

Kulturhändler zwischen den Welten. Juden in der mittelalterlichen Gesellschaft Bayerns

„Kulturhändler“: Die Wortschöpfung verweist auf Menschen, die mit Kultur handeln, mit Musik, mit Kunstgegenständen und Kulturereignissen. Man denkt an Kulturmanagement, Kulturimport und Kulturexport. Es erscheint jedoch befremdlich, den Begriff auf die Juden im mittelalterlichen Bayern anzuwenden: Zwar stehen ihre Rolle und Bedeutung als Händler und Kaufleute außer Zweifel, doch traten sie auch als Kulturvermittler auf?

Geschichtsbilder

Im April 1998 veröffentlichte die „Neue Zürcher Zeitung“ (Internationale Ausgabe) unter dem Titel „Fatale Vorurteile“ die Gedanken des Schweizer Volkskundlers Kurt Lussi zur „These von der jüdisch-freimaurerischen Weltverschwörung“. Der recht umfangreiche Beitrag beginnt mit folgender lapidarer Feststellung:

„Die Geschichte der Juden in Europa ist die Geschichte ihrer Unterdrückung und Verfolgung. Die Hauptgründe der Judenfeindlichkeit liegen im vorchristlichen (rassisch begründeten) Antisemitismus und im christlichen (religiösen) Antijudaismus (Juden als die Schuldigen am Tod Christi)“.¹⁾

In der gleichen Ausgabe spricht Stephan Templ in seinen Überlegungen über „Goethe im Ghetto“ konsequent von „Ghettos“, von „Ghetto-Synagogen“, von den „baulich erhaltenen Ghettos Mährens“.²⁾

In den Beispielen Lussis und in den Begriffen Tempels sind Bilder und Vorstellungen gespeichert, die jüdisches Leben ausschließlich als eine bedrängte, den unterschiedlichsten Gefahren ausgesetzte, diskriminierte, leidvolle Existenz erfahren, die bestenfalls in ihrem Auslieferungsein an die Willkür der Mehrheit reagiert, jedoch niemals agiert.

Jüdisches Leben - so die Vorstellung hinter den Begriffen - widmet sich zuvorderst der Planung von Überlebensstrategien; an der Genese der mittelalterlichen Kultur und Gesellschaft beteiligen sich die Juden weder aktiv noch kreativ, da sie randständig,³⁾ ausgesondert und keinesfalls integriert sind. Entsprechen aber diese Vorstellungen der historischen Wirklichkeit? Verstellt der Zeigefinger, den man auf den Judenhaß und das Ghetto richtet, nicht den Blick auf die Lebensstile der Juden im Mittelalter wie in der frühen Neuzeit?

Geschichte ist ein Prozeß, von dem man erzählt.⁴⁾ Geschichte als Erzählung setzt einen Erzähler (Historiker) voraus. Erzählen gilt als ein professionelles Geschäft, bei dessen Ausübung sich der Erzähler seine Geschichte so lange zurechtlegt, bis er mit ihrer Struktur und Funktion zufrieden ist. Die Geschichte von den Juden im Mittelalter ist solch eine Geschichte⁵⁾: Sie berichtet u.a. von frühen Ansiedlungen und von den Lebenswelten der Händler, die im Früh- und Hochmittelalter als Fernhändler und Diplomaten geschätzt, seit dem IV. Laterankonzil von 1215 jedoch als Finanziers und Zinsnehmer verhaßt waren. Sie erzählt von Schutzmaßnahmen wie dem *servitus Judaeorum* und den schrecklichen Pogromen der Kreuzzugszeit, von Verfolgungen, unterschobenen Kinderkreuzigungen, Hostienfreveln und Ritualmorden, aber auch von der Religiosität und dem Rechtssystem der Juden, von Synagogen, die dem Baustil der mittelalterlichen Dome und Kathedralen folgten und von ihrem Leben im düsteren Ghetto, wo sie ihren eigenen Gesetzen, Gewohnheiten und Gebräuchen folgten, Thora und Talmud studierten. Daß in der Kairoer Geniza auch eine jüdischdeutsche Handschrift des Gudrun- und Hildeliedes, des „Dukus Horant“ gefunden wurde,⁶⁾ notieren die Chronisten und Ausstellungsmacher⁷⁾

cher als Kuriosität, als Ausnahme, als marginale Randnotiz. Im Kosmos der Geschichtenerzähler verläuft die jüdische Geschichte im Mittelalter auf der Achse von West nach Ost, vom Rheinland zum Donauraum, oder besser - wie noch zu zeigen sein wird - zwischen Prag und dem Main-Donauraum. In der Schnittstelle entstehen etwa in Bamberg oder in Miltenberg Synagogen, die sich des Stilrepertoires der Hochgotik bedienen, und in Regensburg verweist man nicht nur seit den Ausgrabungen am Neupfarrplatz (seit 1995) bei Rekonstruktionsversuchen der Synagoge immer wieder auf die Prager Altneuschul.

Warum aber erzählt man die Geschichte von den Juden des Mittelalters nicht einmal in leicht veränderter Form? Warum verläßt man nicht die West-Ost-, bzw. Ost-West-Achse und begibt sich auf die Nord-Süd-Schiene, die über die Alpen hinweg nach Norditalien, das Veneto, Venedig und nach Rom führt, nach Florenz etwa, wo eine in Spanien 1298 entstandene Handschrift des „Sefer ha-Bahir“⁸⁸) den Grafen und Neuplatoniker Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) die jüdische Kabbala entdecken und sie als Möglichkeit auch einer christlichen Mystik erfahren ließ, oder nach Rom? Warum reduziert man den mittelalterlichen Juden stets auf ein ausschließlich religiös denkendes und handelndes Wesen am Rande der Gesellschaft? Warum betrachtet man ihn nicht als Menschen, der sich durchaus selbstbewußt inmitten der Gesellschaft bewegte, säkulare Einstellungen und Freiräume besaß, die nicht dem Religionsgesetz unterlagen, der nach allen Seiten hin offen sein mußte, wollte er nicht als Händler versagen, der mehrsprachig aufwuchs, da ansonsten seine Handelsgeschäfte in Italien, den osteuropäischen Ländern, Zentralasien und im Vorderen Orient behindert worden wären. Denn es ist kaum anzunehmen, daß seine Geschäftspartner Hebräisch oder Jüdischdeutsch beherrschten. Warum verkürzen die Chronisten die jüdische Geschichte des Mittelalters auf eine rasche Abfolge von Pogromen, ohne wahrzunehmen, daß sich häufig zwischen den einzelnen Pogromwellen Zeit für jeweils mehrere Generationen befand, in der eine Reihe jüdischer Gemeinden ihre geistige, kulturelle und

wirtschaftliche Blüte erlebten? Stellvertretend hierfür einige, wenn auch keinesfalls repräsentative Zahlen aus Regensburg: Am 23. Mai 1096 bedrohten Kreuzfahrer die Regensburger Juden; sie wurden zwangsgetauft, konnten jedoch bereits 1097 dank eines Privilegs Heinrichs IV. wieder zu ihrem alten Glauben zurückkehren. 1137 fanden erneut Zwangstaufen statt, von den Ausschreitungen der Kreuzzüge blieben die Regensburger Juden allerdings weitgehend verschont, ähnlich 1147 vom Zweiten Kreuzzug, ebenso 1298 von den Pogromen der Rindfleisch- und 1336 von der Armledererhebung,⁹⁹ auch 1338, als nach dem Pogrom in Deggendorf die Juden in vielen niederbayerischen Gemeinden ermordet und vertrieben wurden.¹⁰⁰ Die Geschichte der Juden in Regensburg stellt sich im Vergleich zu Entwicklungen in anderen bayerischen Gemeinden als privilegiert dar. Wo sich andernorts der Haß der Nichtjuden gegen die Juden entlud, so beim Auftreten der Pest zwischen 1347 und 1352, nahm Regensburg seine Juden in Schutz; Christen versteckten sogar Juden, wie der Domscholastiker Konrad von Megenberg berichtete.¹⁰¹ Wir wissen, daß andernorts die Juden sehr viel mehr der Willkür der herrschenden Mehrheit ausgesetzt waren als in Regensburg, für das Michael Wolffsohn ein „Koexistenzmuster“ feststellt,¹⁰² doch setzt man die Jahreszahlen der Bedrohung, 1096, 1137, 1298, 1338, bzw. 1347 bis 1352, hintereinander, stellt man unschwer fest, daß mit Blick auf die durchschnittliche Lebenserwartung des hoch- und spätmittelalterlichen Menschen zwischen den Wellen des Hasses eine bis drei Generationen friedlichen Zusammenlebens lagen, Perioden mithin, in denen die Juden aktiv und kreativ innerhalb der Gesellschaft leben und tätig sein konnten.

Wer jedoch geistig und räumlich im abgeschlossenen Ghetto lebt, vermag nicht mit christlichen Frauen Kinder zu zeugen, wie es mehrmals für das spätmittelalterliche Regensburg bezeugt ist, so in der Urfehde der Elspet Swaigerin von Abensberg vom 12. März 1459; sie wurde von einem geistlichen Gericht bestraft, da sie sich mit einem Juden „vergessen und mit dem ain kindel erübrigt“ habe.¹⁰³ Wer mit Reliquien und christ-

lichen Andachtsgegenständen handelt oder auf sie Pfand ausstellt, muß zumindest über rudimentäre Kenntnisse des christlichen Selbstverständnisses verfügen. So untersagte das Generalprivilegium Bischof Albrechts vom 22. September 1400 den Bamberger Juden die Einnahme von Pfand bei all denjenigen Dingen, „die zu der Messe gehören mit namen Kelch messgewant und Puchsen do man daz heilige sacrament jnnen behelt“,¹⁴⁾ doch zahlreiche Zeugnisse aus Regensburg belegen, daß die Aufsicht der Behörden bei der Pfandleihe von Andachtsgegenständen nicht allzu streng gewesen sein kann; so vermachte etwa Elsbeth, die Witwe des Hannsen Hetzer, in ihrem Testament vom 22. August 1469 ihrer Tochter den „karallen paternoster, den mein [...] mann seliger aus den Juden gelöset hat“.¹⁵⁾

Der Kulturwissenschaftler besitzt den Vorteil, sich auf Nebensächlichkeiten wie Liebeshändel und Rosenkränze und nicht auf staatstragende Großereignisse der Geschichte konzentrieren zu müssen. Dinge aber, die uns teilweise nur zufällig überliefert wurden, bringen uns eine ebenso unbekannte wie überraschende Welt des mittelalterlichen Judentums nahe, eine Welt, die letztendlich auch der antijüdische Fanatismus nicht vernichten konnte.

Händler zwischen Ost und West

Bei der Besiedlung sowohl des Mainraumes wie Süddeutschlands durch Juden im Hochmittelalter geht die Forschung überwiegend von einer Achse West-Ost aus. Auch der Sefarde Benjamin von Tudela folgt dieser Route:

„Außer den erwähnten Städten im Lande Almanía gibt es dort noch: - Strasbourg, Würzburg, Mantern, Bamberg, Freising und Regensburg an der Grenze des Reiches. In all diesen Städten leben viele Juden, gelehrte und wohlhabende Leute.

Daran schließt das Land Bohemia an, das auch Praga [Prag] genannt wird. Hier beginnt das Land Slavonia. Die Juden, die dort leben, nennen es Kena'an, weil dessen Bewohner ihre Söhne und Töchter an andere Völker ver-

kaufen, nämlich an die Völker Rußlands. Rußland ist ein großes Reich, das sich von den Toren Prags bis zu den Toren Kiews, der großen Stadt an der anderen Grenze des Reiches, erstreckt. Das Land ist voller Berge und Wälder. Dort leben Tiere wie Eichhörnchen, Hermeline und Zobel. Im Winter verläßt dort niemand sein Haus wegen der Kälte. Dort gibt es Menschen, denen infolge des strengen Frostes die Nasenspitze abgefallen ist“.¹⁶⁾

Über Benjamin von Tudela wissen wir nicht viel mehr als das, was er uns in seinem Itinerarium mitteilt und was die Überlieferung über ihn berichtet: Er soll kurz nach der Rückkehr von seiner Reise nach Vorderasien in Kastilien im Jahre 1173 gestorben sein. Kaufmann war er vermutlich; das in seiner Heimat als Amtssprache geläufige Kastilisch benutzte er in seinem in Hebräisch verfaßten Reisebericht nur ein einziges Mal, bezeichnenderweise für einen Begriff aus der Kaufmannssprache. Der Anteil arabischer Begriffe hingegen ist hoch, was darauf verweist, daß er, der in einem längst wieder christlich gewordenen Teil Spaniens aufwuchs, diese Sprache beherrschte, um im Orient Handel treiben zu können. In seinem Bericht zeigt er sich interessiert an typischen Handelswaren, so an Hermelin- und Zobelfellen, die sich in Mittel- und Südeuropa höchster Beliebtheit erfreuten. Daß er bei seiner Weltreise nicht das Schiff benutzte, sondern auf dem Landweg nach Byzanz und von dort weiter in den Osten reiste, mag darauf hindeuten, daß er Rußland für ein wichtiges Handelsgebiet hielt. Die jüdischen Reiseberichte des Mittelalters legitimieren die Reise mit dem Besuch anderer jüdischer Gemeinden, um nach der Rückkehr über deren Wohlbefinden zu berichten, gemäß 1 Moses 37, 14: „Geh doch hin, sieh nach dem Wohlbefinden deiner Brüder [...] und bringe mir Nachricht“. Doch als selbstlos erweisen sich die Aufzeichnungen nicht; tatsächlich reichten sie vor allem Informationen und technisches Know-how an andere Kaufleute weiter, die sich auf Fernreisen begaben.

Von Prag aus aber brach im November 1174 sein Zeitgenosse Petachja ben Ja'aqov hal-Lavan von Regensburg zu seiner Reise ins

Zweistromland auf.¹⁷⁾ In seinem Reisebericht rühmte sich der in Regensburg Geborene, in den Zeiten Rabbi Jehuda he-chasids von Regensburg (1140/50-1217) gelebt zu haben, jener Lichtgestalt des mittelalterlichen Judentums, die ähnlich wie Petachja in Prag nicht ohne Grund in Regensburg lebte: Im 12. und frühen 13. Jahrhundert erlebten die jüdischen Gemeinden sowohl in Prag wie in Regensburg eine geistige, kulturelle und wirtschaftliche Hochblüte. Von Petachja kennen wir zumindest den Namen des Bruders, nämlich Jitzchak ben Jakob ha-Lavan, der im 12. Jahrhundert mit der Auslegung eines Talmudtraktates die älteste erhaltene hebräische Handschrift Prags verfaßt hatte.¹⁸⁾

In dieser Achse zwischen dem Donaunraum und Prag als Handelszone und Umschlagplatz aber begegneten sich Ost und West, und in den Schaltzentralen saßen im Hochmittelalter jüdische Firmen. Die Juden Böhmens nannten ihr Land Kanaan nicht wegen des Sklavenhandels, wie Benjamin von Tudela vermutete, sondern als Ausdruck einer sozialen Sicherung, die an biblische Zeiten und Territorien erinnern sollte. Der bedeutende, in Prag wirkende Gelehrte Jizchak ben Mosche aus Wien (um 1180 - um 1250), Autor des berühmten halachischen Werkes „Or sarua“ (Gesätes Licht), das insbesondere Regensburg rühmte, machte häufig von der „Sprache Kanaans“ Gebrauch und meinte damit das Tschechische, um schwierige Stellen der rabbinischen Literatur zu verdeutlichen.¹⁹⁾ Dieses Indiz soll im folgenden noch von Bedeutung werden.

In dem mehrfach gerühmten Regensburg fand Rabbi Jehuda he-chasid, als er in den letzten Jahren des 12. Jahrhunderts in der Donaustadt ankam, eine wirtschaftlich wie geistig blühende Gemeinde mit langer Geschichte vor, die nicht nur in ätiologischen Sagen, sondern auch in einer Urkunde faßbar wird: Am 2. April 981 bestätigte Kaiser Otto II. den Verkauf des Gutes Scierstadt (Schierstadt bei Stadtamhof) durch den Juden Samuel an das Kloster St. Emmeram. 1020 schenkte der Regensburger Bürger Rizimann drei Höfe bei den „habitacula Judaeorum“ an das Kloster.²⁰⁾ Bereits im 10. Jahrhundert traten

Juden folglich als Grundstücksbesitzer auf, und: Dieser Handel präfiguriert die enge Verbindung zwischen dem jüdischen Viertel und dem Kloster St. Emmeram, was in unserem Zusammenhang noch von Bedeutung werden soll.

Juden waren also im 10. Jahrhundert in Regensburg ansässig und hatten bereits im 9. Jahrhundert die Donau bereist. Die Raffelstetter Zollordnung von 903/906 nannte vorrangig jüdische Kaufleute aus dem Donaunraum. Nicht nur das in Rom ausgestellte Privileg Ottos II., sondern auch die Stadterweiterung unter Arnulf um 920 und die Nennung weiterer jüdischer Personen in den Urkunden des 11. Jahrhunderts stützen diese These. Blickt man jedoch über Regensburg hinaus, dann überrascht diese Erkenntnis; Juden lebten in Südostdeutschland, lange bevor die mittelalterliche Synagoge von Miltenberg errichtet wurde, lange bevor sich im späten 11. Jahrhundert in Bamberg, in Würzburg gar erst zu Beginn des 12. Jahrhunderts Juden niederließen,²¹⁾ die infolge der Pogrome des 1. Kreuzzuges aus dem Rheinland vertrieben worden waren. Diese Umorientierung der Besiedlungsgeschichte aber stützt eine neue sprachgeschichtliche Theorie von größter Reichweite, die ihrerseits eine völlig einschichtige Wanderungstheorie zugrunde legt, nämlich die Auswanderung der Juden nach der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr., eben nicht von West nach Ost, sondern von Ost nach West.

Durch seine exponierte Lage sowohl im Südosten des Reiches als Ausgangspunkt der Handelszüge nach Osteuropa über Prag, Krakau, Przemysl, Kiev und weiter in den Vordere Orient, als Einfallstor für Waren und Ideen aus dem Osten einerseits, durch die verkehrsgünstige Lage an einer der europäischen Haupthandelswege, der Donau andererseits mußte Regensburg zwangsläufig Ziel für eine Gesellschaftsgruppe werden, die bereits in karolingischer Zeit als polyglotte Fernhändler und als Diplomaten hohes Ansehen genoß: die Juden. Regensburg aber ist als Umschlagplatz und Ausgangspunkt für die Handelsfahrten jüdischer Firmen im Hochmittelalter nicht denkbar ohne Prag: Bei seinem Besuch

965 in Prag erwähnte der spanische Kaufmann Ibrahim ibn Jakob jüdische Kaufleute; weitere Hinweise des 10. Jahrhunderts verdanken wir Bischof Vojtech, und bis ins 12. Jahrhundert hinein entstanden in Prag mehrere, über die Stadt verteilte Ansiedlungen von Juden, meist Kaufleuten, die mit Fellen, Metallen, Wolle, Getreide, Wachs, Malz, Kleidern, ferner mit Rindern, Pferden und Sklaven handelten und Seide sowie Luxusgüter wie Schmuck, Waffen, Salz, Wein und Gewürze bezogen.²²¹ Spätestens mit dem sensationellen Schatzfund vom Regensburger Neupfarrplatz aber liegt die Bedeutung der Achse Regensburg - Prag für den Fernhandel auf der Hand. Denn er enthielt u.a. Goldmünzen, die unter den böhmischen Königen Karl IV. (1346-1378) und Wenzel IV. (1378-1419) geprägt worden waren.²⁵¹

Daß die Reisen in den Osten gefährlich waren, steht außerhalb jeden Zweifels. Doch für fromme Juden kam eine weitere Erschwernis hinzu: die Einhaltung der strengen Sabbatgebote, denen etwa Rabbi Jehuda he-chasid in seinem „Sefer Chasidim“ eine besondere Bedeutung zukommen ließ. Den Fall eines Regensburger Kaufmanns überlieferte der italienische Arzt Zidkia ben Abraham im 13. Jahrhundert auf der Grundlage des um 1050 niedergeschriebenen „Sefer Shibble ha-qeket ha-shalam“ des Rabbi Qalonymos b. Shabbatai:

„Und das ist, was R. Qalonymos ben Shabbatai ha-chasan in dem Ungarlande über Rabbi Abraham b. Chya aus Regensburg und seinen Bruder Jakob, die aus Rußland mit beladenen Fuhren gekommen sind, bestimmt hat. Sie kamen Freitag mit ihren andersgläubigen Söldnern und jüdischen Genossen. Und sie blieben am anderen Donauufer etwa in einer Meile Entfernung stehen, da bei einer ihrer Fuhren das Rad zerbrach. Und sie hielten sich dort so lange auf, bis sie es repariert hatten. Und als sie in die Stadt einzogen, verließ bereits die Gemeinde am Freitag abend die Synagoge. Da sagte ihnen die Gemeinde keinen ‚Shalom‘ und ließ sie auch am nächsten Morgen in die Synagoge nicht hinein, damit die anderen nicht ihr Beispiel nachahmten [...]. Nach Sabbatende kamen sie in

die Synagoge, um Buße zu tun. Und es wurde bestimmt, daß sie sieben Wochen, d.h. 50 Tage ununterbrochen, mit Ausnahme von Sabbat, Feiertagen und Neumondtagen fasten und das Fasten durch Geißelhiebe ergänzen sollten“.²⁴¹

Der Bericht verdeutlicht, daß es sich bei den jüdischen Handelsfahrten nicht um Unternehmungen einzelner Personen handelte, sondern um firmenähnliche Zusammenschlüsse mit nichtjüdischen Angestellten, erklärt aber auch, warum Rabbi Jehuda he-chasid von Regensburg seine Ausführungen im „Sefer Chasidim“ über den Sabbat so sehr unter die Fragestellung des Konflikts zwischen der gebotenen Sabbatruhe und der Durchführung von Handelsgeschäften stellte: Der mobile jüdische Händler hatte seinen eigenen, von den Religionsgesetzen vorgeschriebenen Zeitrythmus sogar auf seinen Fernreisen einzuhalten.

Man kann unschwer feststellen, daß die Regensburger Juden im 12. Jahrhundert im Rußlandhandel sogar eine führende Rolle einnahmen; der Begriff „rusarii“ (Rußlandfahrer) wurde sogar identisch mit den jüdischen Kaufleuten.²⁵¹

Doch Regensburg entwickelte sich mit den Juden nicht nur zu einem Umschlagplatz für Waren, sondern auch für Ideen. Moses Taku berichtete in seinem „Ketab-Thamim“, ihm sei erzählt worden, daß ein ketzerisches Buch der Karäer, einer jüdischen Sekte auf der Krim, aus Babylon nach Rußland und von dort von jüdischen Kaufleuten nach Regensburg gebracht worden sei. Petachja von Regensburg brachte in seinem Reisetagebuch wichtige Informationen über Vorderasien mit.²⁶¹ Die Juden Regensburgs lebten im Hochmittelalter in Wohlstand, Sicherheit und Weltoffenheit. Diese Feststellung wird für das Verständnis des „Sefer Chasidim“, des Hauptwerkes der jüdischen Frömmigkeitsbewegung im Hochmittelalter, wichtig, und Regensburg nahm eine Sonderstellung ein. 1182, als andernorts der jüdische Handel bereits eingeschränkt wurde, stattete Kaiser Friedrich I. die Regensburger Juden mit einem weitgehenden Privileg aus, das alle alten Rechte bestätigte, nämlich „Gold, Silber

und andere Waren zu verkaufen, sowie zu kaufen nach dem alten Brauch, ihr Eigentum und Waren zu tauschen und Gewinne nach alten Bräuchen zu erhalten". 1216 bestätigte Kaiser Friedrich II. dieses Privileg, 1230 erweiterte Heinrich VII. die Rechte hinsichtlich des jüdischen Vermögens und der jüdischen Gerichtsbarkeit. Läßt sich diese Ausnahmesituation vielleicht mit dem Einfluß der prominenten Qalonymos-Familie erklären, der auch Rabbi Jehuda he-chasid angehörte? Sein Vetter und Schüler Rabbi Eleasar von Worms stand nämlich durch enge familiäre Bindungen in Beziehung zum Hofe Kaiser Friedrichs I.; sein Vater, Rabbi Jehuda ben Qalonymos aus Mainz, war Schwager des Rabbi Qalonymos ben Me'ir aus Speyer, des Hofbankiers Friedrichs I.

Doch auch auf den Handelswegen jenseits von Regensburg bezeugen Urkunden die Gegenwart der Regensburger Händler, welche die Donau flußabwärts nach Ungarn führen. 1191 bestätigte der spätere König Ottokar I. die bereits von seinem Vater festgesetzten Zölle der Stadt Enns für jüdische Händler aus Regensburg, 1192 führte der österreichische Herzog Leopold I. Zölle für die „rusarii“ ein, jene „Russlandgänger“, woran der Begriff „holche derech russia“ hebräischer Quellen erinnert.²⁷⁾ Die von ihm und seinem Sohn Friedrich für Schloß Stein an der Donau aufgestellten Zollverordnungen geben uns zudem einen Einblick in die Art des Handelsgutes: Ausgeführt wurden Waffen, Sattel, Woll- und Leinengewebe sowie Holzartikel; aus dem Osten importierte man Gewürze wie Pfeffer, Safran, Ingwer, Kümmel, Nelken, Lakritze, Olivenöl, Lorbeerblätter und Nüsse, ferner Brokatgewebe und Seidenstoffe, die wohl aus Byzanz stammten.

Im Gefolge der jüdischen Fernhändler aus Regensburg lassen sich zudem auch nichtjüdische Kaufleute vermuten; so spendete ein Rußlandreisender namens Hartwik dem Kloster St. Emmeram 18 Pfund Silber. Eine Verbindung zu den jüdischen Kaufleuten wäre insofern nicht undenkbar, da die Juden ihrerseits in enger Beziehung zum Kloster standen. Zu Beginn des 12. Jahrhunderts ist in Kiew der Mönch Mauritius nachweisbar, der

dort Spenden für sein Kloster St. Jakob sammelte. Er kehrte mit einer Karawane von Kaufleuten (cum negociatoribus) nach Regensburg zurück; daß sie Juden gewesen sein können, zeigt ein feststehender Ausdruck der zeitgenössischen Chroniken: „negociatores id est judaei et alii“; die in den Osten reisenden Händler wurden schlichtweg mit Juden identifiziert.

Die Belege rechtfertigen den Begriff „Kulturhändler“. Ihr Wohlstand war auch äußerlich sichtbar: Im Frühsommer des Jahres 1471 hatte der Kanzler des Bischofs von Basel seinen Bericht über die Vorbereitungen zum Christentag in Regensburg an das Kapitel zu Basel gesandt:

„Item mein herr von Basel ist am nechsten by der Judengassen enmitten in der Statt zu herberg, und wir können nit zum hus uslugen, wir müssen die Juden sechen und hören singen, sie hand ein gross gassen mit viel kostlicher hüsern allein in [...]“²⁸⁾

Die Ausgrabungen am Regensburger Neupfarrplatz bestätigen die Beobachtungen des Basler Kanzlers von „köstlichen“, also hervorragend und aufwendig gebauten Häusern im Regensburger Judenviertel in unmittelbarer Nähe jener Quartieren am Dom, in denen man prominente Gäste unterbrachte. Bereits Rabbi Jehuda he-chasid von Regensburg hatte in seinem „Sefer Chasidim“ den Luxus dieser jüdischen Oberschicht getadelt; sie solle ihr Geld nicht für die Züchtung exotischer Vögel in wertvollen Vogelbauern verschwenden, sondern es den Armen geben.²⁹⁾ Kaum eine jüdische Gemeinde des Mittelalters verfügte über derartig viele Gemeinde- und Privatsiegel wie Regensburg, was erneut auf den hohen gesellschaftlichen Rang der Juden im mittelalterlichen Regensburg hinweist.³⁰⁾

Hier aber gelangen wir zurück zur These des international renommierten Linguisten und Jiddisten Paul Wexler aus Jerusalem.³¹⁾ Er räumte gründlich mit der Behauptung auf, daß es sich beim Jiddischen um eine mittelhochdeutsch-altbayerische Mundart handle: Tatsächlich sei das „Ashkenaz German“ eine von slavischen Idiomen geprägte Mischspra-

che, die sich erst sekundär den süddeutschen Dialekten angepaßt hatte.

Eine Zwischenbilanz erscheint hier angebracht. Die Frühgeschichte der Juden in Bayern ist nicht von West nach Ost, sondern von Ost nach West zu schreiben. Jiddisch beruht möglicherweise nicht, wie bislang angenommen, auf einem mittelhochdeutschen, sondern einem slavischen Idiom. Übereinstimmend betonen die Zeugnisse, so z.B. Benjamin von Tudela, die Wohlhabenheit und die Gelehrsamkeit der jüdischen Gemeinden im Main- und Donauraum, wo nicht nur bedeutende jüdische Kunstwerke wie der Regensburger Pentateuch (um 1300)³²¹ oder der Hammelburger („Darmstädter“) Machsor von 1348 entstanden,³²² sondern wo im Mittelalter mit Meir ben Baruch aus Rothenburg (um 1220-1293)³²³ und Rabbi Jehuda he-chasid von Regensburg exponierte Vertreter jüdischer Geistigkeit lebten und wirkten. Juden ist es zu verdanken, daß sich heute in den Sammlungen des Regensburger Diözesanmuseums mit dem Ottokar-Kreuz ein bedeutendes Objekt mittelalterlichen Kunsthandwerks befindet. Schließlich aber erfüllten Juden die Luxuswünsche der mittelalterlichen Elite. Denn gerade im Osten lagen die Märkte, Produktionsorte und Anbaugelände für Gewürze, Edelsteine, Pelze und vor allem für teure Textilien, die man in dieser Qualität nur in Byzanz, im Vorderen Orient und später in Sizilien herstellen konnte.

Gralsmystik und Turniere: Juden und die Welt des Mittelalters

Genügt die Feststellung von den Juden im mittelalterlichen Bayern als Kulturhändler zwischen den Welten, als Importeure von Luxus- und Alltagsgütern ebenso wie von Nachrichten, von denen derjenige, der eine Reise tut, bekanntlich viele besitzt, um die integrative Rolle der Juden, den aktiven geistigen Austausch zwischen Christen und Juden, ja assimilatorische Tendenzen lange vor jener Moses Mendelssohnschen Periode seit 1770, die man gemeinhin als den Beginn der Assimilation betrachtet, zu beweisen? Mußten dem jüdischen Pfandleiher die Bedeutung religiöser Objekte wie der Rosen-

kränze und Reliquien gleichgültig sein, solange er nur vom Verdienst sein Leben bestreiten konnte? Doch hätte es des durch das IV. Laterankonzil 1215 eingeführten Judenzeichens, häufig in Form eines gelben Ringes, bedurft, wenn sich die Juden nicht nach den Moden ihrer Zeit gekleidet hätten? Warum aber finden sich dann im „Sefer Chasidim“,³⁵ dem Hauptwerk der mittelalterlichen Chaside Ashkenas, der Bewegung der mittelalterlichen Pietisten, so merkwürdige Vorschriften wie die folgenden: Er habe es verfaßt, da die Juden die Sitten ihrer nichtjüdischen Nachbarn übernommen hätten, stellte Rabbi J(eh)uda fest, und er präzierte: die Unsitten.³⁶ In zahlreichen Paragraphen regelt das Werk nicht nur das fromme Leben in der Gruppe, sondern auch den Umgang mit Christen. So erlaubt es Frauen bei drohender Vergewaltigung durch Christen, „Nonnenkleidung an[zu]legen, daß ihre Tracht sie vor Angriffen schütze. Befürchtet sie Vergewaltigung von jüdischen Wüstlingen, darf sie christliche Tracht anlegen und sagen, sie sei eine Christin und werde sie anzeigen“.³⁷ Doch woher sollte eine Jüdin einen Nonnenhabit so schnell zur Hand haben? Da begegnen - teilweise mit den deutschen Fachausdrücken - Zauberinnen und Wiedergänger, Dämonen und Werwölfe, Nachtmahre und magische Techniken sowie auffallend viele Glaubensformen, die keinesfalls der jüdischen Dämonologie und Magiologie, sondern den Superstitionen und der Superstitionenkritik des Hochmittelalters entstammen³⁸ und deren nichtjüdischer Ursprung evident ist.

Rabbi Jehuda he-chasid erweist sich nicht nur als vorzüglicher Beobachter seiner Zeit, sondern auch als vertraut mit seiner jüdischen wie nichtjüdischen Umwelt und zudem als Chronist erster assimilatorischer Tendenzen innerhalb des Judentums.³⁹

In ein nicht allzu geschliffenes Hebräisch, das immer wieder den Hintergrund der deutschen Sprache zu erkennen gibt, mischen sich deutsche Begriffe und französische Sätze, sogar bei Segensformeln und der Umschreibung des unaussprechlichen Namens Gottes: Man solle dem Namen Gottes stets die Bene-

diktion „soit beneit et soit louez“ hinzufügen und am besten den Namen Gottes gar nicht nennen, sondern ihn mit „notre Sire“ umschreiben,⁴⁰⁾ wie man überhaupt nur in derjenigen Sprache beten solle, die man verstünde.⁴¹⁾

Man soll keine (christlichen) Kirchengesänge ins Hebräische übersetzen und sie in der Synagoge vortragen.⁴²⁾ Kinder in der Wiege nicht mit christlichen Melodien in den Schlaf singen⁴³⁾ und Christen keine Synagogenmelodien für deren kirchlichen Gebrauch lehren.⁴⁴⁾ Einbände von Mess- und Gebetbüchern sind weder für Briefe und Schuldscheine noch zum Einbinden jüdischer Bücher zu verwenden.⁴⁵⁾ Heilige Schriften und kirchliche Bücher dürfen nicht im gleichen Schrank aufbewahrt,⁴⁶⁾ ein heiliges Buch nicht mit Pergamentblättern zugedeckt werden, die Romanzen enthalten.⁴⁷⁾

Rabbi J(eh)uda he-chasid erwähnte „Romanzen“; sie zu lesen verbietet er allerdings nicht. Worum aber kann es sich hier handeln? Ein identisches Verbot enthält die Schulverfassung „Hoqe ha-Thora“ aus dem 13. Jahrhundert; sie fordert nicht nur, „die Bücher in Ehren zu halten“, sondern untersagt auch, ein

„heiliges Buch mit Pergamentblättern“ zuzudecken, „worauf Romanzen geschrieben sind. Einer hatte seinen Pentateuch mit einem Pergamentblatt, worauf in der Landessprache Weltgeschichte geschrieben war, zugedeckt. Ein Frommer, der das sah, zerriss das Blatt und warf es weg“.⁴⁸⁾

In der Geniza von Kairo fand man eine durch Feuchtigkeit stark beschädigte, auf den 9. November 1382 datierte Handschrift; sie enthält vier Gedichte jüdischen Inhalts, nämlich ein Gedicht über Moses (fol. 1r-2v), eine Beschreibung des Paradieses (fol. 2v-6v), ein Gedicht über Abraham (fol. 6v-17r) und über Joseph (fol. 17v-18v), eine Fabel über einen Löwen (fol. 19r-19v) und schließlich das Fragment eines deutschen Epos, den „Dukus Horant“ (fol. 21r-42v).⁴⁹⁾ Werner Schwarz vermutet, daß ein jüdischer Sänger das Epos von Christen gelernt, es aber für ein jüdisches Auditorium adaptiert und es deswegen

zusammen mit den Gedichten jüdischen Inhalts und anderen Texten in der Kairoer Handschrift niedergeschrieben habe.⁵⁰⁾ Die Mundart der Handschrift ist mitteldeutsch, der Verfasser lebte vielleicht in einer süddeutschen Stadt. Die Praxis der direkten Übernahme solcher Texte im Mittelalter gilt als nicht ungewöhnlich, und so trafen die Befürchtungen Rabbi Jehuda he-chasids durchaus zu, wenn auch mit diesem Beleg ein Jahrhundert später. Denn der jüdischdeutsche „Dukus Horant“ scheute sich nicht, spezifisch christliche Begriffe und Inhalte zu referieren; vom Teufel, der Hölle und vom Amt für die heilige Messe ist die Rede. Auf dem Gang zur Kirche und wiederum auf dem Heimweg sieht Hilde Horant, die christlichen Feste und Prozessionen werden mit einer Selbstverständlichkeit beschrieben, die zum Nachdenken anregt. Wie stark sich jedoch der Einfluß christlichen Gedankenguts darstellt, zeigt das Gedicht „Abraham“ im gleichen Textkonvolut; es bezeichnet den Patriarchen nicht weniger als fünfmal als „den heiligen Abraham“, nicht ungewöhnlich im Vergleich zu einem jüdischen Gebetbuch, das den König David mit einem Heiligenschein abbildet.⁵¹⁾ Die jüdischen Auftraggeber und Rezipienten störten sich offensichtlich an solchen Christianismen nicht, sondern akzeptierten sie. Die rabbinischen Autoritäten aber beantworteten bereits im Mittelalter die Frage, ob an Sabbat die Lektüre nichtjüdischer Ritterromane erlaubt sei, mit einem resignierenden Achselzucken; wenn der Leser schon nicht darauf verzichten könne, dann solle er wenigstens auf Exemplare ohne Illustrationen zurückgreifen.

Denn der „Dukus Horant“ stellte beileibe keinen Einzelfall dar. So stammt eine hebräische Handschrift mit dem Titel „Sefer hish-shamed ha-tabla ha-'agola shel ham-melech artus“ (Das Buch über den Verfall der Tafelrunde des Königs Artus) aus dem Jahre 1279 (heute Vatikanbibliothek);⁵²⁾ sie geht über eine italienische auf eine altfranzösische Vorlage zurück. Diese hebräische Artusversion enthält die Geschichte von Sir Lancelot, von König Artus sowie von der Suche nach dem Heiligen Gral, für die der Schreiber auf das „Libro di la Kesta del Sangraal“ verweist.

Hochmittelalterliche Juden vertieften sich also in das zentrale Motiv esoterischer Sehnsüchte der Zeit, nämlich in die Gralsmythik. Denn bereits im Mittelalter war die Neugierde der Juden umfassend, sei es auf die Artusepik, sei es auf den französischen Parzival-Text, den der Jude Sampson Pine aus dem Französischen ins Deutsche übersetzte.⁵³⁾

Daß die Erzählungen von König Artus, den Rittern und dem Verfall der Tafelrunde unter den Juden weit verbreitet waren, konnte Max Weinreich 1928 in seinen „Bilder fun der yidisher literatur geshikhte“ feststellen: Jeder Jude habe „vor zweihundert Jahren [...] seinen Namen“ gekannt, „und wenn man eine Person von gewissem Lebensstil beschreiben wollte, dann sagte man: Sein Haus erinnert dich an König Artus' Hof“.⁵⁴⁾ Schon Moritz Güdemann hatte gemutmaßt, daß im Mittelalter mehr Juden die Erzählungen über König Artus und über Wieland den Schmied lasen als Deutsche sie hörten.⁵⁵⁾

Die Textüberlieferung verdeutlicht die Bedeutung nichtjüdischer Lesestoffe für den jüdischen Rezipienten und damit die Vertrautheit der Juden mit den nichtjüdischen Lebenswelten.⁵⁶⁾ Zu den Erzählungen aus dem Artus-Kreis zählt auch der „Widuwilt“;⁵⁷⁾ er ist handschriftlich in drei jüdischdeutschen Fassungen des 16. Jahrhunderts überliefert, die vermutlich auf Vorlagen des 14. Jahrhunderts beruhen. Als Schreiber der in Italien, vielleicht in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Venedig entstandenen Cambridge Handschrift gilt laut einem originellen Kolophon ein gewisser Scheftil aus dem mährischen Kojetein (Kojetin), einer von zahlreichen Lohnschreibern, die im 16. und 17. Jahrhundert in Oberitalien, meist im Dienst wohlhabender jüdischer Frauen, für ein kärgliches Entgelt Manuskripte kopierten.

Der eigentliche Verfasser aber ist wohl im 14. Jahrhundert im Gebiet zwischen Frankfurt a. M., Mainz und Worms zu suchen, ein anonym jüdischer Spielmann, der nicht nur mit dem Literaturgeschmack seiner Zeit, sondern vor allem mit dem zwischen 1200 und 1210 von Wirnt von Grafenberg niedergeschriebenen „Wigalois, der Ritter mit dem

Rade“, einem 11780 Verse umfassenden Epos, vertraut war, dem seinerseits der französische Ritterroman „Guinglain li bel inconnu“ des Renaud de Beaujeu als Vorlage gedient hatte.⁵⁸⁾ Eine Wigalois-Handschrift, die das Bild eines bärtigen Kopfes mit rotem Judenhut enthält, gehörte dem Grafen Philipp von Katzenelbogen, wie der Bibliothekskatalog aus dem Jahre 1444 bestätigt: „ein groß dutsch Buch mit juddescher Schrift off den Bredden vnd da jnne steht auch von Konig Artus“.⁵⁹⁾ Ein Sammelband des 16. Jahrhunderts überliefert u.a. die „Histori fun Kayser Oktafiano“ (fol. 1-66v),⁶⁰⁾ die Liebesnovelle „Beria und Simra“ (fol. 67r-73v), „Die sieben weisen Meister“ (fol. 90r - 132v) sowie die Erzählung von Till Eulenspiegel (fol. 134r - 191v).⁶¹⁾ Die aus dem Besitz Gottscheds stammende Iweinhandschrift wurde zu Beginn des 15. Jahrhunderts von einem Juden, wenn auch fehlerhaft, niedergeschrieben, von der jüngeren Sigenotdichtung existiert eine jüdischdeutsche Fassung, gegen Ende des 16. Jahrhunderts verleihte der Jude Eisik Wallich aus Worms das jüngere Hildebrandslied seiner handschriftlichen, heute in der Bodleiana in Oxford aufbewahrten Liedersammlung ein. Daß nicht nur der „Widuwilt“, sondern auch andere jüdischdeutsche Epen nach dem „niggun“ (Melodie) des Hildebrandsliedes zu singen waren, ohne daß hierfür eigens die Noten abgedruckt werden mußten, zeugt von der Vertrautheit der Juden mit den populären Melodien und Lesestoffen.

Spätestens hier aber zeigt es sich, daß wir die jüdische Kultur Bayerns nicht allein im Schnittpunkt einer Achse Ost-West, sondern auch - der wenig beachteten - Achse Süd-Nord, bzw. Nord-Süd betrachten müssen. Von den Sefarden Benjamin von Tudela und Ibrahim ibn Jakub war bereits die Rede, auch vom italienischen Bericht über die Mißgeschicke einer jüdischen Handelsfirma aus Regensburg und von der oberitalienischen Herkunft der Widuwilt-Manuskripte. Wie kaum ein zweiter verkörpert der 1469 in Ipsheim bei Neustadt a.d. Aisch geborene, 1549 in Venedig gestorbene Elijah ben Ascher ha-Levi, genannt Elia Levita, nicht nur die Integration der Juden in die (spät)mittelalterliche Kultur und Gesellschaft, sondern auch die Bedeu-

tung der Orientierung in den Süden.⁶²⁾ Die Humanisten schätzten ihn als Systematiker der hebräischen Grammatik hoch ein. Petrus Egidius von Viterbo betraute ihn als Bibliothekar in Rom über Jahre hinweg mit der Katalogisierung seiner hebräischen Sammlungen. Elia Levita Bachur verfaßte das „Bovo-Bukh“, eine Übertragung der in „ottava rima“ abgefaßten italienischen Version von „Buovo Dantone“, die ihrerseits auf einen angelsächsischen Ritterroman des 12. Jahrhunderts, nämlich „Sir Bevis von Southhampton“ zurückgeht. Er begann damit um 1497 und beendete sein Werk - nach 650 Strophen - in den Jahren 1507/08. Im Druck erschien es erstmals 1541 in Isny (Allgäu) und wurde zur populärsten jüdischdeutschen Edition nichtreligiösen Inhalts schlechthin, die zuletzt - als Unterhaltungsliteratur - noch einmal 1909/10 aufgelegt wurde.

Es bleibt festzustellen, daß der jüdische „Dukus Horant“ im Gesamtrahmen der mittelalterlichen Kultur ebensowenig die Ausnahme bildete wie der jüdische Minnesänger Süskind von Trimberg, den man sogar der Aufnahme in die Manesse-Handschrift für würdig befand. Man kann dagegen einwenden, daß die Zahl der Belege, also der mittelalterlichen Handschriften durch den „Schwund der Dinge“ begrenzt und daher wenig aussagekräftig sei, daß erst durch den Buchdruck der frühen Neuzeit und zu einem Zeitpunkt, als die Ritterepen beim christlichen Leser an Beliebtheit verloren, also in nachhöfischer Zeit, diese Lesestoffe bei den Juden populär geworden seien. Dagegen läßt sich wiederum anmerken, daß ein nicht geringer Teil der mittelalterlichen epischen Literatur in hebräischen und vor allem in jüdischdeutschen Übertragungen vorliegt. Ich wage daher, eine weitere, blasphemisch anmutende Theorie zu formulieren: Schriften wie der jüdischdeutsche „Dukus Horant“ oder der „Widuwilt“ stellen ihrerseits die kuriose Ausnahme dar, da Juden, die in der Lage waren, den Parzivaltext aus dem Französischen an das Deutsche zu vermitteln, polyglott und des Deutschen mächtig waren: Warum sollten sie die Texte erst ins Jüdischdeutsche oder Hebräische übersetzen, wenn sie sie in der Originalsprache zu verstehen und sie zu rezi-

tieren in der Lage waren? Nur mit hebräischen Buchstaben können sie eindeutig als „jüdisch“ identifiziert werden, doch Handschriften oder Bücher in der jeweiligen Volkssprache ohne ausdrücklichen Besitzervermerk lassen sich keinesfalls mehr mit der Bibliothek eines Juden in Verbindung bringen.

Seit kurzem können wir uns von dieser geistigen Integration eine sehr konkrete Vorstellung machen. 1996 gelang Restauratoren in der Zürcher Altstadt ein Fund, den ich für noch bedeutender halte als die Ausgrabungen auf dem Regensburger Neupfarrplatz und der uns diese Lebenswelten eindrucksvoll vor Augen führt. Im Anwesen Brunnngasse 8 fand man Fresken, die in die Zeit um 1330 zu datieren sind. Sie zeigen Wappen hochadeliger Geschlechter und Bildszenen, welche die Dichtung des mittelalterlichen Lyrikers Neidhart von Reuenthal humorvoll umsetzen. Die Wappen beziehen sich u.a. auf die Grafen von Luxemburg und den Erzbischof von Mainz. Niemand käme auf den Gedanken, diese Bilder mit Juden in Verbindung zu bringen, wäre nicht unter jedem Wappen in hebräischer Kursivschrift eine Erklärung angebracht. Die jüdischen Auftraggeber kennen wir mit hoher Wahrscheinlichkeit. In der fraglichen Entstehungszeit um 1330/40, also vor den schweren Judenverfolgungen in Zürich von 1349, lebten im Anwesen eine „Frau Minne“ und ihre beiden Söhne „Gumprecht“ und „Moses“. Dieser ist wahrscheinlich identisch mit jenem Moses ben Menachem, der in den 1340er Jahren die Synagoge der Gemeinde in der Froschaugasse 4 gekauft hatte. Es bedeutet keinen Widerspruch, daß - umgeben von Fresken mit Darstellungen von Musikanten, tanzenden Männern und Frauen im höfischen Stil, einem Bogenschützen und den Wappen der politischen Machthaber - Rabbi Moses den „Züricher Semak“ verfassen konnte, einen Talmudkommentar, dem in der rabbinischen Literatur durchaus Bedeutung zukommt.⁶³⁾

Ein gemeinsamer Heiliger: Rabbi Amram und der hl. Emmeram

Was aber blieb bis heute von diesen mittelalterlichen jüdischen Kulturhändlern übrig?

Als Volkskundler wage ich abschließend ein kleines Detektivspiel mit überraschendem Ausgang. Die enge Verbindung der Regensburger Juden mit dem Kloster St. Emmeram, von dem sie 1210 ihr wichtigstes Grundstück erwarben, den Friedhof, zieht sich wie ein roter Faden durch die Geschichte. Auf ihm fanden nicht nur Rabbi Jehuda he-chasid, sondern auch andere prominente Gelehrte ihre letzte Ruhestätte. Doch auf dem 1519 zerstörten Friedhof soll auch eine stadtbekannt Persönlichkeit begraben gewesen sein, nämlich der hl. Emmeram.

Die Legende will wissen, daß Freunde dessen Leiche nach Aschheim brachten, wo sie „mit gunst des volcks“ beigesetzt, mit ihrem Begräbnisort jedoch nicht zufrieden gewesen war. Daher legte man den exhumierten Leichnam, umgeben von brennenden Kerzen, auf ein Schiff, das bis zum Zusammenfluß von Isar und Donau und dann „dy Tonaw gen perg“ (donauaufwärts) schwamm und nach Regensburg gelangte. Ein Ochsespann brachte den Leib des Heiligen zur Kapelle St. Georg (heute St. Emmeram), wo er zu Lebzeiten häufig für die Bekehrung der Heiden gebetet hatte und nun beigesetzt wurde.⁶⁴

Daß sich Heilige nach ihrem Tod den Begräbnisplatz selbst aussuchen, begegnet als Motiv des „Gespannwunders“ häufig in der internationalen Legenden- und Sagenbildung und ist für sich allein noch nicht aussagekräftig genug. Denn da berichtet eine jüdische Erzählung von einem Rabbi Amram von Mainz (Magentza), der in Köln eine vielbesuchte Talmudschule (yeshiva) gegründet hatte. Seinem Wunsch folgend legten die Schüler den Leichnam in einen Sarg und setzten ihn auf dem Rhein aus, der ihn nach Mainz trieb. Die Christen aber, die den angeschwemmten Sarg erblickten, dachten, er beherberge einen Heiligen, und wollten die Leiche gebührend bestatten. Das Boot entglitt ihnen und schwamm an das andere Flußufer, an dem sich das jüdische Viertel befand und wo die Juden die Leiche als die Rabbi Amrams erkannten. Doch die Christen zwangen die Juden zur Herausgabe des Leichnams, begruben ihn und errichteten über dem Grab eine Kirche. Rabbi Amram erschien nun

Nacht für Nacht den Juden im Traum und forderte sie auf, ihn bei seinen Vorfahren beizusetzen. Kurzerhand stahlen sie die Leiche eines Gehängten und ersetzten mit ihr die sterblichen Überreste Rabbi Amrams, der bei seiner Familie die letzte Ruhestätte fand.

Diese in der jüdischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert hinein, etwa in Asher Barashs (1899-1952) „A Golden Treasury of Jewish Tales“ weit verbreitete Legende ist erstmals in der Moskauer Ginzburg-Handschrift niedergeschrieben worden, den von Gedalya Ben Yosef Even Yihe im späten 15. Jahrhundert verfaßten „Shalshelet Hakabbala“ (fol. 59a - 60b), und sie findet sich auch im „Ma'ase Bukh“ (Buch der Geschichten) von 1602, das ebenfalls bis ins 20. Jahrhundert hinein häufig aufgelegt wurde, so 1707 in Frankfurt/Oder (hier Nr. 242) und das u.a. den sog. „Regensburger Zyklus“ um Rabbi Jehuda he-chasid von Regensburg enthält. Die inhaltliche Parallelität der Emmeram- mit der Amram-Erzählung wäre für sich allein wenig aussagekräftig, gäbe es nicht die auffallende Identität der Namen „Amram“ und „Emmeram“ (Haimram usw.), die bereits Laurentius Hochwart im „Catalogus Episcoporum Ratisponensium“ den Verdacht aussprechen ließ, daß die Juden den hl. Emmeram für sich beanspruchen würden und behaupteten, der Heilige sei ein Jude gewesen und flußaufwärts nach Regensburg gekommen.

Doch existieren Hinweise, daß die Inanspruchnahme des hl. Emmeram durch die Juden mehr war als nur ein zufällig übereinstimmender Erzählstoff in Büchern? Die Form des Namens scheint zuerst einmal nicht weiterzuhelfen; denn 'Amrom war der Sohn Kehats aus dem Stamme Levi und Vater von Moses und Aaron (Ex. 6, 18) und besitzt sogar eine hebräische Bedeutung: „[Mein] Onkel ist erhaben“ (später: „[Mein] Volk ist erhaben“).⁶⁵ Doch im mittelalterlichen Regensburg war dieser Name bis 1410 sehr geläufig. So taucht etwa 1373 und 1374 ein „Ameran des Maendleins suen“ auf. Ameran aber nähert sich phonetisch der späteren Form Emmeram an, und tatsächlich führen uns Rabbi Amram und der Märtyrer Emmeram zur kollektiven historischen Erinnerung einer

Gruppe zurück. In seinem um 1035 niedergeschriebenen Mirakelbuch „De miraculis S. Emmerami“ berichtete Arnold von Vohburg, Mönch des Klosters St. Emmeram, von einer Disputation von Juden und Christen in Regensburg über die Wunderheilungen des hl. Emmeram.⁶⁶⁾ Die Regensburger Juden aber waren überzeugt, daß Emmeram einer der ihren gewesen sei: Am 4. Mai 1470 wurde der jüdische Renegat Kalman wegen angeblicher Lästerung Christi und Mariens verhört. Das Verhörprotokoll verzeichnete u.a. folgende Aussage:

„Item, als er sagt, das sand Haymram in dem Judenfreithofe solle begraben sein, des ist er bekenntlich und sagt, er hab das gehört von sein eltern, er wolt auch das loch wol anzaigen, das dann die Juden darfür halten, darin sand Haymram begraben ligt“.⁶⁷⁾

Zwei Tage später, am 6. Mai 1470, fügte Kalman bei einem weiteren Verhör neue Einzelheiten hinzu:

„Item, die Juden halten, das sand Haymram ein Jud sei gewesen und lig in ihrem freithof und hat kein stein ob im und hat nur ein loch, da mainen sy, der geschmack gee davon, daß er sy helf, und haben die wibl, die bei sand Haymram gelegen ist, als er auf der Tonau hergerunnen ist“.⁶⁸⁾

Dieser bislang früheste Beleg für die Identität beider Gestalten ist nicht zuletzt deswegen von Bedeutung, da er die feste, kollektive Überzeugung einer Gruppe schilderte. Es kann somit nicht ausgeschlossen werden, daß die christliche Emmerams-Legende zur Sage von Rabbi Amram umgebildet wurde, und es ist zudem möglich, daß sie eine weitere jüdische Legende, die Lebensbeschreibung des Amnon von Mainz literarisch beeinflusste.

Die Aussage Kalmans liefert den letzten Schlüssel zu einer differenzierteren Auseinandersetzung mit der jüdischen Kultur des Mittelalters. Wir sind verwundert, wenn wir die Architektur mittelalterlicher Synagogen wie die Miltenbergs betrachten; vereinen sich in den Bauformen nicht synagoga und ecclesia, die christlicher Antijudaismus so unterschieden trennte? Juden, die Ritterromane lasen, Heiligenlegenden übernahmen und sie

leicht verändert forterzählten, können weder im Ghetto noch in der geistigen Isolation gelebt haben. Wir haben gewachsene und lieb gewordene Geschichtsbilder zu hinterfragen; denn neben der synagoga und ihrer hebräischen Tradition stoßen wir auf eine säkulare Kultur von hoher Anpassungsbereitschaft und mit ihr auf Menschen, denen nicht nur das mittelalterliche Bayern, sondern Europa insgesamt geistig und kulturell mehr verdankte, als wir, die selbstzufrieden mit den eigenen Geschichtsbildern im Ghetto saßen, bislang anzunehmen bereit waren.

Anmerkungen:

¹⁾ Kurt Lussi, *Fatale Vorurteile. Zur These von der jüdisch-freimaurerischen Weltverschwörung*. In: *Neue Zürcher Zeitung (Internationale Ausgabe)* Nr. 84, Samstag/Sonntag, 11./12. April 1998, S. 57.

²⁾ Stephan Templ, *Goethe im Ghetto. Von Synagogen und jüdischen Stadtvierteln*. In: *Zürcher Zeitung (Internationale Ausgabe)* Nr. 84, Samstag/Sonntag, 11./12. April 1998, S. 34.

³⁾ S. hierzu u. a. Josef Kirmeier, *Die Juden und andere Randgruppen. Zur Frage der Randständigkeit im mittelalterlichen Landshut (Sonderveröffentlichung des Historischen Vereins für Niederbayern)*. Landshut 1988.

⁴⁾ S. Reinhart Koselleck, Heinrich Lutz, Jörn Rüsen (Hrsg.), *Formen der Geschichtsschreibung (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik 4; dtv 4389)*. München 1982, hier u.a. Eckhard Kessler, *Das rhetorische Modell der Historiographie*, S. 37-85; Jörn Rüsen, *Die vier Typen des historischen Erzählens*, S. 514-606; Reinhart Koselleck, Wolf-Dieter Stempel (Hrsg.), *Geschichte - Ereignis und Erzählung (Poetik und Hermeneutik 5)*. München 1973, hier u.a. Wolf-Dieter Stempel, *Erzählung, Beschreibung und der historische Diskurs*, S. 325-346; Karlheinz Stierle, *Geschichte als Exemplum - Exemplum als Geschichte. Zur Pragmatik und Poetik narrativer Texte*, S. 347-375; Harald Weinrich, *Narrative Strukturen in der Geschichtsschreibung*, S. 519-523; Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 1979.

- ⁵ Aus der umfassenden Literatur sei hier lediglich verwiesen auf die vorzügliche Übersichtsdarstellung von Friedrich Battenberg, *Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas*. Teilband 1: Von den Anfängen bis 1650, Teilband 2: von 1650 bis 1945. Darmstadt 1990, sowie für Bayern auf Stefan Schwarz, *Die Juden in Bayern im Wandel der Zeiten*. München/Wien 1963.
- ⁶ Cambridge, University of Cambridge, University Library, Signatur: T.-S. 10 K 22; s. auch unten.
- ⁷ *Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein*. Katalog, im Auftrag der Stadt Köln hrsg. von Konrad Schilling, 2. verbesserte Aufl. Köln 1964, Kat.-Nr. D 105; *Jüdische Lebenswelten*. Katalog, hrsg. von Andreas Nachama, Gereon Sievernich, Berlin 1991, S. 123, Kat.-Nr. 6/37.
- ⁸ Bayerische Staatsbibliothek München, Cod. hebr. 209; s. Gerhard Scholem, *Das Buch Bahir. Ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala (Qabballa. Quellen und Forschungen zur Geschichte der jüdischen Mystik. Bd. 1)*. Leipzig 1923 (Reprint Darmstadt 1970).
- ⁹ S. hierzu Klaus Arnold, *Die Armledererhebung in Franken 1336*. In: *Mainfränkisches Jahrbuch* 26 (1974), S. 35-62; Fred Rausch, *Das Judemotiv. Frelvelsagen in Franken und ihre Entstehung*. In: Wolfgang Brückner (Hrsg.): *Maria Buchen - eine fränkische Wallfahrt*. Würzburg 1979, S. 59-76.
- ¹⁰ S. u.a. Andreas Angerstorfer, *Von der Judensiedlung zum Ghetto in der mittelalterlichen Reichsstadt Regensburg*. In: Manfred Tremel, Josef Kirmeier (Hrsg.), *Geschichte und Kultur der Juden in Bayern*. Bd. I: Aufsätze (Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte und Kultur Nr. 17/88). München 1988, S. 161-172.
- ¹¹ Alois Schmid, *Die Judenpolitik der Reichsstadt Regensburg im Jahre 1349*. In: *Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte* 43 (1980), S. 589-612, hier S. 593-594, Anm. 25.
- ¹² Michael Wolfssohn, *Regensburg, Deutschland und die Juden: Auf der Suche nach der Realität*. Festvortrag anlässlich des Stadtfreizeitstages 1988, gehalten am 19. November 1988 im Reichssaal des Alten Rathauses, Regensburg 1988, S. 18; zur Geschichte der Juden in Regensburg s. ferner Siegmund Bromberger, *Die Juden in Regensburg bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*. Diss. Berlin 1934; Aron Freimann, *Aus der Geschichte der Juden in Regensburg* von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zur Vertreibung im Jahre 1519. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden*. Festschrift zum 70. Geburtstag Martin Philippsons. Leipzig 1916, S. 79-95; Adolf Schmetzer, *Die Regensburger Judenstadt*. In: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 3 (1931), S. 18-39; Moritz Stern, *Regensburg im Mittelalter*. Berlin 1934 (*Die israelitische Bevölkerung der deutschen Städte*, 5); ders., *Aus Regensburg. Urkundliche Mitteilungen*. In: *Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft* 22 (1931/32; 2. Aufl. 1975), S. 1-123; Gerhard Waldherr, Barbara Altweger, Andreas Angerstorfer, Hermann Hage, „Stadt und Mutter in Israel“. *Jüdische Geschichte und Kultur in Regensburg*. Ausstellung vom 9. November - 12. Dezember 1989, Regensburg, Stadtarchiv und Runtingersäle (Ausstellungskataloge zur Regensburger Geschichte, Bd. 2). 2. verb. Aufl. Regensburg 1990.
- ¹³ Raphael Straus, *Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte der Juden in Regensburg 1453-1738*. Mit einem Geleitwort von Friedrich Baethgen (Quellen und Erörterungen zur Bayerischen Geschichte, N.F. Bd. XVIII). München 1960, S. 10, Nr. 37.
- ¹⁴ Adolf Eckstein, *Geschichte der Juden im ehemaligen Fürstbistum Bamberg*, bearbeitet auf Grund von Archivalien, nebst urkundlichen Beilagen. Bamberg 1898 (Reprint Bamberg 1985), S. 310.
- ¹⁵ Straus, *Urkunden* (wie Anm. 13), S. 27, Nr. 104.
- ¹⁶ Zitiert nach: Benjamin von Tudela, *Petachja von Regensburg. Jüdische Reisen im Mittelalter* (Sammlung Dieterich, Bd. 416). Leipzig 1991, S. 118.
- ¹⁷ Benjamin von Tudela, *Petachja von Regensburg* (wie Anm. 16), S. 121-164.
- ¹⁸ S. hierzu u.a. Arno Parf, *Das Prager Ghetto*. In: Natalia Berger (Hrsg.), *Wo sich Kulturen begegnen. Die Geschichte der tschechoslowakischen Juden*. Prag 1992, S. 53-103, hier S. 53.
- ¹⁹ Vgl. hierzu Guido Kisch, *Linguistic Conditions among Czechoslovak Jewry*. In: *Historia Judaica* 8 (1946), S. 1920.
- ²⁰ Julius Aronius, *Regesten zur Geschichte der Juden im Fränkischen und Deutschen Reiche bis zum Jahre 1273*. Nachdruck Hildesheim 1970, Nr. 150; s. auch Angerstorfer (wie Anm. 10), S. 161.

- ²⁰ S. hierzu Roland Flade, *Die Würzburger Juden. Ihre Geschichte vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Mit einem Beitrag von Ursula Gehring-Münzel*. Würzburg 1987, hier vor allem S. 1-47.
- ²¹ S. z.B. Hillel J. Kieval, *Die Länder dazwischen: Die Juden in Böhmen, Mähren und der Slowakei bis 1918*. In: Berger, *Wo sich Kulturen begegnen* (wie Anm. 18), S. 23-52, hier S. 23.
- ²² Zum jüdischen Handel in Osteuropa und in den Mittelmeerländern im Mittelalter s. u.a. Elyahu Ashtor (Hrsg.), *The Jews and the Mediterranean Economy 10th - 15th Century*. London 1983; Jacob Litman, *The Economic Role of Jews in Medieval Poland. The Contribution of Yitzhak Schipper*. Lanham/London/New York 1984.
- ²³ Salomon Buber, *Sefer Shibbole ha-leqet*. Wilna 1886, Nr. 60.
- ²⁴ Zum Rußlandhandel vgl. u.a. Julius Brutzkus, *Der Handel der westeuropäischen Juden mit dem alten Kiev*. In: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 3 (1931), S. 97-110.
- ²⁵ Vgl. Anm. 16.
- ²⁶ S. Litman (wie Anm. 23), S. 93.
- ²⁷ Straus, *Urkunden* (wie Anm. 13), S. 33, Nr. 120.
- ²⁸ *Sefer Chasidim*, § 1037 (vgl. auch unten). Es fällt auf, daß die mittelalterlichen illuminierten Handschriften bei der bildlichen Wiedergabe von häuslichen Innenräumen, meist im Zusammenhang mit religiösen Zeremonien, lediglich die Grundausstattung an Möbeln und Geräten darstellen, jedoch auf Luxusobjekte und modische Accessoires verzichten; s. hierzu Thérèse und Mendel Metzger, *Jüdisches Leben im Mittelalter nach illuminierten hebräischen Handschriften vom 13. bis 16. Jahrhundert*. Fribourg/Würzburg 1983.
- ²⁹ Vgl. Martha Keil, *Ein Regensburger Judensiegel des 13. Jahrhunderts. Zur Interpretation des Siegels des Peter bar Mosehe haLewi*. In: *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 1 (1991), S. 135-150.
- ³⁰ Paul Wexler, *Languages in Contact: The Case of Rotwelsch and the Two „Yiddishes“*. In: R. Po-Chia Hsia, Hartmut Lehmann (Hrsg.), *In and Out of the Ghetto: Jewish-gentile relations in late medieval and early modern Germany* (Publications of the German Historical Institute Washington D.C.). Cambridge 1995, S. 109-124; s. auch Alice Faber, Robert D. King: *Yiddish and the Settlement History of Ashkenazic Jews*. In: *Mankind Quarterly* 24 (1984), S. 393-425; Alice Faber, *A Tangled Web. Whole Hebrew and Ashkenazic Origins*. In: *Origins of the Yiddish Language*. Ed. David Katz (Winter Studies in Yiddish, Vol. 1). Oxford 1987, S. 15-22.
- ³¹ Jerusalem, Israel Museum, Inv.-Nr MS. 180/52
- ³² Darmstadt, Hessische Landes- und Hochschulbibliothek, Cod. Or. 13.
- ³³ S. hierzu u.a. Israel Jacob Yuval, *Meir ben Baruch aus Rothenburg* (um 1220-1293), „supremus Magister“. In: Manfred Treml, Wolf Weigand (Hrsg.), *Evamaria Brockhoff* (Mitarbeit), *Geschichte und Kultur der Juden in Bayern. Lebensläufe* (Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte und Kultur Nr. 18/88). München 1988, S. 21-24 (mit weiterer Literatur).
- ³⁴ Der „Sefer Chasidim“ liegt in zwei maßgeblichen Versionen vor: einer um 1300 entstandenen Pergamenthandschrift (Parma, Bibliotheca Palatina, Ms. Heb. Parm. 3280 [de Rossi num. 1133] und der Editio princeps Bologna 1538 (Kopenhagen, Det Kongelige Bibliotek, Judaistik Afdeling). Wissenschaftlich benutzbare Ausgaben oder Faksimile-Editionen sind Judah Wistinetzki (*Sepher Chasidim*. Berlin 1891), Re'even Margalioth (*Sefer Hasidim*. Jerusalem 1984) und Ivan G. Marcus (*Sefer Hasidim*. Jerusalem 1985) zu verdanken; letztere beruht auf dem Parma-Manuskript; vgl. ferner Moritz Steinschneider, *Catalogus Librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*. Berlin 1852-1860 (Nachdruck Hildesheim 1964), Nr. 5701; Isaak A. Benjacob, *Ozar ha-sepharim*, Wilna 1880 (Nachdruck New York 1944), Nr. 755; Ivan G. Marcus, *The Recensions and Structure of Sefer Chasidim*. In: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 45 (1978), S. 131-153; zu weiteren Angaben s. Christoph Daxelmüller, *Rabbi Juda he-chasid von Regensburg*. In: *Gelehrtes Regensburg - Stadt der Wissenschaft. Stätten der Forschung im Wandel der Zeit*. Hrsg. von der Universität Regensburg, Regensburg 1995, S. 105-118. Eine deutsche Gesamtübersetzung des Textes steht bis heute aus. Einzelne Abschnitte übersetzte Moritz Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Frankreich und Deutschland von der Begründung der jüdischen Wissenschaft in diesen Ländern bis zur Vertreibung der Juden aus Frankreich (X.-XIV. Jahrhundert)* (Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der abendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit, Bd. 1). Wien 1880 (Nachdruck Amsterdam

1966), S. 178-198; s. ferner Édouard Gourévitch, Jehudah ben Chemouel le Hassid. Sefer Hassidim, le guide des hassidim (Patrimoine Juif). Paris 1988; zum Sefer Chasidim s. ferner Yizhaq Baer, Ha-megamah hadatit ha-chevratit shel Sefer Chasidim [Die religiös-soziale Tendenz im Buch der Frommen]. In: Zion 3 (1937), S. 1-50; Asher Rubin, The Concept of Repentance among the Hasidey 'Ashkenaz. In: Journal of Jewish Studies 16 (1965), S. 161-176; vgl. auch Ivan G. Marcus, Haside Ashkenaz Private Penitentials: An introduction and descriptive catalogue of their manuscripts and early editions. In: Joseph Dan, Frank Talmage (Hrsg.), Studies in Jewish Mysticism. Cambridge/Mass. 1982, S. 57-83; Joseph Dan, Rabbi Juda the Pious and Caesarius of Heisterbach. Common Motifs in their Stories, in: Joseph Heinemann, Dov Noy (Hrsg.), Studies in Aggadah and Folk-Literature (Scripta Hierosolymitana. Publications of the Hebrew University, Jerusalem, vol. XXII). Jerusalem 1971, S. 18-27.

³⁶⁰ Sefer Chasidim § 1106.

³⁷¹ Sefer Chasidim § 702.

³⁸⁰ Angesichts der nicht einfachen Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte des „Sefer Chasidim“ ist jedoch nicht damit zu rechnen, daß uns Rabbi J(eh)uda he-chasid über die in Süddeutschland gängige Formen und Inhalte magischen Volksglaubens unterrichtet, sondern daß er tatsächlich auf gelehrtes superstitionologisches und abergläubensbekämpfendes Wissen der Kirche zurückgriff, auf Aberglaubenskataloge, wie sie uns etwa Burchard von Worms zur Verfügung stellte. S. hierzu allgemein Dieter Harming, Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters. Berlin 1979; vgl. ferner Joseph Dan, Sippurim demonologijim mi-kitve R' Jehudah he-Chasid [Die dämonologischen Erzählungen in den Schriften Rabbi J(eh)uda he-chasids]. In: Tarbis 30 (1960), S. 273-289; Andreas Angerstorfer, Hebräische Quellen zum christlichen und jüdischen Hexenglauben in Bayern am Anfang des 13. Jahrhunderts. In: Verhandlungen des Historischen Vereins für Oberpfalz und Regensburg 133 (1993), S. 17-28.

³⁹⁰ Zu Rabbi Jehuda he-chasid von Regensburg und dem mittelalterlichen Chasidismus s.u.a. Andreas Angerstorfer, Rabbi Jehuda ben Samuel he-Hasid (um 1140-1217). „der Pietist“. In: Geschichte und Kultur der Juden in Bayern.

Lebensläufe, hrsg. v. Manfred Tremml und Wolf Weigand unter Mitarbeit von Evamaria Brockhoff (Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte und Kultur, Nr. 18/88). München 1988, S. 13-20; ders. (Hrsg.), „Stadt und Mutter in Israel“. Jüdische Geschichte und Kultur in Regensburg. Katalog Regensburg (Ausstellungskataloge zur Regensburger Geschichte, Bd. 2). 2. Aufl. Regensburg 1990; Joseph Dan, Das Entstehen der Jüdischen Mystik im mittelalterlichen Deutschland. In: Karl E. Grözinger (Hrsg.), Judentum im deutschen Sprachraum. Frankfurt a.M. 1991, S. 127-172; Christoph Daxelmüller, Rabbi Juda he-chasid von Regensburg. In: Gelehrtes Regensburg - Stadt der Wissenschaft. Stätten der Forschung im Wandel der Zeit. Hrsg. von der Universität Regensburg, Regensburg 1995, S. 105-118; ders., Rabbi Jehuda he-chasid von Regensburg - Biographie einer Legende (um 1140-1217). In: Karlheinz Dietz, Gerhard H. Waldherr (Hrsg.), Berühmte Regensburger. Lebensbilder aus zwei Jahrtausenden. Regensburg 1977, S. 60-69; Ithamar Gruenwald, Normative und volkstümliche Religiosität im Sefer Chasidim. In: Grözinger (Hrsg.), Judentum, S. 117-126; Ivan G. Marcus, Piety and Society: The Jewish pietists of medieval Germany (Études sur le Judaïsme Médiéval, Bd. X). Leiden 1981.

⁴⁰⁰ Sefer Chasidim § 3-4.

⁴⁴¹ Sefer Chasidim § 588; die Verwendung französischer Begriffe und Phrasen läßt für die Parmaversion des „Sefer Chasidim“ an eine Entstehung in Frankreich oder im Rheinland denken; zur sprachlichen Einordnung s. Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens (wie Anm. 35), S. 273-291; Horst Weinstock, Roger Bacon und das 'hebräische Alphabet'. In: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 2 (1992), S. 15-48, hier vor allem S. 26-27.

⁴²¹ Sefer Chasidim § 428 und 238.

⁴⁴³ Sefer Chasidim § 238.

⁴⁴⁴ Sefer Chasidim § 429 und 238.

⁴⁴⁵ Ebd.

⁴⁶⁰ Sefer Chasidim § 918.

⁴⁷¹ Sefer Chasidim § 142.

⁴⁸¹ Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens (wie Anm. 35), S. 193.

⁴⁹¹ Zum „Dukus Horant“ s. u.a. Manfred Caliebe, Dukus Horant. Studien zu seiner literarischen Tradition (Philologische Studien und Quellen,

Heft 70). Berlin 1973; Gabriele L. Strauch, Ducus Horant: Doch ein jiddisches Epos. Phil. Diss. Wisconsin-Madison 1984; dies., Ducus Horant: Wanderer zwischen zwei Welten (Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur, Bd. 89). Amsterdam 1990; s. auch Werner Schwarz, Die weltliche Volksliteratur der Juden. In: Paul Wilpert (Hrsg.), Willehad Paul Eckert (Mitarb.), Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch. Berlin 1966 (Miscellanea Mediaevalia, Veröffentlichungen des Thomas-Instituts an der Universität Köln, Bd. 4), S. 72-91.

⁶⁰ Schwarz, Volksliteratur (wie Anm. 49), S. 90.

⁶¹ Tübingen, Ms. or. Hamilton 547.

⁶² Vgl. z.B. Arnold Paucker, The Yiddish Versions of the German Volksbuch. Phil. Diss. Nottingham 1959; ders., Di yidische nuschaoth fun sildburger bukh. In: YIVO Bleter. Journal of the YIVO Institute for Jewish Research 44 (1973), S. 59-77; ders., Das deutsche Volksbuch bei den Juden. In: Zeitschrift für Deutsche Philologie 80 (1961), S. 302-317. Zur jüdischen Artusliteratur s. auch Leo Landau, Arthurian Legends or the Hebrew-German Rhymed version [sic!] of the Legend of King Arthur: Published for the first time from manuscripts and the parallel text of editio Wagenseil together with an introduction, notes, two appendices, and four fac-similes (Teutonia. Arbeiten zur germanischen Philologie, Heft 21. Hebrew-German Romances and Tales and their Relation to the Romantic Literature of the Middle Ages. Part I: Arthurian Legends). Leipzig 1912; ders., A nisht-bakanter yidish-deitscher nussach fun der artus-legende. In: Filologische shriftn Bd. 1 [Landau Bukh] (Wilna 1926), S. 129-140; Curt Leviant (Hrsg.), King Artus. A Hebrew Arthurian Romance of 1279: Edited and translated with cultural and historic commentary (Studia Semitica Neerlandica, Bd. 11). Assen 1969; Meier Schüler, Die hebräische Version der Sage von Arthur und Lanzelot aus dem Jahre 1279. In: Archiv für neue Sprachen und Literatur 122 (1909), S. 51-63.

⁶³ Vgl. z.B. Christoph Daxelmüller, Edle Ritter, fromme Rabbis, schöne Frauen. Alltagsvergügen in der jüdischen Gesellschaft des 17. bis 20. Jahrhunderts. In: Blick in die Wissenschaft. Forschungsmagazin der Universität Regensburg 3. Jg., Heft 4 (1994), S. 34-45.

⁶⁴ Max Weinreich, Bilder fun der yidisher literatur geschikhte. Vilna 1928, S. 64; s. auch Ruth

Rubin, Voices of a People: The story of Yiddish folksong. Philadelphia 5739 (1979), S. 21.

⁶⁵ Nochem Shtif, Yidishe kultur-geshikhte in mittelalter. Berlin 1922, S. 14 (Übersetzung von: Moritz Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der abendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit. Bd. III: Die Juden in Deutschland im 14. und 15. Jahrhundert, Wien 1888).

⁶⁶ Christoph Daxelmüller, Die Entdeckung der jüdischen Erzählliteratur. Rezeption und Bewertung populärer jüdischer Erzählstoffe in der Gesellschaft des 17. und 18. Jahrhunderts. In: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 26 (1985/86), S. 7-36; ders., Der Jude als Leser. Von religiösen Pflichten und irdischen Vergnügungen. In: Ursula Brunold-Bigler, Hermann Bausinger (Hrsg.), Hören Sagen Lesen Lernen, Bausteine zu einer Geschichte der kommunikativen Kultur. Festschrift für Rudolf Schenda zum 65. Geburtstag. Bern/Berlin/Frankfurt a.M./New York/Paris/Wien 1995, S. 173-189; ders., Organizational Forms of Jewish Popular Culture since the Middle Ages. In: Po-Chia Hsia, Lehmann (wie Anm. 31), S. 28-48; ders., Hochzeitskutschen und Romanzen. Zur jüdischen Assimilation in der frühen Neuzeit. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1996, S. 107-120.

⁶⁷ Christoph Daxelmüller, Jüdischer Geschicht-Roman / von dem grossen König ARTURO in Engelland / und dem tapffern Helden Wieduwilt (Ein schin ma' aße fun Kinig artiß hof). Herausgegeben von Johann Christoph Wagenseil (1633-1705). Königsberg 1699. In: Theodor Brüggemann, in Zusammenarbeit mit Otto Brunken, Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur. Von 1570 bis 1750. Stuttgart 1991, Sp. 942-961 (mit weiterer Literatur).

⁶⁸ In Druckfassungen liegt der jüdischdeutsche „Widuwilt“ seit dem 17. Jahrhundert vor, wobei zwischen Prosa-, Reimpaar- und die gerade innerhalb der jüdischdeutschen Epik beliebten „ottava rima“ (Stanzen)-Versionen zu unterscheiden ist. Zu letzterer gehört der zwischen 1652 und 1679 bei Israel ben Jehuda Kaz in Prag erschienene „König Artis Hof“. In seinen „Sifte jeshenim“ (Amsterdam 1680) erwähnte Schabatai ben Joseph Bass (1641-1718) eine - heute verschollene - Amsterdamer Version, die vor 1680 auf den Buchmarkt kam und auf die sich 1699 Wagenseil bezog. Mit der 1683 ebenfalls in Amsterdam erschienenen, weitgehend auf der Prager Ausgabe beruhenden und in Reimpaaren

verfaßten „Ein schen masse fun kenig Artis hof un' riter Widuwilt“, die der um 1610 im hessischen Witzenhausen geborene Joseph Josel ben Alexander Witzenhausen druckte, ist die 1699 von Wagenseil besorgte Edition trotz unterschiedlichen Titelblattes identisch. Sie diente ihrerseits als Grundlage für die Leipziger Prosa-Ausgabe von 1786 mit dem Titel „Vom Könige Artus und von dem bildschönen Ritter Wieduwilt. Ein Ammenmärchen“. Weitere Ausgaben erschienen 1710 in Hanau, 1718 in Wilhermsdorf, 1786 in Fürth und noch einmal 1798 in Frankfurt/Oder, hier unter dem Titel „Historie oder moralische erzehlung handelt von wunderbare begebenheiten eines jungen riter Gabein worous di getliche vorsehung erkant wert“.

⁵⁹ S. hierzu u.a. Felix Falk, Das Schemuelbuch des Mosche Esrim Wearba. Ein biblisches Epos aus dem 15. Jahrhundert. Aus dem Nachlaß hrsg. v. L. Fuks (Publications of the Bibliotheca Rosenthaliana, Bd. 1), Bd. 1, Assen 1961, S. 1-2.

⁶⁰ S. Theresa Friderichs, Zu „Flere Blankeflere“, In: Hermann-Josef Müller, Walter Röhl (Hrsg.), Fragen des älteren Jiddisch. Kolloquium in Trier 1976 - Vorträge (Trierer Beiträge. Aus Forschung und Lehre an der Universität Trier, Sonderheft 2), Trier 1977; Theresia Friderichs-Müller (Hrsg.), Die 'Historie von dem Kaiser Octaviano'. Bd. 1: Transkription der Fassung des Cod. hebr. monac. 100 mit 18 Federzeichnungen von Isaak bar Juda Reutlingen. Bd. 2: Faksimile des Drucks Augsburg, Matthäus Franck (ca. 1568) (jidische schtudies. Beiträge zur Geschichte der Sprache und Literatur der aschkenasischen Juden, Bd. 1-2), Hamburg 1981.

⁶¹ Staatsbibliothek München, Cod. hebr. 100.

⁶² Zu Elia Levita Bachur s. Gérard Weil, Elie Levita, Humaniste et Massorète (1469-1549). Leiden 1963; s. auch Christoph Rückert, Ein bedeutender Sohn Ipsheims: Der jüdische Humanist und Sprachwissenschaftler Elia Levita (1469-1549). In: Streiflichter aus der Heimatgeschichte. Geschichts- und Heimatverein Neustadt a.d. Aisch 20 (1996), S.45-51.

⁶³ Dolf Wild, Bedeutende Zeugen mittelalterlicher jüdischer Wohnkultur in der Zürcher Altstadt entdeckt. In: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 7 (1997), Heft 1, S. 267-269.

⁶⁴ Über das Leben des hl. Emmeram (Haimrham) existieren nur ungesicherte Informationen; vgl. hierzu u.a. Peter Morsbach, Der hl. Emmeram. In: Ratisbona Sacra. Das Bistum Regensburg im Mittelalter. Ausstellung anlässlich des 1250jährigen Jubiläums der kanonischen Errichtung des Bistums Regensburg durch Bonifatius 739 - 1989 (Kunstsammlungen des Bistums Regensburg. Diözesanmuseum Regensburg, Kataloge und Schriften Bd. 6), München/Zürich 1989, S. 42-44; s. auch Lothar Kolmer, Die Hinrichtung des hl. Emmeram. In: Studien und Quellen zur Geschichte Regensburgs 4 (1987), 9-31; vgl. ferner Sammelhandschrift, Staatsbibliothek München, cgm 4879, fol. 60r - 67v (Legende des hl. Emmeram: „Vita vel passio Haimhrammi“ des Arbeo von Freising [+ um 783], um 765); s. Karl Babl, Emmeram von Regensburg. Legende und Kult (Thurn und Taxis-Studien Bd. 8), Kallmünz 1973; Emmi Böck, Regensburger Stadtsagen, Legenden und Mirakel (Oberpfälzer Sprachmosaik), Regensburg 1982, S. 59, Nr. 41/I; die Legende findet sich auch bei Christian Gottlieb Gumpelzhaimer, Regensburg's Geschichte, Sagen und Merkwürdigkeiten von den ältesten bis auf die neuesten Zeiten, Bd. 1, Regensburg 1830 (Nachdruck Regensburg 1984), 59-60.

⁶⁵ Johann Jakob Stamm, Namen rechtlichen Inhalts. In: Beiträge zur Hebräischen und altorientalischen Namenkunde. Johann Jakob Stamm zu seinem 70. Geburtstag. Hrsg. von Ernst Jenni und Martin A. Klopfenstein. Fribourg/Göttingen 1977/1980, S. 159-178.

⁶⁶ Buch I, Kap. 15; s. auch Bernhard Blumenkranz, Les Auteurs chrétiens Latins du Moyen Age sur les Juifs et le Judaïsme (Étude juive, 4), Paris/Den Haag 1963, S. 255-256.

⁶⁷ Straus, Urkunden (wie Anm. 13), S. 29, Nr. 110.

⁶⁸ Ebd. S. 30, Nr. 112.

„In der Juden Schul“ – die mittelalterliche Synagoge als Gotteshaus, Amtsraum und Brennpunkt sozialen Lebens

Mein Vortrag soll Ihnen diejenigen Aspekte des jüdischen Lebens im deutschen Spätmittelalter nahebringen, die in der Synagoge Raum und Ausdruck finden: religiöse und geistige Inhalte in Gottesdienst und Tora-Talmud-Studium, persönliches Ansehen und Status in der Gemeinde, Amtshandlungen, die die Synagoge als öffentlichen Raum brauchen, und Rituale der Schuld und Sühne, die der Handlung göttlichen Beistand und die Zeugenschaft der ganzen Gemeinde verleihen.

Die Synagoge als Gottes- und Lehrhaus und als Ort der persönlichen Ehre

Der mittelalterliche Gottesdienst unterschied sich vom heutigen erstens durch den ausschließlichen Gebrauch der hebräischen Sprache – die deutsche Predigt führte erst die Reformbewegung Anfang des 19. Jahrhunderts ein – und zweitens durch seine längere Dauer. Zweimal täglich traf sich ein Großteil der männlichen Gemeindeglieder zum gemeinsamen Gebet – das Nachmittags- und Abendgebet wurde zu einem zusammengezogen – und am Montag, Donnerstag und Samstag sowie an den Feiertagen zur Toralesung. Für die Frauen ist der Gottesdienst in der Synagoge nicht verpflichtend, jedoch trafen auch sie sich in der Frauenschul oder in einem anderen Raum zum gemeinsamen Beten.

Jeder Ort übte seine spezifischen rituellen Gepflogenheiten, die Minhagim. Die genaue Beobachtung dieser Minhagim – also etwa bestimmte Gebete an bestimmter Stelle, Ritualhandlungen und Festgestaltungen – waren Ausdruck der Frömmigkeit dieser Heiligen Gemeinde, der Kehila Kedescha, wie sich der jüdische Gemeindeverband selbst bezeichnete. Jede Änderung von Text, Reihenfolge,

jede Vernachlässigung des traditionellen Ritus bedeutete eine Entweihung; der Minhag hatte Priorität vor der Halacha, also vor dem rabbinisch-talmudischen Gesetz.¹⁾ Die Minhagim wurden vor allem von großen Gelehrten in eine Gemeinde gebracht und in deren Synagoge integriert, was ihnen umso größere Autorität verlieh. Einige Rabbiner verfaßten vor allem aus Anlaß einer Verfolgung Pijutim, religiöse Gedichte und Hymnen, deren Lesung die aschkenasische Liturgie entscheidend prägte.²⁾ Ihre Dichter klagten über Talmudverbrennungen, wie Meir von Rothenburg anlässlich derjenigen von Paris 1240, oder sie besangen die Märtyrer der Kreuzzugsverfolgungen des 11. und 12. Jahrhunderts und die Opfer der Judenpogrome. In der Miltenberger Synagoge betrauerte man sicherlich den gewaltsamen Tod der Jüdin Guthilde in Aschaffenburg im Jahr 1147 durch Kreuzfahrer, den Mord an 180 Juden in Frankfurt am Main 1241 sowie die Zwangstaufe an 24 weiteren.³⁾ Diese Hymnentexte waren wichtiger Bestandteil der Feiertagsliturgie, und der Chasan, der Vorbeter oder -sänger, mußte sich intensiv auf diese schwierigen Gebete vorbereiten. Alle Gebete wurden in einem bestimmten Gesangsstil vorgelesen. Dieser Trop, der musikalische Vortrag, folgte ebenfalls dem traditionellen Minhag der Gemeinde und durfte nicht geändert werden. Alltag, Schabbat und Hohe Feiertage hatten ihre eigenen Tonarten und Leitmotive, deren Rahmen der Vorbeter mit seiner Improvisation nicht sprengen durfte.

Die Schönheit der Synagoge sollte als Abbild des zerstörten Tempels in Jerusalem ein Gesamtkunstwerk sein. Mittel zur Gestaltung waren der Gesang, die Innenausstattung und die Kleidung der Betenden. Zu den verschiedenen Feiertagen wechselte man den Parochet, den Toravorhang, die Torarollen