nämlich die Legende von der Auffindung des „echten“ Kreuzes.²⁶ Diese Legende ist in mehreren Versionen überliefert, und in einer davon wird das Kreuz Jesu durch einen Juden gefunden. Königin Helena habe sich auf die Suche nach dem Heiligen Kreuz begeben. Sie sei nach Jerusalem gekommen, habe immer auserlesenere Delegationen der dortigen Judenschaft zu sich befohlen, ihnen die christliche Lehre gepredigt, sie ob ihrer Blindheit getadelt und in Ungnade entlassen. Die Jerusalemer Juden gerieten in immer größere Panik, bis einer von ihnen, ein gewisser Judas, ihnen erklärte, worum es der Königin eigentlich gehe: „Sie will von uns

²⁵ Josephus Flavius: *Antiquities of the Jews*, 20, 2–4.

²⁶ Jan Willem Drijvers: *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of her Finding of the True Cross*. Leiden 1992; Stephan Borgehammar: *How the Holy Cross was Found. From Event to Medieval Legend*. Stockholm 1991; Han J. W. Drijvers und Jan Willem Drijvers (Hg.): *The Finding of the True Cross. The Judas Kyriakos Legend in Syriac: Introduction, Text, and Translation*. CSCO 565 (Subsidia 93). Louvain 1997.

erfahren, wo das Holz des Kreuzes liege, an dem Christus gekreuzigt ward. Sehet zu, dass keiner von euch es verrate, denn wisset, so das geschieht, wird unser Gesetz verstört, und der Glaube unserer Väter wird zunichte.“²⁷ Jener Judas sei ein Nachfahre des Stephanus gewesen, des ersten christlichen Märtyrers; schon seine Väter hätten Jesus für den Messias gehalten. Die Juden wollten den Ort des Kreuzes nicht preisgeben, aber angesichts der Drohungen der Königin, sie werde sämtliche Juden töten lassen, lieferten sie Judas an sie aus. Er sollte ihr die Stätte Golgatha zeigen, und als er behauptete, diese nicht zu kennen, ließ sie ihn in einen leeren Brunnen werfen und dort hungern. Am siebenten Tag bat er, dass man ihn herauszöge, er wolle die Stätte des Kreuzes zeigen. Aus der Grube befreit, begab er sich an den Ort und betete laut, wenn das Kreuz an der Stelle vergraben sei, wo er hinzeige, solle ein lieblicher Duft von dort aufsteigen. Kaum hatte er ausgedet, da donnerte es und Wohlgeruch strömte von der Stelle aus. Grabungen vor Ort förderten drei Kreuze zutage; um festzustellen welches davon Jesu Kreuz gewesen war, ließ Judas sie nacheinander der Leiche eines jüngst Verstorbenen auflegen. Durch die Berührung mit dem dritten Kreuz erwachte der Tote zum Leben; somit war dieses als das echte erwiesen. Daraufhin schrie der Teufel in den Lüften: „O Judas, was hast du getan? Du hast gar ungleich getan meinem Judas: Der hat durch meinen Rat Christum verraten, du hast wider meinen Willen sein Kreuz gefunden; er hat mir viele Seelen gefunden, durch dich werde ich die verlieren, die ich gewonnen hatte; durch ihn hatte ich Gewalt über das Volk, und du willst mich aus meinem Reich vertreiben. Doch sage ich dir: Ich will es dir vergelten und einen Fürsten wider dich aufbringen, der vom Glauben an den Gekreuzigten abgefallen ist, der wird dich zwingen mit schwerer Pein, dass du Christum musst verleugnen!“²⁸

Wo das Kreuz gefunden worden war, ließ Helena eine prächtige Kirche erbauen, vertrieb sämtliche Juden aus Judäa und überhäufte das christliche Jerusalem mit Geschenken. Judas aber ließ sich taufen und nahm den Namen Quiriacus (Kyriakos) an, das heißt „dem Herrn gehörig“, und als der Bischof von Jerusalem starb, übernahm er das Amt. Unter Kaiser Julian Apostata wurde er als christlicher Märtyrer getötet.

²⁷ Die *Legenda Aurea* des Jacobus de Voragine aus dem Lateinischen übersetzt von Richard Benz. Heidelberg 1963, S. 383.

²⁸ Ebd., S. 385.

Wie in den *Toldot Jeschu* erscheinen auch hier Helena und Judas – sie als Sucherin, er als der Kundige, der das Gesuchte zu finden weiß. In den *Toldot Jeschu* ist es Jesu Leichnam, den Judas zunächst versteckt, um ihn dann im richtigen Augenblick wieder erscheinen zu lassen und so die christliche Behauptung zu widerlegen, Jesus sei von den Toten auferstanden. In der Kreuzfindungslegende hat Judas die Aufgabe, Helena den Ort zu zeigen, wo das Kreuz vergraben war. Während Judas der Erste sich vom Teufel aufhetzen ließ, handelte Judas der Zweite dessen Willen zuwider. So ist das Handeln des zweiten Judas, des Kreuzfinders, sozusagen die Wiedergutmachung des durch den ersten Judas begangenen Verrats. Dass der Protagonist in beiden Fllen Judas heißt, ist sicherlich kein Zufall; es handelt sich jeweils um eine repräsentative Gestalt, den Vertreter des Judentums. Was immer die theologischen Implikationen der Kreuzfindungslegende sein mögen – dahinter steckt die optimistische Vorstellung, die böse Tat des Judas Ischariot könne gesühnt werden. Der Jude Judas weit, was wahr ist, und enthüllt es der Königin; er lässt sich taufen, und sämtliche Juden folgen seinem Beispiel. Auf der Voraussetzung, dass die jüdische Sonderexistenz in einer christlichen Welt vorübergehend sei und dass die Juden früher oder später ihre Blindheit überwinden und sich zum Christentum bekehren würden, beruht die kirchliche Toleranzlehre gegenüber den Juden. Allerdings sollte diese optimistische Annahme, der Fehler des Judas Ischariot könne korrigiert werden, im Mittelalter einer weitaus pessimistischeren Einstellung weichen; dann wurde das Urteil über die Sünde des Judas – der Juden – endgültig, unwiderruflich.

Die Verwandlung der negativen Figur des Judas Ischariot in einen positiven Helden liegt, wie wir gesehen haben, auch den *Toldot Jeschu* zugrunde. Auch dieser jüdische Verfasser nimmt den neutestamentlichen Judas Ischariot und bietet einen Alternativbericht, wonach sich der mit dem Satan Verbündete als der große Retter der Juden erweist. Während in der christlichen Erzählung die Wiedergutmachung für den Verrat des Judas Ischariot in der späteren Bekehrung aller Juden zum Christentum besteht, ist es in der jüdischen Erzählung Judas Ischariot selbst, der durch sein energisches Handeln den Sieg des Christentums verhindert.

Nach beiden Versionen befindet sich der Jude Judas im Besitz der Wahrheit. In der christlichen Erzählung kennt Judas den Ort, wo Jesu Kreuz verborgen liegt; in der jüdischen ent-

larvt Judas Jesus als Betrüger. Dieser Ansatz stimmt mit einer fest verwurzelten christlichen Vorstellung überein, wonach die Juden kraft ihrer langen Geschichte über besonderes Wissen verfügen, das sie von einer Generation an die nächste weitergeben; und dieses uralte Wissen hat eine wichtige Funktion für die Bestätigung des christlichen Glaubens. Ebenfalls ein Ausdruck dieser Vorstellung ist die Annahme des hebräischen Bibeltextes als die authentische Form des göttlichen Wortes – *Veritas Hebraica*.²⁹

Die weitgehende gedankliche und begriffliche Übereinstimmung legt die Vermutung nahe, dass der Verfasser von *Toldot Jeschu* die Kreuzfindungslegende gekannt und etliche ihrer Motive verwendet haben könnte, um eine jüdische Gegen-Erzählung (counter-narrative) zu schaffen, ähnlich wie er mit dem neutestamentlichen Bericht verfährt. Wenn die *Toldot Jeschu* sich in irgendeiner Weise auf die Kreuzfindungslegende stützen, wird auch verständlich, weshalb Judas dort nicht nur Jesu Scharlatanerie aufdeckt, sondern auch das Betrügerische seiner Auferstehung von den Toten. Im Neuen Testament hat Judas mit Jesu Beisetzung und Auferstehung nichts zu tun, aber in der Kreuzfindungslegende spielt Judas die zentrale Rolle bei der Auffindung des Grabes und des echten Kreuzes.

Der mutmaßliche Zusammenhang zwischen der jüdischen und der christlichen Legende kann auch die einigermaßen erstaunliche Anwesenheit der Königin Helena in etlichen Versionen von *Toldot Jeschu* erklären. Die Verfasser von *Toldot Jeschu* nahmen anachronistisch den Namen der Mutter von Kaiser Konstantin in ihren Text auf, um der christlichen Legende eine Version gegenüberzustellen, in der ebenfalls Judas als Enthüller der Wahrheit auftritt; dabei handelt es sich in der christlichen Version um das echte Kreuz, in der jüdischen um die Wertlosigkeit der christlichen Religion überhaupt.

Um die Beziehung der beiden Legenden untereinander wusste auch einer der Verfasser von *Toldot Jeschu*, nämlich der in einem Wiener Manuskript erhaltenen Textfassung aus dem 18. Jahrhundert, worin auch eine jüdische Version des Berichts

²⁹ Ora Limor: Christian Tradition – Jewish Authority. In: *Cathedra* 80 (1996), S. 31–62 (Hebräisch); Ora Limor: Christian Sacred Space and the Jew. In: Jeremy Cohen (Hg.): *From Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*. (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, 11) Wiesbaden 1996, S. 55–77; Andrew S. Jacobs: *Remains of the Jews. The Holy Land and Christian Empire in Late Antiquity*. Stanford 2004, S. 14; S. 178–182.

von der Auffindung des Kreuzes enthalten ist.³⁰ In dieser Textfassung setzt sich die jüdische Erzählung mit der berühmten christlichen Legende auseinander und bringt ein Gegenstück dazu, worin die Gesamtaussage in ihr Gegenteil verkehrt wird, wie dies in *Toldot Jeschu* ja durchgängig der Fall ist. Als Helena die Jerusalemer Juden mit dem Tod bedroht, sollten sie ihr nicht den Ort des Kreuzes zeigen, macht ein Jude namens Judas – hier „der alte Rabbi Judas“ genannt – den Vorschlag, drei Kreuze an einem bestimmten Ort zu vergraben. Als die Königin ihn durch die Folter zwingen will, ihr das Versteck des Kreuzes zu verraten, bittet er um einige Tage Zeit zum Gebet; nach Ablauf dieser Frist nennt er ihr den Ort der drei Kreuze, der ihm angeblich offenbart worden sei. Kraft des Tetragramms, dessen Kenntnis er sich verschafft hatte, erweckt Judas den Toten, dem eines der Kreuze aufgelegt wurde, wieder zum Leben, woraufhin dieses als das echte Kreuz gilt. Da die Christen, die nun von der Macht des Kreuzes überzeugt sind, alle Juden töten wollen, opfert sich Judas für die Angehörigen seines Volks und gibt sich für einen der Jünger Jesu aus. Wieder hat die anti-christliche jüdische Erzählung alle Handlungselemente der christlichen Legende bewahrt, sie nur völlig umgedeutet. Judas, der Held der christlichen Legende, ist auch der Held der jüdischen, aber nicht, weil er das Kreuz aufgefunden und sich zum Christentum bekehrt hat, sondern weil er die Christen uberlistete und die Juden rettete, indem er sich als Christ ausgab. Wie Ram Ben-Schalom gezeigt hat, war die Kreuzfindungslegende unter Juden bereits im 15. Jahrhundert bekannt.³¹ Angesichts der weiten Verbreitung der *Legenda Aurea* ist das nicht weiter erstaunlich; ebenso wenig erstaunlich ist es, dass sich Juden fanden, die es mit dieser Legende aufnahmen, und zwar nach dem Muster von *Toldot Jeschu*.

Schlussfolgerungen

Ich fasse zusammen: Die Geschichte des neutestamentlichen Judas Ischariot und die Gestalt jenes Judas, der das Heilige Kreuz gefunden haben soll, erhalten ihre volle Bedeutung durch

³⁰ Krauss (wie Anm. 19): *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*. S. 141–143.

³¹ Ram Ben-Schalom: *Facing Christian Culture. Historical Consciousness and Images of the Past among the Jews of Spain and Southern France during the Middle Ages*. Jerusalem 2006, S. 195–202.

die Gleichsetzung des Helden namens Judas mit dem jüdischen Kollektiv.³² Diese Identität rührt daher, dass der Name Iudeus in der gesamten griechisch-römischen Literatur und in deren Gefolge in der christlichen Literatur des ganzen Mittelalters die weitaus häufigste Bezeichnung für Ethnie und Religion der Juden ist. Der Name „Israel“ kommt zwar im Zeitalter des Zweiten Tempels gelegentlich vor, verschwindet aber nach der Tempelzerstörung fast völlig aus der nicht-jüdischen Literatur, was mit dem Anspruch der Christen zusammengeht, dass nunmehr sie das „Wahre Israel“ (Verus Israel) seien.³³

Im Unterschied dazu ist im rabbinischen Schrifttum von Mischna und Talmud sowie im jüdischen Mittelalter die Bezeichnung „Jude“ so gut wie gar nicht anzutreffen, dort heißt es durchweg „Israel“. Während „Jude“ in der ganzen Mischna nur ein einziges Mal vorkommt, steht etliche hundert Mal „Israel“. Auch an den wenigen Stellen der rabbinischen Literatur, wo von „Juden“ die Rede ist, findet sich die Bezeichnung im Munde von Nicht-Juden und wird verächtlich gebraucht. Ähnliches widerfährt dem Namen des Landes. Während die Bezeichnung „Israel“ für das Land in der biblischen und nachbiblischen hebräischen Literatur eher selten ist, heißt das Heilige Land in der Mischna ausschließlich Erez Israel.

Die entsprechende Terminologie in der jüdischen Literatur des Mittelalters ist eine komplexe Angelegenheit. In der aschenasischen Literatur ist recht häufig von „Juden“ die Rede, vor allem in halachischem Kontext, wo konkrete Fälle behandelt sind. So etwa im *Sefer Chassidim*, einer Moralschrift, die fest in ihrer Entstehungszeit verankert ist. Dort wird die ethnische Identität eines zeitgenössischen Kollektivs definiert. Demgegenüber dient „Israel“ zur Bezeichnung der religiösen, der mythischen und der historischen Gemeinschaft. Den Beweis dafür liefert die jüdisch-liturgische Dichtung – die Gebetstexte zu verschiedenen Gelegenheiten – in der das jüdische Volk nahezu ausschließlich „Israel“ heißt. Auch im *Mischne*

³² Siehe Dieckmann: Judas als Sündenbock (wie Anm. 8), S. 69: „Die mittelalterliche Tendenz, Personen typologisch zu deuten, führte dazu, Judas als Typ, als Inbegriff des jüdischen Volkes zu betrachten. Ansätze dazu gibt es schon in der Alten Kirche, etwa bei Augustinus und Hilarius von Poitiers.“

³³ Graham Harvey: *The True Israel. Uses of the Names Jew, Hebrew and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature*. Leiden u. a. 1996; David Goodblatt: *Elements of Ancient Jewish Nationalism*. Cambridge 2006.

Tora des Maimonides, einer Kodifizierung der rabbinischen Halacha, steht über zweitausend Mal „Israel“, während „Jude“ nicht mehr als sechs Mal erwähnt wird. Ein ähnliches Bild ergibt sich aus dem *Sohar*, dem zentralen Textcorpus der Kabbala.

Anscheinend verwendeten Juden im Mittelalter zweierlei Taktiken, um es mit der christlich-negativen Vorstellung des Judas Ischariot aufzunehmen. Eine davon war die in den *Toldot Jeschu* geübte: Die christliche Gleichsetzung von Judas mit dem jüdischen Kollektiv wurde übernommen, nur mit positivem Vorzeichen versehen. Wie wir gesehen haben, erscheint Judas Ischariot in sämtlichen Versionen der *Toldot Jeschu* als markanter Repräsentant des jüdischen Volkes. Damit wird den Christen sozusagen mitgeteilt: Ihr identifiziert uns mit Judas Ischariot? – Dann wollen wir mal sehen, wer dieser Judas eigentlich war. Die zweite Taktik war das Abrücken von der gefahrliehen Gleichsetzung mit dieser problematischen Figur durch Vermeidung der Bezeichnung „Jude“. Dieser Weg wurde von den Weisen des Talmud eingeschlagen und war auch bei den Juden des Mittelalters üblich.

So schließt sich der Kreis. Der von dem heutigen israelischen Schriftsteller A. B. Yehoshua geäußerte Eindruck entspricht dem Gefühl zahlreicher Juden im Mittelalter, wonach der Name „Israel“ für das mythische, liturgische und historische Kollektiv stehe, dem sie sich zurechneten. Die Bezeichnung „Jude“ dagegen wurde als gefahrlieh empfunden, denn sie löste die feindliche Konnotation jenes Judas aus, dessen Verratertum auf sämtliche Juden übertragen wurde.

Aus dem Hebräischen von Dr. Dafna Mach.

Kenneth Stow

Das Brot, die Kinder und die Hunde

1182 vertrieb der französische König Philipp II. August, der damals erst etwa 18 Jahre alt war, die Juden aus der Île de France, dem Gebiet um Paris, das unter königlicher Herrschaft stand. Nur drei Jahre zuvor, bei seiner Thronbesteigung, hatte er das Gegenteil davon getan. Er hatte einen Bischof ins Exil getrieben, der – auf päpstliche Anweisung – darauf bestanden hatte, dass die im königlichen Dienst stehenden Juden ihre christlichen Dienstboten entließen. Warum diese plötzliche Kehrtwende? Die wahrscheinlichste Antwort ist, dass Philipp auf einen Ritualmordvorwurf reagierte, in dem die Juden beschuldigt wurden, 1179 einen gewissen Richard von Poitiers ermordet zu haben (über den wir natürlich sonst nichts wissen). Aber warum sollte diese Nachricht den König so erregt haben? Dies war nicht der erste Ritualmordvorwurf; der erste, die Erzählung über Wilhelm von Norwich im Jahre 1144, hatte keine königliche Intervention nach sich gezogen. Ebenso wenig wie die bedeutenderen Ereignisse in Blois im Jahre 1171, etwa 160 Kilometer von Paris entfernt; Philipps Vater, Ludwig VII., hatte sich nicht dem Grafen Theobald von Blois angeschlossen, der, auf Grund einer Anschuldigung, aber ohne auch nur eine Leiche zu haben, mehr als 30 Juden in einem lodernden Feuer getötet hatte. Dabei war Theobald ein Schwager Ludwigs VII. Der Ritualmordvorwurf von Blois war auch der erste, der eine Reaktion der Juden nach sich zog. Davon sind zahlreiche Einzelheiten überliefert, allerdings im historischen Stil des Mittelalters (Brief und Chronik), das heißt in einer Mischung aus möglichen Fakten und einer großen Portion Phantasie.¹

¹ Siehe zu Blois Robert Chazan: *The Blois Incident of 1171. A Study in Jewish Intercommunal Organization*. In: *Proceedings of the American Academy of Jewish Research* 36 (1963), S. 13–31; ders.: *The Timebound and the Timeless. Medieval Jewish Narratives of Events*. In: *History and Memory* 6, 1 (1994), S. 5–35; ders.: *God, Humanity, and the Jews. The Hebrew First Crusade Narratives*. Berkeley 2000, S. 3 f. Die Briefe finden sich als Anhang zu dem aschkenasischen Manuskript der Chronik von Schlomo bar Schimshon. In: Abraham Meir Habermann (Hg.): *Sefer Gezirot Ashkenaz ve-Zarfat*. Jerusalem 1945, S. 142–146. Siehe auch Israel Yuval: *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter*. Göttingen 2007, S. 209–211; sowie Ora Limors hervorragenden Überblick in: *The Blood Libel*. In: Ora Limor und andere (Hg.):

Warum also bewegte der Vorwurf bezüglich Richard von Poitiers den jungen Philipp zu einer so heftigen und schnellen Reaktion? Im selben Jahr hatte Philipp bereits jüdische Anleihen gekündigt, kurz darauf konfiszierte er Synagogen und drängte die Pariser Juden anscheinend zur Konversion. Die Vertreibung von 1182 war der Höhepunkt, nachdem Konversionen in größerem Ausmaß ausgeblieben.

Etwas hatte den jungen Philipp stark verstört, mehr als der eigentliche Mord. Dieses Etwas wird in den Worten des Mönchs und Chronisten Wilhelm des Bretonen deutlich, der schrieb, dass Philipp als Jugendlicher gehört habe, die Juden opferten und empfangen die Kommunion – „immolabant“ et „communicabant“ – mit dem Herzen eines christlichen Jungen. Das war keine „bloße“ Mordlegende, die Vorstellung, dass Juden christliche Kinder „einfach umbringen“. Es war der Vorwurf des Blutfrevels – der früheste Bericht dieser Art, in dem Juden beschuldigt wurden, das Blut des Opfers zu nehmen und in ihren Zeremonien zu verwenden. In den Geschichten, die der junge Philipp gehört hatte, hieß es, das Blut werde als eine jüdische Ersatz-Eucharistie verwendet, die den Juden Erlösung verlieh (in einem christlichen Sinne natürlich, nicht in einem jüdischen).² Philipp reagiert wütend, aber ich denke, dass seine Reaktion hauptsächlich aus Angst gespeist war, einer Angst, die wir den

Jews and Christians in Western Europe. Encounter between Cultures in the Middle Ages and the Renaissance, Tel Aviv 1998 (Hebräisch). Susan L. Einbinder eröffnete die Debatte wieder in: Pucellina of Blois. Romantic Myths and Narrative Conventions. In: Jewish History 12, 1 (1998), S. 29–46, bes. S. 30, und führte sie fort in: Beautiful Death. Jewish Poetry and Martyrdom in Medieval France. Princeton 2002, S. 45–69.

² Im frühen 14. Jahrhundert sagte man den Juden nach, an Pessach Charosset (ein süßes Mus) auf bitterem Salat zu essen, um die Ewigkeit zu erlangen. Siehe dazu Joshua Trachtenberg: The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism. New Haven 1945, S. 135; Ram ben Shalom: The Blood Libel in Arles and the Franciscan Mission in Avignon in 1453. In: Zion 63 (1998), S. 391–408, bes. S. 399 (auf Hebräisch); sowie Mario Esposito: Un Procès contre les Juifs de la Savoie en 1329. In: Revue d'histoire ecclésiastique 34 (1938), S. 785–801, wo auch der Text wiedergegeben wird. Siehe André Vauchez: Antisemitismo e canonizzazione popolare. In: Sofia Boesch Gajano/Lucia Sebastiani (Hg.): Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale. L'Aquila/Rom 1984, S. 499, zu den flämischen Versen. Christen pflegten anscheinend den Verzehr von Mazze und Bitterkraut mit dem Verzehr von christlichen Leibern und christlichem Blut in Verbindung zu bringen. Siehe dazu: David Berger (Hg.): The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages. A Critical Edition of the Nizzahon vetus. Philadelphia 1979, S. 54, Zeile 5. Zu vergleichbaren Ansichten über Charosset siehe Israel Yuval: Zwei Völker in deinem Leib (wie Anm. 1), S. 253 f.

Berichten entnehmen können, die die Juden selbst geschrieben haben (in einer Reihe von Briefen, die dem sogenannten Orleans-Bericht über die Episode von Blois beigelegt sind).³

Vordergründig rühmen diese Berichte, die als Briefe verfasst sind, den König (den wir immer für Ludwig VII. gehalten hatten, der aber in Wirklichkeit Philipp ist). Sie legen Philipp ganz offensichtlich übertriebene Worte in den Mund, die das absichtliche und überzogene Gegenteil von dem sind, was er in Wahrheit gesagt und getan hatte: Der König verlangt, dass Juden geehrt werden sollen, er erlaubt Konvertiten, zum Judentum zurückzukehren, und verflucht seinen Schwager Theobald, den Schurken von Blois. Aber es findet sich auch königliche Besorgnis. Der König weigert sich, eine Delegation von Juden privat zu treffen (als ob er fürchtete, ermordet zu werden, so wie Eglon, der biblische König von Moab, der von dem Juden Ehud auf einem Dachboden erschlagen wurde); dem König erscheint nur die Öffentlichkeit sicher. Diese Briefe bilden jedoch keine Realität ab. Wie ihre dauernde Übertreibung nahelegt, transportieren sie die Satire und den schwarzen Humor, die die einzigen effektiven Waffen des mittelalterlichen Judentums waren. Das Argument ist einfach: Könige sind gefährlich, vor allem, wenn sie gläubig sind.⁴

Wenn sie über christliche Ängste und Befürchtungen berichteten, erkannten jüdische Autoren etwas viel Beunruhigenderes als einfachen Hass.⁵ Der Kern des Problems und der Ur-

³ Vgl. zu vielen der hier besprochenen Themen Kenneth Stow: *Jewish Dogs. An Image and its Interpreters. Continuity in the Catholic-Jewish Encounter*. Stanford 2006.

⁴ Satire taucht auch bei anderen Gelegenheiten im jüdischen Diskurs auf, besonders in Diskussionen über die Eucharistie, die ein Autor, Nizzahon Yashan, „Götzenopfer“ nannte, weil sie außerhalb von Jerusalem stattfand, anders als es im Buch Deuteronomium festgelegt worden war. Es war darüber hinaus ein Opfer an den Moloch, ein Menschenopfer, da es aus reallem Fleisch und Blut bestand, wie die Vorstellung der „Realpräsenz“ in der geweihten Hostie nahelegt. Siehe dazu David Berger: *The Jewish-Christian Debate*. (wie Anm. 2); und Judah Rosenthal (Hg.): *Sepher Joseph Hamekane von Rabbi Joseph ben Rabbi Nathan Official*. Jerusalem 1970 (Hebräisch), S. 14; sowie Jeremy Cohen: *Sanctifying the Name of God. Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade*. Philadelphia 2004. Dessen These beruht auf der Annahme, dass die hebräischen Kreuzzugschroniken voller Ironie, ja sogar Parodien, sind.

⁵ Sie hatten nicht das Gefühl, als der „andere“ angesehen zu werden (ein Begriff, der heute so großzügig verwendet wird), als „Abtrünniger“ oder sogar als „Feind“ oder „Häretiker“; auch wenn gelegentlich das Gegenteil behauptet wird, wurden mittelalterliche Juden nicht als letztere betrachtet, obwohl ihr angeblicher Mangel an „Vernunft“ (wie er sich nach Thomas von Aquin in ihrer Ablehnung Christi zeigt) sie in christlichen Augen we-

sprung der königlichen Angst – Horror ist vielleicht das zutreffendere Wort – war die Sorge um die Reinheit des Christentums, die die Juden angeblich bedrohten.

Zur Erklärung beginne ich mit einer modernen Geschichte, einer wahren, nicht erfundenen. Vor einigen Jahren war ich bei der Vorstellung eines Buches zugegen, das Briefe enthielt, die die jüdische Dichterin Marjorie Agosin mehrere Jahre zuvor mit ihrer Kindheitsfreundin Emma Sepulveda gewechselt hatte. Beide stammen aus Chile und sind heute Literaturprofessorinnen in den Vereinigten Staaten. Die Briefe beschreiben Ereignisse, die sich abspielten, als Marjorie ein junges Mädchen in einer englischsprachigen katholischen Schule in Santiago war. Sie war die einzige Jüdin in der Klasse und nicht sehr beliebt. Eines Tages baten die Kinder sie, sich an einem Spiel zu beteiligen.

„[...] meine Klassenkameraden [scheinbar ganz unschuldig, luden mich ein mitzuspielen. Sie] bildeten einen Kreis und hießen mich in die Mitte gehen [...] Ich sah sie alle in ihren weißen Schürzen, und plötzlich wurden ihre Gesichter dunkel, wurden bedrohlich, mit mir mittendrin, und ich fühlte den Druck der Gruppe auf meinen Schultern. Ich konnte nirgendwo hin fliehen noch sterben, als ich sie schreien hörte: ‚Wer hat das Brot aus dem Ofen gestohlen?!‘ Und der Chor antwortete: ‚Der jüdische Hund, der jüdische Hund!‘ Sie sagten es langsam, und ich war tief verletzt. Es war dann auch üblich, das Kind in der Mitte zu schlagen [...]“⁶

Dieses Spiel wird noch immer gespielt, und was darin nachgespielt wird, ist der Vorwurf des Hostienfrevels, die Anschuldigung, dass Juden versuchten, die geweihte Hostie zu entwenden und zu zerstören – natürlich immer ohne Erfolg, womit die Unbesiegbarkeit der Hostie bewiesen sei. Und so wie das Spiel immer wieder gespielt wird, war es auch notwendig, regelmäßig wieder den Vorwurf des Hostienfrevels zu erheben, um den Glauben zu stärken. Die Variationen über dieses Thema waren (vor allem im Mittelalter) zahlreich. Anstelle der Hostie konnte das Ziel des angeblichen jüdischen Zorns auch ein jüdischer Junge sein, der von seinem Vater in einen Ofen geworfen

niger menschlich machte. Thomas von Aquin: *Summa Theologica*, IIa, IIae. Cambridge 1964–81, S. 10. Aquin beruft sich auf Paulus' Bild von den Juden als den „älteren Brüdern“, das Paradigma von der Abkehr vom Glauben und ihren (schlimmen) Konsequenzen. Siehe dazu Anna Abulafia: *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*. London 1995.

⁶ Marjorie Agosin/Emma Sepúlveda: *Amigas. Letters of Friendship and Exile*. Austin, Texas 2001, S. 13.

wurde, nachdem dieser gehört hatte, dass der Junge an der Kommunion teilhaben wollte. In einer Spielart dieser Geschichte verwandelt sich der Junge, als der Ofen geöffnet wird, in eine Hostie. In anderen Erzählungen taucht eine Hostie, die Juden in einen Backofen geworfen hatten, als blutiges Christuskind daraus wieder auf.⁷

Diese Variationen übermitteln noch eine weitere Botschaft, nämlich dass die drei Anschuldigungen, die des Ritualmords, des Blutfrevels und des Hostienfrevels, in Wirklichkeit ein und dieselbe, dass sie austauschbar sind. In allen drei Anschuldigungen verkörpert das Opfer den Leib Christi (Corpus Christi). Er ist, theologisch gesprochen, gleichzeitig das Corpus Verum, der „Wahre Leib“ der Eucharistie, das Corpus Mysticum, der Leib der Kirche, und die materielle oder tatsächliche Gegenwart, der physische Leib Christi. Corpus Christi ist auch die Bezeichnung, die politische Einheiten im Mittelalter sich selbst gaben, das politische Corpus Christi der Stadt (so ähnlich wie der Begriff Kehilla Kedoscha, Heilige Gemeinde, aber darüber hinausgehend).

Falls wir diese Übereinstimmungen anzweifeln, müssen wir nur auf die Erzählung über ein angebliches Opfer eines Ritualmordes im Jahre 1287 hinweisen, auf Werner von Oberwesel, von dem explizit gesagt wurde, dass er jeden dieser eben genannten Leiber Christi verkörpere oder zumindest symbolisiere und an ihrer Statt stehe.

Werner leidet (wird gesagt), „anstelle von Christus“ (loco Christi): „Denn da die Juden das Corpus Verum nicht haben konnten“, lebten sie ihren Zorn an Werner aus, dem Corpus Mysticum [...] Werner leidet auch als Christus (in Christo), da „das gesegnete Kind zu einem Teil des Leibes Christi wurde“ [...] Werner leidet auch für Christus (pro Christo), da „die Juden Christus, der im Himmel regiert, nicht zu fassen bekamen und deshalb seinen christlichen Anhänger verfolgten“. Er leidet tatsächlich für Christus (pro Christo), denn „so wie Christus die Passion durchlebte, damit die Christen gerettet wurden, durchlebte Werner eine Passion zum Wohle Christi (propter Christum), um den Glauben zu stärken“.⁸

⁷ Lisa Lampert: *The Once and Future Jew: The Croxton Play of the Sacrament, Little Robert of Bury and Historical Memory*. In: *Jewish History* 15, Nr. 3 (2001), und dies.: *Gender and Jewish Difference from Paul to Shakespeare*. Philadelphia 2004.

⁸ *Acta Sanctorum a Ioanne Bollandio S. I. colli feliciter coepta, A Godofredo Henschenio et Daniele Papebrochio, S. I. aucta [...]* Antwerpen 1668, Neudruck hg. von Socii Bollandiani. Paris 1863–1940, April 2: 699–700.

Man muss wohl nicht dazusagen, dass Werner in dieser Geschichte für alle Christen steht. Folglich stellt ein Angriff auf die Hostie, und damit offensichtlich auch auf jene, die mit ihr identifiziert werden und die sich bei der Heiligen Kommunion mit ihr vereinigen – eine Vereinigung, die seit Paulus im Zentrum der Kirchenlehre steht –, einen Angriff auf die christliche Gesellschaft als solche dar. Märtyrer wurden immer dargestellt als eucharistische Stellvertreter, gleich welchen Grund ihr Märtyrertum hatte; dies geht bereits zurück auf Ignatius von Antiochien im zweiten Jahrhundert. Kein Wunder, dass die Vorstellung Entsetzen auslöste – auch bei Philipp August –, dass die Juden mit dem Herzen eines Christenjungen Opfer brachten und die Heilige Kommunion empfangen.

Aber woher kommt diese Verknüpfung, und was hat sie mit Fragen der Reinheit zu tun? Wir könnten auch fragen, was all dieses, abgesehen vom Offenkundigen – das chilenische Spiel wird immer noch gespielt –, mit späteren Zeiten zu tun hat, mit der Gegenwart? Die Verbindung ist der Hund, der „jüdische Hund“ (des Spiels); er stellt in jedem dieser Fälle die Identität dar, die dem jüdischen Aggressor zugeteilt wird, wie wir sehen werden, ob explizit oder unausgesprochen.

Alles, was ich bislang gesagt habe, wird auf hervorragende Weise durch ein eindrucksvolles Gemälde aus dem 18. Jahrhundert illustriert, das einen Ritualmord darstellt. Dieses Gemälde hängt einigermaßen – aber nicht vollständig – versteckt bis heute in der Kathedrale der Stadt Sandomierz in Polen als Teil einer Serie von Porträts, die Märtyrertum darstellen (wie die Historikerin Magda Teter, die es mir zuerst zeigte, erklärt hat). Hier wurde der jüdische Hund dargestellt, der Christus isst, das Kind in Windeln, das er, der Hund, zuerst in einem Fass mit Nägeln zu Tode gefoltert hat, und dessen Blut der Hund vergossen und (zum späteren Gebrauch) aufgesammelt hat. Was das Bild nicht zeigt, ist das Ende der Legende, in dem der Hund das Kind erbricht; denn wie könnte der Jude wahrhaft und wohlbehalten die Eucharistie zu sich nehmen.

Dieses Gemälde wurde sowohl von der Priesterschaft als auch vom gewöhnlichen Volk genau verstanden: Die Ängste von König Philipp waren immer noch sehr lebendig. Das Bild, so könnte man auch sagen, sieht bereits das chilenische Spiel voraus.

Aber warum ist der Jude ein Hund? Hunde wurden natürlich seit unvordenklichen Zeiten als negativ betrachtet, auch schon im griechischen Denken, das teilweise an die frühen Christen



1 Darstellung eines Ritualmordes in der Kathedrale der Stadt Sandomierz, Polen. Maler: Karol de Prevot, 1. Hälfte des 18. Jahrhunderts

weitergegeben wurde.⁹ Die spezifische Verbindung zwischen Hunden und Verunreinigung könnte jedoch auf die alten Hehthiter zurückgehen, die davor warnten, dass ein Hund oder ein Schwein ein Heiligtum betrete, da dieses durch ihre schiere Gegenwart verunreinigt würde. Die Tempelbezirke mussten rein gehalten werden, auch indem man nur wahren Eingeweihten erlaubte, an den Tempelriten teilzuhaben.

Der Prophet Hesekiel übersetzte diesen Gedanken in jüdische Begriffe. In Kapitel 44,7 mahnt er: „Fremde, unbeschnitten am Herzen und unbeschnitten am Fleisch, habt ihr eintreten lassen, in meinem Heiligtum zu sein; und sie entweihen meinen Tempel, [wenn sie] die Opferspeise, mein Brot [!], das ist Fett und Blut, darbringen; ihre Gräueltaten haben meinen Bund gebrochen.“ Nur Juden dürfen daher das Opfermahl zu sich nehmen. Paulus dachte dasselbe – aber über christliche Gläubige, und er ging einen schicksalhaften Schritt weiter. „Wer also unwürdig von dem Brot isst oder den Kelch des Herrn trinkt, macht sich schuldig am Leib und am Blut des Herrn.“ (1. Kor 11,27)¹⁰

⁹ Ich bedanke mich bei Vanessa Sermoneta für diese Information.

¹⁰ Vgl. Dale Martin: *The Corinthian Body*. New Haven 1996, S. 173: „The individual offender is merely the breach in the wall that Paul so desperately attempts to build to keep the cosmos out of the church and sarx [flesh] from contaminating pneuma“; und S. 176 zu 1. Korinther 6, 15.

Dieser Leib ist jedoch auch das christliche Kollektiv. Für Paulus gab es keinen Unterschied zwischen dem Leib des Einzelnen und dem kollektiven Leib Christi: „Ein Laib ist es“, erklärt er, „und wir, die vielen, sind e i n Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Laib“ (unus panis, multi sumus; 1 Kor 10,17). Ob individuell oder kollektiv, sagt Paulus, „euer Leib [ist] ein Tempel des Heiligen Geistes in euch [...]“ (1 Kor 6,19).¹¹ Das bedeutet jedoch, dass ein einzelner Eindringling das Ganze verunreinigen kann; die (körperliche) Unvollkommenheit eines Einzelnen kann die Unvollkommenheit aller bewirken.

Eine Quelle für diese Unvollkommenheit stellt der Kontakt zum Juden dar, oder seine Nachahmung.¹² Paulus hatte selbst von Bedrohungen wie der „Judaisierung“ gesprochen, der Annahme jüdischer Praktiken wie der Beschneidung durch die Christen. Judaisierung war das beste Beispiel für den gefährlichen „Sauerteig, der den ganzen Teig durchsäuert“, ein Bild, das Paulus wiederholt heraufbeschwor: Hier finden wir wieder den Einzelnen, der das Ganze verdirbt. Die Judaisierung, die Paulus hier schalt, war allerdings eine interne, eine christliche Angelegenheit, Christen brachten Christen auf Abwege. Spätere Autoren sprachen über Judaisierung durch direkten jüdischen Einfluss. Johannes Chrysostomus, gegen Ende des 4. Jahrhunderts Bischof von Antiochien, sprach es explizit aus; er ist derjenige, der uns direkt zum Hund führt. Als Kommentar zu Matthäus 15,26 sagte er in seinen Homilien gegen die Juden:

¹¹ Vgl. die Kontinuität bei Gregor dem Großen, zit. nach Shlomo Simonsohn: *The Apostolic See and the Jews*. Toronto 1990, Bd. 1, Nr. 24 und 25: „Quid enim sunt Christiani omnes nisi membra Christi? Quorum videlicet membrorum caput cuncti novimus, quia fideliter honoratis. Sed quam diversum sit, excellentia vestra perpendat, caput honorare et membra ipsius hostibus calcanda permittere.“ Amalrich von Metz (spätes 9. Jahrhundert) sagte es deutlich: „Wir sind ein Brot in Christus, das ein Herz haben muss. Wir sind eine convocatio, eine ‚Einheit‘, und eine ‚Harmonie‘, die im Gegensatz zur Synagoge steht, einer congregatio, das heißt ein Versammlungsort von ‚Schafen und unbelebten Objekten‘. Daraus folgt, dass die jüdische congregatio die christliche convocatio bedroht, die die Summe der christlichen Glieder, das Ganze darstellt.“

¹² Vgl. Johannes Chrysostomus: *Homilien gegen die Juden*. Homilie 24 über den ersten Brief des heiligen Paulus an die Korinther, Bd. 2 1833; Chrysostomus verbindet den jüdischen Altar mit Götzendienst und verlangt die Trennung davon. Zu Beda Venerabilis über Synagoge, grex und Schafe siehe *Marta Cristiani: Tempo rituale e tempo storico, Communione Cristiana e sacrificio. Le controversie eucharistiche nell’alto medioevo*. Spoleto 1997, S. 65; siehe dazu auch Jeremy Cohen: *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*. Berkeley 1999, S. 143.

„Wenn Jesus sagt, ‚es ist nicht recht, das Brot den Kindern wegzunehmen und es den Hunden vorzuwerfen‘ [und das besagte Brot hier – wie damals alle einig waren – die Eucharistie war], meinte er: obwohl sie [die Juden] dazu berufen waren, Gottes angenommene Söhne zu sein, sind sie auf den Stand von Hunden herabgesunken, [während] wir, die wir Hunde waren, durch Gottes Gnade die Stärke erhielten, unsere irrationale Natur beiseite zu legen und aufzusteigen zum Ehrenstand der Söhne [...] Einst waren die Juden die Kinder und die Heiden die Hunde. Aber siehe, diese Ordnung wurde umgekehrt: sie wurden die Hunde, und wir wurden zu Kindern.“ [Infolgedessen sollten jüdische Handlungen, ihre Synagogen und jeder Kontakt zu ihnen gemieden werden. Während die Juden einst die wahren Eingeweihten an Hesekiels Altar gewesen waren, galten sie nun als unrein und als Quelle der Ansteckung. Die Flamme der Reinheit war an die Christen weitergereicht worden.]¹³

Die Juden, muss ich es erwähnen, sahen keine solche Umkehrung; in ihren Augen waren sie immer noch Gottes Kinder, keine Hunde. Und diese Weigerung, ihren (angeblichen) sozialen Abstieg anzuerkennen, irritierte Chrysostomus und seinesgleichen natürlich umso mehr, sowohl in seinen Tagen als auch in späteren. Juden wurden immer wieder angeklagt, sich mit dem eucharistischen Brot davonzustehlen und damit dem gläubigen Christen seine Errettung vorzuenthalten. Darüber hinaus hieß es auch, dass die Juden, indem sie „das Brot stahlen“ – gleich ob es sich um einen Vorwurf im übertragenen Sinn oder einen konkreten Hostienvorwurf handelte –, stur darauf beharrten, *Verus Israel* zu bleiben, das „Wahre“ Israel, die wahren Eingeweihten, die Hesekiel im Sinn gehabt hatte. Das stellte eine tödliche Bedrohung für den christlichen Anspruch dar, den Paulus im Brief an die Römer (Kapitel 9) formuliert hatte: Gott habe von Neuem erwählt, als Sein „Volk berufen, was [zuvor] nicht Sein Volk war“, womit er die Juden zurückwies.

Daher war für die Christen und für das Christentum die Besorgnis, dass der stehlende „jüdische Hund“ das „Brot“ verlangen und möglicherweise zurückerlangen könnte, furchterregend – und immer auch präsent. So wie der (generische) Hund den Tempel der Hethiter besudelt haben soll, so soll der explizit „jüdische Hund“ – in der Hoffnung, ein verlorenes Ge-

¹³ Johannes Chrysostomus: Homilien gegen die Juden, Bd. 1, 11, zit. nach Edith Wenzel: „Do worden die Judden alle geschant“. Rolle und Funktion der Juden in spätmittelalterlichen Spielen. München 1992, S. 158.

burtsrecht wiederzuerlangen – angeblich ununterbrochen versuchen, die Hostie zu entweihen, das Corpus Verum, das Corpus Christi, das die Kirche darstellte (so sahen es zumindest die christlichen Exegeten). In diesem Licht künden die Ritualmordlegenden von der Besorgnis, ja der Angst, dass der versuchte Umsturz durch die Juden gelingen könnte; dass ihr Anspruch auf jüdische Reinheit, die der christlichen Unreinheit gegenüberstand, eingelöst würde. Man braucht nicht mehr hinzuzufügen, dass in diesen Geschichten der jüdische Hund immerzu gegenwärtig ist, dass er entweder im Vordergrund oder im Hintergrund lauert, auch dann, wenn er nicht sichtbar ist.

Ritualmordlegenden zeigen aber auch eine Lösung für diese Angst auf, da in ihnen das „Gute“ über das „Böse“ triumphiert. So enden alle jüdischen Verschwörungen gegen das Christentum in einem „grandiosen Scheitern“, selbst wenn die Juden das Christenkind erfolgreich umbringen. Das Kind wird, so wie Werner, zum Märtyrer und in eine lebende Eucharistie transformiert. Dies geschieht oft durch Intervention der Jungfrau Maria persönlich; ihre Farben Rot und Blau stechen aus dem Porträt von Sandomierz hervor. Es ist die Jungfrau Maria, die eingreift und den jüdischen Jungen herauszieht und rettet, den sein Vater in den Ofen geworfen hatte. Und es ist wieder die Jungfrau Maria, die in der Kathedrale von Toledo Alarm schlägt, als sie hört, dass im jüdischen Viertel der Stadt ein Rabbiner aus einem Klumpen Wachs ein Bild ihres Sohnes formte, das die Juden kreuzigen wollten. Das Wachs, das unendlich verformbar ist, symbolisiert natürlich jedes christliche Individuum, das im Leib Christi vereint war, nicht nur Christus selbst.¹⁴

Doch die größte Bedrohung durch die Juden zeigte sich, wie Bischof Agobard von Lyon Anfang des 9. Jahrhunderts betonte, nicht in Momenten der Krise. Die wahre Gefahr ging von den unaufhörlichen jüdischen Anspielungen im christlichen Leben aus, die das Gift verbreiteten, das den „ganzen Teig“ bedrohte.

¹⁴ Gonzalo de Berceo: *Los milagros de nuestra señora*. Hg. von Brian Dutton. London 1971, S. 140f. Robert Stacey hat auf folgende Quellen hingewiesen, die alle ähnliches Material enthalten: Elise F. Dexter: *Miracula Sanctae Virginis Mariae*. (University of Wisconsin Studies in the Social Sciences and History 12) Madison WI, 1927; und T. F. Crane: *Liber de Miraculis sanctae Dei genitricis Mariae*. Ithaca 1925. Das Traktat über die Wunder der seligen Jungfrau Maria von Wilhelm von Malmesbury wurde veröffentlicht von Jose M. Canal (Hg.): *El Libro „De Laudibus et Miraculis Sanctae Mariae de Guillermo de Malmesbury“*, OSB [+ c. 1143]. (Estudio y Texto), 2. Aufl. Rom 1968.

Da dieses Volk, die Juden, so Agobard, so „durchdrungen von Unreinheit“ sei, werde in ihnen die Prophezeiung des Haggai erfüllt: Wenn aber jemand durch Berührung eines Toten unrein ist und Essen und Trinken anrührt, wird dieses auch unrein. Und „ebenso ist es mit diesem Volk [...] was auch immer sie dort [auf dem Altar] opfern, ist unrein“.

„Was haben“, fährt Agobard fort, „Licht und Finsternis gemeinsam, was Christus mit Beliar?“ Die Juden müssten getrennt werden „von allen Mysterien der Gläubigen [...] und von ihrer Gesellschaft und ihrer Tafel“. Hatte nicht Jesus zur Kanaaniterin gesagt, dass er gekommen sei, um das Brot den Kindern zu geben, nicht den Hunden, und dass das, was die Kinder essen, „Brot sei, das vom Himmel kommt?“

Falls noch jemand zweifelte, so stellte Agobard klar, dass schon der „Diebstahl des Brotes“ durch die Juden ein Akt der Verunreinigung sei. Aus Angst davor ärgerte sich Agobard besonders darüber, wenn Christen mit Juden gemeinsam am Tisch saßen. Johannes Teutonicus warnte im späten 12., frühen 13. Jahrhundert ebenfalls davor, indem er sagte, „die Juden betrügen zwischen den Gängen“. Rabanus Maurus, ungefähr ein Zeitgenosse Agobards, erklärte, dass die Unreinheit, die man sich bei einem gemeinsamen Mahl mit Juden zuzog, eine christliche Reinigung notwendig machte, das „emundari“.¹⁵

Die Vorstellung der Verderbnis durch den unzulässigen Kontakt mit Essen geht auf Paulus selbst zurück. Im 1. Buch Korinther 8 tadelte er jeden Christen, der Fleisch aß, das die Frucht eines Götzenopfers war, da dies seiner Meinung nach die gesamte christliche Abendmahlsgemeinschaft gefährde. Zwei Jahrhunderte später ging Cyprian noch weiter als Paulus, als er sagte, dass ein vom Glauben abgefallener Priester, einer, der sich am Götzendienst beteiligte und anschließend wieder die Hostie weihte, unrein wurde und diese Unreinheit sich auf alles übertrug, was er berührte. Es versteht sich von selbst, dass auch sündhafter Geschlechtsverkehr die Eucharistie gefährden konnte – auch davor hatte Paulus gewarnt, indem er sagte, dass niemand den Körper Christi mit einer Hure zusammenbringen dürfe (1. Kor 6,15). Diesen Satz von Paulus kommentierend

¹⁵ Des hlgn Bisch. zu Lyon Agobard Abhandlungen wider die Juden. In Briefform. Aus dem Lat. übertragen und mit einem kurzen Berichte über Agobard's Leben versehen von Em. Samostz, Leipzig 1852; Amnon Linder (Hg. und Übers.): *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*. Detroit 1997, bes. S. 542.

drückte sich der Reformers Petrus Damianus im 11. Jahrhundert sehr klar aus: „Wie kannst also Du [der {verheiratete} Priester mit dem Leib Christi umgehen, wenn du, indem du dich in den Verlockungen des Fleisches suhltest, ein Teil des Antichrist geworden bist?“¹⁶

Das Gleiche galt für den sexuellen Kontakt zu Juden. Agobard von Lyon handelte daher völlig logisch, wenn er genau diesen anprangerte, zusätzlich zu seinem Angriff auf die Christen, die mit Juden speisten. Niemand sprach es jedoch deutlicher aus als Sicard von Cremona (gestorben 1215), der schrieb, dass ein jüdischer Ehemann, der zum Christentum übertrat, sich des sexuellen Verkehrs mit seiner Frau enthalten musste, bis sie diesen Glauben auch angenommen hatte. Sein Problem war offensichtlich ein eucharistisches. Sicards Ängste erhielten neue Nahrung, als nach 1215 der jährliche Empfang der Kommunion verpflichtend wurde.¹⁷

Diese Furcht vor der Unreinheit durch sexuellen Kontakt mit Juden – nicht das Bedürfnis nach Unterdrückung um ihrer selbst willen, wie so oft behauptet wird – brachte Innozenz III. dazu, 1215 mit neuen Vorkehrungen die jahrhundertealten kanonischen Regeln durchzusetzen, die diesen Kontakt verboten. Hier verweise ich natürlich auf Innozenz' Dekret, wonach Juden spezielle Kleidung tragen mussten. Die konkrete Idee mag er der muslimischen Welt entnommen haben, aber dachte er dabei nicht auch an Paulus (1. Kor 11, 2–16), der, in den Worten von Dale Martin, darauf bestanden hatte, dass Frauen in der Kirche verschleiert seien, „to make visible the ideological notion that the female was a possible locus of dangerous invasion; the veil itself provided protection against invasion and penetration“?¹⁸ Die „Judentracht“, wie Innozenz sie nannte, sollte jene vor Ansteckung schützen, die die Heilige Kommunion empfangen wollten.

¹⁶ „Quid ergo tibi cum corpore Christi, quid per carnis illecebrosae luxuriam membrum factus es antichristi?“ Kurt Reindel (Hg.): Die Briefe des Petrus Damiani. Monumenta Germaniae historica Epistulae, Bd. 2. München 1988, Nr. 61. Vgl. Dyan Elliott: Fallen Bodies. Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages. Philadelphia 1999, bes. S. 100–106, 122–126.

¹⁷ Siehe zu Sicard James Brundage: Inter-marriage Between Christians and Jews in Medieval Canon Law. In: Jewish History 3, 1 (1988), S. 31 f.; sowie David Nirenberg: Conversion, Sex, and Segregation. Jews and Christians in Medieval Spain. In: American Historical Review 107 (2002), S. 1065–1093.

¹⁸ Dale Martin: The Corinthian Body. New Haven u. a. 1995, S. 248.

In Innozenz' Tagen sah man ein enormes Potential für eine Verunreinigung durch Juden. Wie viele Juden in Frankreich und im Rheinland waren seit den Angriffen von 1096 (während des Ersten Kreuzzugs) konvertiert, nur um kurz darauf wieder zum Judentum zurückzukehren? Das machte aus ihnen, und ebenso aus ihren Nachkommen, doppelt schädliche Apostaten. Der Kontakt zu diesen war besonders gefährlich, aber um wie viel gefährlicher noch war der Kontakt zu jenen, die (selbst damals, wie gezeigt wurde) ein doppeltes, jüdisch-christliches Leben führten!¹⁹ Durch diese angeblichen Betrüger war der „hüdsche Jude“, um Shakespeares Worte zu verwenden, tatsächlich zu dem Wolf im Schafspelz geworden, vor dem in Matthäus 7,15 so ernsthaft gewarnt wurde. Diese Renegaten bedrohten die Eucharistie, wenn nicht sogar die Erlösung selbst.

Juden machten auch auf andere Art und Weise unrein, unter anderem durch ihren „Lärm“, vor allem die lauten Geräusche, die sie angeblich in der Nähe von Kirchen von sich gaben; dieser Vorwurf wurde ihnen in Modena im frühen 17. Jahrhundert gemacht. Das Beten der Juden allgemein, das *clamore*, wurde in päpstlichen Texten seit Langem mit dem Kreischen von Hunden in Verbindung gebracht, lateinisch *ululare* (heulen) und *latrare* (bellen). Philipp V. von Frankreich sprach 1320 fast im gleichem Atemzug von „suos [der Juden] latratos“ und „suos ululates“. Diese Begriffe wurden 1639 in Rom immer noch verwendet, als ein Beobachter die Juden, die gegen das Eindringen der päpstlichen Polizei ins Ghetto protestierten, als „cani latrantes“ bezeichnete.

Selbst der Anblick, oder das Sehen, von Juden war beunruhigend. Als Teil ihrer persönlichen Reinigung, in Vorbereitung auf den Empfang der Heiligen Kommunion, wurde den Christen geraten, Blickkontakt zu Juden zu vermeiden. Juden war es lange verboten, bei Eucharistie-Prozessionen zugegen zu sein, wo sie die Hostie erblicken könnten. Und mindestens einmal wurde den Juden untersagt, die Heilige Messe zu hören. Pius II. beklagte sich in einem Schreiben an den Bürgermeister und den Rat der Stadt Frankfurt 1462 bitterlich, die Juden: „[...] leben neben dem Friedhof, wo sie andauernd christliche religiöse Zeremonien sehen, das Begräbnis der Toten und die Prozessionen von Eucharistie, Reliquien und Weihwasser. Sie hören die

¹⁹ Maurice Kriegel: Prémarranisme et Inquisition dans la Provence des XIIIe et XIVe siècles. In: Provence Historique 29 (1978), S. 313–323.

Heilige Messe, die täglich in der Kirche St. Bartholomäus gesungen wird. Dies schmäht und entehrt die christliche Religion und den göttlichen Kult.“²⁰

Auch der Geldverleih wurde in diesen Zusammenhang gestellt, wie zum Beispiel durch den Franziskaner-Observanten Fortunato di Copula im Jahre 1468: „Juden ‚waren wahrlich wilde und dürstende Hunde, die unser Blut gesaugt haben und weiter saugen werden‘, und die [durch Geldverleih] arme Christen verschlingen, ‚wie Rost Eisen verschlingt‘.“ Der deutsche Autor Hans Folz sagte über die jüdischen Geldleiher: „Und wy dy pluthunt saugen und melcken. Der armen cristen plut und schweiß [...]“.²¹

Doch in den Ritualmordlegenden fügen sich diese Bilder und die ihnen zugrunde liegenden Ängste am plastischsten zusammen. Der Humanist Dr. Tiberinus schreibt in seiner Darstellung des angeblichen Ritualmordes an Simon von Trient 1475: Als der Junge hereingebracht wurde (an den Ort der Folter), begannen die Juden „ululare“, zu heulen oder zu bellen. Tiberinus wollte wohl nicht nur das Bild des stehlenden Hundes heraufbeschwören, sondern auch das Bild des gekreuzigten Jesus, der umringt ist von Hunden – dieses war seit dem 9. Jahrhundert regelmäßig in der christlichen bildenden Kunst aufgetaucht und sollte auch weiterhin, bis zu der Zeit (und den Arbeiten) von Hieronymus Bosch und darüber hinaus, auftauchen. Der Ursprung dieses Bildes liegt wohl in Psalm 21,17, in dem der Psalmist von seinen Feinden spricht: „circumdede runt me canes multi“ – „viele Hunde umringten mich“ – dies war eine gängige Vorstellung von Jesus am Kreuz. Was Tiberinus den Lesern also bot, war eine gruselige Nachbildung der Kreuzigung. Sie erinnert uns an die Sprache, die verwendet wurde, um das Schicksal von Werner von Oberwesel zu beschreiben, vor allem aber an das Gemälde von Sandomierz.²²

²⁰ Peter Browe: Die religiöse Duldung der Juden im Mittelalter. In: Archiv für katholisches Kirchenrecht 118 (1938), S. 3–76, hier S. 30/31, Anm. 8.

²¹ Folz zit. nach Edith Wenzel: Zur Judenproblematik bei Hans Folz. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 101 (1982), S. 79–104, hier S. 98.

²² James Marrow: Circumdede runt me canes multi. Christ's Tormentors in Northern European Art of the Late Middle Ages and Early Renaissance. In: Art Bulletin 59, Nr. 2 (1977), S. 167–181; und ders.: Passion Iconography in Northern European Art of the Late Middle Ages and the Early Renaissance. Kortrijk 1979.

Nachdem wir all dieses gehört haben, können uns da die Worte von Papst Pius IX. (ja, Pius IX.) noch überraschen, die er 1871 sprach, vier Jahrhunderte nach der Zeit des Simon, Worte über angeblichen jüdischen Schmutz und Verderbnis? Solche Gedanken scheinen auch nach dem Beginn der Moderne in Mode geblieben zu sein, wie wir ja bereits bei dem chilenischen Spiel sehen konnten. Nach der Auflösung sowohl des Kirchenstaates (der Papst war über Jahrhunderte reguläres Staatsoberhaupt und Monarch in Mittelitalien gewesen) als auch des römischen Ghettos nur ein Jahr zuvor, 1870, beklagte Papst Pius, dass die Juden sich nun frei bewegten, „latrare per le vie“: „Wir hören sie in allen Straßen bellen“.²³ Hier taucht auch die olfaktorische Wahrnehmung des Unrats, der den Juden angedichtete „Gestank“ – wie bei einem ungewaschenen Hund – in der Vorstellung auf. Pius muss geglaubt haben, dass Rom nur von Mitgliedern des *Unus Panis* bevölkert werden sollte, des einen Brotes aus dem „Heiligen [christlichen] Korn“, das auf dem von Hesekiel (20,40) so genannten „heiligen Berg“ lebte. Er verteidigte Roms physische Reinheit; das Ghetto war schließlich als Zwinger geplant und gebaut worden und wurde 1639 sogar als „canaglia“ bezeichnet: als „Schweinehund“ oder „Schurke“. Der freigelassene Jude (beziehungsweise jüdische Hund) konnte nun die Verunreinigung verbreiten, wo immer er oder sie hinwanderte, auch durch Täuschung, was uns an Johannes Teutonicus' Ausspruch vom „Betrug zwischen den Gängen“ erinnert.

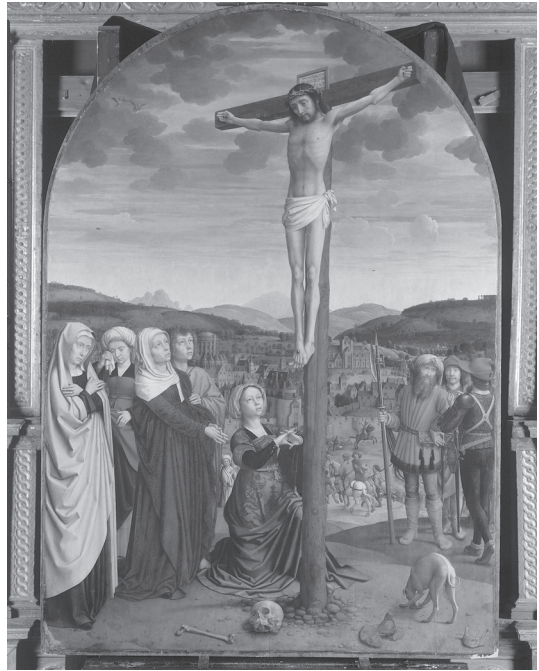
Zahlreiche zeitgenössische Kleriker (das heißt Zeitgenossen von Pius IX.) sagten dasselbe. In ihrem Fall mischten sich jedoch überkommene Ängste mit solchen, die den Themen und antisemitischen Vorwürfen ihrer eigenen Zeit entsprangen. Der päpstliche Legat in Frankreich zur Zeit der Dreyfus-Affäre in den späten 1890er Jahren, ein gewisser Monsignore Lorenzelli, verdammt den Abbé Pichot (aus Limoges), einen Lehrer für Mathematik und moderne Wissenschaften, als „größten Dreyfusard und Judenfreund unter den Priestern“ („Il sacerdote più dreyfusardo e più giudiazante che si conosca“). Liberal

²³ Zit. nach D. I. Kertzer: Die Päpste gegen die Juden. Der Vatikan und die Entstehung des modernen Antisemitismus. Berlin 2001, S. 174: „Aufgrund ihres Starrsinns und ihres mangelnden Glaubens sind sie zu Hunden geworden. ... Leider haben wir heute in Rom zu viele dieser Hunde, und wir hören sie in allen Straßen bellen und sehen sie überall die Menschen belästigen.“ Man beachte die direkte Anspielung auf Chrysostomus. Wie beständig dieses Bild war!

sein bedeutete ein Jude zu sein. Pichot war laut Lorenzelli außerdem ein „umanitario“, was soviel bedeutete wie „Modernist“, das heißt einer derjenigen, die von der römischen Kurie als Erzfeinde betrachtet wurden, weil sie glaubten, dass die moderne Wissenschaft und die traditionelle katholische Theologie nebeneinander existieren konnten. Die Juden, schrieb ein Autor unter dem Pseudonym Ascar im *Gazzettino Illustrato* am 26. Januar 1935, „vanno sgiudaizzandosi per diventare la maggior parte liberi pensatori“. Das heißt, die Juden verstecken ihr Judentum, oder sie konvertieren und bleiben aber (rassisch) Juden, wodurch sie sich als (Verderben bringende) Libera-

le in der Gesellschaft zeigen. Als Ergebnis, warnte der Jesuit Giovanni Oreglia im Jahre 1882, gäbe es in den Schulen eine wachsende „pericolosa familiarità“ – eine gefährliche Vertrautheit –, wenn jüdische Kinder mit christlichen in der selben Bank säßen.

Keiner sprach es jedoch deutlicher aus als Bischof Antonio de Pol aus Vicenza. Er behauptete, die Juden, die die Christen bezüglich Lorenzino von Marostica „getäuscht“ hätten, ein vorgebliches Opfer eines Ritualmordes im 15. Jahrhundert, „aspirano non tanto ad uccidere un cristiano, quanto ad uccidere lo stesso Cristianesimo“: Sie hätten nicht so sehr versucht, einen Christen zu töten, als vielmehr die Christenheit selbst.²⁴ Gab es einen substantiellen Unterschied zwischen diesem Vorwurf und den Ängsten von Chrysostomus oder Agobard vor der Nähe zu Juden, die diese so viele Jahrhunderte früher formuliert hatten? Damals wie jetzt durchdrangen sich die religiösen und die gesellschaftlichen Ebenen gegenseitig. Durch



2 Christus am Kreuz, der „jüdische Hund“ ist im Vordergrund zu sehen. Gemälde von Gerard David (Öl auf Eichenholz, um 1515)

²⁴ Alle Zitate aus Tomasso Caliò: *Antisemitismo e culto dei santi in età contemporanea: Il caso del beato Lorenzino da Marostica*. In: Paolo Golinelli (Hg.): *Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*. Rome 2000, S. 412, 421, 427.

den jüdischen Einfluss war der *Unus Panis*, das *Corpus Christi*, in all seinen Manifestationen bedroht.

Einige Leute dachten anders. Zufälligerweise wurden viele Ritualmordlegenden von einer Gruppe von Gelehrten aus dem 17. Jahrhundert überliefert, die nach ihrem Gründer John Bolland als Bollandisten bekannt sind. Diese Jesuiten, ansässig in Antwerpen, stellten die *Acta sanctorum* zusammen, die Heiligenlegenden, und verstanden sich als Historiker, was nach den Kriterien, nach denen wir bis heute Historiker und ihre Arbeiten bewerten, durchaus zutreffend war. Bevor sie ihre Zustimmung zu einer Legende gaben, versuchten sie, genau wie wir es heute tun, authentische Texte aufzuspüren; sie fragten allerdings nicht danach, ob ihre authentischen Texte authentische Fakten enthielten, was für frühere Zeiten selten, wenn überhaupt, zutrifft.

Die Bollandisten verehrten Märtyrertum, darunter besonders die Märtyrer, die während der antikatholischen Verfolgungen im England des 16. Jahrhunderts geschaffen wurden. Diese Märtyrer wurden allgemein mit eucharistischen Begriffen beschrieben – sie beschrieben sich tatsächlich selbst so. Daher war es ebenso natürlich wie konsequent, dass die Geschichten, die die Bollandisten über sogenannte Märtyrer erzählten, die von jüdischer Hand geschaffen worden waren, in dieselbe eucharistische Form gegossen wurden. Zu diesen Geschichten, deren Übermittlung an zukünftige Generationen die Bollandisten sicherstellten, gehörte auch die von Werner und, interessanterweise, die des Richard von Poitiers, mit der mein Beitrag begann.²⁵

Die Bollandisten waren, wie gesagt, Jesuiten. Im Rom des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts fungierten die Jesuiten als Bewahrer der Ritualmordlegende und führten so das zweifelhafte Erbe ihrer Ahnen aus dem 17. Jahrhundert fort; ihre Taten waren im Zentrum der Kirche beispiellos. Aber erstaunlicherweise, paradoxerweise, hatten die römischen Jesuiten, obwohl sie vom Pontifikat und dem gesamten Apparat der römischen Kurie unterstützt wurden, Gegner unter der übrigen Priesterschaft, die, wie sich herausstellte, ebenfalls Jesuiten

²⁵ Siehe das große Werk der Bollandisten: *Socii Bollandiani* (Hg.): *Acta Sanctorum a Ioanne Bollandi S.I. colli feliciter coepta. A Godefrido Henschenio et Daniele Papebrochio, S.I., aucta*<3.> (Antwerpen 1668 für den hier am meisten genutzten Band März III). Es listet die Heiligen nach ihren Tagen auf. Nachdruck, 69 Bde. Paris, 1863–40.

waren. Sie waren die modernen Nachfolger der ursprünglichen Bollandisten, die immer noch unter diesem Namen in Antwerpen leben. Diese beiden Gruppen kreuzten verbittert die Klängen; ihr Kampf war Teil der breiteren Auseinandersetzung über den „Modernismus“, den ich oben im Zusammenhang mit Abbé Pichot erwähnt habe.²⁶

Dieser Krieg, und es war ein Krieg, zwischen den Progressiven und den Integralisten, die in der Kirchendoktrin kein Jota ändern wollten – die beiden Seiten werden offiziell als Modernisten und Ultramontane bezeichnet –, war heftig; in vieler Hinsicht hält er bis heute an. Um ihn in voller Ausprägung zu erleben, muss man nur auf die Seite www.holywar.org gehen, eine skurrile Seite, die Anklagen gegen Israel mit Angriffen auf liberale Priester und traditionelle Kirchenlehre verbindet. (Sie verrät allerdings nicht, ob ihre Drahtzieher Kleriker oder Laien sind.) Hier werden auch die Texte von Ritualmordlegenden erneut publiziert. Niemand anderer als der frühere Papst Johannes Paul II. wird wegen 123 Häresien angeklagt, insbesondere wegen seines Eintretens für den gleichen religiösen Relativismus – die Vorstellung, dass keine einzelne Religion die gesamte oder wenigstens die höchste Wahrheit für sich beanspruchen kann –, den niemand anderer als Pius IX. im 19. Jahrhundert als „Delirium“ bezeichnet hatte. Es ist der selbe Relativismus, stelle ich fest, den der derzeitige Papst Benedikt XVI. vor einigen Jahren, damals noch als Kardinal Ratzinger, in dem Text *Christus Dominus* verurteilte.

Im Gegensatz zu den Integralisten griffen die Modernisten, wo sie auch immer waren, die Ritualmordlegende an. „Sie war eine große Lüge“, sagten sie, „eine Dummheit“, schrieb der Bollandist François Halkin. Seinem Mitbruder François van Ortroy, der heftig gegen die Zensur kämpfte, gelang es geschickt zu formulieren, dass die Ereignisse rund um Simon von Trient 1475 ein Produkt des „Rassenhasses“ waren, genauer gesagt, des christlichen Hasses gegen die Juden.

Ein dritter moderner Bollandist, Hippolyte Delehaye, übertraf sie alle. Als er von Menschen in vergangenen Zeiten sprach, die ihre Bande zum Judentum gekappt hatten, sagte er, sie seien „zum neuen Glauben“ aufgebrochen, nicht, wie man erwarten würde, „zur Wahrheit“. Er hatte, wie es scheint – wenn ich ihn

²⁶ Zu den modernen Bollandisten siehe Jan Marco Sawilla: *Antiquarismus, Hagiographie und Historie im 17. Jahrhundert. Zum Werk der Bollandisten. Ein wissenschaftshistorischer Versuch.* Tübingen 2009.

nur selbst befragen könnte, er schrieb 1903 – der Vorstellung von der Ablösung einen Tritt gegeben, dem Anspruch, dass das Christentum Verus Israel war (verbunden mit der Schlussfolgerung, dass die Juden nun die Hunde waren). Aber warum nicht? Delehayes deckte erfundene Heilige und Heiligenlegenden auf, insbesondere die über den Heiligen Januarius und seine Kapseln, in denen sich das Blut verflüssigt. Und mehr noch, er war ein enger Freund des jüdischen Gelehrten Salomon Reinach. Die zwei sandten sich gegenseitig Studenten um Rat, und sie erlaubten sich sogar, sich gegenseitig mit ihrer jeweiligen Religion aufzuziehen, wofür Delehayes von Rom ernsthaft kritisiert wurde.²⁷

Es gab noch andere auf dieser Linie, darunter Monsignore Duchesne, der Direktor der Ecole Française in Rom, der in der *Revue des Etudes Juives* veröffentlichte und bei Treffen der Société, die die *Revue* herausgab, Reden hielt. Ist es ein Wunder, dass Delehayes von den Integralisten dafür verurteilt wurde, „mit ‚höchst inakzeptablen‘ Menschen Umgang zu pflegen“? Soll heißen: verunreinigenden. Wie es der Laie Roger Guegenot de Mousseaux in seinem Werk mit dem bezeichnenden Titel *Le Juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens* (1869, 2. Aufl. Paris 1886) ausdrückte, war der Jude „der Mann des talmudischen Glaubens, dessen Eifer und dessen erbarungsloser Groll ihn gegen die christliche Zivilisation aufbrachten“. Hier verdirbt der Jude den heiligen Leib der Gesellschaft; die rassistischen Anklänge sind nicht zu überhören.

Dem Juden wurde auch nachgesagt, alles auf seinem Weg zu verschlingen. Ludwig Feuerbach formulierte dies 1841 so: „[...] der Israelit erhob sich nicht über das Brotstudium der Theologie“. Der Protestant Feuerbach war in Deutschland nicht alleine, wie Steven Aschheim bemerkte: „The ‚Jewish spirit‘ had somehow permeated German life and its key institutions to undermine the German psyche, [acting] as a potentially corrupting agent, dissolutive of society [engendering] pollution and powerlessness“.²⁸

²⁷ Bernard Joassart: Hippolyte Delehayes. Hagiographie critique et modernisme, Bd. 2. Brüssel 2000, S. 288, 326, 373, 561 f., 769.

²⁸ Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums (Gesammelte Werke, Bd. 5). Berlin 1973, S. 210. Siehe auch Steven E. Aschheim's eindringlichen Aufsatz: „The Jew Within: The Myth of ‚Judaization‘ in Germany. In Jehuda Reinharz und Walter Schatzberg (Hg.): The Jewish Response to German Culture. Hanover, N. H. 1985, bes. S. 212–214.

Heute hegt in der katholischen Kirche niemand mehr solche Ängste wie Agobard von Lyon; Verunreinigung und Hunde sind Begriffe, die man nicht länger hört. Aber noch 1965 berichteten Artikel in katholischen Enzyklopädien mit fragwürdigen Wendungen über Ritualmordlegenden. Sie behaupteten zum Beispiel, dass im Fall des Simon von Trient „das letzte Wort noch nicht gesprochen ist“. Um etwas anderes zu sagen, musste man zu geheimnisvollen Andeutungen Zuflucht nehmen, indem man vage auf obskure Werke hinwies, die schuldig sprachen (wie das von Gerard Mathon 1968 über die Schriften von Elphege Vacanard).²⁹

Es gibt in der Tat eine anhaltende Ambivalenz und daneben die immerwährende Frage der „Ablösung“ (supersession), die im Grund eine Doktrin ist, wer „rein“ ist und wen demzufolge Gott auserwählt hat (nach Hesekiel 44,7). Der Theologe Kurt Hruby bezeichnete dieses Thema (wie gesagt: bekannt als „Ablösung“, Supersession) in seinen Arbeiten in den 1970er Jahren als Stolperstein für eine korrekte Beziehung zu den Juden.³⁰ Und obwohl der Kampf



3 Porträt
von John Bolland

²⁹ Gérard Mathon: Richard of Pontoise. In: Bibliotheca Sanctorum. Rom 1968, S. 11; und Elphège Vacanard: La Question du meurtre rituel chez les Juifs. In: Études de critique et d'histoire religieuse, Bd. 3. Paris 1912, S. 311–377.

³⁰ Kurt Hruby: A Christian View. In Hans Küng und Walter Kasper (Hg.): Christians and Jews. New York 1975, S. 88–90.

seit damals große Fortschritte gemacht haben mag, sehr große sogar, auch der Kampf gegen die Ängste, was „die Juden tun könnten“, so behält doch, wie wir am Anfang gesehen haben, in manchen Gegenden der Wunsch, die alten Mythen zu bewahren, die Oberhand über den Wunsch, sie loszulassen.

Dies erinnert uns an den Plot im Intermezzo *Wundertheater*, der dramatischen Posse von Cervantes – und damit will ich schließen:

Menschen, die Altchristen zu sein behaupten (das sind offiziell die Nachkommen jener Spanier, die bereits vor 1391 Christen waren), lassen sich von einer Truppe Wanderschauspieler überzeugen, dass nur Altchristen die „Wunder“, die auf der Bühne geschehen werden, sehen könnten. Aus Angst, dass ihre vielgepriesene Reinheit in Frage gestellt werde, übertreffen sich nun die angeblichen Altchristen bei der Aufzählung der Wunder, die sie erkennen. So lange, bis ein Besucher dazu kommt, ein Quartiermeister von Beruf, der, ähnlich wie das Kind in *Des Kaisers neue Kleider*, den Bürgern sagt, dass überhaupt nichts aufgeführt wird, es gibt keine „Wunder“. Die Altchristen bestreiten das aufs Heftigste. Der Quartiermeister, sagen sie, sei sicher ein Neuchrist, infiziert mit Konvertitenblut. Er ist „ex illis“, „einer von denen“ – so Cervantes' Worte. Er ist nicht „eins“ mit dem unus panis der Altchristen; seine Anfechtung ist ein Versuch, die Identität der Altchristen zu stehlen – und natürlich ihr „Brot“ zu entwenden – dieses Mal, indem es für nichtig erklärt wird. Die Altchristen sind verblendet durch ihren Stolz und haben das Wirkliche durch das Künstliche ersetzt, die wahren christlichen Werte durch falsche. Sie sind gezwungen, ihre Einzigartigkeit zu beweisen, und das tun sie bis hin zur Absurdität.³¹

Aus dem amerikanischen Englisch von Simone Gundi.

BILDNACHWEIS

Abb. 1: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/bc/Sandomierz_katedra_-_mord_rytualny.jpg (11. März 2011).

Abb. 2: bpk. Bildagentur für Kunst, Kultur und Geschichte/Gemäldegalerie, Staatliche Museen zu Berlin. Photograph: Jörg P. Anders, Bildnummer 00028416.

Abb. 3: Acta Sanctorum, Martii t. I.

³¹ Der Text des Stückes findet sich in: Bruce W. Wardropper: Teatro español del siglo de oro. New York 1970, S. 364–386.

Wiebke Rasumny

Vom talmudischen Präzedenzfall zum altjiddischen Exempel: eine belehrende Mayse im Maysebuch

Das jiddische Maysebuch, 1602 in Basel erstmals gedruckt, ist eine Sammlung von 258 kurzen lehrhaften Erzählungen, die sich in erster Linie an Frauen richtet. Es beruft sich überwiegend auf Quellen der jüdischen Tradition, insbesondere die Talmud- und Midraschliteratur. 146 der gesammelten Mayses sind jiddische Versionen von talmudischen Erzählungen, die jedoch keine wörtlichen Übersetzungen darstellen, sondern den Stoff aktualisieren und auf Jiddisch neu erzählen. Im Vergleich mit ihren Parallelversionen im Talmud weisen viele dieser jiddischen Mayses funktionale und inhaltliche Veränderungen auf, die auf den veränderten lebensweltlichen Kontext der Entstehungszeit zurückzuführen sind. Am Beispiel eines Ma'ase¹ aus dem Talmud (bSchab 13a-b) und seiner Bearbeitung im Maysebuch (Mayse Nr. 1) möchte ich in einer vergleichenden Lektüre zeigen, wie sich der historische Kontext des frühneuzeitlichen Aschkenas in der Textgestaltung des Maysebuchs niederschlägt. Eine Bedeutungsveränderung konkreter Begrifflichkeiten und die Didaktisierung des Textganzen sind die wichtigsten Merkmale, die die jiddische von der hebräisch-aramäischen Fassung unterscheiden.

Betrachten wir zunächst die Erzählung, wie sie im Babylonischen Talmud, Traktat Schabbat, f. 13a-b erscheint.

¹ Bei „Ma'ase“ und „Mayse“ handelt es sich um zwei verschiedene Transkriptionen desselben hebräischen Worts; in der modernhebräischen Aussprache lautet das Wort Ma'ase; in der aschkenasischen Aussprache Mayse; in dieser Lautung ist es auch als Lehnwort ins Jiddische übernommen worden. Pluralform und Genus des Worts schwanken im älteren Jiddisch: Im Maysebuch findet sich neben der femininen auch die maskuline Pluralform. Im Singular wird „Mayse“ im Maysebuch meist feminin verwendet, es findet sich aber auch die Verwendung als Neutrum. Später setzt sich im Jiddischen das Femininum allgemein durch. Im Hebräischen bleibt das Genus jedoch stets Maskulinum. Ich spreche daher von der jiddischen Mayse (f.), aber dem hebräisch-aramäischen Ma'ase (m.).

Ein talmudischer Präzedenzfall

[Im Midrasch] *Seder Elijah* [wird gelehrt]: „Ma’ase an einem Talmudschüler, der viel lernte und viel las und viel Talmudgelehrten diente, und er starb in der Hälfte seines Lebens. Und seine Frau nahm seine Tefillin und trug sie in Synagogen und Lehrhäuser und fragte sie [die Gelehrten]: ‚In der Tora steht geschrieben: Denn sie ist dein Leben und verlängert dein Leben.² Mein Mann hat viel gelernt und viel gelesen und viel Talmudgelehrten gedient, warum ist er in der Hälfte seines Lebens gestorben?‘ Aber es gab niemanden, der ihr eine Antwort geben konnte. Einmal habe ich mich bei ihr aufgehalten und sie erzählte mir diese ganze Angelegenheit. Und ich sagte zu ihr: ‚Meine Tochter, an den Tagen deiner Menstruation, was [hat] er bei dir [getan]?‘ Sie antwortete mir: ‚Gott bewahre, nicht einmal mit dem kleinen Finger hat er mich berührt!‘, ‚An den weißen Tagen, was [hat] er bei dir [getan]?‘, ‚Er hat mit mir gegessen und mit mir getrunken und er hat nah am Körper bei mir gelegen, aber darüber hinaus hat er an nichts anderes gedacht.‘ Und ich habe zu ihr gesagt: ‚Gelobt sei der Ewige, der ihn getötet hat, denn er hat die Tora nicht gefürchtet. Die Tora sagt: Du darfst dich einer unreinen Frau nicht nähern.‘“³

Der Ma’ase aus der Schule des Elijahu bezieht sich auf die im Buch Levitikus 15,19–30 ausgeführten Vorschriften zur Unreinheit der Frau während der Menstruation, Nidda. Er steht im Kontext einer rabbinischen Diskussion zur Frage, ob Mann und Frau im Status der Nidda bekleidet im selben Bett schlafen dürfen. In dieser Frage bezieht Rabbi Elijahu einen strengen Standpunkt. Die Härte seines Urteils ist aus der argumentativen Funktion des Beispiels im Kontext der talmudischen Diskussion zu verstehen, denn während die Dauer der Unreinheit in Levitikus 15,28 unmissverständlich festgelegt ist, bestehen zu den genauen Modalitäten der einzuhaltenden Trennung in rabbinischer Zeit unterschiedliche Ansichten.

Die aus dem Ma’ase abgeleitete Position Elijahus ist eindeutig: Der Status der Frau als Nidda endet sieben Tage nach dem Ende der Menstruation. Zwischen der Unreinheit während der

² Deuteronomium 30,20.

³ Levitikus 15,19.

Menstruation und während der sieben anschließenden ‚weißen Tage‘ gibt es keinen graduellen Unterschied. Das Verhalten des verstorbenen Ehemanns während der ‚weißen Tage‘ war ein Gesetzesbruch, denn er hätte auch an diesen Tagen die Trennung von seiner Frau strikt einhalten müssen.⁴ Damit beantwortet Elijahu implizit auch die von der Witwe aufgeworfene Theodizee-Frage: Der Tod des Ehemanns ist kein Unrecht, sondern eine gerechte Strafe für seinen Verstoß gegen die Nidda-Gebote.

Wenden wir uns vor diesem Hintergrund der jiddischen Version dieser Erzählung zu, die das 1602 in Basel erschienene Maysebuch eröffnet.

Ein altjiddisches Exempel

Traktat Schabbat, Kapitel 1: „Mayse an einem Talmudgelehrten, der Tag und Nacht nichts anderes tat als zu lernen, und er starb, als er noch sehr jung war. Da nahm seine Frau seinen Tallit und seine Tefillin und ging ins Lehrhaus zu den Rabbinen und sagte zum Rabbi: ‚Es steht in der Tora geschrieben: *ki hu chajecha ve-orech jamecha*,⁵ das ist deutsch: Die Tora ist dein Leben und sie verlängert dein Leben. Nun, mein Mann hat Tag und Nacht nichts anderes getan als zu lernen. Warum ist er dann so jung gestorben?‘ Da war niemand im Lehrhaus, der ihr eine Antwort darauf geben konnte, denn sie wussten wahrhaftig keinen Grund dafür, dass er so früh gestorben war. Nicht lange darauf war ein Talmudgelehrter bei ihr zu Gast über Nacht, da erzählte sie ihm auch, was geschehen war. Da fragte er die Frau: ‚Liebe, lass mich dich fragen: Wie hat dein Mann sich dir gegenüber verhalten, wenn du Nidda warst?‘ Da antwortete sie ihm: ‚Gott bewahre, dass er mich auch nur mit dem kleinen Finger angerührt hätte, geschweige denn, dass er irgendetwas anderes mit mir getan

⁴ Einen Überblick über rabbinische Kommentare und Deutungen zu diesem Ma’ase gibt Aaron Eli Glatt: *Women in the Talmud*. New York 2003, S. 56–58. Für einen Vergleich verschiedener Versionen dieses Ma’ase in der rabbinischen Literatur siehe Aryeh Cohen: *The Sage and the Other Woman. A Rabbinic Tragedy*. In: Danya Ruttenberg (Hg.): *The Passionate Torah. Sex and Judaism*. New York, London 2009, S. 58–72.

⁵ Deuteronomium 30,20. Hebräische Zitate sind um der Lesefreundlichkeit willen hier und im Folgenden stets gemäß der modernhebräischen Aussprache transkribiert und folgen nicht der aschkenasischen Aussprache, die für altjiddische Texte erschlossen wurde (vgl. Erika Timm: *Graphische und phonische Struktur des Westjiddischen unter besonderer Berücksichtigung der Zeit um 1600*. Tübingen 1987).

hätte. Du stellst eine sehr befremdliche Frage in Bezug auf einen Talmudgelehrten!' Da fragte er sie: ‚Sag mir, wie hat er sich aber dir gegenüber verhalten, wenn du weiß getragen hast?‘⁶ Da sagte sie: ‚Er hat zwar mit mir gegessen und getrunken und hat *bekeruv basar*, das ist deutsch: mit bloßem Leib, bei mir gelegen, aber er hat mich ansonsten nicht angerührt.‘ Die Angelegenheit [ist] *vd*“⁷. Als der Talmudgelehrte das von der Frau hörte, da sagte er: ‚Gelobt sei Gott, der nichts ungestraft lässt, dass er den Menschen jung sterben ließ, denn es steht in der heiligen Tora geschrieben: Wenn eine Frau unrein ist, dann soll ihr Mann sich ihr nicht nähern, und er soll sie nicht anrühren.⁸ Und der Talmudgelehrte hat nicht gehalten, was in der Tora geschrieben steht. Darum hat ihn der Heilige, gelobt sei er, sterben lassen und hat ihm den gerechten Lohn gegeben.‘ Darum soll man halten, was in der heiligen Tora geschrieben steht.“⁹

Die Erzählung ist im jiddischen Maysebuch ohne die Kotexte und den argumentativen Zusammenhang der talmudischen Diskussion überliefert. Ihr geht ein Vorwort des Herausgebers voraus. Die darauf folgende Mayse findet sich zwar ebenfalls im Talmud im Traktat Schabbat, jedoch in einem ganz anderen thematischen und textuellen Zusammenhang.¹⁰

Dass die jiddische Mayse allein steht, hat Auswirkungen auf die Art und Weise, wie das Geschehen wiedergegeben wird: So bleibt der Rabbi in der jiddischen Version namenlos, denn ohne den Kontext der talmudischen Diskussion verliert die Tatsache, dass das Beispiel aus der Schule des Elijahu stammt, ihre Relevanz. An die Stelle Elijahus, der im Talmud das Geschehen in der ersten Person berichtet, tritt ein auktorialer Erzähler, wodurch sich die Kommunikationsrichtung ändert: Im Talmud wird eine Debatte zwischen den rabbinischen Autoritäten auf-

⁶ Mit weißem Stoff stellt die Frau nach der Menstruation sieben Tage lang sicher, dass keine Blutspuren mehr auftreten.

⁷ *ve-da'at le-navon nakal*, „für den Kundigen leicht zu verstehen“. Es handelt sich um ein abgekürzt angeführtes Bibelzitat (Buch der Sprichwörter, 14,6).

⁸ Levitikus 15,19–20.

⁹ Un beau livre d'histoire. Eyn schön Mayse bukh. Fac-similé de l'editio princeps de Bâle (1602). Traduction du yiddish, introduction et notes par Astrid Starck. Basel 2004, Bd 1, S. 7.

¹⁰ bSchab 79a. Mayse Nr. 2 stellt die Einzigartigkeit des Umstands heraus, dass Gott die Tora dem Menschen Moses übergeben hat.

gezeichnet, der Rezipient wohnt der Diskussion als Außenstehender bei. Im Gegensatz dazu wendet sich in der jiddischen Mayse der Erzähler mit dem Text an die Leserinnen und Leser. Die Mayse erhält einen belehrenden Charakter. Sie mahnt die Leserinnen und Leser zur Einhaltung der *halacha le-ma'ase*, die körperlichen Kontakt zwischen Mann und Frau im Status der Nidda verbietet. Auf die Auseinandersetzung mit halachischen Detailfragen wird dabei im Maysebuch verzichtet: Die plakative (Fehl-)Übersetzung des hebräischen Ausdrucks *bekeruv basar*¹¹ als „mit bloßem Leib“ vereinfacht den Sachverhalt und macht offensichtlich, dass der Ehemann sich im Widerspruch zur Halacha verhalten hat. Sein Tod erscheint als unweigerliche Konsequenz des Übertretens der Nidda-Gebote. Der Präzedenzfall wird dadurch zum warnenden Exempel.

Die Erzählung wird auch sprachlich so aufbereitet, dass eine nicht im talmudischen Denken geübte Leserin¹² (oder ein solcher Leser) die praktische Lehre nachvollziehen kann. Im Vergleich zu den knappen Formulierungen des hebräisch-aramäischen Ma'ase ist die Erzählung im Jiddischen ausführlicher, weil die Sprache sich stärker am mündlichen Sprachgebrauch orientiert. Durch temporale adverbiale Ergänzungen werden die Ereignisse zeitlich miteinander verknüpft („da“, „nicht lange darauf“). Im zweiten Teil der Mayse wird der Kausalzusammenhang erläutert und syntaktisch herausgestellt durch kausale Adverbien und Konjunktionen („denn“, „darum“). Transparent wird der Zusammenhang auch dadurch, dass gegenüber der hebräisch-aramäischen Version die Reihenfolge der Erklärung verändert ist: Statt der unverknüpften Aufzählung in der hebräisch-aramäischen Fassung („denn er hat die Tora nicht gefürchtet. Die Tora sagt: Du darfst dich einer unreinen Frau nicht nähern.“) schlussfolgert die jiddische Fassung: „[D]enn es steht in der heiligen Tora geschrieben: Wenn eine Frau unrein ist, dann soll ihr Mann sich ihr nicht nähern, und er soll sie nicht anrühren.“¹³ Und der Talmudgelehrte hat nicht gehalten, was in der Tora geschrieben steht.“ In der Zusammenfassung wird die Gerechtigkeit des Geschehenen, explizit be-

¹¹ *bekeruv basar* bedeutet eigentlich „in körperlicher Nähe“. Im Talmud steht der Ma'ase im Kontext der Diskussion um die Frage, ob Mann und Frau während Nidda *bekleidet* im selben Bett schlafen dürfen. Das Beieinanderliegen mit bloßem Leib steht gar nicht zur Debatte.

¹² Das jiddische Maysebuch wendet sich, wie im Vorwort des Herausgebers deutlich wird, an ein überwiegend weibliches Publikum.

¹³ Levitikus 15,19–20.

tont: „Darum hat ihn der Heilige, gelobt sei er, sterben lassen und hat ihm den gerechten Lohn gegeben.“ Zur halachischen Anweisung, wie die Trennung zwischen Mann und Frau im Status von Nidda zu handhaben ist, tritt am Schluss eine generalisierende ethische Belehrung hinzu: „Darum soll man halten, was in der heiligen Tora geschrieben steht.“ – nicht nur die Vorschriften Nidda betreffend, sondern alles, was in der Tora steht. Durch diese Verallgemeinerung erscheint das erzählte Geschehen als exemplarisch; es wird mit einer auf die gesamte Halacha bezogenen Moral versehen.

Neben dieser Veränderung der Funktion im Sinne einer Didaktisierung wird die Erzählung auch in inhaltlichen Einzelheiten an die Lebenswirklichkeit im frühneuezeitlichen Aschenas angepasst: Die Gebetsriemen, die die Witwe in der talmudischen Fassung in den Synagogen und Lehrhäusern vorzeigt, sind ein ritueller Gegenstand des Gebets und daher geeignet zu symbolisieren, dass ihr Mann nicht nur im Hinblick auf das Toralernen, sondern auch im Hinblick auf die religiöse Praxis fromm gewesen sei. In der jiddischen Fassung hingegen nimmt die Witwe nicht nur die Tefillin, sondern zusätzlich auch den Tallit ihres verstorbenen Mannes mit ins Lehrhaus. Tefillin und Tallit symbolisieren gemeinsam die Frömmigkeit des Verstorbenen. Die textuelle Ergänzung erklärt sich durch die veränderte Funktion des Tallit: Im frühmittelalterlichen Babylonien symbolisiert der Tallit – ein Mantel, der über der Kleidung getragen wird und eine Handbreit kürzer ist als das darunterliegende Kleidungsstück¹⁴ – den aristokratischen Status eines jüdischen Gelehrten.¹⁵ Im frühneuezeitlichen Aschenas herrschen hingegen andere Kleidungsgewohnheiten. Der Tallit wird von allen männlichen Juden getragen, aber nur zu bestimmten Gebetszeiten.¹⁶

Die veränderte Bedeutung des Tallit hin zu einem rituellen Gegenstand hängt auch mit einer Veränderung der gesell-

¹⁴ Vgl. bBB 57b.

¹⁵ „Wer sich mit dem Tallit eines Gelehrten kleidet, aber kein Gelehrter ist, hat keinen Zugang zum Kreis des Heiligen, gelobt sei er.“ (bBB 98a) Vgl. Alfred Rubens/Miriam Nick: Dress. In: Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Hg.): *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 6. Detroit 2007², S.12–17; hier S. 13. Vgl. auch Marcus Jastrow: *Dictionary of the Targumim, Talmud and Midrashic Literature*. New York 2004 [1903], S. 537.

¹⁶ „The tallit was discarded as a daily habit and it became a religious garment for prayer“ (Yehouda Marton: Tallit. In: *Encyclopaedia Judaica* (wie Anm. 15), Bd. 19, S. 564–466; hier S. 465.

schaftlichen Strukturen innerhalb der jüdischen Gelehrtenkreise zusammen: Zum Lehrbetrieb einer frühmittelalterlichen babylonischen Akademie gehört nicht nur das Studium, sondern auch der *schimmusch* oder „Dienst“ im Haus des Rabbi; Gelehrsamkeit und Dienst sind gleichermaßen Bedingung für die Aufnahme in die rabbinische Gesellschaft.¹⁷ Der Titel *talmid chacham* („weiser Gelehrter“, Mitglied der intellektuellen Elite) zeigt in der klassischen rabbinischen Zeit nicht nur Gelehrsamkeit und Dienst bei einem Rabbi an, sondern ist auch mit materiellen Privilegien verbunden. In der gesellschaftlichen Hierarchie steht der *talmid chacham* über dem *am ha'arez* (dem nicht der intellektuellen Elite angehörigen Juden), aber unter dem Rabbi.¹⁸

Die talmudische Fassung des Ma'ase nennt den Verstorbenen *talmid echad*, einen (gewissen) Talmudschüler oder -gelehrten; er habe mündliche und schriftliche Tora gelernt und den *talmidei chachamim*, den weisen Gelehrten, gedient. Das Adjektiv *chacham*, das der Personengruppe zugeschrieben wird, in deren Umfeld der Verstorbene sich aufgehalten hat, das in der Charakterisierung des Verstorbenen selbst jedoch fehlt, verweist auf seine im Vergleich niedrigere Stellung in der Hierarchie,¹⁹ die ich in der deutschen Übersetzung durch die Unterscheidung zwischen „Talmudschüler“ und „Talmudgelehrtem“ wiederzugeben versuche.

Im Aschkenas der frühen Neuzeit ist die jüdische Gemeinschaft anders organisiert. Im Mittelpunkt des Lebens aller männlichen Gemeindeglieder steht die Mizwa des Talmudstudiums. Gesellschaftliche Anerkennung und religiöse Autorität wird durch möglichst umfangreiches talmudisches Wissen erworben. Die Charakterisierung des Verstorbenen ist in der jiddischen Fassung der Erzählung von 1602 entsprechend zugespitzt: „Mayse an einem Talmudgelehrten [*talmid chacham*], der Tag und Nacht nichts anderes tat als zu lernen.“

¹⁷ Vgl. Günter Stemberger: Einleitung in Talmud und Midrasch. München 1992⁸, S. 23.

¹⁸ Louis Isaac Rabinowitz: *Talmid hakham*. In: *Encyclopaedia Judaica* (wie Anm. 15), S. 466–468.

¹⁹ Eigentlich ist *Schimmusch* der Dienst des *talmid chacham* im Haus eines Rabbi. Im vorliegenden Ma'ase dient der Protagonist, *talmid echad*, den *talmidei chachamim* – zwei mögliche Implikationen dieser Formulierung sind denkbar: Entweder der Verstorbene diente nicht am Hof eines Rabbis, trug daher nicht den Titel *talmid chacham* und war, wie viel Wissen er auch gehabt haben mag, ein *am ha'arez*; oder er hat den Titel *talmid chacham* durch seinen Verstoß gegen die Halacha verloren.

Talmid chacham ist hier kein Titel, der religiöse Autorität und materielle Privilegien bedeutet, sondern bezeichnet einen jeden jüdischen Mann, der sich intensiv mit dem Talmud beschäftigt.²⁰ Die Maysebuch-Fassung spricht folglich vom Verstorbenen ebenso wie von dem Gast, der den verborgenen Zusammenhang zwischen dem Verhalten des Ehemanns und seinem frühen Tod aufdeckt, als *talmid chacham*. An die Stelle der institutionellen Hierarchie in der talmudischen Fassung tritt in der Maysebuch-Fassung damit das Idealbild einer allein durch Wissen und Einsicht bestimmten Gesellschaftsordnung: *ve-da'at le-navon nakal*, der Kundige versteht die wahren Zusammenhänge – bezeichnenderweise ist diesem Zitat keine jiddische Übersetzung beigefügt.

Die Mayse verfolgt – so lässt sich aus diesem programmatischen Zusatz schließen – ein doppeltes Programm: zur Einhaltung der Halacha zu mahnen und die Leserinnen zu bilden, damit sie nicht nur halten, was in der Tora steht, sondern es auch verstehen. Die Gestaltung der Figur der Witwe gibt Aufschluss darüber, von welchem Frauenbild der Bearbeiter der jiddischen Erzählung ausgeht, wer seine intendierten Leserinnen sind und was er in ihnen bewirken will.

In beiden Fassungen der Erzählung wird die Witwe implizit charakterisiert: Schon in der talmudischen Version begegnet sie den Rabbinen auf Augenhöhe. In der Maysebuch-Fassung ist dies sogar noch stärker betont als in der Talmud-Fassung, am deutlichsten in dem Tadel, den sie dem anonymen Rabbi erteilt: „Du stellst eine sehr befremdliche Frage in Bezug auf einen Talmudgelehrten!“ Dieser Zusatz der jiddischen Mayse hat keine Entsprechung in der hebräisch-aramäischen Fassung. Im Vergleich zum Talmud geht die jiddische Mayse von einem noch selbstbewussteren Frauenbild aus,²¹ das sich durch die besondere gesellschaftliche Position jüdischer Frauen in Askenas erklärt: Während ihre Männer beten und lernen, übernehmen die jüdischen Frauen einen großen Teil der kaufmänn-

²⁰ „In the modern vernacular the term *talmid ḥakham* merely conveys the person who is learned in Talmud.“ (Louis Isaac Rabinowitz: *Talmid ḥakham*. In: *Encyclopaedia Judaica* (wie Anm. 15), S. 466–468. Hier S. 468.

²¹ Die von Astrid Starck vorgeschlagene Deutung dieser jiddischen Mayse als subversive Erzählung entfernt sich allerdings weit von den halachischen Möglichkeitsbedingungen der Interpretation: „L'érudit n'a pas rempli son devoir conjugal, voilà la véritable raison de sa punition et non pas la non-observance des loi de pureté, *Niddah*.“ (Un beau livre d'histoires (wie Anm. 9), Bd 1, S. 391 n. 21).

nischen, familiären und administrativen Aufgaben.²² Die jiddische Mayse reflektiert in der Darstellung der Witwe diese gesellschaftliche Realität und stilisiert die Protagonistin zugleich zum Ideal einer gebildeten jüdischen Frau. Ihr hoher Bildungsstand ist in der jiddischen Erzählung noch besonders dadurch hervorgehoben, dass sie die hebräischen Zitate im Original wiedergibt.²³ Die jiddische Mayse wendet sich an einen weniger gebildeten Rezipientenkreis. Die gebildete, selbstbewusste Protagonistin fungiert dabei als Rollenmodell für die intendierten Leserinnen.

Zusammenfassung

In der jiddischen Mayse spiegelt sich in den jeweiligen Bedeutungen der Begriffe *tallit* und *talmid chacham* sowie in der impliziten Charakterisierung der weiblichen Protagonistin die von einer spezifisch aschkenasischen Religiosität geprägte Gesellschaftsstruktur der aschkenasischen Juden im beginnenden 17. Jahrhundert. Entsprechend den Bedürfnissen eines weniger gebildeten Rezipientenkreises bedient sich die jiddische Mayse einer einfachen, am mündlichen Sprachgebrauch orientierten Sprache. Wichtigstes Anliegen der jiddischen Mayse ist – im Gegensatz zur talmudischen Version – die didaktische Vermittlung der *halacha le-ma'ase*, der praktischen Anwendung der Halacha: Der Zusammenhang zwischen dem Tod des Ehemanns, seinem Verhalten und dem Bibelvers Levitikus 15,19 wird ausführlicher dargestellt und in der Explikation auf den erzählten Fall angewendet. Durch die verallgemeinernden Zusätze erhält die Erzählung die warnende und belehrende Funktion eines Exempels. Die Inhalte der Erzählung werden im Sinne dieser Didaktisierung aktualisiert und vereinfacht. Der Herausgeber des Maysebuchs passt so den hebräischen *Ma'ase*, der im Talmud Teil der gelehrten Literatur ist, an den weniger gebildeten Rezipientenkreis des Maysebuchs und an die Lebenswirklichkeit im frühneuzeitlichen Aschkenas an.

²² Vgl. Michael Toch: Die jüdische Frau im Erwerbsleben des Spätmittelalters. In: Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland. Hg. Julius Carlebach. Berlin 1993, S. 37–48.

²³ Es ist im jiddischen Text nicht ganz klar, ob die beigefügte jiddische Übersetzung Teil ihrer wörtlichen Rede ist oder ob es sich um einen an die Leserin und den Leser gerichteten Zusatz des Erzählers handelt. Letztere Deutung scheint die wahrscheinlichere, da der Rabbi, an den die Frau ihre Rede richtet, das Hebräische verstehen muss.

Astrid Riedler-Pohlers

Die medizinische Praxis jüdischer Ärzte in Aschkenas

Im spätmittelalterlichen Deutschland waren Juden als Ärzte zum Teil hoch angesehen, aber auch umstritten. Einerseits wandten sich Patienten aus allen sozialen Schichten an diese Mediziner, andererseits waren sie oft extremen Einschränkungen unterworfen, sowohl von kirchlicher als auch von weltlicher Seite. So bat am 20. Oktober 1500 in Frankfurt die jüdische Gemeinde den Rat der Stadt, „Josef (dem Judenarzt) keinerlei Sonderrechte, die der jüdischen Gemeinschaft entgegenstehen, einzuräumen“¹. Offensichtlich war es üblich, den Ärzten Privilegien zu gewähren, andernfalls hätte die Gemeinde nicht diesen Wunsch äußern müssen. Als derselbe jüdische Arzt wegen eines Vergehens verhaftet worden war, setzten sich R. Johann von Breitenbach und der Herr von Hahnstein und Brendel für ihn ein.² Hier wird die privilegierte Stellung des „Judenarztes“ deutlich, für den auch höher gestellte Persönlichkeiten eintraten. Schon seit dem Jahre 692 wurden Verbote von den katholischen (später auch von den protestantischen) Kirchenvätern gegen Judenärzte erlassen, durch die sie versuchten, Christen von einer Behandlung durch jüdische Ärzte abzuhalten.³ Es gab auch weltliche Einschränkungen und Verbote, die ebenso wie die klerikalen immer wiederholt und verstärkt wurden. Dies wäre sicherlich nicht nötig gewesen, wenn sich die Bevölkerung strikt an diese gehalten hätte. Daran lässt sich erkennen, wie beliebt jüdische Medizi-

¹ Dietrich Andernacht (Hg.): Regesten zur Geschichte der Juden in der Reichsstadt Frankfurt am Main von 1401–1519. (Forschungen zur Geschichte der Juden, Abt. B, Quellen, Bd. 1). Hannover 1996, Nr. 3179.

² Ebd.: Nr. 3249: „1502 Februar 17–22 [!] R. Johann von Breitenbach, Vitztum zu Mainz, verwendet sich für den in Frankfurt verhafteten Judenarzt Josef, Salmans Sohn. Mit ihm der Herr von Hahnstein und Brendel. – Der Rat winkt ab, weist darauf hin, daß er in Anbetracht des Vergehens strafen muß, sichert schließlich zu, denselben, wenn weiteres nicht hinzukommt, nicht am Leben zu strafen.“

³ Robert Jütte: Contacts at the Bedside: Jewish Physicians and Their Christian Patients. In: R. Hsia Po-chia; Hartmut Lehmann (Hg.): In and Out of the Ghetto: Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany. Cambridge 1995, S. 137–150; hier: S. 140f.

ner im Mittelalter gewesen sein müssen. Von kirchlicher Seite wurde oft auf eine angebliche Gefahr für das Seelenheil hingewiesen, im Mittelalter ein sehr wichtiges Argument, das bestimmt den einen oder anderen Patienten dazu bewegte, doch lieber christliche Ärzte aufzusuchen. Außerdem versuchten kirchliche Autoritäten vor allem seit dem beginnenden 13. Jahrhundert, den alltäglichen Umgang zwischen Juden und Christen weitestgehend einzuschränken, was ebenfalls die Tätigkeitsfelder jüdischer Ärzte betraf.⁴ Ende des 15. Jahrhunderts bemängelte der Volksprediger Geiler von Kaysersberg zum Beispiel, dass viele „artznei suochen von iuden, von alten weiberen und von anderen, die artznei nit gelert haben“.⁵ Er wies außerdem auf ein Dekret hin, das Christen die Konsultierung jüdischer Mediziner untersagte:

„Von iuden hastu ein offentlich decretal, daz man kein artznei von in nemmen sol, es sei dan yn nöten, wan man kein anderen artzet haben möcht.“⁶

In Frankfurt findet sich ein Beispiel für die Einschränkung eines jüdischen Mediziners in der Ausübung seines Berufes: Als der Herr von Hanau den Stadtrat Frankfurts bat, den jüdischen Arzt Daniel von Babenhausen aufzunehmen, stimmte der Rat am 24. Juni 1477 „unter der Voraussetzung, daß er keine Christen behandelt“, zu.⁷ Ob Daniel tatsächlich nur Juden,



1 Der jüdische Arzt Ephraim, mit einem mittelalterlichen jüdischen Hut bedeckt, behandelt den Heiligen Basil

⁴ Dietmar Willoweit: Die Rechtsstellung der Juden. In: Arye Maimon, Mordechai Breuer, Yacov Guggenheim (Hg.): *Germania Judaica*. Bd. III, 1350–1519. 3. Teilband. Tübingen 2003, S. 2165–2207; hier: S. 2186 f.

⁵ Siehe Jacques Hatt: *Une ville du 15 siècle, Strasbourg*. Strasbourg 1929, S. 382 f. mit Anm. 1; wiedergegeben bei Gerd Mentgen: *Studien zur Geschichte der Juden im mittelalterlichen Elsaß*. (Schriftenreihe der Gesellschaft zur Erforschung der Geschichte der Juden e. V., Abteilung A: Abhandlungen, Bd. 2.). Hannover 1995, S. 591.

⁶ Ebd.

⁷ Andernach: *Regesten* (wie Anm. 1), Nr. 1918: „1477 Juni 19 [!] Der Herr von Hanau bittet, dem Juden(arzt) Daniel (von Babenhausen) oder dessen Sohn in Frankfurt Stättigkeit zu gewähren. – Den Sohn aufnehmen. [...] Daniel von Babenhausen aufnehmen, unter der Voraussetzung, daß er keine Christen behandelt, 1477 Juni 24.“

oder nicht vielleicht doch auch Christen behandelt hat, geht aus den Quellen nicht hervor. Für ähnliche Einschränkungen und Verbote sind zahlreiche Fälle belegt, ebenso für das Eintreten von verschiedenen adligen und sonstigen höher gestellten Personen für jüdische Ärzte.

Weitaus interessanter sind jedoch die selteneren Quellen, in denen sich Hinweise auf die medizinische Heiltätigkeit jüdischer Ärzte finden. Zwar gibt es zahlreiche Überlieferungen, in denen jüdische Heilkundige erwähnt werden, doch ist die Nennung der Krankheiten und Wunden, sowie der Behandlungsmethoden, Arzneien und Rezepte sehr bruchstückhaft.⁸

So teilte nach einer Quelle vom 6. Januar 1517 aus Frankfurt am Main Walter Fischborn, Amtmann zu Bonames, den Bürgermeister zu Frankfurt mit, dass sein Stiefsohn an der „französischen Krankheit“ leide: Er bat sie, „ihm den Judenarzt Mosche (von Aschaffenburg), der ihm durch den Burggrafen von Friedberg und andere empfohlen wird, eine Zeitlang nach Bonames auszuleihen“.⁹

Hier wird, was selten genug der Fall ist, ausdrücklich eine Krankheit, nämlich die Syphilis, benannt. Mosche traute man das Wissen zu, diese behandeln zu können.¹⁰ Grundsätzlich war die Behandlung von Kranken geprägt von magischen Prak-

⁸ Sicherlich gibt es viele weitere Quellen zu jüdischen Medizinern, doch sind viele Archivalien – gerade für Aschkenas – für diesen Aspekt noch ungesichtet und die vorhandenen nicht ausreichend aufgearbeitet. Auch die Sekundärliteratur zum Thema jüdische Ärzte in Aschkenas ist eher spärlich. Dagegen liegen über die Tätigkeit jüdischer Ärzte im muslimischen Raum einige Arbeiten vor: Ron Barkai: *Jewish Medical Treatises in the Middle Ages*. In: Natalia Berger (Hg.): *Jews and Medicine. Religion, Culture, Science, Based on the Exhibit at Beth Hatefutsoth, The Nahum Goldmann Museum of the Jewish Diaspora*. Tel Aviv 1995, S. 45–87; Danielle Jacquart: *The Introduction of Arabic Medicine into the West. The Question of Etiology*. In: Sheila Campbell (Hg.): *Health, Disease and Healing in Medieval Culture*. New York 1992, S. 186–193; Süssmann Muntner: *Aus der ärztlichen Geisteswerkstätte des Maimonides*. In: Paul Wilpert (Hg.): *Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*. Berlin 1966, S. 128–145; hervorzuheben ist außerdem das Werk von Joseph Shatzmiller, der sich mit jüdischen Ärzten im christlichen Südeuropa befasste: *Joseph Shatzmiller: Jews, Medicine, and Medieval Society*. Berkeley, Los Angeles, London 1994; für den deutschen Raum ist besonders wichtig: Wolfgang Treue: *Verehrt und angespien. Zur Geschichte jüdischer Ärzte in Aschkenas von den Anfängen bis zur Akademisierung*. In: *Würzburger medizinhistorische Mitteilungen*. Bd. 21 (2002), S. 139–203.

⁹ *Andernacht: Regesten (wie Anm. 1): Nr. 4088.*

¹⁰ In der Quelle heißt es weiter: „Mosche das Schreiben hören lassen. Es ihm überlassen, ob er den Auftrag annehmen will, 1517 Januar 8“; es ist jedoch nicht bekannt, welche Antwort Mosche gab.

tiken, zu denen etwa das Auflegen von Amuletten gehörte.¹¹ Mit der zunehmenden Professionalisierung der Medizin rückten diese Methoden allerdings in den Hintergrund.¹² Da die Behandlung von Patienten Zweck des ärztlichen Berufes ist und war, ist es verständlich, dass im Mittelalter nur äußerst selten genaue Behandlungsvorgänge schriftlich festgehalten wurden. Wie Wolfgang Treue feststellt, kann man nicht einmal bei Augenärzten ermitteln, wie sie genau gearbeitet haben,¹³ nur eben dass sie sich auf die Augenheilkunde spezialisiert hatten. Hinzu kommt, dass im Mittelalter die Grenzen zwischen den einzelnen Disziplinen der Medizin fließend waren. Eine Unterscheidung machte man zwischen innerer Medizin und der Chirurgie.¹⁴ Zu den Chirurgen zählten zum Beispiel Stein- und Bruchschneider und auch Augenärzte.¹⁵ Allgemein rechnete die jüdische Medizin Arzneihändler, Apotheker, Wundärzte, Hebammen, Zahnärzte und Tierärzte sowie weitere Spezialisten zu den medizinischen Berufen.¹⁶ Insgesamt kann man Juden aufgrund ihrer eher praktischen Ausbildung zu den Handwerksärzten zählen,¹⁷ die für die „äußeren“ Krankheiten und einfachen chirurgischen Operationen¹⁸ zuständig waren. Die Handwerksärzte waren im Gegensatz zu den akademisch geschulten Ärzten praktisch orientiert. Inwieweit sich Juden tatsächlich mit inneren oder äußeren Krankheiten beschäftigten, muss aber noch anhand von zahlreichen Quellen untersucht werden.

¹¹ Siehe auch John M. Efron: *Medicine and the German Jews. A History.* New Haven, London 2001, S. 35 f.

¹² Israel J. Yuval: *Juristen, Ärzte und Rabbiner. Zum typologischen Vergleich intellektueller Berufsgruppen im Spätmittelalter.* In: Julius Carlebach (Hg.): *Das aschkenasische Rabbinat. Studien über Glaube und Schicksal.* Berlin 1995, S. 119–131; hier: S. 128.

¹³ Wolfgang Treue: *Verehrt und angespien* (wie Anm. 8). Hier: S. 174.

¹⁴ Ebd., S. 187.

¹⁵ Robert Jütte: *Ärzte, Heiler und Patienten. Medizinischer Alltag in der frühen Neuzeit.* München, Zürich 1991, S. 22.

¹⁶ Michael Toch: *Zur wirtschaftlichen Lage und Tätigkeit der Juden im deutschen Sprachraum des Mittelalters.* In: Rolf Kießling: *Judengemeinden in Schwaben im Kontext des Alten Reiches.* (= *Colloquia Augustana*, Bd. 2) Berlin 1995, S. 39–50; hier: S. 45.

¹⁷ Mentgen: *Elsaß* (wie Anm. 5), S. 586; siehe auch Michael E. Graf v. Matuschka: *Hesse der Jude von Salms (Solmes). Arzt und Schriftgelehrter; ein vorwiegend namenkundlicher Exkurs.* In: *Würzburger medizinhistorische Mitteilungen.* Bd. 8 (1990), S. 207–219; hier: S. 208.

¹⁸ Karl-Heinz Leven: *Geschichte der Medizin – von der Antike bis zur Gegenwart.* München 2008, S. 32.

Der Erfolg und die Effizienz, die man den jüdischen Ärzten zuschrieb, lag vor allem in ihrer praktischen Erfahrung begründet, die sie in ihrem alltäglichen Kontakt mit ihren Patienten sammeln und anwenden konnten.¹⁹ Dieses Wissen ermöglichte dem Judenarzt Josef in Frankfurt, nach eigener Auskunft „auf Wunsch des Rats drei Personen erfolgreich zu behandeln, nachdem alle Ärzte dieselben aufgegeben hatten“. Er bot der Stadt auch an, „Arme unentgeltlich zu behandeln“.²⁰ Er war also im Dienste der Stadt Frankfurt tätig.

Aber die jüdischen Ärzte praktizierten auch unabhängig von solchen Stellungen als viel gefragte Mediziner. Dazu gibt es einige Quellen, die uns ein wenig Aufschluss über die genauere Ausübung des heilkundlichen Berufes jüdischer Mediziner geben können. Hier sei die zum Ausgang des Mittelalters aktuelle Debatte um die Harnschau erwähnt. Während die Harnschau bei christlichen und besonders bei akademischen Ärzten als unsicher und unwissenschaftlich galt, führten Juden diese Art der Untersuchung weiter aus, um Diagnosen stellen zu können. Darüber beschwerte sich zum Ende des 15. Jahrhunderts der oben bereits erwähnte Geiler von Kaysersberg: „Dergleichen sein etliche, die laufen zu den Henckmesigen Juden, und bringen jhn den Harn, und fragen sie umb rath.“²¹ Die Patienten beruhigte dies, nicht nur weil sie das Gefühl hatten, dass jemand etwas tat, um ihnen zu helfen, sondern auch weil sie diese Art der Suche nach der Krankheitsursache von alters her gewohnt waren.²² Diese Methode blieb bis weit ins 17. Jahrhundert ein bewährtes Mittel, „auch wenn sie in Kreisen der akademischen Ärzte und gut ausgebildeten Chirurgen allmählich in Verruf geriet“²³.

Besondere Fähigkeiten hatten Juden offenbar in der Augenheilkunde, was sich an den relativ zahlreichen Überlieferungen zu jüdischen Augenärzten und -ärztinnen festmachen lässt.²⁴ Meist waren Augenärzte auf Wanderschaft, „da die Au-

¹⁹ Efron: *Medicine* (wie Anm. 11), S. 17.

²⁰ Andernacht: *Regesten* (wie Anm. 1), Nr. 3182.

²¹ Moritz Güdemann: *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der abendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit*. Bd. 3. *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Deutschland während des XIV. und XV. Jahrhunderts*. Wien 1888, S. 196; wiedergegeben bei Mentgen: *Elsaß*, S. 591.

²² Efron: *Medicine* (wie Anm. 11), S. 37.

²³ Jütte: *Ärzte, Heiler und Patienten* (wie Anm. 15), S. 109.

²⁴ Treue: *Verehrt und angespien* (wie Anm. 8), S. 186.

genheilkunde in dieser Zeit in der Regel ein ambulantes Gewerbe darstellte“.²⁵ So stellten sie ihre Kenntnisse „auf Messen und Jahrmärkten“ zur Verfügung.²⁶ Es gibt jedoch auch Nachweise für Augenärzte, die langwierige Behandlungen durchführten. Zu ihnen gehörte eine jüdische Augenärztin, die im Jahr 1446 einen Brückenzöllner behandelte. Sie tat dies wahrscheinlich über einen längeren Zeitraum, da der Rat der Stadt Frankfurt sie vom Nachtgeld befreite.²⁷ Dass Juden sich gerade auf dem Gebiet der Augenheilkunde einen Namen machen konnten, liegt zum einen vermutlich daran, dass schon Juden in Nordafrika seit dem frühen Mittelalter die Augenheilkunde als ihr Spezialgebiet entdeckt hatten. Zum andern „überließ man [...] meist auswärtigen Chirurgen, die in unregelmäßigen Abständen in der Stadt Station machten“ das Handwerk, weil „das eine sichere Hand und viel Erfahrung erforderte“²⁸, die jüdische Augenspezialisten wahrscheinlich im Gegensatz zu ansässigen Wundärzten aufweisen konnten. Ein Beispiel findet sich in Nürnberg: Josep des Kassers sun augenarzt²⁹, der 25 Gulden zu zahlen hatte, um in Nürnberg sesshaft zu werden. Hier ist nicht eindeutig, ob sich die Bezeichnung augenarzt auf den Vater oder den Sohn bezieht, wahrscheinlich waren beide in der Augenheilkunde bewandert. Die genaue Berufsnennung macht eine tatsächliche Tätigkeit als Augenarzt wahrscheinlich.

Natürlich beherrschten „Judenärzte“ auch weitere Behandlungsmethoden wie das Verbinden von Wunden, das Schienen von Brüchen und ähnliches. Der Fall eines jüdischen Zahnarztes ist in einer Nürnberger Quelle vom 23. September 1483 belegt:

„Maister Mann den Juden zanprecher von Vorchheim kain gelaytt zu geben, ursach halben das er zu zeitt der laubross hie yetzo einen andern Juden genant Kalman ettwan umb die Snelwayde gestreng geslagen hatt.“³⁰

²⁵ Ebd., S. 186.

²⁶ Ebd., S. 189.

²⁷ Ebd., S. 189. – Andernacht: Regesten (wie Anm. 1), Nr. 821.

²⁸ Jütte: Ärzte, Heiler und Patienten (wie Anm. 15), S. 23.

²⁹ Moritz Stern (Hg.): Die israelitische Bevölkerung der deutschen Städte. Ein Beitrag zur deutschen Städtegeschichte. Mit Benutzung archivalischer Quellen. III. Nürnberg im Mittelalter. Kiel 1894–1896, S. 65 (1429 Jan. 27); „Mer hat gedingt Josep des Kassers sun augenarzt daz jar umb 25 guldein in eodem forma. Dedit dieselben 25 guldein. (Hat selber abgesagt).“

³⁰ Stern (Hg.): Die israelitische Bevölkerung, III (wie Anm. 29), S. 306 (1483 Sept. 23).

Hier handelt es sich also um einen jüdischen Zahnarzt aus Forchheim, der offenbar zur Zeit der Laubross, also während des Laubhüttenfestes, seinen Galubensgenossen Kalman geschlagen hat. Zu seiner Tätigkeit als Dentist sagt die Quelle leider nichts.³¹

Zur praktischen Tätigkeit der Ärzte gehörte auch das Verfassen von Rezepten, die zum Teil in Sammlungen überliefert sind. Diese waren auf Hebräisch, Deutsch oder Jiddisch geschrieben.³² Die Zusammenstellung dieser Rezepte ist für heutige Leser nicht unbedingt vertrauenerweckend. In jener Zeit wurden die verschiedenen Tinkturen, Salben oder andere Behandlungsmethoden aber sehr wahrscheinlich angewandt.³³ Für einige der Rezepte sind ausdrücklich Juden als Autoren benannt.³⁴ So sind vier Rezepte überliefert, die in der Forschung zum Teil als Werke Jakobs von Landshut diskutiert werden. In dem wohl bekanntesten dieser Rezepte versuchte er eine kranke Person von „Kopfweg, Ohrenscherzen oder gar Taubheit“ zu befreien.³⁵ Man glaubte damals, dass derartige Krankheiten von einem Wurm stammten, „der einem Schlafenden ins Ohr kroch und dort mit seinen Zangen sein Opfer peinigte“.³⁶ Deshalb empfahl das Rezept, einen aufgeschnittenen Apfel ans Ohr zu halten, in den dieser Quälgeist kriechen und somit den Patienten nicht weiter quälen konnte:

³¹ Ob Maister Mann in Nürnberg sesshaft war, oder nur zur Feier des Laubhüttenfestes die Stadt besuchte, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, ist jedoch zu vermuten. Wahrscheinlich wollte man ihn daran hindern, sich der Verantwortung für seine Tat zu entziehen, indem man ihn in der Stadt behielt. Wäre er in Nürnberg ansässig gewesen, hätte man jederzeit die Möglichkeit gehabt, ihn zu belangen. Allerdings ist der Namenszusatz „von Vorcheim“ kein Beweis für einen aktuellen Wohnsitz, da es sich bei solchen Zusätzen meist um eine Herkunftsbezeichnung handelte, nicht zwangsläufig um einen aktuellen Status.

³² Mordechai Breuer, Yacov Guggenheim: Die jüdische Gemeinde, Gesellschaft und Kultur. In: Arye Maimon, Mordechai Breuer, Yacov Guggenheim (Hg.): *Germania Judaica*. Bd. III, 1350–1519. 3. Teilband. Tübingen 2003, S. 2079–2138; hier: S. 2127.

³³ Volker Zimmermann: Jüdische Ärzte und ihre Leistungen in der Medizin des Mittelalters. In: Würzburger medizinhistorische Mitteilungen. Bd. 8, 1990, S. 201–206; hier: S. 204.

³⁴ Peter Assion: Jakob von Landshut. Zur Geschichte der jüdischen Ärzte in Deutschland. In: Sudhoffs Archiv. Bd. 53. Wiesbaden 1969, S. 270–291; hier: S. 283.

³⁵ Josef Kirmeier: Jakob von Landshut, ein jüdischer Arzt des 14. Jahrhunderts. In: Manfred Tremel, Wolf Weigand (Hg.): *Geschichte und Kultur der Juden in Bayern. Lebensläufe*. (= Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte und Kultur, Nr. 18/88) München 1988, S. 25–30; hier: S. 25.

³⁶ Ebd., S. 25.

„Item nym eynen suessen appell vnd broit den vnd snyt den vff vnd halt den vur die oeren, so geit er her vß. Probatum est per magistrum Jacobum de lanczhott.“³⁷

Der Zusatz „Probatum est per magistrum Jacobum de lanczhott“³⁸ verweist auf die Anwendung durch Jakob von Landshut. Georg Spitzelberger führt auch das folgende Rezept auf Jakob von Landshut zurück.³⁹ Diese Zusammenstellung für ein Bad gegen Gliederschmerzen wurde aufgrund der erfolgreichen Anwendung aufgeschrieben, wenn auch nicht von Jakob selbst. Es heißt in einer Pergamenthandschrift aus dem 15. Jahrhundert:

„Ain guot pad zu k[r]umpen gelidern ist bewärt worden. Nym walsch nus pawm laub und vaist nessel, die vnder den zewn stent und nit prennent als vast als die andern nessel, und die witpfl ab den k[r]anwid stauden, vnd glogkelkraut, das in zewn vnd hegken stet, vnd plabe plüml, hat (!) mit wurtz mit all, ains als vil als des andern, leg es miteinander in ain kessel vol wassers in ainen sack, lass es lang sieden als ain flagkenkraut, vnd so es wol gesoten sey, so truck das wasser wol aus dem sack vnd den saft. Nym das wasser aus dem kessel, geus es in ein pad wannen, thuo den ausgedruckten saft darein und pad dich darinn iij tag. Darnach venew es wider umb in obeschribner mass, das sol man so lang tun, bis das ainer wol enphint guote wagrung. Also hat ein Jud einem (!) Ritter ze landshuot gesunt gemacht, dem alle seine gelider emphallen sein, das er sy nit aufgeben mocht. Item darnach ist es auch mer bewärt worden.“⁴⁰

Man sollte also italienisches Nussbaumlaub, Taubnesseln, die Spitzen des Wacholder, Glockenkraut, blaue Blümchen mit Wurzeln zusammen aufkochen, solange, wie man dies bei Tintenkraut⁴¹ täte. Nachdem man das Wasser abgessen habe, sollte man den Saft aus den Pflanzen pressen und ins Badewasser gießen. Drei Tage lang war dieses Bad anzuwenden, danach

³⁷ Wolfgang Hirth: Zu Jakob von Landshut. In: Sudhoffs Archiv. Bd. 52, H. 1. Wiesbaden 1968, S. 79–82; hier: S. 81

³⁸ Ebd.

³⁹ Georg Spitzelberger: Die Juden im mittelalterlichen Landshut. In: Verhandlungen des Historischen Vereins für Niederbayern. 110–111 (1984–1985), S. 165–237; hier: S. 218 f.

⁴⁰ Pergamenthandschrift 20 Cod. ms. 578 der Universitätsbibliothek München, Bl. 74v–75r; wiedergegeben bei Assion: Jakob von Landshut, S. 282.

⁴¹ Die Zutaten Glockenkraut und Tintenkraut sind freie Übersetzungen, da leider in keinem Lexikon eine entsprechende Pflanze zu finden war.

musste man es erneuern und so lange anwenden, bis man sich besser fühlte und die Glieder nicht mehr schmerzten. Bei diesem Rezept ist eindeutig das heilkundliche Wissen des jüdischen Arztes Jakob erkennbar. Inwieweit die verwendeten Pflanzen tatsächlich eine heilende Wirkung hatten, müssten Medizin oder Pharmazie überprüfen.

Von besonderem Interesse ist außerdem, dass vor allem aus dem 15. Jahrhundert mehrere Quellen zu jüdischen Medizinerinnen überliefert sind. Möglicherweise lag der höhere Anteil an weiblichen Heilkundigen zu dieser Zeit an einem Mangel an Ärzten im deutschsprachigen Raum.⁴² Zu den bekannteren zählten zum Beispiel Sara von Würzburg, die am 2. Mai 1419 von Erzbischof Johann II. von Würzburg die Erlaubnis bekam, als Ärztin zu arbeiten.⁴³ Um 1430 ist die Augenärztin Rebekah Zerlin in Frankfurt belegt.⁴⁴ Zu Beginn der frühen Neuzeit übte eine Jüdin namens Morada in Günzburg den Beruf einer Ärztin aus.⁴⁵

Wie sich an den genannten Beispielen schon zeigt, gab es speziell in Bayern⁴⁶ viele „Judenärzte“. Es finden sich in 24 Orten Quellen zu jüdischen Medizinern. Einige davon waren in verschiedenen Städten ansässig und sind daher mehrfach belegt. In der untenstehenden Karte sind diese Orte im heutigen Bayern verzeichnet.

Hier lässt sich erkennen, dass von 24 Städten allein zwölf in Franken und hiervon fünf in Oberfranken liegen. Schwaben kommt gleich an nächster Stelle mit ebenfalls fünf Städten, in denen sich jüdische Ärzte nachweisen lassen. Allerdings ist dieser Befund mit Vorsicht zu bewerten, da die Quellen generell noch nicht ausreichend erschlossen sind, so dass in weiteren bayerischen Orten jüdische Ärzte tätig gewesen sein könnten.

⁴² Ingrid Oberndorfer: Jüdische Ärztinnen im Mittelalter. In: David 15 (2003), S. 36–37; hier: S. 36.

⁴³ Meir Wiener (Hg.): Regesten zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters. Erster Theil. Hannover 1862, Nr. 517.

⁴⁴ Samuel Vaisrub: Medicine. In: Encyclopaedia Judaica. Volume II, Jerusalem, Sp. 1178–1211; hier: Sp. 1190.

⁴⁵ Oberndorfer: Ärztinnen (wie Anm. 42), S. 36.

⁴⁶ In meiner Magisterarbeit mit dem Thema „Jüdische Ärzte im mittelalterlichen Deutschland, insbesondere in Bayern“ bei Frau Prof. Dr. Eva Haverkamp habe ich mich neben den jüdischen Ärzten in ihrer jüdischen und der christlichen Umwelt mit der Ausbildung und dem Leben der Judenärzte beschäftigt. Hauptaugenmerk lag jedoch auf den jüdischen Medizinern in Bayern. Im Zuge dessen habe ich die jüdischen Heilkundigen aus Nürnberg, Regensburg, Rothenburg ob der Tauber und Würzburg genauer untersucht.



© stepmap

2 In 24 bayerischen Orten finden sich Quellen zu jüdischen Ärzten

Zusammenfassend ist zu betonen, dass diese Abhandlung nur einen sehr kleinen Ausschnitt aus dem Leben und Wirken jüdischer Ärzte im mittelalterlichen Deutschland zeigt und dieses Thema weiterer eingehender Untersuchungen bedarf.

BILDNACHWEIS

Abb. 1: Samuel S. Kottke: Healing in Jewish Law and Lore. In: Natalia Berger (Hg.): Jews and Medicine. Religion, Culture, Science; Based on the Exhibit at Beth Hatefutsot, The Nahum Goldmann Museum of the Jewish Diaspora. Tel Aviv 1995, S.33–43; hier: S. 35. Abb. 2: Diese Karte wurde von der Autorin auf www.stepmap.de selbst erstellt. Zusammengestellt nach Belegen in der Germania Judaica (wie Anm. 4). Bd. III. 1350 – 1519. 3. Teilband.

Oliver Glatz / Julie Grimmeisen

The Other in Near Eastern and Jewish Studies

An Interdisciplinary Symposium of the Allianz Visiting Professors and their Munich Colleagues,
11./12. November 2010

Nach siebenjähriger Laufzeit der Allianz-Gastprofessur an der LMU München lud man im November 2010 alle bisherigen 13 Geisteswissenschaftler in die Kaulbachstraße ins Historische Kolleg ein. Seit dem Sommersemester 2003 haben die namhaften Professoren aus Bosnien und Herzegowina, Großbritannien, Israel, Malaysia, der Türkei und den Vereinigten Staaten abwechselnd am Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur und am Institut für den Nahen und Mittleren Osten geforscht und gelehrt. Dieses Jahr sollte erstmals ein umfassender Dialog zwischen Kollegen und Studierenden in Form eines Symposiums ermöglicht werden. Neun der bisherigen Gastprofessoren konnten die Einladung annehmen.

Nach den Begrüßungsworten von Wolfgang Ischinger von der Allianz AG machte Richard I. Cohen von der Hebräischen Universität in Jerusalem, Gastprofessor im Wintersemester 2007/08, den wissenschaftlichen Auftakt. In seinem Vortrag „Revisiting the Other: The Arab-Jew“ ging er auf die Begegnung des europäisch-ashkenasischen Judentums mit seinem „Anderen“, nämlich dem orientalischen Judentum, ein. Am Beispiel der Alliance Israélite Universelle zeigte Cohen, wie bereits um die Jahrhundertwende versucht wurde, dieses Andere zu säkularisieren und zu „verwestlichen“, was zum Teil auch Widerstände hervorrief, die sich heute im Protest orientalischer Juden in Israel gegen eine kulturelle, soziale und ökonomische Hegemonie des ashkenasischen Judentums widerspiegeln. Deren – bisher zum Teil wenig nuancierte – Kritik am Zionismus bricht nicht nur mit der bisher dominanten Geschichtsschreibung, sondern trägt auch dazu bei, die orientalistische Dichotomie aufzulösen, in der Ost und West einander gegenübergestellt wurden.

Der bosnische Islamwissenschaftler Enes Karić von der Universität Sarajevo nahm das Thema der Konferenz zum Anlass, die Frage zu stellen, was denn heute das „Anderere“ sei. In seinem Vortrag „Who is the ‚Other‘ Today?“ kritisierte er sowohl den öffentlichen Diskurs als auch die Wissenschaft (vor allem die Orientalistik) und zeigte, dass das Andere in erster Linie als religiöses Anderes aufgefasst wird: Judentum und Christentum als Anderes der Islamischen Welt, Islam und Judentum als Anderes in Europa, obwohl alle drei – genau wie die säkularen Ideologien der Neuzeit – prägend für die europäische Geschichte waren. Karić schloss seinen Vortrag mit dem Appell, geographische Gebiete nicht bestimmten Religionen zuzuschreiben und die Rolle des vermeintlich Anderen als kreative Kraft zu würdigen.

„Changing Jewish Perceptions of Black Americans“ stellte Stephen Whitfield von der Brandeis-Universität dar. Als Beispiel diente ihm der US-amerikanische Industrielle und Philanthrop Julius Rosenwald, der sich für die Erziehung von Afro-Amerikanern in den USA einsetzte. Der sich selbst als Jude definierende Rosenwald, damit ein „Anderer“ der US-amerikanischen Gesellschaft, nutzte seine gesellschaftliche Stellung und seinen Wohlstand, um die „anderen Anderen“, nämlich die Afro-Amerikaner, über Erziehung, aber auch durch gezielte Unterstützung von Künstlern wie der Sängerin Marian Anderson, zu einem anerkannten Teil der Gesellschaft zu machen.

Christoph K. Neumann, Professor für Turkologie an der LMU München, stellte unter dem Titel „About the Other Side of the Border: An Oral History Project in Kars (Turkey) and Yerevan (Armenia)“ erste Ergebnisse eines Projektes vor, das sich auf Grundlage von Interviews in der türkischen Provinz Kars und im armenischen Jerewan Fragen von Erinnerung und historischer Realität nähert. Ausgewählt wurde Kars, weil es sich zwischen 1878 und 1920 nicht unter osmanischer Herrschaft befand und daher dort zu dieser Zeit keine Armenier deportiert wurden; erst danach gab es einen „Bevölkerungsaustausch“. Während sich die Bevölkerung von Kars einer Geschichte unter russischer beziehungsweise armenischer Herrschaft bewusst sei und sich vor allem die Kurden von Kars mit dem Leid der Armenier identifizierten, würde die Geschichte der Provinz Kars in Armenien undifferenziert in einen umfassenden Opfernarrativ integriert.

Mit der Frage der literarischen Übersetzung als Übertragung in ein Anderes befasste sich Ibrahim Muhawi in seinem Vor-



1 Die Professoren John Efron (Berkeley), Richard Cohen (Jerusalem) und Avinoam Shalem (München/Florenz) im Gespräch.

trag „The ‚Other‘ in the Text: Reflections on Translation from Arabic“. Er bezog sich dabei vor allem auf die Übersetzung der arabischen Märchensammlung „Tausendundeine Nacht“ ins Französische, die nicht nur Unterschiede zwischen klassischen und dialektalen arabischen Textteilen missachtete, sondern darüber hinaus für das europäische Publikum das exotisierende Bild des Orients schlechthin schuf, mit dem Anspruch, den „Orient“ wahrheitsgetreu darzustellen.

Ada Rapaport-Albert vom University College London befasste sich mit „Christianity and Islam in the Messianic Doctrine of Jacob Frank“. Während in kabbalistischen Texten dem Islam als Monotheismus Zugang zum

niedrigsten Niveau göttlicher Offenbarung zugestanden wurde, galt das Christentum meist als unrein und verführerisch. Im 18. Jahrhundert etablierte der antirabbinische „Messias“ Jacob Frank, der in seiner Jugend wohl zum Islam konvertiert war und später stark auf katholische Lehren Bezug nahm, eine neue Hierarchie der Religionen. Der Islam nahm nun die unterste Position ein, ganz oben stand das Christentum, weil es die Jungfräulichkeit anerkannte – war doch Frank zur Überzeugung gelangt, dass der Messias weiblich sein müsse.

David B. Ruderman ging in seinem Vortrag „Kabbalah, Science and Loving Neighbors: A Popular Hebrew Text and its Message for our World“ auf den im 18. Jahrhundert lebenden Kabbalisten und Rationalisten Pinhas Horowitz ein, der eine Neubewertung der Beziehung zu Nichtjuden forderte: Sie sollten nicht aus zweckrationalen Gründen geliebt werden, sondern deshalb, weil auch sie im Abbild Gottes geschaffen seien.

Auf die Rolle der Sprache und Musik in der Haskala, der jüdischen Aufklärung, ging John Efron in seinem Vortrag „On Speaking and Giving Pleasure: Hebrew and the Jewish Enlightenment“ ein. Demnach sollte die Haskala auch ein Hörerlebnis sein, weswegen eine korrekte Aussprache des Hebräi-

schen für wichtig erachtet wurde – wobei die sefardische Aussprache als der aschkenasischen überlegen erachtet wurde. Die sprachliche Verbesserung sollte so zu einer moralischen Verbesserung führen.

Den Abschluss des ersten Konferenztages bildete ein Vortrag von Benny Morris, im Wintersemester 2010/11 Allianz-Gastprofessor am Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur. Er sprach über „The ‚Other‘ in S. Yizhar’s (Yizhar Smilansky’s) Story of Khirbet Hizza“. In dieser autobiographischen Kurzgeschichte befasste sich der israelische Autor S. Yizhar mit der Vertreibung der Bewohner des Dorfes Khirbet Hizza im Rahmen des israelischen Unabhängigkeitskrieges 1948. Yizhar beschrieb dabei zum einen den barbarisierenden und enthumanisierenden Effekt des Krieges auf die teilnehmenden Soldaten, zum anderen das Elend der arabischen Bevölkerung, ohne aber deren Standpunkt einzunehmen. Vielmehr ging es ihm um den inneren Kampf des Erzählers zwischen Mitleid und Selbstmitleid, zwischen militärischen Befehlen und moralischer Verantwortung.

Am zweiten Tag der Veranstaltung lag es nun an drei Professoren und Professorinnen, die derzeit alle in München lehren, ihre Studien vorzustellen und auf das bereits Vorgetragene zu antworten. Avinoam Shalem, Professor für Islamische Kunstgeschichte, problematisierte in seinem Vortrag „The Munich Caravanserai of 1910, or Objects in Captivity?“ das europäische Phänomen des frühen 20. Jahrhunderts, sich den Orient handhaft zu machen. Hierzu diente – zur Örtlichkeit passend – die Münchner Ausstellung „Meisterwerke mohammedanischer Kunst“ von 1910, die nicht nur arabische Handwerkskunst, sondern auch eine Gruppe orientalischer Personen ausstellte. Shalem diskutierte sehr anschaulich die Transformation von Subjekten zu Objekten im europäischen kolonialen Selbstverständnis und lieferte viel Diskussionspotential.

Anschließend sprach Sussan Babaie, derzeit Allianz-Gastprofessorin für die Islamische Kunstgeschichte, über die Rezeption der Kunstszene aus dem islamischen Raum genau 100 Jahre später, im Heute („The Aesthetics of Xenophilia; Debating Spirituality and Islam in Contemporary Arts“). Dabei zeigte sie an drei international erfolgreichen Künstlern aus Syrien, Ägypten und Iran – Fadi Yazigi, Huda Lutfi und Reza Derakhshani –, dass der moderne Kunstmarkt deren Traditionsgeschichte nur ansatzweise gerecht wird.

Der Professor emeritus für Geschichte und Kultur des Nahen Orients sowie Turkologie an der LMU München, Hans Georg Majer, gestaltete den letzten wissenschaftlichen Vortrag über „Jewish Merchants, Orthodox Monks and Ottoman Authorities: Commerce and Crime on Mt. Athos“. Er verwies auf 50 Gerichtsdokumente aus der osmanischen frühen Neuzeit (16./17. Jahrhundert), die belegen, dass sowohl orthodoxe Mönche als auch Juden aus dem griechischen Norden den lokalen Kadi (Richter) oder den Sultan in Konstantinopel anriefen, um Recht gesprochen zu bekommen. Dies zeige, dass die drei involvierten Parteien alle mit dem osmanischen System vertraut waren und einen gewissen Grad an Respekt füreinander pflegten, indem sie Probleme offiziell regeln ließen. Eine einstmals gut funktionierende Praxis, die sich ebenfalls gut dazu eignete, das Symposium über den „Anderen“ in Studien zum Nahen Osten und Jüdischen Studien abzurunden.

Die abschließende Diskussion wurde von Eva Haverkamp, Professorin für Mittelalterliche Jüdische Geschichte an der LMU, geleitet. Besonders deutlich wurde dabei der Wunsch, zukünftig sowohl jüdische als auch islamische Studien in ein und demselben Lehrsaal zu unterrichten. Nur so sei es möglich „vernetzte/verbindende Geschichten“ zu schaffen, die einen Dialog über Kulturunterschiede und internationale Konflikte erfolgreich werden lassen.

BILDNACHWEIS
Foto: Elisabeth Fahlbusch,
München.

NACHRICHTEN UND TERMINE

Neues von Mitarbeitern
und Absolventen

Veranstaltungen

Neues vom Freundeskreis
des Lehrstuhls

NEUES VON MITARBEITERN UND ABSOLVENTEN

Norman Stillman, Schusterman/Josey Professor of Judaic History im History Department an der University of Oklahoma, lehrt in diesem Sommersemester als Allianz Gastprofessor für Jüdische Studien am Historischen Seminar der LMU. Seine Vorlesung über „The Jews under Islam“, in der die 1400jährige Geschichte der Juden im islamischen Raum beleuchtet wird, findet montags von 16 bis 18 Uhr in Raum A120 im Hauptgebäude der LMU statt. Seine wichtigsten Publikationen sind *The Jews of Arab Lands: A History and Source Book* sowie *Sephardi Religious Responses to Modernity*. Vor kurzem hat er die fünfbändige *Encyclopedia of Jews in the Islamic World* herausgegeben.

Prof. Dr. Michael Brenner war im Februar und März 2011 DAAD Visiting Fellow am American Institute for Contemporary German Studies der Johns Hopkins University in Washington, D.C. Im April nahm er die Gastprofessur „Wis-

senschaft und Judentum“ an der ETH Zürich wahr.

Dr. Mirjam Zadoff, wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl, hat für das Sommersemester 2011 ein Stipendium als **Researcher in Residence** am Center for Advanced Studies der LMU (CAS^{LMU}) erhalten. Während dieser Zeit kann sie sich der Fertigstellung ihrer Biographie über Werner Scholem widmen. Ihre Lehrveranstaltungen werden in dieser Zeit von Andrea Sinn und Noam Zadoff vertreten.

Dr. Tamara Or, seit 2009 Mitarbeiterin im Projekt „Berlin als Zentrum hebräischer Literaturprojekte, 1918–1933“, hat von der DFG ein Folgeprojekt bewilligt bekommen. Sie wird sich nun mit „Bialiks Weimar – Die hebräische Bewegung und die jüdische Nation, 1909–1933“ beschäftigen.

Dr. Cornelia Wilhelm ist im Februar 2011 zur Außerplanmäßigen Professorin für Neuere und Neueste Geschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität ernannt worden.

Noam Zadoff, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl, hat im November seine Dissertation mit dem Titel „Von Berlin nach Jerusalem und zurück. Gershom Scholem zwischen Israel und Deutschland“ an der Hebräischen Universität Jerusalem eingereicht. Erstgutachter ist Prof. Moshe Zimmermann, Zweitgutachter Prof. Michael Brenner.

VERANSTALTUNGEN

Rückblick

Im Bereich der Mittelalterlichen Jüdischen Geschichte gab es im Januar 2011 zwei weitere Vorträge, die nicht im letzten Heft angekündigt waren: **Dr. Sarit Shalev-Eyni**, Senior Lecturer für Kunstgeschichte an der Hebrew University of Jerusalem, sprach über „Jewish Existence in Urban Christian Society: Profane Culture in the Context of Hebrew Illuminated Manuscripts of the Fourteenth and Fifteenth Centuries“. **Dr. Anna Sapir Abulafia**, Colledge Lecturer and Director of Studies in History an der University of Cambridge, hielt einen Vortrag zum Thema „Doing the King's Service: The Jews in Medieval England“.

Buchvorstellung: In Kooperation mit dem Freundeskreis des Lehrstuhls für Jüdische Geschichte und Kultur sowie dem im Aufbau befindlichen NS-Dokumentationszentrum wurde im März das Buch „Juden in Krakau unter deutscher Besatzung 1939–1945“ vorgestellt, das im Wallstein Verlag erschienen ist. Auf Basis von zahlreichen Tagebüchern, Erinnerungsberichten und Dokumenten zeichnen die Autoren Andrea Löw und Markus Roth ein wissenschaftlich fundiertes und plastisches Bild von der Geschichte der Menschen in einem der größten Nazi-Ghettos in Polen.

Vorschau

„Juden in Deutschland – Deutschland in den Juden. Neue Perspektiven“ lautet das Thema eines Gesprächsabends, zu dem das Kulturzentrum der Israelitischen Kultusgemeinde in München und Oberbayern am Donnerstag, dem 12. Mai um 20 Uhr ins Jüdische Gemeindezentrum am St.-Jakobs-Platz in München einlädt. **Prof. Michael Brenner** wird dabei mit **Prof. Micha Brumlik** (Frankfurt) und der Moderatorin und Publizistin **Olga Mannheimer** diskutieren. Die Moderation übernimmt **Ellen Presser**, Leiterin des Kulturzentrums der Israelitischen Kultusgemeinde. Karten zu 6 Euro gibt es unter Tel. (089) 20 24 00–491, per Email: karten@ikg-m.de und an der Abendkasse (Studenten frei).

Norman Stillman, im Sommersemester 2011 Allianz Gastprofessor für Jüdische Studien an der LMU, wird am 17. Mai seine Einführungsvorlesung zum Thema „When Arabic was a Jewish Language“ halten. Der Vortrag findet um 19 Uhr im Hörsaal A240 im Hauptgebäude statt.

Am Mittwoch, dem 25. Mai 2011 wird **Prof. Guy Stern**, Direktor des Harry and Wanda Zekelman International Institute of the Righteous am Holocaust Memorial Center in Farmington Hills bei Detroit und Mitbegründer (sowie langjähriger Leiter) der Lessing Society an der University of Cincinnati, zum Thema „Zur jüdischen Frage. Efraim Frisch und *Der Neue Merkur*“ sprechen. Dabei

wird Guy Stern (Jahrgang 1922) besonders auf die Freundschaft zwischen dem jüdischen Schriftsteller, Übersetzer und Herausgeber des *Neuen Merkur*, Efraim Frisch, und Thomas Mann eingehen sowie auf Manns Stellung zur „jüdischen Frage“. Veranstalter des Vortragsabends sind der Thomas-Mann-Förderkreises München e. V., das Kulturzentrum der Israelitischen Kultusgemeinde sowie der Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur der Ludwig-Maximilians-Universität. Der Vortrag beginnt um 18 Uhr im Jüdischen Gemeindezentrum München am St. Jakobsplatz. Karten zu 5 Euro gibt es unter Tel. (089) 20 24 00–491, per Email: *karten@ikg-m.de* und an der Abendkasse (Studenten frei).

Der Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur wird künftig einmal im Jahr einen Vortrag in jiddischer Sprache anbieten und diesen Vortrag dem Gedenken an den Autor und Dramatiker Scholem Alejchem widmen. Den ersten **Scholem-Alejchem-Vortrag** wird am Donnerstag, dem 26. Mai 2011, **Chava Turniansky**, Professorin im Department für Jiddisch an der Hebrew University of Jerusalem, halten. Ihr Thema: „Bay di onheybn fun der moderner yidische literatur: Mendele, Perets un Scholem Aleykhem trefn zikh in der *yidisher folks-bibliotek* (1888)“. Der Vortrag findet um 19 Uhr s.t. im Raum 001 im Historicum, Schellingstraße 12, statt.

Wie schon in den vergangenen Jahren findet auch in diesem Jahr wieder eine

Exkursion der Studierenden des Lehrstuhls nach Israel statt. Dieses Mal machen sich Teilnehmer der Übung „Juden und Araber in Israel im 20. Jahrhundert“ von Julie Grimmeisen und des Basiskurses „Juden und Araber in Israel: Einblicke in die pluralistische israelische Gesellschaft“ von Oliver Glatz Ende Mai auf die Reise.

Im Rahmen des Oberseminars spricht am Donnerstag, dem 9. Juni **Prof. Jonathan Goldstein** von der Emory University in Atlanta zum Thema „The Development of Judaic Studies in China: The Political and Diplomatic Context“.

Einen Abend zur griechisch-jüdischen Geschichte des 20. Jahrhunderts veranstaltet der Lehrstuhl gemeinsam mit der Stiftung für Jüdische Geschichte und Kultur in Europa, der Israelitischen Kultusgemeinde in München und Oberbayern sowie des Evlagon Instituts für kretisch-jüdische Geschichte am Donnerstag, dem 16. Juni im Festsaal der Israelitischen Kultusgemeinde München. Den Festvortrag wird **Prof. Katherine E. Fleming** von der New York University zum Thema „The Jerusalem of the Balkans: Salonica, 1912–1944“ halten. Die Veranstaltung beginnt um 19 Uhr.

„Jewish Voices in the German Sixties – Jüdische Stimmen im Diskurs der sechziger Jahre“ lautet das Thema einer **Konferenz**, die der Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur an der Ludwig-Maximilians-Universität München ge-

meinsam mit dem Institute of European Studies der University of California, Berkeley, am 27. und 28. Juni auf Schloss Elmau veranstaltet wird. Neben zahlreichen Wissenschaftlern aus den USA und Israel werden unter anderen auch Jürgen Habermas und Daniel Cohn-Bendit teilnehmen.

Das geplante Programm der Tagung:

Montag, 27. Juni 2011

9.30 Uhr: Eröffnung/Opening Remarks

Michael Brenner und **John Efron**

9.45–12.00 Uhr: Jewish Emigrants Between America and Germany

Atina Grossmann (New York): Shadows of War and Holocaust – Jews and the Sixties in Germany and the US

Max Paul Friedman (Washington): Emigrés as Transmitters of American Protest Culture

Jerry Muller (Washington): Dangerous Liaison: Jacob Taubes as Intermediary between German and American Intellectual Life

Moderator: **John Efron** (Berkeley)

14.00–15.30 Uhr: Die (r)emigrierten Philosophen und das Geistesleben der Bundesrepublik

Jürgen Habermas im Gespräch mit Rachel Salamander

16.00–18.00 Uhr: Stimmen aus der Emigration

Raphael Gross (Frankfurt): Der Jurist des 20. Jahrhunderts – Hans Kelsen: Rückkehr unerwünscht

Mirjam Zadoff und **Noam Zadoff** (München): From Mission to Memory: Walter Benjamin and Werner Scholem in the Life and Work of Gershom Scholem

Moderator: **Stefanie Schüler-Springorum** (Hamburg)

Dienstag, 28. Juni 2011

9.30–10.15 Uhr: Waren wir alle deutsche Juden? 1968 in europäischer und amerikanischer Perspektive

Christoph Schmidt (Jerusalem): Israel im Geiste: Die Supersession der Juden durch die radikalen Studenten

Moderator: **Norbert Frei** (Jena)

10.30–12.00 Uhr: Daniel Cohn-Bendit im Gespräch mit **Norbert Frei**

14.00–16.00 Uhr: Between Conservatism and Communism

Steven Aschheim (Jerusalem): The German-Jewish Intellectual who Never Left: The Post-War Victor Klemperer between Liberalism, Communism and Jewishness

Noah Strote (Berkeley): Hans Joachim Schoeps and the Student Protest against Christian-Jewish Conservatism

Malachi Hacoheh (Duke): Envisioning Central Europe: Friedrich Torberg and the Austrian Émigrés
Moderator: **Beverly Crawford** (Berkeley)

16.30–18.30 Uhr: **Podiumsdiskussion**: Revival? Eine neue deutsch-jüdische Nachkriegsgeneration

Rachel Salamander (München), **Micha Brumlik** (Frankfurt), **Dan Diner** (Leipzig/Jerusalem)

Moderator: **Michael Brenner** (München)

Am 30. Juni hält **Prof. Katharina Vester** von der American University in Washington im Rahmen des Oberseminars und gemeinsam mit dem Institut für Amerikanistik einen Vortrag zum Thema „Stirring the Melting Pot: Jüdische Identität in Amerikanischen Kochbüchern“. Der Vortrag beginnt um 18 Uhr im Hörsaal 001 im Historicum, Schellingstraße 12.

„weit von wo. Jüdische Migrationen“ – unter diesem Thema steht die **Sommeruniversität 2011**, die der Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur wieder gemeinsam mit den Universitäten in Basel, Salzburg und Wien im Jüdischen Museum in Hohenems, Vorarlberg, veranstaltet. Die Sommeruniversität, die vom 10. bis 15. Juli stattfinden wird, richtet sich



10. – 15. Juli 2011, Hohenems
weit von wo
Jüdische Migrationen



**SOMMER
UNIVERSITÄT**
für jüdische Studien
Hohenems 2011

Felix Natanson, „Der Flüchtling“, 1939 / © V&K, Wien, 2011

Informationen und Anmeldungen unter
www.jgk.geschichte.uni-muenchen.de

Eine Veranstaltung der Abteilung für jüdische Kultur und Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität München
des Zentrums für Jüdische Kulturgeschichte der Universität Salzburg
des Instituts für Jüdische Studien der Universität Basel, und des Instituts für Judaistik der Universität Wien
in Zusammenarbeit mit dem Jüdischen Museum Hohenems



UNIVERSITÄT BASEL



universität
wien



Die Veranstaltung wurde unterstützt durch: Amt der Vorarlberger Landesregierung, Kultur und Wissenschaft
Amt der Stadt Hohenems | Collini Hohenems | Schraubek-Stiftung, München



stadthohenems **Collini**

vor allem an Studierende der vier Universitäten, Mitglieder des Freundeskreises sind jedoch herzlich willkommen.

Das voraussichtliche Programm der Sommeruniversität:

Sonntag, 10.07.2011

Prof. Anna Lipphardt, Freiburg: Menschen in Bewegung. Ausgangspunkte, Forschungsansätze und methodologische Herausforderungen für eine transnational angelegte jüdische Migrationsforschung

Prof. Dr. Susanne Plietzsch, Salzburg: Das Babylonische Exil als Paradigma des Exilsbegriffs

Prof. Dr. Joachim Schlör, Southampton: „Menschen wie wir mit Koffern.“ Neue kulturwissenschaftliche Zugänge zur Erforschung jüdischer Migrationen im 19. und 20. Jahrhundert

Montag, 11.07.2011

Prof. Dr. Gerhard Langer, Wien: „Nicht daheim und doch zu Hause!“ – Jüdische Migration und Diasporaerfahrung in der Spätantike

Dr. Martha Keil, St. Pölten: Vom Studieren und Heiraten, Dienen und Fliehen. Migrationen im spätmittelalterlichen Aschkenas

Dienstag, 12.07.2011

Prof. Dr. Stefan Rohrbacher, Düsseldorf: Mobilität und Migration im Aschkenas der Frühen Neuzeit
Dr. Mirjam Zadoff, München: „Oh, 'tis love, 'tis love, that makes the world go round!“ Liebesmigration im modernen Judentum

Prof. Dr. Alfred Bodenheimer, Basel: Exodus und Wüstenwanderung – jüdische Interpretationen der Gegenwart

Dr. Michael Studemund-Halévy, Hamburg: Vom Inquisitionspalast an den Wiener Hof – Der Tabakbaron Diego de Aguilar und die österreichischen Sefarden

Mittwoch, 13.07.2011

Prof. Dr. Michael Brenner, München: Am Ziel angekommen – Das Ende der jüdischen Migration?

Lena Gorelik, München: Juden–Russen–Deutsche. Die Zuwanderung der Kontingentflüchtlinge aus der ehemaligen Sowjetunion 1989–2005

Stefanie Mahrer, Basel: Nicht nur Viehhändler – Berufsmigration im Dreiländereck im 19. Jh.

Catherine Michel, Berlin: Weit vom Shtetl, im Tenement – Migrationen im Jiddischen Kino

Donnerstag, 14.07.2011

Prof. Dr. Norman Stillman, Oklahoma: The Phenomenon of Migration in the History of the Jews of the Islamic World

Prof. Dr. Albert Lichtblau, Salzburg: Bis ans andere Ende der Welt. Fluchtpunkt Shanghai

Dr. Liliana Ruth Feierstein, Universität Heidelberg: Die Jüdischen Gauchos. „From the Book to the Soil and from the Soil to the Book“

Noam Zadoff, München: „Wohl denen, die säen und nicht ernten“. Hoffnung und Enttäuschung des Zionismus in Palästina des britischen Mandats

Prof. Dr. Moshe Zimmermann, Jerusalem: „Abstieg“, „Abfall der Schwächlinge“, „Brain drain“ - Auswanderung aus dem Judenstaat

Freitag, 15.07.2011

Dr. Tamar Lewinsky, Basel: Jiddisch auf Wanderschaft. Sprache und Migration in der osteuropäisch-jüdischen Geschichte

PD Dr. Erik Petry, Basel: Ausweisungsgrund Überfremdung – Jüdische Flüchtlinge und die Schweiz 1933–1945

Rabbiner Michel Bollag, Zürich: Paraschat ha-Schawua

Am 19. Juli findet im Rahmen der Jiddischsprachkurse ein Abend mit der israelischen Schauspielerin **Sara Feldman** statt, die auf jiddisch über das jiddische Theater in Israel, ihre Karriere dort sowie ihre Begegnungen mit jiddischsprachigen Schauspielern und Schriftstellern erzählt: „Tsvishn shund un derhoybung. Di geshikhte funem yidishn teater in Erets Isroel“. Der Vortrag beginnt um 19 Uhr in Raum 226 des Historischen Seminars an der LMU. Alle Jiddisch-Interessierten sind herzlich eingeladen.

NEUES VOM FREUNDESKREIS DES LEHRSTUHLIS

Jahresversammlung 2011: Die Jahresversammlung fand am Dienstag, dem 25. Januar, im Hauptgebäude der Universität statt. Der Vorstand wurde in seinem Amt bestätigt.

Ulpan-Stipendien: Prof. Eva Haverkamp stellte auf der Jahresversammlung die drei neuen Ulpan-Stipendiatinnen vor: Das von Dr. Eli, Samy und Maximilian Teicher gestiftete Leon und Lola Teicher-Stipendium erhält **Johannes Börmann**; das von Dr. Wolfgang Beck gestiftete Günther Anders-Stipendium wird **Sabine Exner** zuerkannt; Empfängerin des vom Freundeskreis ins Leben gerufenen Gerald D. Feldman-Stipendiums ist **Anna Sierka**. Wir gratulieren herzlich.

Auszeichnung der besten Proseminar-Arbeiten: Auf derselben Sitzung überreichte Frau Dr. Zadoff den Verfassern der vier besten Proseminararbeiten des Jahres 2010 einen vom Freundeskreis

gestifteten Buchpreis. **Verena Schälte** erhielt ihn für ihre Arbeit „Die Entwicklung religiös-fundamentalistischer Strukturen in Israel und Palästina“ (Proseminar Noam Zadoff); **P. Alejandro Pérez** für „Der ewige Signifikant. Kritik des Marx'schen Textes zur ‚Judenfrage‘“ (Proseminar Mirjam Zadoff); **Sophie Friedl** für „Die Shoah in Nordafrika?“ (Proseminar Oliver Glatz); **Ella Mayerhofer** für „Wien zur Zeit des Ersten Weltkrieges: Die Bedeutung der ostjüdischen Flüchtlinge“ (Proseminar Mirjam Zadoff). – Auch ihnen sagen wir unseren Glückwunsch.

Studentennetzwerk: **Julie Grimmeisen** hat mit dem Jahresende 2010 das Amt der Sprecherin des Netzwerks aufgegeben, weil sie sich stärker ihren Aufgaben in Lehre und Forschung widmen möchte. Neue Sprecher beziehungsweise Sprecherinnen sind **Katharina Hey**, **Valerie Fuchs** und **Niels Eggerz**. Wir danken Frau Grimmeisen herzlich für die sehr gute Zusammenarbeit und freuen uns auf die Kooperation mit den neugewählten Sprechern.

Die Autoren

Ora Limor

ist Professorin für mittelalterliche und jüdische Geschichte an der Open University of Israel im Department of History, Philosophy and Judaic Studies. Zuletzt erschien von ihr *Holy Land Travels: Christian Pilgrims in the Early Middle Ages*. In Vorbereitung ist derzeit *Sepher Ha-Nizzahon by Yom-Tov Lipmann Mühlhausen: A Critical Edition* (gemeinsam mit Israel J. Yuval).

Ismar Schorsch

war von 1987 bis 2006 Kanzler des *Jewish Theological Seminary* (JTS) in *New York* und ist der Rabbi-Herman Abramovitz-Professor für *Jüdische Geschichte*. Zu seinen wichtigsten Werken zählen *From Text to Context: The Turn to History in Modern Judaism* sowie zuletzt *Canon Without Closure: Torah Commentaries*.

Kenneth Stow

ist Professor emeritus an der University of Haifa. Zu seinen Publikationen gehören *Alienated Minority: The Jews of Latin Medieval Europe* (1992), *Theater of Acculturation: The Roman Ghetto in the 16th Century* (2001) und *Jewish Dogs: An Image and its Interpreters* (2006).

Israel J. Yuval

hat den Lehrstuhl für Jüdische Geschichte an der Hebrew University of Jerusalem inne und ist Direktor des Scholion Instituts. Sein Forschungsschwerpunkt liegt auf dem jüdisch-christlichen Verhältnis im Mittelalter. Sein 2007 auf Deutsch veröffentlichtes Buch *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen*, ist auch auf Hebräisch, Englisch und Französisch erschienen.

Wiebke Rasumny

promoviert im Internationalen Doktorandenkolleg „Textualität in der Vormoderne“ im Rahmen des Elitenetzwerks Bayern an der LMU über „Formen des Erzählens im jiddischen Maysebuch“.

Astrid Riedler-Pohlers

hat vor kurzem bei Prof. Eva Haverkamp ihre Masterarbeit zum Thema „Jüdische Ärzte im mittelalterlichen Deutschland, insbesondere in Bayern“ eingereicht.



Frauke Geyken. Freya von Moltke. Ein Jahrhundertleben 1911–2010. 287 Seiten, 71 Abbildungen und 3 Stammtafeln. Gebunden EUR 19,95
ISBN 978-3-406-61383-8

„Diese Darstellung ergänzt überzeugend die vorliegenden Briefbände, und es wird schwer fallen, das hier erreichte dokumentarische und erzählerische Niveau zu übertreffen.“ *Johannes Tuchel, Die Welt*

„In ihrem detaillierten und spannenden Buch lässt sie nicht nur Freya von Moltkes Leben vor dem historischen und sozialpolitischen Hintergrund erstehen, sondern zeichnet auch eindrucksvolle Lebensbilder der Menschen ihres weiteren Umfelds.“ *Renate Wiggershaus, Frankfurter Rundschau*



Helmuth James von Moltke, Freya von Moltke
Abschiedsbriefe Gefängnis Tegel. 603 Seiten,
13 Abbildungen, 3 Faksimiles. Leinen EUR 29,95
ISBN 978-3-406-61375-3

„Die Korrespondenz gehört zweifellos zu den kostbarsten Schätzen der deutschen Briefliteratur. Näher am Tod kann man nicht sein. Und nicht näher an der Liebe.“
Thomas Karlauf, Die Welt

„Es sind Briefe, die vom Menschenmöglichen handeln. Man liest sie atemlos, obwohl das Ende bekannt ist.“
Elisabeth von Thadden, Die Zeit

„Erschütternde Dokumente des Aufbegehrens gegen Hitler-Deutschland und Zeugnisse einer großen Liebe.“
Der Spiegel

C.H. BECK
www.chbeck.de

Jüdische Religion, Geschichte und Kultur (JRGK)

Herausgegeben von Michael Brenner und Stefan Rohrbacher

V&R



Thekla Keuck

Hofjuden und Kulturbürger

Die Geschichte der Familie Itzig in Berlin

Vandenhoeck & Ruprecht

Band 12:

Thekla Keuck Hofjuden und Kulturbürger

Die Geschichte der Familie Itzig in Berlin

2011. 552 Seiten mit 18 s/w und 2 Farbabb. sowie zwei Stammbäumen, gebunden
€ 98,95 D
ISBN 978-3-525-56974-0



Rebekka Voß

Umstrittene Erlöser

Politik, Ideologie und jüdisch-christlicher Messianismus in Deutschland, 1500–1600

Vandenhoeck & Ruprecht

Band 11:

Rebekka Voß Umstrittene Erlöser

Politik, Ideologie und jüdisch-christlicher Messianismus in Deutschland, 1500–1600

2011. 272 Seiten mit 14 Abb., gebunden
€ 62,95 D
ISBN 978-3-525-56900-9



Stefan Siebers

Der Irak in Israel

Vom zionistischen Staat zur transkulturellen Gesellschaft

Vandenhoeck & Ruprecht

Band 13:

Stefan Siebers Der Irak in Israel

Vom zionistischen Staat zur transkulturellen Gesellschaft

2010. 120 Seiten, geb.
€ 39,95 D
ISBN 978-3-525-56937-5



Na'ama Sheffi

Vom Deutschen ins Hebräische

Übersetzungen aus dem Deutschen im jüdischen Palästina 1882–1948

Vandenhoeck & Ruprecht

Band 14:

Na'ama Sheffi Vom Deutschen ins Hebräische

Übersetzungen aus dem Deutschen im jüdischen Palästina 1882–1948

Übersetzt von Liliane Meilinger. Mit einem Vorwort von Shulamit Volkov. 2011. 219 Seiten, gebunden / ca. € 54,95 D
ISBN 978-3-525-56938-2
erscheint im Mai 2011



Eberhard Wolff

Medizin und Ärzte im deutschen Judentum der Reformära

Die Architektur einer modernen jüdischen Identität

Vandenhoeck & Ruprecht

Band 5:

Eberhard Wolff Medizin und Ärzte im deutschen Judentum der Reformära

Die Architektur einer modernen jüdischen Identität

Ca. 300 Seiten, geb.
ca. € 48,95 D
ISBN 978-3-525-56943-6
erscheint im Juni 2011

Die Publikationen dieser Reihe markieren den Themenbereich der Jüdischen Religion, Geschichte und Kultur in seiner idealtypischen Breite und Vielfalt sowie seinen vielfältigen disziplinären Verflechtungen. Die von Michael Brenner und Stefan Rohrbacher herausgegebene Reihe zielt auf eine epochenübergreifende und kulturträumlich weite Orientierung.

Bei Abnahme der Reihe erhalten Sie 15% Ermäßigung.

Vandenhoeck & Ruprecht

Weitere Informationen Vandenhoeck & Ruprecht Theologie 37070 Göttingen info@v-r.de www.v-r.de

MÜNCHNER BEITRÄGE ZUR JÜDISCHEN GESCHICHTE UND KULTUR

DIE THEMEN DER BISHER ERSCHIENENEN HEFTE

1/2007

Yfaat Weiss über Lea Goldberg – sowie Themenschwerpunkt
Juden im Nachkriegsdeutschland

2/2007

Zur Historischen Gestalt Gershom Scholems – mit Beiträgen
von Jürgen Habermas, Itta Shedletzky, David A. Rees, Lina
Barouch, Mirjam Triendl-Zadoff, Noam Zadoff und Giulio Busi

1/2008

Münchener Porträts: Drei Jüdische Biographien – Christian Ude
zu Kurt Eisner, Hans-Jochen Vogel zu Lion Feuchtwanger,
Rachel Salamander zu Gerty Spies

2/2008

Judentum und Islam – mit Beiträgen von John M. Efron,
Richard I. Cohen und Carlos Fraenkel

1/2009

Deutschland in Israel – Israel in Deutschland – mit Beiträgen
von Dan Laor, Gisela Dachs, Chaim Be'er, Anja Siegemund,
Christian Kraft, Andrea Livnat und Julie Grimmeisen

2/2009

Das portative Vaterland – mit Beiträgen von Hans Magnus
Enzensberger, Rahel E. Feilchenfeldt, Andreas B. Kilcher,
Michael Krüger, Thomas Meyer, David B. Ruderman, Ittai
J. Tamari, Ernst-Peter Wieckenberg und Reinhard Wittmann

DIE THEMEN DER
BISHER ERSCHIENENEN HEFTE
(Fortsetzung)

1/2010

Eine deutsch-jüdische Nachkriegsgeographie – mit Beiträgen von Tobias Freimüller, Katharina Friedla, Anne Gemeinhardt, Monika Halbinger, Tamar Lewinsky, Hendrik Niether, Andrea Sinn und Maximilian Strnad

2/2010

Von der Kristallnacht zum Novemberpogrom: Der Wandel des Gedenkens an den 9. November 1938 – mit Beiträgen von Norbert Frei, Anne Giebel, Constantin Goschler, Monika Halbinger, Harald Schmid und Alan E. Steinweis