

# ZEITSCHRIFT FÜR HISTORISCHE FORSCHUNG

Beiheft 13

Juden in der christlichen Umwelt  
während des späten Mittelalters



Duncker & Humblot · Berlin

# **Juden in der christlichen Umwelt während des späten Mittelalters**

# **ZEITSCHRIFT FÜR HISTORISCHE FORSCHUNG**

Vierteljahresschrift zur Erforschung des Spätmittelalters u. der frühen Neuzeit

**Herausgegeben von**

**Johannes Kunisch, Klaus Luig, Peter Moraw  
Volker Press**

**Beiheft 13**

# **Juden in der christlichen Umwelt während des späten Mittelalters**

**Herausgegeben von**

**Alfred Haverkamp und Franz-Josef Ziwe**



**Duncker & Humblot · Berlin**

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Juden in der christlichen Umwelt während des späten  
Mittelalters** / hrsg. von Alfred Haverkamp und Franz-Josef  
Ziweis. — Berlin : Duncker und Humblot, 1992.

(Zeitschrift für Historische Forschung : Beiheft ; 13)

ISBN 3-428-07268-5

NE: Haverkamp, Alfred [Hrsg.]; Zeitschrift für Historische Forschung /  
Beiheft

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen  
Wiedergabe und der Übersetzung, für sämtliche Beiträge vorbehalten

© 1992 Duncker & Humblot GmbH, Berlin 41

Satz: Klaus-Dieter Voigt, Berlin 61

Druck: Berliner Buchdruckerei Union GmbH, Berlin 61

Printed in Germany

ISSN 0931-5268

ISBN 3-428-07268-5

*In memoriam František Graus*  
**(1921 - 1989)**



## Vorwort

Die Beiträge dieses Bandes beruhen auf Vorträgen, die auf dem Bamberger Historikertag im Oktober 1988 in der Sektion 3 gehalten wurden. Die Sektion geht auf eine Initiative des Vorstandes der „Gesellschaft zur Erforschung der Geschichte der Juden“ zurück. Prof. Dr. František Graus, Gründungsmitglied der 1987 ins Leben gerufenen Gesellschaft, übernahm bereitwillig die weitere Organisation und die Leitung der Sektion. Nur wenige Monate später, am 1. Mai 1989, verstarb der international renommierte Gelehrte. Unter seinen vielen Forschungsgebieten, in denen er innovativ hervortrat, besitzt die Geschichte der Juden einen hohen, eng mit seiner Persönlichkeit verbundenen Rang. Die Vorbereitung und sachverständige Betreuung der Bamberger Sektion gehört zu den letzten öffentlichen Aktivitäten dieses großen Historikers. So versteht sich die Widmung als bescheidenes Zeichen des Dankes und der Erinnerung.

Die Aufnahme dieses Bandes in die ZHF-Beihefte hat Prof. Dr. Peter Moraw befürwortet und mit seinem kritischen Rat begleitet, wofür wir ihm danken.

Trier, im Frühjahr 1991

*Alfred Haverkamp, Franz-Josef Ziweis*

## **Verzeichnis der Mitarbeiter**

Dr. *Friedhelm Burgard*, Universität Trier, Fachbereich III:  
Mittelalterliche Geschichte, Postfach 38 25, D-5500 Trier

Prof. Dr. *Alfred Haverkamp*, Universität Trier, Fachbereich III:  
Mittelalterliche Geschichte, Postfach 38 25, D-5500 Trier

Prof. Dr. *Alexander Patschovsky*, Universität Konstanz:  
Philosophische Fakultät, Fachgruppe Geschichte, Postfach 55 60,  
D-7750 Konstanz 1

Prof. Dr. *Michael Toch*, The Hebrew University:  
Department of History, IL-91905 Jerusalem

Dr. *Israel Jacob Yuval*, Machal Str. 4, IL-97763 Jerusalem

*Franz-Josef Ziwe*s, Universität Trier, Fachbereich III:  
Mittelalterliche Geschichte, Postfach 38 25, D-5500 Trier

## Inhaltsverzeichnis

*Alfred Haverkamp und Franz-Josef Ziwes*

Einführung .....	9
------------------	---

*Alexander Patschovsky*

Der „Talmudjude“. Vom mittelalterlichen Ursprung eines neuzeitlichen Themas .....	13
---	----

*Michael Toch*

Siedlungsstruktur der Juden Mitteleuropas im Wandel vom Mittelalter zur Neuzeit .....	29
---	----

*Friedhelm Burgard*

Zur Migration der Juden im westlichen Reichsgebiet im Spätmittelalter .....	41
---	----

*Israel Jacob Yuval*

Juden, Hussiten und Deutsche. Nach einer hebräischen Chronik. Mit Anhang: Gilgul bne Chuschim (Geschichte der Hussiten). Von Salman von St. Goar .....	59
---	----



## **Einführung**

Von Alfred Haverkamp und Franz-Josef Ziweis, Trier

Die Forschungen zur spätmittelalterlichen Geschichte der Juden sind im deutschsprachigen Raum seit etwa zwei Jahrzehnten in eine quantitativ und vor allem qualitativ neue Phase getreten. Maßgeblichen Anteil an dieser Entwicklung hatte die unter Federführung des aus Breslau stammenden israelischen Historikers Arye Maimon betriebene Fortführung des zu Beginn unseres Jahrhunderts begründeten und in der Vergangenheit mehrmals unterbrochenen Großunternehmens „Germania Judaica“. Die durch dieses Standardwerk wesentlich erweiterte Grundlagenforschung zur jüdischen Geschichte gab und gibt zahlreiche Anstöße und Anregungen, die bis heute noch keineswegs vollständig ausgeschöpft sind. Mit den Arbeiten am dritten Band, dessen erster Teil 1987 erscheinen konnte, sollten aber erstmals in größerer Zahl auch nichtjüdische, deutschsprachige Historiker an dieses weitreichende Feld deutscher und europäischer Geschichte herangeführt werden. Denn bis zum Nationalsozialismus und noch längere Zeit danach war die Geschichte der Juden abgesehen von wenigen Ausnahmen eine Domäne jüdischer Gelehrter und wurde oftmals isoliert von der allgemeinen Geschichte betrachtet. Erst in jüngerer Zeit konnte sich die Einsicht verstetigen, daß die Geschichte der Juden im mittelalterlichen Deutschland nicht nur zur jüdischen Geschichte gehört, sondern auch ein Teil der deutschen Geschichte ist. Die damit verbundene, für beide Seiten fruchtbare Öffnung führte schließlich auch zu einer intensiveren Zusammenarbeit von Judaisten und nichtjüdischen Mediävisten. Der Beitrag von Israel Yuval im vorliegenden Band vereint beispielhaft beide Sichtweisen.

Mit dem Thema des Bandes soll verdeutlicht werden, daß sich die vorliegenden Beiträge in diese Neuorientierung der jüngeren Forschung einfügen und somit zur Aufhellung des äußerst komplexen Beziehungsfeldes zwischen Christen und Juden beitragen. Innerhalb dieses Geflechts besaßen die Juden während des späten Mittelalters in der christlichen Umwelt freilich geringere Gestaltungsmöglichkeiten als zuvor, wobei jedoch große regionale und lokale Unterschiede zu berücksichtigen sind.

Die Fülle der Einstellungen von Christen über die Juden und der von Christen gesetzten Bedingungsfaktoren einerseits und das Spektrum der Einschätzungen von Juden über die Christen wie auch ihrer Reaktionen und Handlungsweisen andererseits tritt im vorliegenden Band aus unterschied-

lichen Blickrichtungen immer wieder hervor. Daß die Beiträge insgesamt zu zentralen Fragen der Forschung über das Spätmittelalter vorstoßen, äußert sich auch darin, daß in ihnen immer wieder zur Diskussion über die „Krisen“ im späten Mittelalter differenzierend Stellung genommen wird.

Der Beitrag von Alexander Patschovsky befaßt sich mit einer vom 13. Jahrhundert bis in die Gegenwart wirkenden negativen Einschätzung der jüdischen Tradition durch christliche Geistliche, die mit der Verdammung des Talmud die eigenwertige religiöse Grundlage der Juden aufzuheben suchten. Damit schufen sie in der lateinisch-christlichen Welt ein Negativbild „des Juden“, das in der weiten Verbreitung tendenziös angefertigter Talmudexzerpte propagiert wurde und das Stereotyp vom Juden als „Monster“ verfestigte. Trotz der zweifellos verheerenden Langzeitwirkung des Konzepts vom Talmudjuden, das vornehmlich in seiner Entstehung für die Psyche von Christen aufschlußreich ist, stellt sich die zentrale Frage, wie es konkret das Zusammenleben von Christen und Juden im Verlaufe des späten Mittelalters in den unterschiedlichen Lebensräumen beeinflußt hat.

Der Aufhellung dieser Lebensumstände dient die siedlungsgeschichtliche Studie von Michael Toch auf der Grundlage des in der „Germania Judaica“ publizierten respektive gesammelten Materials. Im Zentrum steht dabei die Frage, wieweit die Pogrome und andere judenfeindliche Maßnahmen um die Mitte des 14. Jahrhunderts eine Veränderung der jüdischen Siedlungen und Niederlassungen innerhalb der (im wesentlichen) deutschsprachigen Gebiete des „Regnum Teutonicum“ herbeigeführt haben. Auch wenn die Zahl der jüdischen Siedlungsorte nach 1349/50 gegenüber der Zeit vor dem Schwarzen Tod etwa gleich geblieben ist, so verdeutlichen doch die weiteren quantitativen Befunde in den meisten Regionen, daß insgesamt ein qualitativer Wandel zuungunsten der Juden stattgefunden hat. Dieser Vorgang äußerte sich indes wohl nur vereinzelt in der Verlagerung jüdischer Wohnplätze in eine Randlage innerhalb der Städte. Entscheidend wurden vielmehr die schon seit dem ausgehenden 14. Jahrhundert einsetzenden Vertreibungen, die ihrerseits auch für den Wandel des Herrschaftsgefüges in den deutschen Städten und Territorien symptomatisch sind.

Vor diesem mitteleuropäischen, regional differenzierten Hintergrund beschreibt Friedhelm Burgard in landesgeschichtlicher Vertiefung die im Vergleich mit den Christen spezifischen Formen der auch begrifflich näher fixierten „Migration“ von Juden und untersucht die diese Vorgänge bestimmenden Faktoren. Mit der prosopographischen Methode werden individuelle Lebensläufe rekonstruiert, in denen sich die Konstanz und der Wandel vor allem der herrschaftlich-rechtlichen sowie der wirtschaftlichen und sozialen Rahmenbedingungen und Existenzweisen von Juden widerspiegeln. Auf diese Weise werden ferner sowohl kleinräumige Wirkungsfelder von einzelnen Personen, Gruppen und Familienverbänden als auch großräumige

Wanderungsbewegungen sichtbar, wie sie etwa nach den Vertreibungen aus Frankreich aus dem Namenmaterial zu erschließen sind. Dabei wird aus anderer Sichtweise und auf einer neu erschlossenen Quellengrundlage wiederum zum Zäsurcharakter der Pestverfolgungen Stellung genommen.

Der Beitrag von Israel Yuval rundet die Konzeption des Bandes in der Weise ab, daß von den jüdischen Sichtweisen und Einstellungen ausgegangen und damit gewissermaßen ein Gegenpol zu der Studie von Alexander Patschovsky gebildet wird. Den Leitfaden bildet die hier erstmals in deutscher Übersetzung gebotene Chronik des Salman von St. Goar, deren neu erarbeitete Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte zugleich den Umgang der Juden mit ihren eigenen historischen Traditionen veranschaulicht. Die Fülle der neugewonnenen Ergebnisse beruht neben einer sorgfältigen Rekonstruktion der Ereignisse nicht zuletzt darauf, daß zur Interpretation der hebräischen Quellen systematisch die christlichen herangezogen und so auch die unterschiedlichen Wahrnehmungshorizonte in einer durch die Hussiten besonders spannungsgeladenen Atmosphäre eruiert werden. Zugleich gelingt es, wesentliche neue Aufschlüsse über Kommunikationsformen zwischen Christen und Juden und unter Juden zu gewinnen. Die Hoffnung der Juden auf die Hussiten als Feinde der katholischen Christenheit traf sich mit der Angst vor den Kreuzfahrern, die bei den Juden weit über die objektive Bedrohung hinausgehende Schreckbilder aus der Vergangenheit wachriefen.



# **Der „Talmudjude“**

## **Vom mittelalterlichen Ursprung eines neuzeitlichen Themas**

**Von Alexander Patschovsky, Konstanz**

Der Titel dieses Vortrages greift ein Schmähwort auf, das der erzkatholische Professor für Alttestamentliche Exegese an den Universitäten Münster (1871) und Prag (1876), August Rohling (1839 - 1931), in die antisemitische Polemik einbrachte, als er unter dem Titel „Der Talmudjude“ erstmals 1871 ein Machwerk erscheinen ließ, das neben Übersetzungen ins Französische und Spanische bis 1933 nicht weniger als 22 Auflagen erlebte<sup>1</sup> und für das Bild vom Juden, wie es sich die Nationalsozialisten selbst machten und wie sie es propagierten, außerordentlich wirksam war.<sup>2</sup> Es hat der Verbreitung dieses Buches nicht geschadet, daß man seinen Autor übelster Entstellungen hat überführen können, die er – anfänglich sogar ohne Nennung seiner Quelle – kritiklos aus einem älteren Werk gleichen Genres übernahm:<sup>3</sup> aus dem „Entdeckten Judentum“ des Heidelberger Orientalisten Johann Andreas Eisenmenger (1654 - 1704), dessen im Jahre 1700 gedruckte erste Auflage auf Intervention Samson Wertheimers und Samuel Oppenheimers bei Kaiser Leopold I. für vierzig Jahre sequestriert blieb und einer breiteren Öffentlichkeit zunächst nur durch einen vom preußischen König Friedrich I. nach dem Tode des Verfassers 1711, mit dem Impressum Königsberg – der

---

<sup>1</sup> Diese Angaben entnehme ich dem Gesamtverzeichnis des deutschsprachigen Schrifttums 1700 - 1910 [GV], bearb. unter Leitung von P. Geils, München 1979 - 1987, hier Bd. 118 (1984), 337, sowie GV 1911 - 1965, hrsg. von R. Oberschelp, bearb. von W. Gorzny, München 1976 - 1981, hier Bd. 108 (1979), 336. Dort auch Hinweise zu Übersetzungen ins Französische 1888 und ins Spanische 1889. Die Zahl der Auflagen ist nicht ganz leicht zu eruieren: Die (auch den Übersetzungen zugrunde liegende) 6. Aufl. von 1877/78 wurde allein siebenmal nachgedruckt; die als 7. - 15. Aufl. gezählte Fassung hingegen ist eine von Carl Paasch 1891/1892 besorgte Rückübersetzung der von A. Pontigny veranstalteten und mit einem Vorwort von Edouard Drumont versehenen französischen Übersetzung. Die gelegentlich schwankenden Angaben bezüglich des Erscheinungsjahres der einzelnen Ausgaben lassen erkennen, daß es über die Auflagen i.e.S. hinaus noch zahlreiche Nachdrucke gegeben haben muß. Das Erstaunliche am Verbreitungsbild des Werkes ist die Tatsache, daß es während der nationalsozialistischen Herrschaft selbst nicht zu Neuauflagen gekommen zu sein scheint. 1933 erschien die letzte vom „Gesamtverzeichnis“ nachgewiesene Auflage.

<sup>2</sup> Zu Rohling und seinem „Talmudjuden“ vgl. J. Katz, From Prejudice to Destruction. Anti-Semitism, 1700 - 1933, Cambridge/Mass. 1980, 219f., 285f. Siehe auch den einschlägigen Artikel im Österreichischen Biographischen Lexikon 1815 - 1950, Lief. 43 [Bd. 9] (1986), 213f.

<sup>3</sup> Über Rohlings Art der Quellenbenutzung vgl. vor allem F. Delitzsch, Rohling's Talmudjude. Sechste revidierte und erweiterte Ausgabe, Leipzig 1881.

Form nach also außerhalb des „Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation“ –, veranlaßten Nachdruck bekannt wurde.<sup>4</sup> Im Gegenteil: Die selbst von Gegnern nicht bestrittene Gelehrsamkeit des Hebraisten Eisenmenger schien auch für das Rohling’sche Plagiat Solidität zu verbürgen. Denn Eisenmenger hatte anscheinend akribisch belegt, in welchen Quellen er sein Bild des Judentums ‚entdeckt‘ haben wollte, und diese Quellen gibt es, und die Zitate daraus hielten als solche zumeist der Nachprüfung stand; jedenfalls hegt auch die jüngere wissenschaftliche Literatur keinen Zweifel an der – wenn auch zeitgebundenen – gelehrt Seriosität dieses Judenhassers.<sup>5</sup>

Das muß sie ihm zum Glück nur bedingt konzedieren. Denn zum einen besagen die von Eisenmenger vermeintlich ans Tageslicht gezerrten ‚Entdeckungen‘, im Kontext gelesen, bisweilen etwas ganz anderes, als er seinen Lesern zu suggerieren suchte. Vor allem aber sind sie viel weniger, als man bisher meinte, ein Produkt stupender Belesenheit und einer daraus resultierenden – wenn auch verfehlten – geistig eigenständigen Kritik. Denn wie Rohling an seinem Eisenmenger klebte, so modellierte Eisenmenger sein Werk nach älteren, und zwar nach mittelalterlichen Vorlagen, nicht nur in einem weiten allgemeinen Sinne – das hat man längst erkannt –, sondern konkret und im Detail. Diese Vorlagen nennt Eisenmenger nicht. So blieb verborgen, wie traditionsverhaftet auch sein Werk ist, wie geistig unselbstständig vom ganzen Ansatz her wie in den Einzelpunkten die von ihm geübte Kritik – trotz all seiner gelehrten Bildung und obwohl er durchaus selbstständigen Zugang zum rabbinischen Schrifttum besaß.

Als sein Vorbild nun, dem er für einen Gutteil seines Werkes das Material oder doch zumindest die argumentative Anregung entnahm, läßt sich ein bestimmter Strang der antijüdischen Polemik des Mittelalters nachweisen.

<sup>4</sup> Zu Eisenmenger und dem „Entdeckten Judentum“ vgl. Katz (Anm. 2), bes. 13 ff. – Die barocke Titelgebung der 1740 freigegebenen Erstauflage spricht für sich selbst: „Des bey 40. Jahr von der Judenschaft mit Arrest bestrikt gewesene, nunmehro aber Durch Autorität eines Hohen Reichs-Vicariats relaxirte Johann Andreä Eisenmengers, Professoris der Orientalischen Sprachen bey der Universität Heydelberg, Entdecktes Judenthum, Oder: Gründlicher und Wahrhaftter Bericht, Welcher gestalt die verstockte [...] Juden Die Hochheilige Dreyeinigkeit, Gott Vater, Sohn und Heiligen Geist, erschrecklicher Weise lästern und verunreihen, die Heil. Mutter Christi verschmähen, das Neue Testament, die Evangelisten und Aposteln, die Christliche Religion spöttisch durchziehen, und die gantze Christenheit auf das äusserste verachten und verfluchen; Dabey noch viele andere, bishero unter den Christen entweder gar nicht, oder nur Zum Theil bekant-gewesene Dinge und Grosse Irrthüme [...] der Jüdischen Religion und Theologie, wie auch Viel lächerliche und kurtzweilige Fabeln und andere ungereimte Sachen an den Tag kommen; Alles aus ihren eigenen, und zwar sehr vielen, mit grosser Mühe und unverdrossenem Fleiss durchlesenen Büchern, mit Anziehung der Hebräischen Worte, und deren treuen Übersetzung [...] in die Deutsche Sprach, kräftiglich erwiesen, Und In Zweyen Theilen verfasset, Deren jeder seine behörige allemal von einer gewissen Materie ausführlich handelnde Capitel enthält. Allen Christen zur treuhertzigen Nachricht fertiget, Und Mit vollkommenen Registern versehen. Gedruckt im Jahr nach Christi Gebuhrt [Frankfurt] 1700.“

<sup>5</sup> Vgl. Katz (Anm. 2), 14.

Es handelt sich dabei um ein Konglomerat von Werken, deren Abhängigkeitsverhältnis gegenwärtig nur begrenzt zu durchschauen ist und das zu klären ich mir als Forschungsziel gesetzt habe. Alle diese Werke hängen mit der Pariser Talmudverurteilung des Jahres 1242 zusammen. Von ihr, ihrem literarischen Ausfluß und ihrer Wirkung auf das Judenbild des Mittelalters und der Neuzeit soll im folgenden die Rede sein.

## I.

Im Jahre 1242 wurde in Paris der Talmud als häretisch verurteilt.<sup>6</sup> Daraufhin sind nicht weniger als 24 Wagenladungen mit Talmud-Exemplaren, denen später noch einmal sechs Ladungen folgten, verbrannt worden.<sup>7</sup> Dies

---

<sup>6</sup> Genannt sei nur die wichtigste Literatur: Ausgangspunkt der neueren Forschung sind A. Kisch, Die Anklageartikel gegen den Talmud und ihre Vertheidigung durch Rabbi Jechiel ben Joseph vor Ludwig dem Heiligen in Paris, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums 23 (N.F. 6) (1874), 10 - 18, 62 - 75, 123 - 130, 155 - 163, 204 - 212 [als Monographie erschienen unter dem Titel: Papst Gregor des Neunten Anklageartikel gegen den Talmud und dessen Vertheidigung durch Rabbi Jechiel ben Josef und Rabbi Juda ben David, Leipzig 1874; nach dieser Ausgabe wird im folgenden zitiert], sowie I. Loeb, La controverse de 1240 sur le Talmud, in: Revue des études juives [künftig: REJ] 1 (1880), 247 - 261; 2 (1881), 248 - 270; 3 (1881), 39 - 57. Beiden Gelehrten gebührt das Verdienst, die für unsere Kenntnis der Pariser Talmudverurteilung grundlegend wichtige Handschrift Paris, BN lat. 16558 – die Hauptüberlieferung der unten zu besprechenden *Extractiones de Talmud* – erst eigentlich in die Diskussion eingeführt und eine Reihe von Quellenstücken daraus im Original oder in Übersetzung bekannt gemacht zu haben. Die Handschrift bildete die Grundlage für das umfassende Werk von Ch. Merchavia, Ha-Talmud be-Rei ha-Nazrut [Der Talmud im Spiegel des Christentums; engl. Titel: The Church versus Talmudic and Midrashic Literature (500 - 1248)], Jerusalem 1970, 225 - 459, bes. 291 ff. Von der jüngeren Literatur seien noch genannt F. J. Baer, The Disputations of R. Yechiel of Paris and Nachmanides, in: Tarbiz 2 (1930/31), 172 - 187 (hebr.); J. M. Rosenthal, The Talmud on Trial. The Disputation at Paris in the Year 1240, in: The Jewish Quarterly Review 47 (1956 - 1957), 58 - 76, 145 - 169; A. Tuilier, La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens et les attitudes populaires à l'égard des Juifs au XIII<sup>e</sup> siècle, in: Etudes sur la sensibilité. Actes du 10<sup>e</sup> Congrès national des sociétés savantes 2 (1979), 199 - 214, dessen Ausführungen freilich ziemlich revisionsbedürftig sind; J. E. Rembaum, The Talmud and the Popes: Reflections on the Talmud Trials of the 1240s, in: Viator 13 (1982), 203 - 223; R. Chazan, Medieval Jewry in Northern France. A Political and Social History, Baltimore, London 1973, 124ff.; ders., Daggers of Faith. Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response, Berkeley 1989, 33f.; J. Cohen (Anm. 36), 60ff.

<sup>7</sup> Quelle für diese Nachricht sind die Annales Ephordenses fratrum Praedicatorum zum Jahre 1242, ed. O. Holder-Egger, Monumenta Erphesfurtensia, MGH SS rer. Germ. us. [42], Hannover und Leipzig 1899, 98. – Dorther auch das Datum der Talmud-Verbrennung 1242 Sept. 29, von der her sich der Zeitpunkt der ipso facto vorausgehenden Verurteilung des Talmud erschließen läßt. Die in der Literatur begegnende Angabe 1240 ist auf den Zeitpunkt der Disputation zwischen Nikolaus Donin und Rabbi Jechiel von Meaux einzuzeichnen (siehe unten), nicht jedoch auf den der Verurteilung und Verbrennung. Dazu speziell auch A. Temko, The Burning of the Talmud in Paris. Date: 1242, in: Commentary 17 (1954), 446 - 455. – Die Angabe über sechs Wagenladungen stammt aus dem Material der *Extractiones de Talmud*, überliefert in der Hs. Paris, BN lat. 16558 fol. 211<sup>va</sup>. Die Zahl 24 variiert in den Überlieferungen mit der Zahl 14 (so die Hs. Paris, BN lat. 16558, während die Parallel-Überlieferung der Hs. Carpentras 153 wieder XXIII hat).

ist der Anfang einer allgemeinen Such- und Vernichtungsaktion gewesen,<sup>8</sup> die – verstärkt durch zahllose Judenmorde und -vertreibungen – aus dem Mittelalter nur noch ein einziges komplettes Talmud-Exemplar überleben ließ: den Cod. hebr. 95 der Bayer. Staatsbibliothek München aus dem Jahre 1343.<sup>9</sup> Doch statt, wie es in der letzten im Zusammenhang mit der Pariser Talmud-Verurteilung ergangenen Sentenz hieß,<sup>10</sup> „die unzähligen Irrtümer, Mißbräuche, Blasphemien und Schändlichkeiten“, die der Talmud angeblich enthielt, zum Verstummen zu bringen, hatten die verschiedenen Akte der Verdammung die paradoxe Folge, daß eben diese Anstößigkeiten in einer Reihe lateinischer Excerpt-Übersetzungen der Christenheit erst eigentlich zur Kenntnis gebracht wurden. Eher beiläufig als durch systematisches Sammeln sind mir allein von der am weitesten verbreiteten Version dieser Übersetzungen, der sog. *Pharetra fidei contra Iudeos*, bisher weit über 100 Handschriften bekannt geworden, und man kann annehmen, daß es keine nennenswerte Bibliothek in Mitteleuropa gab, die nicht in der einen oder anderen Form über eines dieser Talmud-Exzerpte verfügte.<sup>11</sup>

Doch wie war es zu der Pariser Verurteilung und – durch sie ausgelöst – zu dieser Flut von Übersetzungen aus dem Talmud gekommen?<sup>12</sup> Ein konvertierter Jude namens Nikolaus Donin aus La Rochelle hatte im Jahre 1239 vor Papst Gregor IX. Klage geführt, daß seine früheren Glaubensgenossen unter Verdrängung des in der Bibel niedergelegten mosaischen Gesetzes sich einem anderen, der Tradition nach von Gott nur mündlich an Moses übergebenen Gesetz verschrieben hätten, eben dem Talmud; dieser aber stecke volle „Mißbräuche und Schändlichkeiten“.<sup>13</sup> Gregor IX. ordnete daraufhin in

<sup>8</sup> Eine Übersicht dazu gibt H. Graetz, Die Schicksale des Talmud im Verlaufe der Geschichte, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums 34 (1885), 529 - 541.

<sup>9</sup> Vgl. H. L. Strack, Einleitung in Talmud und Midrasch, 6. Aufl. 1976, 79 ff. zur handschriftlichen Überlieferung. Von dem Münchener Talmud-Exemplar veranstaltete Strack 1912 eine Faksimile-Ausgabe.

<sup>10</sup> Sie datiert vom 15. Mai 1248 und stützt sich auf das unter Vorsitz Odos von Châteauroux zustandegekommene Verdikt der mit der Prüfung des Talmud betrauten Professoren-Kommission der Universität Paris; ed. H. Denifle / É. Chatelain, Chartularium universitatis Parisiensis, Bd. 1, 1899, 209 - 211, hier 209: ... *quia eos invenimus errores innumerabiles, abusiones, blasfemias et nefaria continere ...*

<sup>11</sup> Diese, im Anschluß an die Pariser Verurteilung einsetzende, lateinische Talmud-Überlieferung harrt noch der Bearbeitung, denn Chaim Merchavias grundlegende Arbeit (siehe Anm. 6) hört dort auf, wo diese Überlieferung einsetzt. In Absprache mit ihm plane ich, von den *Extractiones de Talmud* ausgehend diese Tradition zu erfassen, ihre wichtigsten Textzeugen kritisch zu edieren und ihre Wirkungsgeschichte aufzuarbeiten.

<sup>12</sup> Das Folgende stützt sich auf das vor allem aus der Hs. Paris, BN lat. 16558 stammende Material. Es ist am bequemsten zugänglich bei Denifle / Chatelain, Chartularium 1 (Anm. 10), 202 ff., Nr. 173 und 178; dazu ebd. 173 f., Nr. 131 (Innocenz IV., 1244 Mai 9) und 172 (Innocenz IV., 1247 August 12).

<sup>13</sup> *Abusiones et nefaria*; vgl. Denifle / Chatelain, Chartularium 1 (Anm. 10), 202 und 203.

Frankreich, England und in den Königreichen der iberischen Halbinsel die Konfiskation aller hebräischen Bücher und deren Überprüfung an.<sup>14</sup>

Offenbar nur in Frankreich leistete man diesem Gebot Folge. Es kam zu einem Prozeß, der zunächst unter dem Vorsitz von Blanche von Kastilien, der Mutter König Ludwigs des Heiligen,<sup>15</sup> geführt wurde und in aller Öffentlichkeit in Anwesenheit hoher geistlicher und weltlicher Würdenträger am königlichen Hof wohl zwischen dem 25. und 27. Juni 1240 stattfand.<sup>16</sup> Ankläger war Nikolaus Donin, Verteidiger des Talmud waren führende französische Rabbiner, an ihrer Spitze der in Paris wirkende Rabbi Jechiel aus Meaux.<sup>17</sup>

Anklagepunkte waren:

1. Der Talmud messe sich eine größere Autorität als der Bibel zu, den Talmudgelehrten eine größere als Gott selbst;

<sup>14</sup> Die entsprechenden Schreiben *Denifle/Chatelain*, Chartularium 1 (Anm. 10), 202 f., Nr. 173. Sie sind datiert vom 9. Juni 1239. Mit weiterführenden Angaben jetzt neu hrsg. von S. Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*, Bd. 1: Documents: 492 - 1404 (Studies and Texts 94), Toronto 1988, 172 f., Nr. 163.

<sup>15</sup> Sie wurde von *Kisch* (Anm. 6), 19 und noch von *Rosenthal* (Anm. 6), 71 als hochschwanger bezeichnet, sichtlich im Verwechselung mit Ludwigs IX. Gattin Margarete von Provence, die in der Tat kurz nach dem Talmud-Prozeß am 12. Juli 1240 einer Tochter das Leben schenkte, die den Namen der Großmutter, Blanche, erhielt. Daß Ludwig IX. auch noch nach Erreichen der Volljährigkeit für mehr als ein Jahrzehnt seiner Mutter erheblichen Einfluß auf die Regierungsgeschäfte einräumte, ist allgemein bekannt; vgl. etwa J. *Richard*, Saint Louis roi d'une France féodale, soutien de la Terre Sainte, Paris 1983, 15 f. sowie G. *Sivéry*, Saint Louis et son siècle, Paris 1983, 320 f.; grundlegend É. *Berger*, Histoire de Blanche de Castille, reine de France, Paris 1895, hier bes. 312 f., 340 f.

<sup>16</sup> Hierzu und zu den anderen Daten H. *Graetz*, Geschichte der Juden, Bd. 7, Leipzig 1894, 401 - 406. Die lateinischen Quellen geben kein Datum für den Zeitpunkt der Untersuchung am königlichen Hof; hierfür ist man allein auf die Angaben Rabbi Jechiels angewiesen (zu ihnen *Graetz*, ebd., 404). Bezuglich der Anwesenden erwähnt Rabbi Jechiel ausdrücklich nur die „Königin“, die wiederholt das Wort ergreift; sonst bleibt er eher unbestimmt. Nur daß die Versammlung hochkarätig war, wird deutlich, und daß Dominikaner und Franziskaner darunter waren. Odo von Châteauroux nennt als Teilnehmer den für Paris zuständigen Metropoliten, Erzbischof Walter von Sens, sowie die Bischöfe von Paris (Wilhelm von Auvergne) und von Senlis (Adam de Chambly) sowie Godefroy de Bléneau, den damaligen Magister regens der Dominikaner an der Pariser Theologen-Fakultät; *Denifle/Chatelain*, Chartularium 1 (Anm. 10), 204, Nr. 173.

<sup>17</sup> Hauptquelle für die Vorgänge ist der Bericht Rabbi Jechiels von Meaux in dessen „Vikkuaach“, mit beigefügter lateinischer Übersetzung hrsg. von Joh. Chr. *Wagenseil*, *Tela ignea Satanae*, Altdorf 1681, Bd. 2, 1 - 23. Eine Neuausgabe besorgte Z. ha-Cohen *Grinbaum*, Sefer Vikkuach Rabbenu Jechiel mi-Paris, Thorn 1873. Der Text ist am bequemsten zugänglich bei R. *Margaliot*, *Vikkuaach Rabbenu Jechiel mi-Paris*, Lwów s. d. [1928], Nachdruck Jerusalem 1944 u. ö.; die von *Rosenthal* (Anm. 6), 73, Anm. 54 angekündigte kritische Ausgabe von A. D. Duff ist offenbar nicht erschienen. Zum vieldiskutierten Charakter der Veranstaltung – offenes Streitgespräch im Stile einer Disputation oder gerichtliches Verhör wie bei einer Ketzerinquisition – vgl. mit weiterführenden Angaben Cohen (Anm. 36), 63 mit Anm. 22. Lateinische Versionen mit deutlichem Verhörscharakter sind in der Hs. Paris, BN lat. 16558 fol. 230<sup>va</sup> - 231<sup>va</sup> von der Befragung zweier Rabbiner erhalten, Rabbi Jechiels aus Meaux und Rabbi Jehudas ben David aus Melun, hrsg. von Loeb, REJ 3 (Anm. 6), 55 - 57 und *Merchavia* (Anm. 6), 453 - 455.

2. der Talmud enthalte Blasphemien gegen Gott, Christus, die Jungfrau Maria und die Heiligen sowie Zeugnisse des Hasses auf alle Christen;
3. der Talmud stecke voller Irrtümer, Fabeleien, Torheiten und Schändlichkeiten.

Das Verfahren nun brachte wohl Klarheit über die zentrale Bedeutung des Talmud für das Leben der jüdischen Diaspora, doch bot das bis dahin zusammengebrachte Belastungsmaterial offenbar noch nicht genügend Handhaben zu seiner Verurteilung und Vernichtung. Es wurde daher eine neue Prüfungskommission bestellt; sie war zwei Jahre lang tätig. Dann fällte ein Gremium von Theologen und Juristen der Pariser Universität das Urteil auf Verdammung des Talmud.<sup>18</sup>

In diesen Prüfungszeitraum fällt die Entstehung der wichtigsten später wirksam gewordenen Talmud-Exzerpte in lateinischer Sprache. Man fertigte zunächst – immer mit Blick auf die Anklagepunkte – umfangreiche Auszüge entsprechend der historischen Ordnung des Talmud, denen am Schluß noch Exzerpte aus dem synagogalen Schrifttum angefügt wurden.<sup>19</sup> Dies ist, trotz ihres Auswahl-Charakters, die einzige auf das Ganze des Talmud gerichtete lateinische Übersetzung, die das Mittelalter hervorgebracht hat. Aus ihr erstellte man ein in der Reihenfolge der Anklagepunkte systematisch geordnetes Dossier.<sup>20</sup> Diesem wiederum wurde – in 35 Artikel gegliedert – in knapper Auswahl das Material entnommen, auf dessen Grundlage man 1242 die Verdammungssentenz fällte.<sup>21</sup> Und im wesentlichen auf dieser Kurzfassung beruht die publizistisch wichtigste Version dieser Übersetzungen, die – kombiniert mit noch anderem Material<sup>22</sup> – bereits Mitte des 13. Jahrhunderts der Pariser Dominikanerprior *Theobald von Sézanne* anlegte.<sup>23</sup> Denn seine Excerptfassung liegt der eingangs genannten, in zahllosen Handschriften und nicht weniger als sechs Früh-

<sup>18</sup> Vgl. den Bericht Odos von Châteauroux, *Denifle/Chatelain*, Chartularium 1 (Anm. 10), 204, Nr. 173.

<sup>19</sup> In der Ordnung der Hs. Paris, BN lat. 16558 sind dies – abgesehen von fol. 1<sup>ra</sup> – 4<sup>rb</sup> – die Folien 97<sup>ra</sup> – 211<sup>rb</sup>.

<sup>20</sup> Das sind in der Hs. Paris, BN lat. 16558 die Folien 5<sup>ra</sup> – 96<sup>ra</sup>.

<sup>21</sup> Überliefert in der Hs. Paris, BN lat. 16558 auf fol. 211<sup>va</sup> – 217<sup>vb</sup>, hrsg. von Loeb, REJ 2 (Anm. 6), 253 – 270 und 3 (ebd.), 39 – 54.

<sup>22</sup> Dabei handelt es sich zum einen um Auszüge aus Petrus Alfonsi, *Dialogi*, titulus V, Migne PL 157, 597 – 606 (= ed. K.-P. Mieth, der Dialog des Petrus Alfonsi, Diss. phil. Berlin 1982, 62 – 73), sowie um Elemente der Pseudo-Ben-Sira-Tradition, über deren hebräischsprachige Ausprägung nur höchst unzureichende Kenntnisse bestehen und über deren lateinische Rezeption man bislang gar nichts weiß; vgl. dazu *Encyclopaedia Judaica* IV (1971) Sp. 548 – 550 (*J. Dan*).

<sup>23</sup> So wirksam diese Fassung offenkundig gewesen ist, hat sich eine eigenständige Überlieferung doch nirgends erhalten. Nur aus den späteren Ableitungen haben wir Kenntnis davon. Über Theobald selbst gibt es keinen brauchbaren Lexikon-Artikel, geschweige denn weiterführende Literatur; am hilfreichsten sind noch die knappen Bemerkungen bei *Denifle/Chatelain* (Anm. 10), Chartularium 1, 211, Nr. 178, Anm. 12.

drucken<sup>24</sup> verbreiteten *Pharetra fidei contra Iudeos* zugrunde, deren älteste erhaltene Überlieferungen noch aus dem 13. Jahrhundert stammen und deren räumliche Verbreitung von Wien bis Barcelona reicht.<sup>25</sup> Eine auf der *Pharetra* beruhende, in manchen Handschriften Nikolaus von Lyra zugeschriebene Fassung der Talmud-Exzerpte<sup>26</sup> hat Gonzalo García de Santa María aus Saragossa († 1521), der humanistisch gebildete Biograph König Johanns II. von Aragon (1458 - 1479), um das Jahr 1500 im Druck herausgegeben.<sup>27</sup> Auf Theobalds Werk beruft sich sein österreichischer Ordensgenosse, der um 1260 schreibende sog. *Passauer Anonymus*, der in seinem voluminösen Werk über Juden, Ketzer und Antichrist umfangreiche Auszüge aus dem Talmud überliefert, die auch enge Berührungs punkte mit der *Pharetra fidei contra Iudeos* aufweisen.<sup>28</sup> Von Theobalds Exzerpten hat der Zisterzienser *Nikolaus Vischel* aus Heiligenkreuz in Niederösterreich Gebrauch gemacht in einem Anfang des 14. Jahrhunderts entstandenen antijüdischen Traktat.<sup>29</sup> Aus einer Überlieferung der *Pharetra* zitierte der an der Universität Salamanca wirkende spanische Minorit *Alfonsus de Spina* im Talmud-Kapitel seines 1459 entstandenen Werkes *Fortalitium fidei*.<sup>30</sup> Der gelehrte brandenburgische Bischof *Stephan Bodeker* besaß eine Abschrift sowohl der *Pharetra* wie der am Anfang der ganzen Tradition stehenden ausführlichen Auswahlübersetzung aus dem Talmud und hat dieses Material seiner durch den Tod 1459 unvollendet gebliebenen Schrift *Adversus Iudeos* zugrundegelegt.<sup>31</sup>

<sup>24</sup> Hain \*15229 - 15234.

<sup>25</sup> Ich verzichte auf Einzelnachweise. Das Werk ist noch immer nur zu benutzen in dem Druck von *Io. Ch. Wolf*, *Bibliotheca Hebraea 4* (Hamburg 1733), 555 - 567, unter dem Namen Theobalds von Sézanne; vgl. auch *ebd.*, 3 (1727), 1164 - 1166.

<sup>26</sup> Das bemerkte bereits *Ch.-V. Langlois* im Artikel „*Nicolas de Lyre*“, in: *Histoire littéraire de la France* 36 (1927), 383.

<sup>27</sup> Zu ihm *J. N. Hillgarth*, *The Spanish Kingdoms 1250 - 1516*, Bd. 2, Oxford 1978, 188, 463, Anm. 2 mit Hinweis auf *M. S[errano] y S[anz]*, *Testamento de Gonzalo García de Santa María. Año de 1519*, in: *Boletín de la Real Academia Española* 1 (1914), 470 - 478, der nachwies, daß Gonzalo García de Santa María aus der bekannten hochrangigen Converso-Familie stammte, der auch Paul von Burgos angehörte, und daß er wiederholt selbst in die Fänge der Inquisition geriet, die ihn am Ende seines Lebens sogar über Jahre hinweg bis zu seinem Tode in Arrest hielt.

<sup>28</sup> Vgl. *A. Patschovsky*, *Der Passauer Anonymus. Ein Sammelwerk über Ketzer, Juden, Antichrist aus der Mitte des 13. Jahrhunderts* (Schriften der MGH 22), Stuttgart 1968, 178 - 181, Nr. 20 - 31.

<sup>29</sup> Der Traktat „*Contra perfidos Iudeos*“ ist unediert. Er findet sich im Zusammenhang mit anderen Werken des Nikolaus Vischel in der Hs. Heiligenkreuz 84 fol. 115<sup>va</sup> - 141<sup>vb</sup>. Vgl. die Beschreibung der Handschrift in: *Xenia Bernardina* 2, 1 (Wien 1891), 146. Zu Nikolaus Vischel und seinem antijüdischen Traktat vgl. *S. Grill*, Nikolaus Vischel von Heiligenkreuz. Ein österreichischer Scholastiker, c. 1250 - 1330 (*Heiligenkreuzer Studien* 6) 1937 (= Separatabdruck aus der Cistercienser-Chronik Jg. 49, Nr. 578), hier 8, 11 - 14.

<sup>30</sup> *Alfonsus de Spina*, *Fortalitium fidei*, lib. III consideratio 2 (in der bei Anton Koberger gedruckten Ausgabe Nürnberg 1494, fol. 79<sup>ra</sup>-<sup>va</sup>), mit unverkennbaren Spuren des Einflusses der „*Pharetra*“.

<sup>31</sup> Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, theol. fol. 306 sowie theol. fol. 118 („*Adversus Iudeos*“ fol. 301<sup>r</sup> - 354<sup>r</sup>). Zu Stephan Bodekers judaistischen Schrif-

Dies ist nach dem Stand meiner bisherigen Kenntnis der Strang der Talmudtradition, auf der Eisenmenger und – ihm folgend – Rohling in ihren Pamphleten fußten, aus dem das Bild des ‚Talmudjuden‘ geformt wurde. Wie sah es aus?

## II.

Monströs! Der Talmud – die autoritative Richtschnur für ein im Einklang mit der Tora religionsgesetzlich korrekt geführtes Leben – steckte dieser Literatur zufolge voller Blasphemien gegen Gott, dem anthropomorphe Züge angedichtet würden, der bittere Reue darüber empfände, daß er die Juden so schlecht behandelt habe, der sich von den Talmudlehrern an Weisheit übertreffen, bisweilen hinters Licht führen ließe; kurz: der Gott des Talmud wird geschildert als ein dummer, launischer, jedenfalls weder besonders allmächtiger noch gar allwissender Gott, seine Geschöpfe in Gestalt der Talmudlehrer ihm im Grunde überlegen. Wenn sich das Geschöpf über den Schöpfer erhebt – so die Quintessenz dieser Exzerpte –, dann ist der Jude, der dem folgt, ein Gotteslästerer par excellence und damit in den Augen der Zeit schuldig des schlimmsten nur denkbaren Verbrechens: des Verbrechens gegen die Majestät Gottes. Ein Verbrechen, das den Delinquenten automatisch der Sphäre des Nefandum zuweist – der Welt des Satans.<sup>32</sup>

Doch nicht nur Gott – das gleichsam einigende religiöse Band zwischen Juden und Christen – wird angeblich im Talmud gelästert, sondern dieser erziehe den Juden auch zur Verunglimpfung Christi und der Gottesmutter, ziehe durch Verhöhnung von Heilig-Geist-Empfängnis und Jungfrauengeburt in den Schmutz, was dem Christen hoch und heilig sei. Der ‚Talmudjude‘ ist folglich jemand, der ganz besonders den Christen ihr Heiligstes besudelt.

Der Talmud lehrt aber seine Adepten angeblich noch ganz andere Dinge: Jegliche Schandtat erlaube er den Juden gegenüber den Christen, die sie nach Belieben belügen, betrügen, ja sogar umbringen könnten. Das sei reli-

ten vgl. vorderhand noch *B. Walde*, Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters, Münster 1916, 30 – 63, hier 51ff. Eine Schülerin von Dietrich Kurze, Frau Annette Wigger-Görlich, bereitet als Dissertation eine umfassende Arbeit über den bedeutenden Mann vor.

<sup>32</sup> Zu diesem Zusammenhang *J. Chiffoleau*, Dire l’indicible. Remarques sur la catégorie du nefandum du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle, in: Annales ESC 45 (1990), 289 – 324, dessen gedankenreiche Ausführungen sicher an Prägnanz gewonnen hätten, wenn er hin und wieder auch ein wenig deutschsprachige Literatur zur Kenntnis genommen hätte, wie etwa *J. Frieds* Studie über den Zusammenhang von Templerprozeß, Folter und der Lehre von der Willensfreiheit im HJb 105 (1985), 388 – 425 oder die diversen Arbeiten *O. Hageneders* über das Majestätsverbrechen und speziell Innocenz' III. Dekrete „Vergentis“.

gionsgesetzlich nicht nur zulässig, sondern sogar gefordert. Aussprüche, die in diese Richtung wiesen – z.B. die berüchtigte Maxime *Optimum goym / Christianorum occide* –, wurden mit allen Zeichen der gehörigen Entrüstung von den Zeiten der Pariser Talmudverurteilung bis zu den Nazis wiederholt.<sup>33</sup> Da half es Rabbi Jechiel von Meaux genausowenig wie seinen modernzeitlich gelehrten Nachfolgern im Geiste, daß sie auf die historische Bedingtheit der hier aufgespießten Rechtssätze verwiesen und die so ganz anders geartete Theorie und Praxis ihrer Tage ins Feld führten<sup>34</sup> – die Zeit, in der zunehmend der Wucher-Vorwurf und die Ritualmord-Beschuldigung laut wurden, hatte längst ein Bild vom Juden, das diesem jegliche Schandtat zutraute.<sup>35</sup> Gotteslästerer, Jesus und Maria schmähend, Todfeind der Christen, kurz: ein Monster. Das war das Konzept vom ‚Talmudjuden‘ schon im 13. Jahrhundert, nicht erst bei Eisenmenger und dann bei Rohling und den Nationalsozialisten.

### III.

Es ist klar, wie eine solcherart beleidigte Gottheit und Menschheit zu reagieren hatten: Die massenhaften Judenpogrome, -verfolgungen und -vertreibungen durch die Jahrhunderte bis in unsere Gegenwart setzen nach meiner Beobachtung erst nach Etablierung des Konzepts vom ‚Talmudjuden‘ wirklich ein. War das solcherart geformte anthropologische Konzept vom Juden aber auch für dessen Leidensgeschichte ursächlich? Das ist unlängst von einem brillanten jüngeren amerikanisch-jüdischen Historiker, Jeremy Cohen, behauptet worden. Er suchte den Nachweis zu führen, daß das vom Apostel Paulus grundgelegte und von Augustin in gültige dogmatische Form gebrachte christliche Konzept von der Existenznotwendigkeit des jüdischen Volkes bis ans Ende der Zeiten – wo es sich dann zu Christus bekehren würde –, als sozusagen alttestamentlich versteinerte Zeugen des christlichen Glaubens vom Konzept eines zum Talmud abgefallenen Judentums abgelöst worden sei. Damit aber wäre für dieses Judentum die Geschäftsgrundlage seiner Erhaltungswürdigkeit entfallen gewesen, und so habe man sich frei gefühlt zu dessen Vernichtung, sei es in Form der Zwangsbekehrung, wie sie im großen Stile in den spanischen Königreichen betrieben wurde, sei es durch Vertreibung oder Mord.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Text nach der 35-Artikel-Serie, ed. Loeb, REJ 2 (Anm. 6), 264; siehe auch Theobald von Sézanne/Passauer Anonymus, in der Hs. München, Staatsbibliothek, Clm 311 fol. 8rb; Eisenmenger, Teil II cap. 3 zur Frage, „ob die Rabbinische [...] Gesätze es zulassen/ einen Christen umb das leben zu bringen?“, in der Ausgabe von 1700, Bd. 2, 194 - 227, zur Stelle 215 [Druck: 115!]; Rohling (Anm. 1), 1. Aufl., 27 f., 6. Aufl., 71 ff.

<sup>34</sup> Ich verweise nur auf Cohen (Anm. 36) S. 70 - 72 und die dort gegebenen Nachweise.

<sup>35</sup> Zu dem Bild der Zeit über den Juden zuletzt A. Patschovsky, Judenverfolgung im Mittelalter, in: GWU 41 (1990), 1 - 16.

Diese These erscheint mir nicht haltbar. Zum einen wird sie durch die geschichtliche Wirklichkeit widerlegt. Denn noch mitten im 14. Jahrhundert – um nur ein Beispiel zu geben –, als die Pestverfolgungen das deutsche Judentum an den Rand der völligen Vernichtung brachten, hat man an der päpstlichen Kurie den Geißlern diesen Judenmord in die Schuhe zu schieben gesucht, um sie deswegen als Ketzer verurteilen zu können – Ketzer deshalb, weil sie die von der Tradition festgelegte eschatologische Rolle der Juden mißachtet hätten.<sup>37</sup> Wenn der Papst als Haupt der lateinischen Christenheit Christen als Ketzer verurteilt, weil sie im Widerspruch zur christlichen Lehre angeblich oder wirklich Juden umgebracht hätten, dann kann man nicht unterstellen, daß maßgebende Kirchenkreise in Abkehr von der christlichen Tradition Juden zur Zwangsbekehrung oder zur Vernichtung freigegeben hätten. Dergleichen gab es, aber nach der im Mittelalter gültigen christlichen Lehre war das ein Exzeß und keine Norm. Und in erster Linie deshalb, weil so etwas trotz aller Gehäuftheit dennoch nur ein Exzeß war, blieben Juden in der christlichen Welt am Ende überhaupt erhalten.

Der zweite Grund, weshalb Jeremy Cohen irrt, wenn er das Prinzip der Vernichtung jüdischer Existenz mit der Entdeckung des ‚Talmudjuden‘ in der Mitte des 13. Jahrhunderts theologisch begründet sieht, liegt in der Konsequenz, die das Papsttum daraus expressis verbis zog. Innocenz IV., der die Pariser Talmudverurteilung von 1242 durch eigene Erlasse teils bestätigt, teils abgemildert hatte,<sup>38</sup> rechtfertigte die Attitüde des Hauptes der Chri-

<sup>36</sup> J. Cohen, *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca and London 1982; ders., *The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition*, from Augustine to the Friars, in: *Traditio* 39 (1983), 1 - 27, bes. 24ff.

<sup>37</sup> Zum Problem der Beteiligung der Geißler an den Judenverfolgungen A. Haverkamp, *Die Judenverfolgungen zur Zeit des Schwarzen Todes im Gesellschaftsgefüge deutscher Städte*, in: Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, hrsg. von A. Haverkamp (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 24), Stuttgart 1981, 27 - 93, hier 43ff. Die angebliche Verantwortlichkeit der Geißler wird scharf betont von P. Herde, zuletzt in: Von der mittelalterlichen Judenfeindschaft zum modernen Antisemitismus, in: Geschichte und Kultur des Judentums. Eine Vorlesungsreihe an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg, hrsg. von K. Müller/K. Wittstadt, Würzburg 1988, 11 - 69, hier 27f. Vgl. auch R. Kieckhefer, Radical tendencies in the flagellant movement of the mid-fourteenth century, in: *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 4 (1974), 157 - 176, bes. 162f. Quellen sind hauptsächlich das von Papst Clemens VI. am 20. Oktober 1349 ausgesprochene Verbot der Flagellanten-Bewegung (zuletzt hrsg. von Simonsohn [Anm. 14], 399 - 402, Nr. 375) sowie der damit in unmittelbarem Zusammenhang stehende Sermon des damaligen Mönches von Saint-Amand in der Diözese Tournai und Pariser Theologieprofessors sowie späteren Abtes von St. Bavo in Gent, Jean de Fayt, vom 5. Oktober 1349 vor Papst Clemens VI. in Avignon, hrsg. von P. Fredericq, *Corpus documentorum inquisitionis haereticarum pravitatis Neerlandicae* 3 (1906), 28 - 37, Nr. 26, hier bes. 36f. Vgl. zu ihm U. Berlière, Jean Bernier de Fayt, abbé de Saint-Bavon de Gand, 1350 - 1395, d'après des documents vaticans, in: *Annales de la Société d'Émulation de Bruges* 56 (1906), 359 - 381; 57 (1907), 5 - 43, hier bes. Bd. 56, 361f. und 57, 37.

<sup>38</sup> Schreiben vom 9. Mai 1244 und vom 12. August 1247, ed. Simonsohn (Anm. 14), 180f. und 196f., Nr. 171 und 187.

stenheit, über das Gesetzbuch einer anderen Religionsgemeinschaft zu Gericht zu sitzen, mit der von Christus an den Papst delegierten Herrschaft über die Welt. Daraus zieht der große Juristenpapst nicht den Schluß, ein vom Talmud bestimmtes Judentum sei reif zur christlichen Bekehrung, sondern gerade umgekehrt: dieses Judentum müsse auf den Weg des rechten jüdischen Glaubens, sprich: zum ‚Alten Testament‘, zurückgeführt werden – und zwar von ihm, dem Papst!<sup>39</sup>

#### IV.

Wenn massenhafte Judenverfolgung erst nach Etablierung des Konzepts vom ‚Talmudjuden‘ wirklich einsetzte und dieses Konzept dennoch nicht als eigentlich ursächlich für die sprunghaft zunehmenden und auf das Ganze der jüdischen Existenz zielenden Verfolgungswellen des ausgehenden Mittelalters zu werten ist, wie hat man es dann einzuordnen?

In zwei Richtungen, wie ich meine: Zum einen als Indikator für das Verhältnis zwischen Christen und Juden, wie es sich unabhängig vom Konzept des ‚Talmudjuden‘ entwickelt hatte. Zum anderen als eines von mehreren Elementen der negativen Formung des christlichen Judenbildes.

Zum ersteren: Wie man im Talmud eine Ansammlung von Monstrositäten sah, so im Judentum ein Monstrum. Wer den Talmud verbrannte und den Juden den Hort ihrer geistigen Identität zu nehmen suchte, der zielte auf das Ganze der jüdischen Existenz, und somit auch auf ihre Physis. So wie die Kirche mit dem Talmud als Geisteswerk verfuhr, so behandelte die christliche Gesellschaft die Juden als Menschen. Indem aber die kirchen-christliche Gesellschaft den Talmud zu vernichten suchte, machte sie klar, daß sie Juden nur in der Gestalt zu dulden bereit war, wie sie sie haben wollte, nicht wie sie waren.

Wie nun hätte die christliche Gesellschaft die Juden gern gehabt? Als wandelnde Denkmale alttestamentlicher Wahrheit? Und weil sie sie anders fand, hätte die Christenheit – entsprechend der veränderten Geschäftsgrundlage – ihre Einstellung zum Judentum verändert? In diesem Sinn verstand schon Amos Funkenstein<sup>40</sup> die christlichen Attacken auf den Talmud; Jeremy Cohen<sup>41</sup> führte das nur weiter aus. Ich denke, man wird die Ebene, von der her das Bild vom Talmud und dem Judentum als ‚Talmudjuden‘ konzi-

<sup>39</sup> Innocenz IV., Kommentar zu „Quod super“ (X 3.34.8) (Ausgabe Lyon 1535 fol. 164<sup>vb</sup>), zu benutzen mit den Emendationen von B. Z. Kedar, Canon Law and the burning of the Talmud, in: Bulletin of Medieval Canon Law, N. S. 9 (1979), 79 - 82.

<sup>40</sup> A. Funkenstein, Changes in the Patterns of Christian Anti-Jewish Polemic in the Twelfth Century, in: Zion 33 (1968), 125 - 144 (hebr.); eine gekürzte Fassung dieses Artikels in: Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages, in: Viator 2 (1971), 373 - 382.

<sup>41</sup> Cohen (Anm. 36).

piert wurde, sozialpsychologisch in tieferen Schichten suchen müssen. Man kommt am weitesten mit einem Paradox: Die Gesellschaft, die den Juden als ‚Talmudjuden‘ entdeckte und brandmarkte, wollte ihn auch so und nicht anders haben. Mit dem Wucherer, Ritualmörder und später dann Hostienschänder und Brunnenvergifter schuf sie in bloß scheinbarer Verschiedenheit Erscheinungsbilder immer eines und desselben Urtyps: des Monstrums. Der ‚Talmudjude‘ ist da nur eine weitere Spielart.

Auf das Warum dieses Vorgangs hat František Graus eine Antwort zu geben gesucht mit dem Modell des Sündenbocks.<sup>42</sup> Auch ich wüßte keine andere. Nur hat es mit den Sündenböcken eine eigene Bewandtnis: Man hat sie im gleichen Maße nötig, wie man sie zu schlachten geneigt ist. Beides zusammen geht aber nicht: Die Pflege eines Feindbildes setzt – wenigstens in gewissem Umfang<sup>43</sup> – dessen lebendige Existenz voraus. Umgekehrt wäre die christlich verfaßte Gesellschaft wohl in Verlegenheit geraten, hätte die Judenheit entsprechend Innocenz' IV. Direktiven sich zum biblischen Urbild zurückverwandelt: Denn woher dann das Monster nehmen, das man brauchte?

In anderen Worten: Wenn es richtig ist, daß das Bild vom Juden als eines Ritualmörders, Hostienschänders, Brunnenvergifters – und eben: eines ‚Talmudjuden‘ dem Bedürfnis der christlichen Umwelt nach Monster-Bildung in Sündenbock-Funktion entsprang, dann sagt dieses Klischee in erster Linie etwas über die mentale Befindlichkeit der klischeebildenden Gesellschaft aus, aber nur sekundär etwas über das Verhältnis dieser Gesellschaft zu den von ihr als Fremdkörper Ausgesonderten oder als solche Definierten. Diese Fremdkörper sind dann auch, was ihre konkrete Gestalt betrifft, ebenso austauschbar, wie sie selbst durch ‚Wohlverhalten‘ keine Chance haben, ihrer Sündenbock-Funktion ledig zu werden. Lehrbeispiel sind die Juden der iberischen Halbinsel: Als sie sich um 1400 durch Massenkonversionen zu der in den christlichen Augen eigentlich bestmöglichen Lösung drängen ließen, hörten sie mitnichten auf, Verfolgungsobjekte zu sein, vielmehr entwickelte eine Phantasie, die auf Ausgrenzung bestimmter Gruppen drängte, die Ideologie der „limpieza de sangre“, nachdem sich das Konfessions-Kriterium als nicht mehr hinreichend griffig erwiesen hatte.<sup>44</sup>

Diese Einordnung des monströsen Klischees vom ‚Talmudjuden‘ als eines Symptoms innerchristlicher Befindlichkeit trifft exakt auf das von Franti-

<sup>42</sup> F. Graus, Pest – Geißler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeitz (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 86), Göttingen 1987.

<sup>43</sup> Das England des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit gilt bekanntlich als das Beispiel eines Antisemitismus ohne Juden. Man darf dabei freilich nicht außer acht lassen, daß die insulare Lage Großbritanniens denn doch nicht so ausgeprägt war, daß die Verhältnisse auf dem Kontinent als gänzlich außerhalb des eigenen Horizonts liegend empfunden wurden.

<sup>44</sup> Dazu eingehend A. A. Sicroff, Les controverses des statuts de „pureté de sang“ en Espagne du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle, Paris 1960.

šek Graus entwickelte Krisenmodell zu, demzufolge z. B. Judenhaß und Klerushaß auf ein und derselben Ebene anzusiedeln wären.<sup>45</sup> Ist dies richtig, wäre also das Bild des ‚Talmudjuden‘ primär als ein Krisensymptom der christlichen Gesellschaft zu werten, dann müßte man Graus‘ Vorstellung einer spezifisch ‚spätmittelalterlichen‘ Krise insofern modifizieren, als deren Zeitgrenzen zu verschieben wären, und zwar zumindest in jene Periode hinein, in der das Bild vom ‚Talmudjuden‘ entwickelt wurde.

Damit aber löst sich der Begriff der spätmittelalterlichen Krise in seiner zeitlichen Begrenzung im Grunde auf; denn es ist absehbar, daß die durch das ‚Talmudjuden‘-Klischee erreichte Zeitgrenze kaum Absolutheitscharakter besitzt. Vor einer solchen Annahme warnt bereits das zeitlich voraufgehende Häresie-Phänomen, das sozialpsychologisch auf ganz der gleichen Ebene anzusiedeln ist wie das Klischee vom ‚Talmudjuden‘. Es wäre daher wohl besser, Krise als einen Dauerzustand, das heißt als endemisch für die mittelalterliche Gesellschaft zu begreifen.

## V.

Die Entwicklung der Vorstellung vom ‚Talmudjuden‘ ist nicht nur Gradmesser für die Entwicklung des Judenbildes allgemein und der Einstellung der christlichen Gesellschaft zum Juden insgesamt, sondern sie ist auch selbst wirkender Teil jenes überaus komplexen Prozesses der allmählichen Formung des Judenbildes. Dies ist die zweite Richtung, in der man eine geschichtliche Einordnung des Konzepts vom ‚Talmudjuden‘ vorzunehmen hat. Als Frage formuliert: Was leistete dieses Konzept im Gesamtzusammenhang der Modellierung des Judenbildes im ausgehenden Mittelalter? Das ist nicht schwer zu erkennen: Die Züge des Blasphemischen, Sittenlosen, ja Mörderischen verstärkten die Tendenz zur Dämonisierung und damit zur Entmenschlichung des Judenbildes.<sup>46</sup>

Das liegt nicht unbedingt am Talmud selbst, den man sogar mit christlichen Augen auch ganz anders hätte betrachten können. Das lehrt das Beispiel des mit dem sprachgelehrten Dominikaner *Raimundus Martini* († 1284) nur kurze Zeit nach der Pariser Talmud-Verurteilung einsetzenden *Stranges* der über den Talmud informierenden christlichen Literatur.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Zuletzt Graus (Anm. 42), bes. 307f., 529ff.

<sup>46</sup> Es ist von Amos Funkenstein richtig bemerkt worden, daß diese Tendenz seit dem 12. Jh. bereits zu beobachten ist, genau: seit Petrus Venerabilis, der es fertig-brachte, dem Juden als Juden das Menschsein abzusprechen. Vgl. *Funkenstein* (Anm. 40), 378; *Patschovsky* (Anm. 35), 9 mit Anm. 39.

<sup>47</sup> Für Raimundus Martini sei auf dessen Hauptwerk, den „*Pugio fidei*“, verwiesen (zu benutzen in der Ausgabe von *J. B. Carpov*, Leipzig/Frankfurt 1687). Als Beispiele der von diesem Werk den Ausgang nehmenden Tradition seien genannt: *Porchetto de’ Salvatici*, ein aus prominenter Genueser Kaufmannsfamilie stammender Kleriker, der zu Beginn des 14. Jh. einen „*Liber victoriae*“ des Christentums über das

Denn Raimundus Martini interpretierte den Talmud nicht als ein Sammelsurium von gotteslästerlichen Absurditäten und widerchristlichen Bösartigkeiten, sondern als ein von seinen jüdischen Exegeten immer verkanntes Zeugnis für den christlichen Glauben. Martinis Botschaft an die Juden lautete daher: Hört nur recht auf Euer eigenes Lehrbuch, dann müßtet Ihr Euch eigentlich zum Christentum bekehren. Ein Menschenbild aus solcherart gedeuteter Quelle trug naturgemäß nicht nur sinistre Züge. Überhaupt sollte man sich hüten, das christliche Judenbild des späteren Mittelalters als bloß negativ anzusehen. Es gibt durchaus Spuren, die in eine andere Richtung weisen, die zu sammeln und zu ordnen aber einer eigenen Betrachtung bedarf; ich muß es hier bei dieser Andeutung belassen.<sup>48</sup> Aber es ist ganz klar: So positive Gegenströmungen es auch gab – das negative, zum Monströsen sich verfestigende Bild beherrschte die Szene, war schier übermächtig.

Das aus der Pariser Talmud-Tradition gewonnene Bild vom ‚Talmudjuden‘ verstärkte diese Richtung und trug zu ihrer Formung bei. Soweit ich sehe, sind in diesem Bilde insbesondere die für das soziale Zusammenleben mit den christlichen Nachbarn wichtigen Momente von Lug und Trug und Mordbereitschaft erstmals als Wesensgrund jüdischer Existenz definiert worden. Macht man sich klar, in welchem Maße die dieses Judenbild tradierende Literatur in Mitteleuropa zirkulierte und in welchem Umfang die Geistlichkeit als Leserschicht das Bild vom ‚Talmudjuden‘ im Laienvolk schon von Amts wegen hat propagieren können und müssen,<sup>49</sup> dann bedarf

---

Judentum verfaßte; der ca. 1413/14 schreibende jüdische Konvertit und Polemiker Geronimo de Santa Fé, berüchtigt durch seine Beteiligung an der Zwangsdiskussion von Tortosa; der aus vornehmer jüdischer Familie stammende Erzbischof Paul von Burgos mit seinem auf 1433 datierten „Scrutinum scripturarum“; Flavius Mithridates, der jüdische Lehrer Picos della Mirandola, kannte den „Pugio fidei“, und gera-dezu exzessiven Gebrauch machte davon bekanntlich Petrus Galatinus in seinem 1518 erschienenen „Opus de archanis catholicae veritatis“. Alfonsus de Spina schöpfte im übrigen aus beiden Traditionen: jener der Pariser Talmudverurteilung (siehe oben mit Anm. 29) wie aus Raimundus Martini; vgl. z.B. „Fortalitium fidei“, lib. I, consideratio 3, primus thesaurus (Ausgabe Nürnberg 1494 fol. 25<sup>ra-vb</sup>) über die Ankunft des Messias zur Zeit der Zerstörung des zweiten Tempels. Vermittlungsstation für Alfonsus de Spina könnte, zumindest für einzelne Elemente, Geronimo de Santa Fé gewesen sein. Der gesamte wirkungsgeschichtliche Zusammenhang beider Traditionen der Talmudkenntnis – der von der Pariser Verurteilung und der von Raimundus Martini ausgehende – bedarf dringend einer Aufarbeitung.

<sup>48</sup> Elemente einer positiven Wertung des zeitgenössischen Judentums finden sich zum Beispiel im joachitischen Strang spätmittelalterlicher eschatologischer Vorstellungen; dazu A. Patschovsky, Eresie escatologiche tardomedievali nel regno teutonico, in: L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo, a cura di O. Capitani/J. Miethke (Annali dell'Istituto storico-germanico, Quaderno 28), Bologna 1990, 221 - 244, hier 232 ff.

<sup>49</sup> Bislang kann man das nur vermuten. Es gibt bislang keine Untersuchung darüber, welchen Niederschlag das von der Pariser Talmud-Verurteilung ausgehende Schrifttum in katechetischen und moraltheologischen Werken, in der Sermones- und Exempel-Literatur gefunden hat, daß heißt in der auf Massenwirkung ziellenden spätmittelalterlichen Gebrauchs-literatur zu Händen der für die Seelsorge zuständigen niederen Geistlichkeit.

es keiner ausschweifenden Phantasie sich vorzustellen, wie das blutsauende Monster des ‚Talmudjuden‘ das Bild vom Juden insgesamt beeinflußt und geprägt hat. Der spätmittelalterliche Judenhaß und die daraus resultierenden Verfolgungen sind das genaue Korrelat zu diesem Bild.

## VI.

Seine Lebenskräftigkeit im Zeitalter eines Eisenmenger, eines Rohling, eines Adolf Hitler belegt, wie mir scheint, die – um ein mittelalterliches Begriffspaar zu gebrauchen – bei allem Wandel der Akzidentien ungebrochene Kontinuität in der Substanz hinsichtlich der Einstellung der europäischen Gesellschaft gegenüber klar zu definierenden Fremdkörpern in ihrer Mitte: Sie waren ihr unerträglich, soweit und insofern sie durch ihre schiere Existenz den Anspruch dieser Gesellschaft auf Alleingültigkeit der eigenen Seinsweise in Frage stellten, und zwar in Zeiten, wo man sich deren absoluter Gültigkeit unsicher geworden war; dann drohten diesen Fremdkörpern Verfolgung und Vernichtung. Sie waren aber einer krisenhaft erschütterten Gesellschaft zugleich doch allzeit unentbehrlich als Prügelknaben, um das permanente Scheitern der eigenen Lebensform, das eigene Unvermögen zur Bewältigung der Krise zu erklären und gleichzeitig zu kaschieren, um nur ja nichts an den Wurzeln der eigenen Existenz ändern zu müssen. Judenhaß und das Konzept des ‚Talmudjuden‘ waren in diesem Zusammenhang systemstabilisierende und damit ganz unabdingbare Elemente einer geschlossenen Gesellschaft, die ihrer Geschlossenheit nicht mehr vertraute.

Ich bin mir ziemlich sicher, daß die christlich zu definierende europäische Gesellschaft des Mittelalters sich nach Grad und Charakter ihrer Geschlossenheit von der sich säkularisiert gebenden Gesellschaft der Neuzeit bis hin zur Schwelle unserer Gegenwart nicht wesentlich unterschied. Das Bild des ‚Talmudjuden‘, wen immer man in dieser Fratze erblickt, wird jedenfalls erst dann seine geschichtliche Realität verlieren, wenn unsere, die europäische Gesellschaft wirklich zu einer offenen Gesellschaft wird. Daß sie das aushalte, ist nicht nur eine Hoffnung – das ist ein politisches Postulat!



# Siedlungsstruktur der Juden Mitteleuropas im Wandel vom Mittelalter zur Neuzeit<sup>1</sup>

Von Michael Toch, Jerusalem

So fragmentarisch die Erforschung der Geschichte der Juden Mitteleuropas an der Wende vom Mittelalter zur Frühneuzeit bis heute auch sein mag, so bestehen doch in der Forschung einige Annahmen und Übereinstimmungen. Die wahrscheinlich wichtigste betrifft den allgemeinen Tenor oder das Profil jüdischen Lebens, die Krise der mittelalterlichen Formen jüdischer Existenz. Auf dem Gebiet der Siedlungsgeschichte ebenso wie im geistigen und kommunalen Leben hat man ein Auslaugen oder Auslaufen der hochmittelalterlichen Vitalität konstatiert; eine jüdische Krise des Spätmittelalters. Sie stellt für den an der langen Dauer Interessierten den Anfangs- und Tiefpunkt des langanhaltenden frühneuzeitlichen Aufwärtszyklus in der jüdischen Geschichte dar, der seinerseits wiederum das erstaunliche und auf so tragische Weise aus der Bahn geschleuderte Phänomen des neuzeitlichen Judentums gebären sollte. Ob diese Krise nur, wie allgemein angenommen, unter dem Druck der christlichen Umgebung zustande kam, oder ob etwa, was bisher kaum erwogen wurde, dabei auch innerjüdische Beweggründe mitgespielt haben, ist eine Frage von höchstem Interesse, die aber hier und heute nicht gestellt werden soll. Vielmehr geht es um die Verifizierung bzw. Falsifizierung der These vom Spätmittelalter als jüdische Krisenzeit an sich. Dies soll an dem Teilaспект der Siedlungsgeschichte geprüft werden, genauer an dem vom Monumentalwerk der „Germania Judaica III“ angehäuften Material. Daher ist die folgende Auswertung dank der jahrelangen Arbeit vieler deutscher und israelischer Forscher besser fundiert als alles, was bisher auf unvergleichlich schmälerer Quellenbasis zum Thema bemerkt wurde.

Für den Zeitraum zwischen 1350 und dem ersten Drittel des 16. Jahrhunderts sind im deutsch- bzw. altjiddischsprachigen und dem Deutschen Reiche zugehörigen Mitteleuropa (einschließlich Böhmen und Mähren) insgesamt 1038 Orte festgestellt worden, an denen Juden gelebt haben. Diese

<sup>1</sup> Vortrag, gehalten vor dem Sonderforschungsbereich 235 der Universität Trier und am 37. Deutschen Historikertag in Bamberg, Oktober 1988. Die Vortragsform wurde bewußt beibehalten, da die Nachweise, das gesamte Vorarbeitenmaterial der Germania Judaica III, unmöglich in den Anmerkungen ausgebreitet werden konnte. Ich danke den Herausgebern für die freundliche Erlaubnis zur Auswertung dieses Materials noch vor der endgültigen Veröffentlichung.

Zahl ist nur geringfügig höher als die der 1010 jüdischen Siedlungsorte, die auf Grund weit weniger gründlicher Archivrecherchen und für den kürzeren Zeitraum 1238 bis 1350 in der Germania Judaica II festgestellt wurden.<sup>2</sup> Die 1010 Siedlungsorte der Germania Judaica II spiegeln meiner Meinung nach nicht den wahren Umfang der jüdischen Ansiedlung wider; die Zahl ist sicherlich um einiges zu erhöhen, vielleicht auf 1100 oder 1200 Siedlungsorte. Es ergibt sich als erste Feststellung, daß rein zahlenmäßig die jüdische Siedlung des Spätmittelalters der des Hochmittelalters kaum oder nur geringfügig nachstand.

Eine wirkliche Kontinuität jüdischer Siedlung, das heißt nicht nur das Überleben, sondern eine dauernde organisierte Anwesenheit von Juden über die Pogrome von 1348 - 50 hinaus, ist nur für einen ganz kleinen Teil der 1010 Orte der Germania Judaica II belegt, und zwar für insgesamt 33 Orte, beinahe alle in Territorien, die von der Zerstörungswut der Pestjahre verschont geblieben waren, in Böhmen, Mähren, Kärnten, Steiermark, Slowenien, Ober- und Niederösterreich. In der Folgezeit erstanden jüdische Gemeinden von neuem. Bis zur Neuansiedlung konnten wenige Jahre, konnten aber auch ein Jahrhundert oder mehr vergehen. Die ersten Juden finden wir von neuem 1349 in Heidelberg und Nürnberg; 1350 in Breslau, Nordhausen und Villach; 1351 in Braunschweig, Koblenz und Wittlich; 1352 in Halle; 1353 in Worms; 1354 in Berlin-Kölln, Bingen, Eltville, Erfurt, Landau, München, Naumburg, Speyer, Trier, Ulm; 1355 dann in Augsburg. Andere Großgemeinden erstanden in den folgenden Jahrzehnten von neuem.

Der Rhythmus der Neuansiedlung erscheint auf Diagramm 1: von den insgesamt 242 mit dem Jahr vermerkten Ersterwähnungen fallen 18 % ins 6. Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts, 28 % ins 7. Jahrzehnt, 27 % ins 8. Jahrzehnt, 19,5 % ins 9. Jahrzehnt und 7,5 % ins letzte Jahrzehnt. Es handelt sich um eine erst steigende und dann, mit den großen Schuldentlastungsaktionen und anderen Verfolgungen seit 1385/1390 fallende Tendenz der Neugründung der Gemeinden. Für den gesamten Untersuchungszeitraum gilt das Diagramm 2 mit der linken Säule: bis Ende des 14. Jahrhunderts siedelten Juden wieder an knapp 270 der insgesamt 1010 früheren Siedlungsarten, bis Ende des 15. Jahrhunderts an 200 weiteren, in den ersten beiden Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts an 13 weiteren.

Juden ließen sich im Spätmittelalter nicht nur an den früheren Siedlungsarten nieder. In 1038 Orten ist nach 1350 jüdische Seßhaftigkeit quellenmäßig nachgewiesen, also auch an rund 500 Orten, in denen vor 1350 kein Jude gewohnt hatte. Von diesen 1038 Siedlungen ist für etwas über 900 Plätze der Zeitpunkt der Ersterwähnung überliefert. Ihr Rhythmus oder ihre Tendenz erscheint auf Diagramm 2, in der rechten Säule: knapp 400 (43 %) bis zum

<sup>2</sup> Z. Avneri (Hrsg.), Germania Judaica II, Von 1238 bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, 2 Bde., Tübingen 1968.

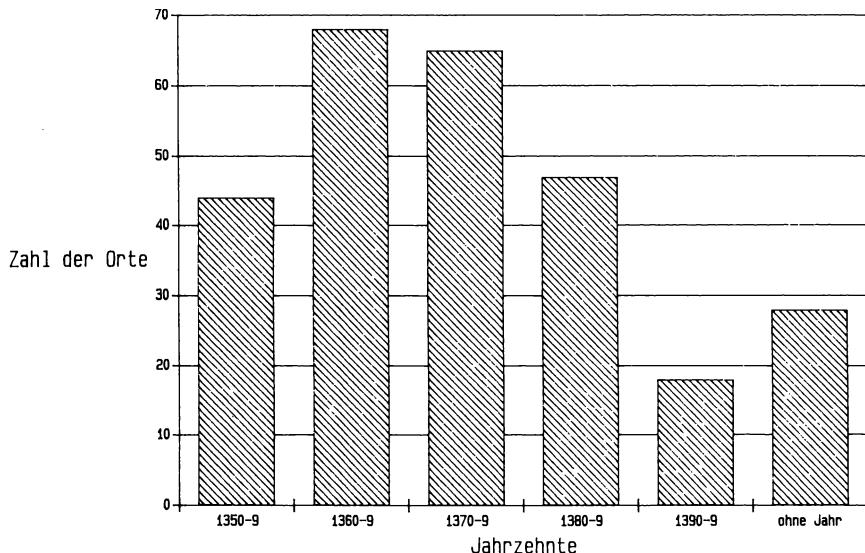


Diagramm 1: Wiederansiedlung nach den Pestjahren

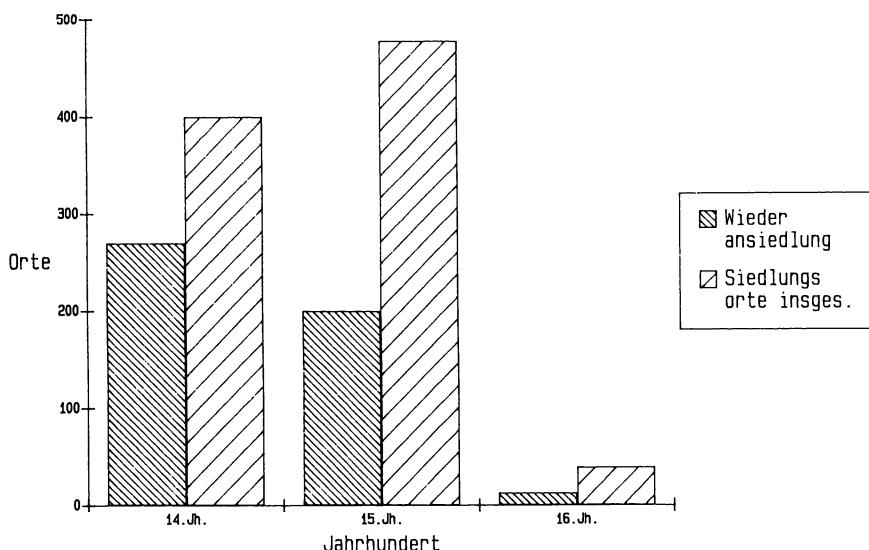


Diagramm 2: Wiederansiedlung, 14. – 16. Jh.

Ende des 14. Jahrhunderts, 477 (52,5 %) im 15. Jahrhundert, davon über die Hälfte in der ersten, etwas weniger in der zweiten Jahrhunderthälfte. Im späteren 14. Jahrhundert, in der Zeit der Neuerrichtung des jüdischen Lebens, wird die Massierung der Ersterwähnungen kaum Probleme der Interpretation schaffen. Was sollen wir aber mit dem 15. Jahrhundert anfangen, mit der Zeit des Niedergangs und der Austreibungen, in die die Mehrzahl der Ersterwähnungen nach 1350 fällt? Im 16. Jahrhundert, hauptsächlich in den ersten beiden Jahrzehnten, kommen dann noch 39 Ersterwähnungen (4 %) dazu, nicht wenig für eine Zeit, in der die mittelalterliche Existenz der Juden ganz zu Ende gegangen sein soll.

Nur etwa die Hälfte also der spätmittelalterlichen Judensiedlungen Mitteleuropas konnte auf eine Tradition am Ort zurückblicken. Wie gestaltete sich diese Tradition mit der Neuansiedlung nach 1350? Der topographische Befund, wo er überliefert ist, das sind insgesamt 148 Fälle, die in der Mehrzahl – 128 – aus den alten Mittel- und Großgemeinden stammen, die wiederum, nicht überraschend, in größeren Städten angesiedelt waren. Nur 20 völlige Neugründungen weisen genügend Material auf, um auch ohne intime Ortskenntnis die Antwort auf die Frage zu gestatten, ob sich im Spätmittelalter, wie oft behauptet, auch ein Prozeß der topographischen Marginalisierung der Juden zugetragen hat. Denn dies ist ja die Hauptthese, daß die Juden insgesamt und auch topographisch an die Peripherie gedrängt wurden. Es gibt einerseits klare Fälle von obrigkeitlichen Umsiedlungsaktionen aus den zentral und günstig gelegenen Siedlungsarealen in peripher und verkehrsmäßig ungünstig gelegene Viertel, bei der Neuansiedlung nach 1350 oder auch später, oft noch im 15. Jahrhundert, in Augsburg, Donauwörth (hier wird die neue unsaubere Straße besonders bemerkt), Frankfurt am Main, Nürnberg, Passau und Rothenburg ob der Tauber. Dagegen steht die Tatsache, daß weitaus mehr Gemeinden von neuem an ihrem alten, günstigen Areal angesiedelt wurden bzw. auch im weiteren an diesen verblieben, so in Breslau, Brünn, Eger, Erfurt, Graz, Halle, Heilbronn, Hildesheim, Koblenz, Köln, Konstanz, Magdeburg, München und Prag, um nur einige zu nennen. Die große Mehrheit der überlieferten Fälle weist auf eine eindeutig zentrale und verkehrsgünstige Lage der Judensiedlungen nach 1350 hin, eine Lage, wie sie etwa durch Nähe zum Hauptmarkt und zu den großen Durchgangsstraßen, in kleineren Orten auch zur Burg definiert wird. Dies war auch so, wenn es, wie in der Minderheit der Fälle zu konstatieren ist, bei der Neuansiedlung nach 1350 zu einer Veränderung der topographischen Lage des Judenviertels oder der Judengasse kam. Die Zahlen lauten: bei 82 % der überlieferten Fälle lag die Judensiedlung zentral, bei 18 % peripher.

Welche Lebenserwartung hatten die jüdischen Gemeinden des Spätmittelalters? Für 400 (40 % der 907 Orte, für die Jahresangaben bestehen) ist

eine Kontinuität jüdischen Lebens überliefert, die zeitlich die Lebensdauer der dem einzelnen Juden gewährten Aufenthaltserlaubnis übersteigt. Eine solche Siedlungskontinuität muß keineswegs den gesamten Untersuchungszeitraum einnehmen, auch 30 Jahre sind da schon genug. Mit sporadischen Erwähnungen der wiederholten, aber nicht kontinuierlich zu verfolgenden Seßhaftigkeit sind 239 Orte (26 %) zu verzeichnen. Mit einer einzigen Erwähnung, einem einzigen Datum, erscheinen 268 Siedlungsorte (30 %). Es wird nicht überraschen, daß die erste Kategorie der Dauersiedlung hauptsächlich in größeren und bedeutenderen Städten lokalisiert ist, die beiden anderen Kategorien dagegen in kleineren Orten. Wiederum sind es über 50 % der Siedlungsorte, die nur sporadisch, hin und wieder, oder überhaupt nur vorübergehend von Juden bewohnt sind, in denen also kaum oder überhaupt nicht mit irgendeiner Siedlungskontinuität zu rechnen ist.

Die Bevölkerungszahlen beleuchten das Problem von einer anderen Seite. Sie sind natürlich nur mit großen Vorbehalten zu gebrauchen, besonders in bezug auf den Haushaltskoeffizienten und die nur punktuell, nicht kontinuierlich vorliegenden Daten, auch gab es große Schwankungen der Familien- oder Haushaltszahlen von Jahr zu Jahr. Unter Verweis auf meine Arbeit zur Demographie der Nürnberger Juden<sup>3</sup> und unter vollem Bewußtsein der Probleme will ich im folgenden einen Haushaltskoeffizienten von 8 anwenden, der auch die Hausangestellten, Schüler, Gemeindebediensteten, Dauergäste und Arme einschließt und, rein spekulativ, die Brücke von den zur Steuer veranlagten Geldhändlern zur jüdischen Gesamtbevölkerung schlägt. Ebenso verwerte ich jede vereinzelte Erwähnung von Bevölkerungszahlen. Dazu ein Beispiel: in München fluktuierte die Zahl der jüdischen Haushalte ziemlich heftig (Diagramm 3), ähnlich in Frankfurt am Main (Diagramm 4). Das gleiche Phänomen ist aus Köln und Nürnberg überliefert und sollte uns nicht allzu sehr beeindrucken. Solche Fluktuationen sind Ausdruck der Wanderungsbewegungen, aber auch – das haben wir bereits aus einigen Fallstudien gelernt – Ausdruck des „life cycle“ der jüdischen Großfamilien, die sich aus allen möglichen Gründen zusammengeschlossen haben oder Kleinfamilien freisetzen.

Von knapp 600 Siedlungsarten sind Angaben zur Größe der jüdischen Bevölkerung überliefert. Wie aus Diagramm 5 hervorgeht, besaßen über die Hälfte aller Orte nicht mehr als ein bis zwei jüdische Familien, weitere 28 % bis 10 Familien, nur 40 (6,6 %) bis 20 Familien. Für 31 Orte sind allgemeine Angaben, wie „wenige Juden“ oder „viele“, überliefert, was kaum statistisch auswertbar ist. Als Großgemeinden, mit 20 Familien und mehr und einer Gesamtbevölkerung von etwa 150 Seelen und mehr, sind einzige 24

<sup>3</sup> M. Toch, Die soziale und demographische Struktur der jüdischen Gemeinde Nürnbergs im Jahre 1489, in: J. Schneider (Hrsg.), Wirtschaftskräfte und Wirtschaftsweg. Festschrift für Hermann Kellenbenz, Bd. 5, Stuttgart 1981, 79 - 91.

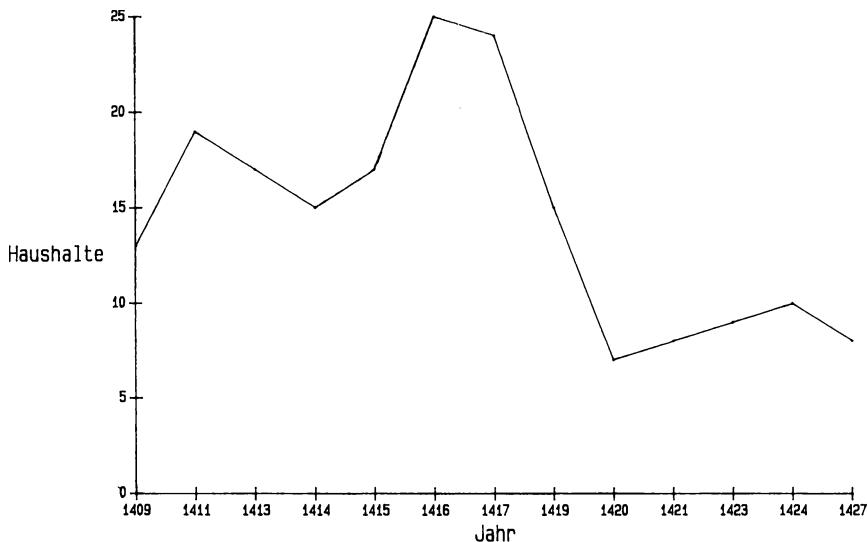


Diagramm 3: Jüdische Haushalte, München 1409 – 1427



Diagramm 4: Jüdische Haushalte, Frankfurt/M. 1364 – 1503

Siedlungen zu bezeichnen, die genau 4 % ausmachten. Von ihnen zählten bis an die 300 Seelen Bamberg, Braunschweig, Eger, Eßlingen, Frankfurt am Main, Graz, Hildesheim, Köln, Konstanz, Landshut, Magdeburg, München, Worms und Würzburg. Über 300 Seelen hatten Augsburg, Breslau, Erfurt, Nürnberg, Oppenheim im Jahre 1440 (dieser Fall ist jedoch nicht ganz klar), Rothenburg ob der Tauber und Wiener Neustadt. Die „Tabellenführer“ – nach den Spitzenjahren – sind Regensburg mit knapp 600 Seelen im Jahr der Vertreibung 1519, Prag mit 600 Seelen im Jahr 1522 und schließlich an der Spitze Wien mit etwa 900 Seelen um 1400. Regensburg und Prag mögen mit ihren hohen Zahlen im frühen 16. Jahrhundert bereits die Vertreibungen in anderen Städten widerspiegeln, wiesen aber auch früher verhältnismäßig sehr hohe Ziffern auf.

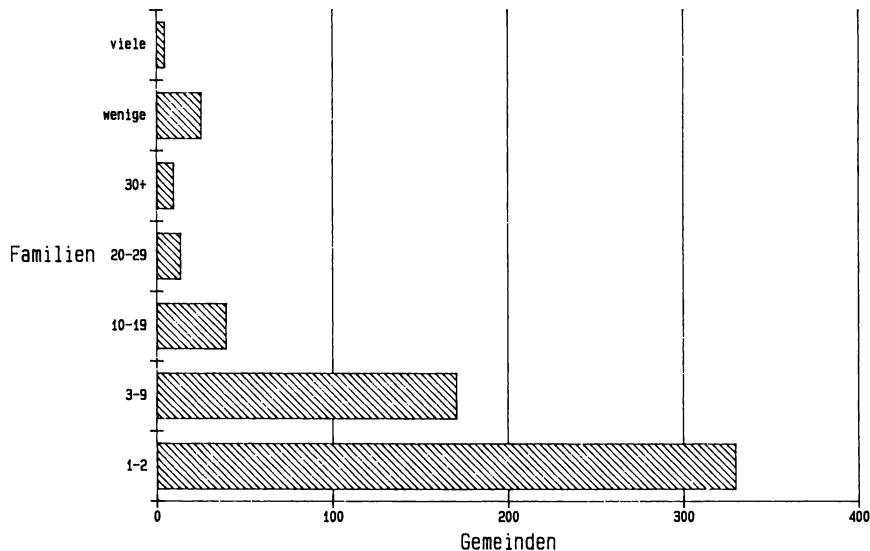


Diagramm 5: Größe der Gemeinden in Familien, 1350 – 16. Jh.

Der demographische Befund zeigt erstens, daß die Klein- und Kleinstgemeinde statistisch vorherrschend war. Dies ist ein Ergebnis, das wahrscheinlich noch entschiedener ausgefallen wäre, wenn auch für die fehlenden weiteren 400 Gemeinden Daten vorliegen würden. Zweitens geht eindeutig hervor, daß die jüdischen Großgemeinden des Spätmittelalters im Vergleich zur vorhergehenden Periode kleiner geworden sind. Sie haben sich auch geographisch verlagert. Die wirklichen Schwerpunkte des jüdischen Lebens lagen nicht mehr im Westen, am Rhein, sondern im Zentrum

3\*

DOI <https://doi.org/10.3790/978-3-428-47268-0> | Generated on 2025-12-20 02:12:33  
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | <https://creativecommons.org/about/cclicenses/>

und im Osten Mitteleuropas, ein Befund, den wir bereits aus der Gelehrten- und Kulturgeschichte kennen.

Dieser Befund soll nunmehr anhand der Analyse der geographischen Streuung vertieft, aber auch differenziert werden. Das Diagramm 6 enthält die einzelnen Regionen der Germania Judaica, die Zahl der Siedlungen und den Anteil an der Gesamtziffer der 1019 ermittelten Orte. Der Nordwesten, Holland und Nordrhein-Westfalen, weist 76 Siedlungsorte auf, der Westen mit Brabant, Lothringen, Luxemburg und Rheinland-Pfalz 75 Gemeinden, der Südwesten, das Elsaß, Baden-Württemberg und die Schweiz, 191 Orte, der Norden, Mecklenburg, Niedersachsen, Braunschweig, 54 Orte, die Mitte, mit Thüringen, Hessen, Franken und der Oberpfalz, 301 Siedlungen, der Süden, Altbayern, das bayrische Schwaben, die österreichischen Alpenländer, Südtirol und einige Gemeinden in Nordostitalien, 84 Orte, der Nordosten, Brandenburg und Pommern 48 Orte, der Osten, Sachsen, Schlesien, Böhmen und Mähren, 139 Siedlungen, und der Südosten, Ober- und Niederösterreich, Kärnten, Steiermark und Slowenien, 51 Siedlungen.

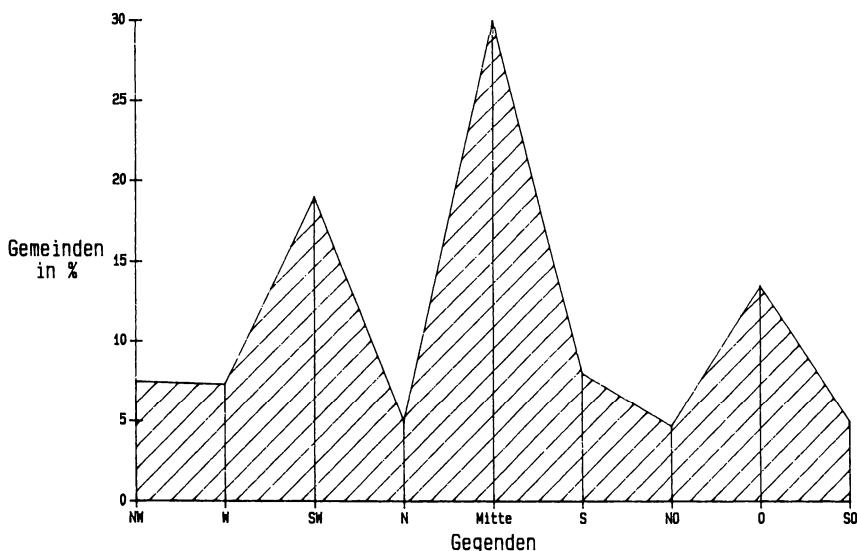


Diagramm 6: Geographische Verteilung der Gemeinden

Mit Ausnahme des Nordens ist die jüdische Siedlung über sämtliche Landschaften breit gestreut, dies jedoch mit neuen Schwerpunkten. Sie liegen in einem Gürtel, der sich vom Elsaß im Südwesten über Baden-Württemberg zur Mitte, nach Hessen, Franken und Thüringen zieht und weiter

nach Osten, über Sachsen und Böhmen nach Schlesien und Mähren verläuft. Die größten Zentren lagen, wie bereits bemerkt, in der Mitte und im Osten. Der Vergleich zur Karte der Germania Judaica II zeigt, daß keineswegs etwa die Siedlungsgrenzen des Hochmittelalters gesprengt wurden. Dagegen hat sich die Konzentration am Rhein aufgelockert und haben sich die zentralen Räume Deutschlands (Franken mit 154 Siedlungsorten!) und der Osten gefüllt. Es handelt sich um eine Binnenwanderung, deren Tendenz auch von der Analyse der Siedlungstypen bestätigt wird.

Die in der Germania Judaica III angewandte Siedlungstypologie stützt sich auf das Deutsche Städtebuch und ist nicht besonders aussagekräftig. Die große Mehrheit (73 %) der jüdischen Siedlungen lag in Städten, wobei aber der Begriff „Stadt“ sehr weit gefaßt ist und eine Vielzahl von hier nicht quantifizierbaren Flecken, Ackerbürgerstädten und Städtchen einschließt. In eindeutig kleineren Siedlungen, in Orten und Märkten, letztere das südostdeutsche Äquivalent der Kleinstadt, befanden sich weitere 11,5 % der jüdischen Gemeinden. In Dörfern schließlich bestand die beträchtliche Zahl von 154 jüdischen Ansiedlungen, das sind 15 %. Zwar finden sich solche ländlichen Gemeinden in allen Regionen mit Ausnahme des Nordens, Nordostens und Ostens, sie sind aber in einer Weise massiert, die Aufmerksamkeit erregt. Wiederum gab es einen Gürtel, beginnend im Elsaß mit 20 % dieser jüdischen Dörfer, über Rheinland-Pfalz und Baden-Württemberg, Schwaben und Hessen nach Franken, wo sich 30 % dieser Dörfer befanden. In diesem Gürtel lagen 88 % aller Dörfer mit jüdischen Siedlungen – ein Phänomen, das bereits einiges von der frühneuzeitlichen Erscheinung der dörflichen Juden im Elsaß, in Baden-Württemberg und in Franken vorwegnimmt. Als frühneuzeitlich, weil schon sehr stark territorialisiert, und als weiterer Ausdruck der Tendenz zur kleineren Stadt als jüdischem Siedlungsort läßt sich die Verteilung der unmittelbaren Herrschaft über die Juden interpretieren: die größte Gruppe der Schutzherrnen waren die Fürsten (mit 51 %, den König von Böhmen eingeschlossen), dann kirchliche Herrschaften (27 %), sodann der Adel mit 11,5 %, und an letzter Stelle die Reichsstädte mit 8,5 %.

Wann nahm die spätmittelalterliche Ansiedlung der Juden Mitteleuropas ihr Ende? Daß sie tatsächlich ein Ende nahm und nicht etwa verborgen weiter existierte, ist nunmehr endgültig erwiesen. Nur 9 % aller Siedlungen bestanden kontinuierlich bis zum 18./19. Jahrhundert weiter. Den Zeitpunkt der letzten Erwähnung der übrigen 91 %, daß heißt den Rhythmus der Vertreibungen bzw. des Aufhörens der Existenz erkennt man im Diagramm 7: von den nach 1350 gegründeten Judensiedlungen hörten 6,5 % noch im 14. Jahrhundert auf zu bestehen. In der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts verstärkt sich mit den Austreibungen aus Österreich die Tendenz, um dann in der zweiten Hälfte etwas abzufallen. Zwischen 1481 und 1520

erreichte der Prozeß einen eindeutigen Höhepunkt: die Existenz von über 27 % aller Siedlungen wurde zumeist durch Vertreibung und Verfolgung beendet. In diese Zeit fallen die spektakulären Austreibungen aus Nürnberg und Regensburg, aber auch die Hostienschändungsaffäre in der Mark Brandenburg. Im 16. Jahrhundert ist die Tendenz dann eindeutig schwächer, vom Ende des 16. und ins 17. Jahrhundert hinein dann etwas stärker.

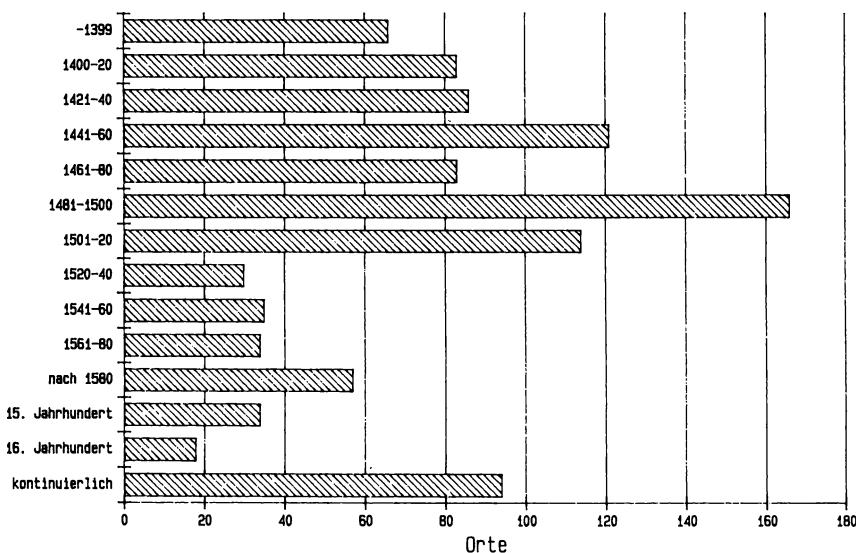


Diagramm 7: Letzterwähnung jüdischer Siedlungen, 1350 – 1700

Wir haben aus dem Material der Germania Judaica III verschiedene Kennzeichen der jüdischen Siedlung des Spätmittelalters gewinnen können. Die Neuansiedlung wie auch die Liquidierung der jüdischen Existenz zog sich über lange Zeiträume hin – eine Tatsache, die auch mit der breiten Streuung der jüdischen Ansiedlung und den Schwerpunkten gerade in herrschaftlich zersplitterten Regionen in Zusammenhang stehen könnte. Die größeren Gemeinden sind zwar kleiner geworden, haben aber in ihrer topographischen Lage ein hohes Maß an Kontinuität bewahrt. Daneben erscheinen das kleine Format der jüdischen Bevölkerung und die Lokalisierung im Kleinstädtischen als spezifische Wesenszüge. Als existentielle Dimensionen dürften die durchaus kurzfristige Existenz der meisten Gemeinden, die Wanderungsbewegung und die hohe Mobilität der jüdischen Familie zu werten sein. Daneben ist aber auch die hervorragende Bedeutung der Fami-

lie in einer Siedlungsstruktur zu nennen, in der die Gemeinde in so vielen Fällen aus einer einzigen Familie bestand.

Eine spätmittelalterliche Krise glaube ich hier nicht zu finden. Dazu scheint zuviel von den krisenhaften Erscheinungen, vor allem das Fallen des Bevölkerungsniveaus und die Unterbrechung der Siedlungskontinuität, auf die Verfolgungen der Pestzeit zurückführbar zu sein. Anderes zieht sich zu lange in die Frühneuzeit hinein. Entgegen den laufenden Tendenzen in der Forschung sei also dafür plädiert, in bezug auf die jüdische Geschichte des Spätmittelalters weniger zur Krisentheorie zu greifen und stattdessen zur Katastrophentheorie zurückzukehren.



# Zur Migration der Juden im westlichen Reichsgebiet im Spätmittelalter<sup>1</sup>

Von Friedhelm Burgard, Trier

Die nicht nur im Spätmittelalter weit verbreitete Legende vom „ewigen Juden“ – oder besser gesagt, vom ewig wandernden Juden<sup>2</sup> – begreift aus christlicher Perspektive und mit offenkundiger Tendenz jüdisches Leben als nomadenähnliches Wanderdasein. In der Tat müssen sich schon dem Menschen des Spätmittelalters jüdische Geschichte ebenso wie jüdischer Alltag weithin als unentwegte Wanderung dargeboten haben, nicht nur in großräumiger Hinsicht und überregionalen Zusammenhängen, sondern auch in der kleinräumig begründeten horizontalen Mobilität der Juden als Ausdruck ihrer kulturellen, religiösen und nicht zuletzt wirtschaftlichen Aktivitäten und Verbindungen. Nun waren im späten Mittelalter nicht allein die Juden „unterwegs“, worauf im Kontext zweier größerer Tagungen<sup>3</sup> eingegangen wurde, die sich unlängst mit Fragen der Migration beschäftigt haben. Migration ist demnach charakteristisch für Gruppen und Individuen aller Lebensbereiche, angefangen vom Kleriker und Prediger über den Pilger und Wallfahrer, Handwerker und Händler bis hin zum randständigen Bettler und Armen.

Freilich unterscheiden ihre Rolle als religiös bestimmbarer Minorität mit einem ausgeprägten Zusammengehörigkeitsgefühl und ihre bekanntlich keineswegs auf vollständige Assimilation oder Seßhaftigkeit ausgerichtete Lebensart die Juden beträchtlich von allen anderen Gruppen, denen im Spätmittelalter aus verschiedenen Gründen das Kennzeichen verstärkter horizontaler Mobilität zukam. Dies dürfte jedoch allenfalls einer der peri-

---

<sup>1</sup> Geringfügig veränderte, um die Anmerkungen erweiterte Fassung des Vortrages. Für Anregungen, Hinweise und Kritik bin ich meinem Lehrer, Herrn Prof. Dr. Alfred Haverkamp, ebenso zu Dank verpflichtet wie meinen Kollegen und Freunden, den Herren Gerd Mentgen und Franz-Josef Ziwas. Herrn Peter Mowitz danke ich für die Reinzeichnung der Karten.

<sup>2</sup> Vgl. G. K. Anderson, *The Legend of the Wandering Jew*, Providence 1970; Art. „Ahasver, der ewige Jude“, in: *Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 1: Aach-Akademien, Berlin 1928, Sp. 1147 - 1156; Art. „Ahasver, der ewige Jude“, in: *Jüdisches Lexikon. Ein encyclopädisches Handbuch des jüdischen Wissens* in vier Bänden, begründet v. G. Herlitz/B. Kirschner, Bd. 1: A – C, Berlin 1927, Sp. 159 - 161.

<sup>3</sup> Vgl. P. Moraw (Hrsg.), *Unterwegssein im Spätmittelalter* (ZHF, Beiheft 1), Berlin 1985; G. Jaritz/A. Müller (Hrsg.), *Migration in der Feudalgesellschaft* (Studien zur Historischen Sozialwissenschaft, 8), Frankfurt a. M./New York 1988.

pheren Gründe dafür gewesen sein, daß die Juden auf den erwähnten Tagungen nicht als eigenständige Gruppe behandelt wurden. Vielmehr scheint ihre Vernachlässigung in der neueren Migrationsforschung eher in der unbefriedigenden Forschungssituation begründet zu sein: Übergreifende Arbeiten zur Problematik der reisenden bzw. wandernden Juden fehlen weitgehend.<sup>4</sup> Selbst das Standardwerk zu den deutschen Juden, die *Germania Judaica*,<sup>5</sup> reduziert migrationsrelevante Phänomene in dem entsprechenden Gliederungspunkt zumeist auf Zu- oder Abwanderungen in oder aus jüdischen Siedlungszentren. Während noch im zweiten Band auf der methodisch unsicheren Basis der Herkunftsnamen Wanderungsbewegungen der Juden kartiert<sup>6</sup> wurden, sprechen die Herausgeber im dritten Band „von Zu- oder Abwanderungen mit Sicherheit nur dort, wo wir sie als solche urkundlich erweisen konnten“.<sup>7</sup> Ungeachtet des damit erzielten methodischen Fortschrittes vermag die Beschränkung auf Zu- und Abwanderungen kaum das weite Spektrum der Fragestellungen zur jüdischen Migrationsgeschichte zu erfassen.

Der eher der Soziologie und moderner Staatlichkeit als der Mediävistik verhaftete Begriff der Migration<sup>8</sup> erfordert jedoch zunächst eine Erörterung. Untersuchungen zur Migration dürfen sich keineswegs allein auf größere Wanderungen der Juden im Rahmen von Verfolgungen und Vertreibungen beschränken, sondern müssen auch den hohen Grad der tagtäglichen horizontalen Mobilität der Juden als unabdingbare Faktoren ihrer wirtschaftlichen Existenz und ihrer religiös-kulturellen Lebensformen zu erfassen suchen. Speziell im Hinblick auf jüdische Mobilität kann Migration daher ansatzweise verstanden werden als horizontale Mobilität, die das „Unterwegssein“ der Juden aus verschiedenen Motiven ebenso einschließt wie die Bewegung im Raum mit der Zielrichtung einer nur temporären Niederlassung oder einer dauernden Ortsveränderung.<sup>9</sup> Grundsätzlich könnte man

<sup>4</sup> Vgl. unter den wenigen älteren Arbeiten *P. H. Seraphim*, Die Wanderungsbewegung des jüdischen Volkes (Schriften zur Geopolitik, 18), Heidelberg/Berlin/Magdeburg 1940, der in einem weitgefaßten geographischen und zeitlichen Rahmen vorwiegend die Wanderung der Juden nach Osteuropa behandelt.

<sup>5</sup> Z. Avneri (Hrsg.), *Germania Judaica*, Bd. II. Von 1238 bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, 1. Halbbd.: Aachen - Luzern, 2. Halbbd.: Maastricht - Zwolle, Tübingen 1968.

<sup>6</sup> *Germania Judaica*, II/2 (Anm. 5), 598 - 613, bes. 603.

<sup>7</sup> A. Maimon (Hrsg.), *Germania Judaica*, Bd. III. 1350 - 1519, 1. Teilbd.: Ortschaftsartikel Aach - Lychen, Tübingen 1987, VIII.

<sup>8</sup> Vgl. K. Schulz, Unterwegssein im Spätmittelalter. Einleitende Bemerkungen, in: *Moraw*, Unterwegssein (Anm. 3), 9 - 15, bes. 10; ferner G. Jaritz/A. Müller, Migrationsgeschichte. Zur Rekonzeptionalisierung historiographischer Traditionen für neue sozialgeschichtliche Fragestellungen, in: Jaritz/Müller, *Migration* (Anm. 3), 9 - 20, bes. 9 - 11 zur Anwendung innerhalb der historischen Wissenschaften.

<sup>9</sup> Besonders im Hinblick auf die exemplarisch angestrebte Erarbeitung eines Migrationsprofils einzelner Judenfamilien erfordert der Migrationsbegriff eine Erweiterung um die Ebene der „Bewegung selbst, also die gerade nicht mit einer Umsiedlung verbundene Ortsveränderung sowie die zeitlich befristete Aufenthalts-

idealtypisch unterscheiden zwischen „freiwilliger“ Migration und einem durch herrschaftliche Einflüsse oder andere Faktoren „erzwungenen“ Migrationsverhalten der Juden vorwiegend im Kontext von Verfolgungen und Vertreibungen.<sup>10</sup> Wie sich jedoch die Grenzen dieser – es sei nochmals betont – idealtypischen Unterscheidung verwischen können, zeigt das Beispiel jener Goslarer Juden, die im September 1414 geschlossen nach Braunschweig geflohen waren.<sup>11</sup> Unter dem Vorwand, wie alljährlich in Braunschweig das Laubhüttenfest feiern und danach zurückkehren zu wollen, erhielten sie vom städtischen Rat die Erlaubnis zum Verlassen der Stadt Goslar – und kehrten nicht zurück. Wie soll man ihren Weggang, der aus der hohen Besteuerung durch Stadt und Reich resultierte, – unmittelbarer Anlaß war der Plan König Sigismunds, den 3. Pfennig von allen Juden des Reiches zu erheben – einordnen: als freiwillig oder erzwungen?

## I.

Das Beispiel der Goslarer Juden ist in mehrfacher Hinsicht von Interesse. Bei diesen Juden war es – zumindest nach dem Jahre 1400 – offenbar Brauch, das Laubhüttenfest zusammen mit Glaubensgenossen in der Braunschweiger Synagoge zu feiern. Die Goslarer Synagoge ist nur in den Jahren 1338 und 1473 bezeugt.<sup>12</sup> Ob die naheliegende Vermutung zutrifft, daß um die Wende zum 15. Jahrhundert in Goslar zeitweise keine eigene Synagoge bestand, interessiert hier weniger. In Kreuznach, dem Hauptort der Vorderen Grafschaft Sponheim, war um 1405 die gottesdienstlich erforderliche Mindestzahl von 10 erwachsenen Männern innerhalb der Gemeinde nicht vorhanden. Daher engagierte man für die Festtage einen Vorsänger und weitere Personen, um überhaupt den Gottesdienst abhalten zu können. Aus einem Responsenurteil geht hervor, daß einzelne jüdische Familien aus der ländlichen Umgebung, die an den Feiertagen in Kreuznach ihren religiösen

---

dauer an fremden Orten …“ (zitiert nach *Schulz* [Anm. 8], 10) im Rahmen von familiären, wirtschaftlichen und anderen Verbindungen der Juden untereinander, um die Wanderungen von Juden und die Wahl der Zielorte vorwiegend als Folge von Vertreibungen und Verfolgungen erklären zu können. Insofern schließt dieser erweiterte Migrationsbegriff das „Unterwegssein“ mit ein und lehnt sich eng an die von *Schulz* (Anm. 8), 10f. gegebene Präzisierung des „Unterwegsseins“ an. Nach R. S. *Elkar*, Migration und Mobilität. Ein Diskussionsbericht, in: *Jaritz/Müller*, Migration (Anm. 3), 371 – 385, 380 bedeutet Migration „nicht nur den einfachen Ortswechsel aus unterschiedlichen Motiven, sondern sie bezweckt in der Regel eine ökonomische, soziale oder religiöse Statusverbesserung oder Statussicherung …“, eine Definition, die übernommen werden könnte, sofern man unter dem „einfachen Ortswechsel“ auch eine nur temporäre Ortsveränderung subsumieren kann.

<sup>10</sup> Vgl. *F.-J. Ziwe*, Juden und Judenpolitik im mittleren Rheingebiet während des späten Mittelalters, Magisterarbeit (masch.), Trier 1988, 59f. (vgl. zukünftig auch dessen Dissertation).

<sup>11</sup> *Germania Judaica*, III/1 (Anm. 7), 453.

<sup>12</sup> Ebd., 450 mit Anm. 12.

Verpflichtungen nachkamen, sich weigerten, ihren Anteil zu diesen Kosten beizusteuern.<sup>13</sup>

Der Judenfriedhof in Hildesheim, der im Jahre 1405 erweitert worden war, wurde im Zeitraum von 1434 bis 1457 für 23 Bestattungen Braunschweiger Juden benutzt.<sup>14</sup> Eine ähnliche überörtliche Funktion besaß auch der jüdische Friedhof in Colmar, der im Jahre 1419 vergrößert worden war.<sup>15</sup> Beim vorläufigen Abschluß der daraus entstandenen Streitigkeiten neun Jahre später erfahren wir, daß der Unterlandvogt die Erlaubnis zur Friedhofsvergrößerung gegeben hatte, weil der Friedhof auch anderen Juden des Landes als letzte Ruhestätte diente. Einer nochmaligen Erweiterung wollte die Stadt jedoch nicht zustimmen.<sup>16</sup> Als dieser Friedhof 1444 infolge von Kriegshändeln zerstört wurde, kam es zu massiven Protesten auswärtiger Judenschutzherren.<sup>17</sup> So blieb der Colmarer Friedhof ein zentraler Begräbnisplatz für die elsässischen Juden. Noch im Jahre 1510 schrieb der Landvogt im österreichischen Elsaß an die Stadt Colmar, die geplante Judenvertreibung sei beunruhigend, weil der dortige Friedhof auch den Österreich untertanen Juden des Elsass gedient habe.<sup>18</sup> Auch der Frankfurter Judenfriedhof, der im Frühjahr 1417 für Bestattungen auswärtiger Juden geschlossen worden war, wies einen großen Einzugsbereich auf: Wetzlar, Aschaffenburg, die Herrschaften Falkenstein, Büdingen, Hanau und das Mainzer Oberland (Mainzer Oberstift).<sup>19</sup>

Diese Einzelbelege zeigen deutlich, daß es regional wirksame jüdische Kultzentren wie Friedhöfe, Synagogen etc. gegeben hat, die Anlaß zur zeitweiligen Wanderung gaben. Eine systematische Analyse derartiger kultischer Zentren und ihres wechselnden Einzugsbereichs in zeitlicher Differenzierung könnte nicht nur zur Aufhellung des Migrationsverhaltens der Juden beitragen, sondern auch wichtige Aufschlüsse über die jüdische Siedlungsstruktur insgesamt ermöglichen.

Wenn auch die regionalen Verfolgungen seit dem ausgehenden 13. Jahrhundert (Guter Werner, Rindfleisch, Armleder) die jüdischen Siedlungen

<sup>13</sup> Ebd., 687.

<sup>14</sup> Ebd., 558.

<sup>15</sup> Ebd., 657.

<sup>16</sup> E. Scheid, *Histoire des Juifs d'Alsace*, Paris 1887, 418 - 420, Nr. 55.

<sup>17</sup> G. Mentgen, Studien zur Geschichte der Juden im mittelalterlichen Elsass, Magisterarbeit (masch.), Trier 1989, 258, Anm. 56 (vgl. zukünftig auch dessen Dissertation) mit Hinweis auf X. Moosmann, *Matériaux pour servir à l'histoire de l'invasion des Armagnacs I*, in: *Revue d'Alsace n. s. 4* (1875), 155 - 192, bes. 161, Nr. 45, (1444 VIII 29) sowie K. Albrecht (Hrsg.), *Rappolsteinisches Urkundenbuch*, Bd. 4, Colmar 1896, 27f., Nr. 85 (1444 VIII 29).

<sup>18</sup> Archives municipales Colmar, AA 173/8 (1510 X 24).

<sup>19</sup> Vgl. D. Andernacht, Der Frankfurter Judenfriedhof. Seine überörtliche Funktion im Mittelalter, in: *Gedenkschrift Bernhard Brilling*, hrsg. v. P. Freimark/H. Richtering, Hamburg 1988, 77 - 89, 77.

nachhaltig in Mitleidenschaft gezogen und das Migrationsverhalten der Juden tiefgreifend verändert haben, so sind diese Vorgänge im westlichen Reichsgebiet durch die Pestpogrome noch bei weitem überboten worden. Das erhöhte Schutzbedürfnis der Juden führte zu einer Minderung der jüdischen Rechtsstellung, mit der eine Kommerzialisierung der Herrschaftsrechte an den Juden einherging. Vor allem seit der Mitte des 14. Jahrhunderts registriert man vermehrt zeitlich befristete und individuelle Aufnahmeprivilegien, die ihrerseits Auswirkungen auf das jüdische Gemeindeleben zeigten.<sup>20</sup> Der große finanzielle Nutzen, den Städte und Landesherren aus einer Ansiedlung der Juden ziehen konnten, intensivierte vor dem Hintergrund der großen Bevölkerungsverluste jüdische Migration.

Noch während der Pestzeit hatte der rheinische Pfalzgraf Ruprecht I. in seiner Residenzstadt Heidelberg Juden aufgenommen, die aus Speyer und Worms geflohen waren. Seit der Mitte der fünfziger Jahre erlebte die Stadt einen größeren Zuzug von Juden, denen der Pfalzgraf Aufnahmeprivilegien ausstellte. Bezeichnenderweise erweiterten die Heidelberger Juden im Jahre 1369 ihren mittlerweile zu klein gewordenen Friedhof. Unter dem Vorsitz dreier Heidelberger Juden wurde das innerjüdische Gemeindeleben für die gesamte rechtsrheinische Kurpfalz geregelt. Der Modellcharakter dieser Siedlung wird auch daraus ersichtlich, daß der Pfalzgraf den Juden, die sich in seinem Territorium ansiedelten, das Recht der Heidelberger Juden verlieh.<sup>21</sup>

Die schnelle und planvoll geförderte Entwicklung Heidelbergs zu einem jüdischen Zentrum der Pfalzgrafschaft läßt erahnen, welchen Aussagewert eine allgemeine Untersuchung zur Kontinuität jüdischer Siedlungen vom 13. bis zum endenden 15. Jahrhundert hätte. Der durch die großen Bevölkerungsverluste bedingte Konkurrenzkampf um die Wieder- bzw. Neuansiedlung von Juden beeinflußte das jüdische Migrationsverhalten beträchtlich. Sowohl für das Erzstift Mainz als auch für die Pfalzgrafschaft lassen sich – wohl nicht zufällig in zeitlicher Parallel – seit 1355 die ersten Judenaufnahmeprivilegien nachweisen.<sup>22</sup> Es kennzeichnet die Situation, daß der Mainzer Erzbischof Gerlach von Nassau, als er am 7. Januar 1356 den Tauberbischofsheimer Juden Gottlieb in Schutz und Geleit genommen hatte, diesen Juden damit beauftragte, andere Juden zur Ansiedlung im Mainzer Erzstift zu veranlassen. Dabei ging der Erzbischof sogar soweit, die Höhe des zu vereinbarenden Schutzzinses für das erste Jahr in das Belieben Gottliebs zu stellen. Ausdrücklich wird darauf hingewiesen, daß dieser Zins

<sup>20</sup> Vgl. F. Battenberg, Zur Rechtsstellung der Juden am Mittelrhein in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, in: ZHF 6 (1979), 129 – 183, 138, der zu Recht vom „landesherrlichen Judenregal“ spricht. Vgl. außerdem mit zahlreichen Beispielen Ziwas (Anm. 10), 97 – 102.

<sup>21</sup> Vgl. Ziwas (Anm. 10), 57; Germania Judaica, III/1 (Anm. 7), 523 – 528.

<sup>22</sup> Vgl. Ziwas (Anm. 10), 81 mit der entsprechenden Auflistung in Anm. 87.

sogar „niedrig“ angesetzt werden dürfe, er also zusätzlichen Anreiz zur Ansiedlung bieten sollte. Den Interessen der Juden konnte es dabei nur entgegenkommen, wenn der Erzbischof ihnen Schutzurkunden übergeben und sie in den Freiheiten belassen wollte, wie bereits seine Vorgänger die Juden gehalten hatten.<sup>23</sup> Es kann kaum einem Zweifel unterliegen: Die Juden waren in jener Zeit bei einer großen Zahl von Landesherren, die jedoch den oft vorhandenen Widerstand ihrer Städte überwinden mußten, „gefragt“. Auf der Suche nach den günstigsten Konditionen ließen sich die Juden keineswegs von mehrmaligen Ortswechseln abschrecken.

## II.

Eine Untersuchung zum Migrationsverhalten der Juden kann vor dem Hintergrund der sich im Laufe des 14. Jahrhunderts verfestigenden herrschaftlichen Abhängigkeitsformen sinnvollerweise nur unter Beachtung der sich wandelnden politischen Rahmenbedingungen erfolgen. Damit ist eine landschaftlich-territoriale oder, wenn man so will, landesgeschichtliche Beschränkung des Untersuchungsraums vorgegeben. In Ermangelung zahlreicher generalisierbarer direkter Quellen zur Migration erfordert ein solches Vorhaben Analyseraster, mit deren Hilfe das Migrationspotential der Juden eines definierten Raumes erfaßbar wird. Erst auf dieser Basis lassen sich innerterritoriale Migrationstendenzen und durch das Vergleichen verschiedener (möglichst angrenzender) Landschaften Überlappungsräume und Intensivierungszonen im Migrationsverhalten erfassen, die Interpretationsmuster liefern und generellere Aussagen erlauben.

Auf die Problematik der Herkunftsnamen der Juden zur Bestimmung von Migration wurde schon hingewiesen.<sup>24</sup> Dennoch bildet das aus den Quellen deduzierbare Namenmaterial eine wichtige Grundlage zur Feststellung von Migrationsvorgängen und Wanderungsbewegungen. Um diese Feststellung untermauern zu können, sind 560 trierische – aus christlicher Provenienz stammende –, einschlägige Urkunden untersucht worden.<sup>25</sup> Für die darin genannten Juden wurden in nur 63 Fällen keine Wohn- oder Herkunftsorte

---

<sup>23</sup> Vgl. Ziwe (Anm. 10), 79 f. mit Bezug auf *F. Vigener* (Bearb.), *Regesten der Erzbischöfe von Mainz von 1289 - 1396*, 2. Abt. (1354 - 1396), 1. Bd. 1354 - 1371, Leipzig 1913, 119, Nr. 487.

<sup>24</sup> Vgl. oben Anm. 6.

<sup>25</sup> Es handelt sich um Abschriften und Regesten von Urkunden aus diversen Archiven, die im Teilprojekt C 1: „Zur Geschichte der Juden im hohen und späten Mittelalter in der Landschaft zwischen Rhein und Maas und angrenzenden Gebieten“ im Sonderforschungsbereich 235 („Zwischen Maas und Rhein: Beziehungen, Begegnungen und Konflikte in einem europäischen Kernraum von der Spätantike bis zum 19. Jahrhundert“) an der Universität Trier unter Leitung von Prof. Dr. Alfred Haverkamp gesammelt und aufbereitet werden. Diese wurden größtenteils am Original auf die Namensnennungen der Juden hin überprüft und personengeschichtlich ausgewertet.

verzeichnet. Allerdings konnten von diesen 63 Nennungen immerhin 53 Juden auf der Grundlage von Namenszusätzen, Verwandtschafts- und Funktionsbezeichnungen oder Quellenaussagen mit hinreichender Sicherheit identifiziert werden. Somit konnten die Orte bis auf wenige Ausnahmen problemlos in die prosopographisch gewonnenen Lebensläufe der einzelnen Juden eingeordnet werden. Die restlichen Belege enthalten singuläre Nennungen von Juden, wovon jedoch bei mindestens neun der Urkundeninhalt Hinweise auf den Aufenthaltsort bzw. eine nähere geographische Eingrenzung gestattet. Es sei am Rande erwähnt, daß ähnliche Ergebnisse auch in anderen Untersuchungsgebieten zu erwarten sind, also nicht auf eine besonders günstige Quellsituation zurückgeführt werden müssen. Die personengeschichtliche Auswertung der Quellen unter Nutzung aller verfügbaren Identifizierungsmerkmale ist daher auch für migrationsgeschichtliche Forschungsvorhaben unerlässlich.

Die damit angesprochenen Faktorenanalysen sind naturgemäß von der Quellenlage abhängig und variieren demzufolge je nach Untersuchungsgebiet. Sie können umfassen:

- Verwandtschaftsverhältnisse und Heiratsbeziehungen,
- Kundenkreis, Konsortienbildung,
- Immobilien- und Pfandbesitz,
- Wirtschaftliche Aktivitäten, insbesondere Geldleihe und Handel,
- Religiös-kulturelle Verbindungen,
- Schutz- und Geleitbriefe.

Einige Beispiele mögen den Aussagewert dieser Analysen verdeutlichen. Die genealogische Tafel zur Familie und den Nachkommen Jakobs von Montabaur, die um Hausbesitz etc. ergänzt wurde, bietet eine Fülle von Informationen zur Migration.<sup>26</sup> Die Angehörigen dieser Familie, die sich von 1369

<sup>26</sup> Vgl. die genealogische Tafel im Anhang zu diesem Beitrag. Die verwandschaftlichen Zuweisungen ergeben sich vor allem aus Landeshauptarchiv Koblenz (nachfolgend LHAKo), Bestand 1 C 6, Nr. 515 = 1 C 8, Nr. 395 (1369 VI 3), Archiv des Cusanushospitals, Bernkastel, Nr. 4 (1377 XI 23 – freundl. Hinweis von Herrn Studiendirektor Gottfried Kortenkamp, Wittlich), LHAKo 54 E, Nr. 74 (1391 VI 13), LHAKo 41, Nr. 561 (1396 III 1), LHAKo 162, Nr. 419 (1411 I 13), LHAKo 1 C 9, Nr. 689 (1416 XII 13), LHAKo 54 U, Nr. 67 (1379 VII 18) LHAKo 1 C 5, Nr. 572 (1385 XI 22). Beachtenswert ist die Heirat mit einer Tochter der Koblenzer Jüdin Reynette, die ihrerseits eine der bedeutendsten Geldverleihnerinnen im endenden 14. Jahrhundert in Koblenz war. Vgl. zu ihr Germania Judaica, III/1 (Anm. 7), 625, 627f. und demnächst A. Haverkamp, Die Juden im Erzstift Trier während des Mittelalters, in: Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt (im Druck). Es ist ferner möglich, daß Gottschalk von Montabaur identisch ist mit dem nur in LHAKo 1 C 9, Nr. 314 (1397 X 21) bezeugten Gottschalk, Sohn des Juden Menchin. Dafür spricht die Tatsache, daß ein nicht näher bezeichneter Jude Gottschalk häufig zusammen mit Menchin als Kreditgeber fungiert. Eine Analyse der Schuldner erhärtet die Vermutung, daß der erwähnte Gottschalk mit dem Juden Gottschalk von Montabaur personengleich ist. Vgl. Archives de l'Etat Luxembourg (nachfolgend AELux), Bestand LII, Nr. 771 (1384 VIII 7) sowie LHAKo 1 C 6, Nr. 26, Druck: F. Toepfer (Hrsg.), Urkundenbuch für die Geschichte des gräflichen und freiherrlichen Hauses der Vögte von Hunolstein, Bd. 2, Nürnberg

bis 1420 nachweisen lassen, wohnten zeitweise in den erzstiftischen Zentren Trier (bzw. Pfalzel) und Koblenz sowie in den Amtsorten Cochem, Mayen, Montabaur und Oberwesel. Wohl aufgrund ihrer rechtlichen Stellung als erbeigene Juden des Erzbischofs<sup>27</sup> beschränkte sich ihr Migrationsverhalten weitgehend auf das Erzstift Trier.

Eine kartographische Darstellung, die auf den gesammelten Daten zu dem Trierer Juden Menchin basiert, der eine „bessere“ Rechtsstellung als Jakob von Montabaur besaß, zeigt das höhere Migrationspotential dieser Familie.<sup>28</sup> Neben den weit über den engeren Trierer Raum hinausgehenden Geschäftsverbindungen Menchins (Köln, Frankfurt, Straßburg) sind vor allem die Heiratskreise seiner Töchter beachtenswert. Eine Tochter Bele wohnte 1404/05 in Neuss. Ihr waren wertvolle Güter von einem Hildesheimer Juden geraubt worden, die sie vor dem dortigen städtischen Gericht einklagte.<sup>29</sup> Eine weitere, namentlich unbekannte Tochter Menchins war mit Kaufman, dem Sohn des Jakob Bonefant von Koblenz, verheiratet, der sich seit 1378 in Trier nachweisen lässt und um 1411 in Andernach seinen Wohnsitz nahm.<sup>30</sup> Süßkint, ein Sohn des reichen Koblenzer Juden Jakob von Jülich, hatte wohl schon vor 1397 aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls eine Tochter Menchins geheiratet.<sup>31</sup> Er wohnte bereits 1383 in Andernach und quittierte im Jahre 1410 als Kölner Jude über rückständige Guthaben Menchins, die aus früheren Schuldverschreibungen resultierten.<sup>32</sup> Der ansonsten kaum in

---

1887, 52, Nr. 76 (1389 X 22); ebenso AELux, Bestand LII, Nr. 865 (1392 I 26) und Nr. 892 (1392 I 31); ferner LHAKo 211 Nr. 2110 (1405 III 3, 1408 VII 12). Die Identität beider Personen erweisen auch LHAKo 162, Nr. 419 (1411 I 13) und LHAKo 1 C 9, Nr. 689 (1416 XII 13). Auf weitere Träger dieses Namens kann hier nicht eingegangen werden.

<sup>27</sup> Zu diesem Status vgl. A. Haverkamp, Die Juden in der spätmittelalterlichen Stadt Trier, in: Verführung zur Geschichte. Festschrift zum 500. Jahrestag der Eröffnung einer Universität in Trier 1473 - 1973, hrsg. von G. Droege/W. Frühwald/F. Pauly, Trier 1973, 90 - 130, bes. 107ff.

<sup>28</sup> Vgl. Karte 1 im Anhang zu diesem Beitrag.

<sup>29</sup> Vgl. R. Doebner (Hrsg.), Urkundenbuch der Stadt Hildesheim. In 9 Teilen, Teil 3: 1401 - 1427, Hildesheim 1887, Ndr. Aalen 1980, 74, Nr. 162 ([1404]), 80, Nr. 176 ([1405 vor Mai 9]), 80f., Nr. 177 ([1405 vor Mai 9]), 85, Nr. 185 (1405 VIII 14); J. Huck, Neuss, der Fernhandel und die Hanse, Teil 1: Neuss bis zum Ende der Hansezeit (Schriftenreihe des Stadtarchivs Neuss, 9/1), Neuss 1984, 180.

<sup>30</sup> Vgl. AELux, LII, Nr. 682 (1378 V 28), Nr. 851 (1390 II 3), Nr. 866 (1392 I 29); *Kaufmann Menchins eydem, Jude, wanheftich zu Triern; LHAKo 1 C 9, Nr. 314 (1397 X 21); Kaufman mynen [= Menchin von Trier, Jude, wonhefftig zu Covelentze] eydem Jekelin Bonifantz son; LHAKo 71, Nr. 192 (1411 IV 30); Kaufman wilne Menghyns eydem von Trier eyn Jude wanhefftich zu Andernach; A. Schmidt (Bearb.), Quellen zur Geschichte des St. Kastorstifts in Koblenz, Bd. 2, Urkunden und Regesten (1401 - 1500) (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, 53), Köln/Bonn 1974, 39f., Nr. 1675 (1412 III 2).*

<sup>31</sup> Schon am 21. Oktober 1397 erscheint er als Bürge Menchins, ohne freilich als Verwandter dieses Juden bezeichnet zu werden. Vgl. LHAKo 1 C 9, Nr. 314 (Anm. 30). Vor allem die Tatsache, daß er am 22. September 1410 als Erbe des verstorbenen Menchin neben einem weiteren Schwiegersohn desselben namhaft gemacht wird, deutet auf eine verwandschaftliche Beziehung zu Menchin – vermutlich die Heirat mit einer Tochter dieses Juden – hin. Vgl. folgende Anmerkung.

Erscheinung tretende Schwiegersohn Menchins, Meyer, ist zusammen mit Süßkint gleichfalls 1410 in Köln bezeugt.<sup>33</sup> Menchin von Trier – vermutlich ein Sohn unseres Juden – wohnte 1418/19 in Neuss, dann 1426 wahrscheinlich in Siegburg.<sup>34</sup>

Die Orientierung dieser Trierer Judenfamilie in den Kölner Raum ist aller Wahrscheinlichkeit nach auf geschäftliche Verbindungen Menchins zurückzuführen. Schon im Jahre 1390 gehörte Menchin zusammen mit Süßkint von Siegburg zu den Gläubigern der Stadt Köln.<sup>35</sup> Bedenkt man, daß Süßkint bereits sechs Jahre zuvor als Schwiegersohn des uns schon bekannten Koblenzer Juden Jakob von Jülich urkundlich bezeugt ist und damals in Köln wohnte,<sup>36</sup> so liegt auf der Hand, wer Menchin die Wege in die Domstadt geebnet haben dürfte. Zumindest ein Teil des Kapitals, das Menchin an Mosel und Rhein verliehen hat, stammte aus Köln, wie eine Regreßforderung des Kölner Erzbischofs namens seines Juden Moses von Bacharach aus dem Jahre 1402 beweist.<sup>37</sup> Nachdem Menchin spätestens 1397 von Trier nach Koblenz umgezogen war, dürfte er seine sicherlich schon zuvor bestehenden Geschäftsverbindungen zur Messestadt Frankfurt intensiviert haben.<sup>38</sup> Zu diesem Zweck wird er auch Schutzjude des Grafen Adolf von

<sup>32</sup> Vgl. F.-J. Heyen (Bearb.), Inventar des Archivs der Stadt Andernach, Bd. 1: Einzelurkunden 1236 bis 1410 (Veröffentlichungen der Landesarchivverwaltung Rheinland-Pfalz, 4), Koblenz 1965, 189, Nr. 491 (= LHA Ko 612, Nr. 448) (1383 IX 7); K. E. Demandt (Bearb.), Regesten der Grafen von Katzenelnbogen 1060 – 1486, Bd. 1: 1060 – 1418 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Nassau, 11), Wiesbaden 1953., 735, Nr. 2643 (= Staatsarchiv Marburg, Samtarchiv Nachträge Nr. 1024) (1410 IX 22): *Sueskint ind Meyer, Jueden Burger zo Coelne, ernen wilne Menghins des Jueden zo Tryer.* Süßkint dürfte identisch sein mit dem gleichnamigen Kölner Rabbiner. Vgl. zu ihm Germania Judaica, III/1 (Anm. 7), 638f., Nr. 17 und I. J. Yuval, Rabbiner und Rabbinat in Deutschland 1350 – 1500, in: Hebräische Beiträge zur Wissenschaft des Judentums deutsch angezeigt, im Auftrag der Lessing-Akademie (Wolfenbüttel) hrsg. v. M. Graetz/K. Gründer/F. Niewohner, Jahrgang 3 – 5, 1987 – 89, 33 – 50, 44.

<sup>33</sup> Vgl. vorige Anmerkung.

<sup>34</sup> Vgl. E. Wisplinghoff, Geschichte der Stadt Neuss. Von den mittelalterlichen Anfängen bis zum Jahre 1794, Neuss 1975, 229. In Siegburg war *Menschin van Trir* jedenfalls zeitweise von Adolf, Herzog zu Jülich und Berg, Graf von Ravensberg, gefangengesetzt worden. Vgl. Nordrhein-Westfälisches Hauptstaatsarchiv, Düsseldorf, Jülich-Berg I-1365 (1426 I 13).

<sup>35</sup> Vgl. R. Knipping (Bearb.), Die Kölner Stadtrechnungen des Mittelalters mit einer Darstellung der Finanzverwaltung, Bd. 1: Die Einnahmen und die Entwicklung der Staatsschuld (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, 15), Bonn 1897, 52f. (Eintrag zu 1390 III 24). Menchin wird dort als in Trier wohnhafter Jude bezeichnet.

<sup>36</sup> Vgl. Heyen (Anm. 32), 193, Nr. 509 (1384 VI 16).

<sup>37</sup> Vgl. LHA Ko 1 C 358, S. 8/9 (1402 VII 7, Bonn).

<sup>38</sup> Vgl. LHA Ko 1 C 6, 124 – 126, Nr. 132 (1397 VII 21): *Menchijn van Trier und Vyvis von Brubach, Juden wonhefftig zu Coveloente* als Siegler. Vgl. ferner LHA Ko 1 C 9, Nr. 314 (1397 X 21). Aus dieser Quelle und besonders aus einem Eintrag in den Frankfurter Gerichtsbüchern zum Jahre 1399, gedruckt von I. Kracauer (Bearb.), Urkundenbuch zur Geschichte der Juden in Frankfurt am Main von 1150 – 1400, Bd. 1: Urkunden, Rechenbücher, Bedebücher, Frankfurt/Main 1914, 865 ergeben sich Hinweise auf Geschäftstransaktionen Menchins in Frankfurt, möglicherweise auf der dortigen Messe.

Nassau-Diez geworden sein, als welcher er im Jahre 1400 im Zusammenhang mit Kölner Geschäften bezeugt ist.<sup>39</sup> In der Zwischenzeit muß er freilich schon von Koblenz, wo er am 3. September 1399 das ihm schon von Erzbischof Kuno von Falkenstein verliehene „Rote Haus“ verkauft hatte, nach Köln verzogen sein.<sup>40</sup> Von dort ließ er bis zu seinem Tode – wahrscheinlich im Jahre 1410 – Außenstände im Erzstift Trier und in dessen Nachbargebieten durch seine Schwiegersöhne eintreiben, die auch in dieser Zeit noch Darlehensgeschäfte mit Adligen des Trierer Landes tätigten.<sup>41</sup>

### III.

Wiederum exemplarisch und in aller Kürze ist nun vom Komplex der Vertreibungen die Rede. Zwischen den im Gefolge der Vertreibungen der französischen Juden in den Jahren 1306/21 auftretenden Migrationen in den Westen des Reiches und der Intensivierung jüdischer Siedlungen in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts wurde besonders in der jüngeren, regional fundierten Forschung<sup>42</sup> ein Kausalnexus hergestellt. Über das Ausmaß dieser Wanderungen besteht jedoch keine Klarheit. Die „Germania Judaica“ führt die immense Siedlungsvermehrung im Zeitraum von 1238 bis 1350 – also ohne zeitliche Differenzierung – nur zu einem „kleinen Teil“ auf Zuwanderungen aus Frankreich zurück und stellt die „natürliche Vermehrung“ in den Vordergrund.<sup>43</sup>

Es ist einsichtig, daß die unzureichende Quellenlage eine präzise Eingrenzung dieses Phänomens unmöglich macht. Nur selten liegen nämlich die Verhältnisse so offen zutage wie bei den französischen Emigranten Jakob (Copin) ben Mosse, dessen Sohn und Schwiersohn, die 1343 von Sobernheim aus fortzuziehen wünschten. Mit Erlaubnis des Mainzer Erzbischofs gingen sie zunächst nach Eltville, dann nach Bingen, nachdem sie vor dem jüdischen Gerichtshof in Mainz bekundet hatten, nur mit Genehmigung

<sup>39</sup> Vgl. K. Keller, Die stadtkölnischen Kopienbücher. Regesten II. 1373 - 1401, in: Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln, 2. Bd., 4. Heft (1883), 51 - 111, 103. Es muß sich hierbei um den älteren Menchin handeln und nicht um den erst 1418/19 in Neuss bezeugten Menchin von Trier (vgl. zu ihm Anm. 34), da Menchin in dem in der folgenden Anmerkung bezeugten Hausverkauf in Koblenz zusammen mit seiner Frau Ri(e)ke genannt wird, die schon am 4. Juli 1389 als seine Ehefrau bezeichnet wird. Vgl. Bistumsarchiv Trier, Best. 71, 3 (St. Gangolf), Nr. 111.

<sup>40</sup> Der Verkauf dieses Hauses ist bezeugt in LHA Ko 1 C 9, Nr. 34 (1399 IX 3); zu Köln vgl. H. Keussen (Bearb.), Datirte Brief-Eingänge des 14. und 15. Jahrhunderts, in: Mitteilungen aus dem Stadtarchiv Köln, Bd. 8, Heft 22 (1892), 77 - 177, 157 ([1400] IV 19).

<sup>41</sup> Vgl. Bibliothèque Nationale, Luxemburg, MS IV: 343, fol. 50<sup>v</sup> (1406 XI 19); *Demandit* (Anm. 32), 735, Nr. 2643 = Staatsarchiv Marburg, Samtarchiv Nachträge 1524 (1410 IX 22). Zu den geschäftlichen Tätigkeiten der Schwiegersöhne Menchins vgl. LHA Ko, FA 118, S. 60, Nr. 148 (1405 IX 17).

<sup>42</sup> Vgl. Anm. 50.

<sup>43</sup> Vgl. Germania Judaica, II/1 (Anm. 5), XXIII.

des erzbischöflichen Landesherrn von Bingen wegzuziehen.<sup>44</sup> Eine andere hebräische Urkunde aus dem Jahre 1343 nennt zwei weitere französische Emigranten, die in Eltville wohnten.<sup>45</sup> Auch bei dem Straßburger Juden Sampson Pine (Lépine?), der in den dreißiger Jahren des 14. Jahrhunderts als Übersetzer französischer Ritterromane ins Deutsche tätig war, dürfte es sich um einen geflüchteten französischen Juden gehandelt haben.<sup>46</sup> Doch solche Glücksfunde der Überlieferung sind eher die Ausnahme.

Daher ist man vorwiegend auf romanische Namensformen und Herkunftsnamen in einer deutschsprachigen Umgebung angewiesen, um diesen Personenkreis überhaupt identifizieren zu können. Natürlich sind die methodischen Unwägbarkeiten nicht zu verkennen, doch wird man bei einer zeitlichen Eingrenzung auf die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts unter diesen Juden viele Emigranten aus Frankreich vermuten dürfen. Die Karte jener Orte, an denen romanische Juden ermittelt wurden, basiert zwar weitgehend auf den Angaben im zweiten Band der „Germania Judaica“, doch konnten darüber hinausgehend eine Reihe weiterer Aufenthaltsorte romanischer Juden ermittelt werden.<sup>47</sup> Einen in der Originalurkunde ausdrücklich als französisch gekennzeichneten Juden Lewen nahm Graf Gottfried von Sayn am 26. Januar 1333 mit seiner gesamten Familie auf drei Jahre als Schutzjuden in Vallendar auf.<sup>48</sup> Im entsprechenden Ortsartikel der „Germania Judaica“ wird dieser Vorgang erwähnt, von einem französischen Juden ist aber nicht die Rede.<sup>49</sup>

<sup>44</sup> Ebd., 83.

<sup>45</sup> Vgl. S. *Salfeld*, Zur Geschichte des Judenschutzes in Kurmainz, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden. Festschrift zum siebzigsten Geburtstage Martin Philippsons, Leipzig 1916, 135 - 167, 152.

<sup>46</sup> So *Germania Judaica*, II/2 (Anm. 5), 798 mit Anm. 2 (S. 803).

<sup>47</sup> Vgl. Karte 2 im Anhang zu diesem Beitrag. Es sind nur jene Orte vorwiegend im linksrheinischen Raum aufgenommen, in denen der Namensbefund oder direkte Nachrichten auf romanische Juden hindeuten. Vgl. *Germania Judaica*, II/1, (Anm. 5), XXIII f. Anm. 3, 63 f. (Belfort), 82 - 85, 208 (Bingen, Eltville, Sobernheim), 302 (Grenbenstein), 418 (Colmar), 456 f. (Bad Kreuznach); II/2, 525 f. (Masmünster), 527 (Mayen), 560 (Münster im Gregoriental), 565 (Münstermaifeld), 587 Anm. 4 (Mons), 650 (Perwez), 768 (Sobernheim), 798 mit Anm. 2 (Straßburg), 920 mit Anm. 4 (Worms); *Haverkamp*, (Anm. 50), 459 f. (Kaiserslautern, Koblenz, Montabaur, Saargemünd); Tiroler Landesarchiv, Innsbruck, *Schatzarchiv* II, 798 (Ensisheim und Sennheim); G. *Mentgen*, Geschichte der Juden in der mittelalterlichen Reichsstadt Schlettstadt, in: *Annuaire des Amis de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat* 40 (1990), 51 - 73, 52 (Schlettstadt); folgende Anmerkung (Vallendar). Insbesondere die mehrere Einwanderungswellen umfassende Ansiedlung von französischen Juden in der Grafschaft Hennegau wurde in der vorliegenden Karte nicht berücksichtigt, da dies erst nach aufwendigen Quellenstudien möglich wäre. Vgl. F. *Meyer*, *Essai sur l'histoire des Juifs du Hainaut au XIV<sup>e</sup> siècle*, in: *Annales de l'Est et du Nord* 3 (1907), 321 - 343. Zur Einwanderung generell und zu weiteren Faktoren, die für eine Ansiedlung von romanischen Juden im Westen des Reiches sprechen, vgl. demnächst die Dissertation von *Mentgen* (Anm. 17) und *Ziwe* (Anm. 10).

<sup>48</sup> Archiv Sayn-Wittgenstein, Berleburg, FAB Nr. 132.

<sup>49</sup> *Germania Judaica*, II/2 (Anm. 5), 850.

Die nur unwesentlich über den Forschungsstand der „Germania Judaica“ hinausgehende Karte zeigt eine Verdichtungszone romanischer Juden im Mittelrhein- und Moselgebiet sowie im Elsaß. Alfred Haverkamp<sup>50</sup> hat in einer jüngeren Publikation unterstrichen, daß die von Erzbischof Balduin (1307 – 1354) forcierte Ausweitung jüdischer Siedlungen im Erzstift Trier wesentlich von Juden aus der westlichen Romania getragen wurde, ein Vorgang, mit dem die Erweiterung des Trierer Judenviertels und des dortigen Judenfriedhofs in den Jahren 1310 – 1334 korrespondiert. Diese Politik Balduins bewirkte eine Intensivierung jüdischer Siedlungen um das Fünffache. Neuere Forschungen unter Leitung von Alfred Haverkamp im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 235 an der Universität Trier<sup>51</sup> erweisen für die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts in manchen Gebieten außerordentlich hohe Zuwachsraten jüdischer Siedlungstätigkeit, so im Elsaß<sup>52</sup> um das Vierfache und am Mittelrhein<sup>53</sup> um das Zweieinhalfache gegenüber der vorhergehenden Jahrhunderthälfte. Dem kartographischen Befund einer kaum ins Gewicht fallenden Zuwanderung französischer Juden in den weiteren Kölner Raum entspricht die dort feststellbare Siedlungsverdichtung um allenfalls den anderthalbfachen Wert.<sup>54</sup> Im Untersuchungsraum waren vor allem das Moselland und das Elsaß als traditionelle Bindeglieder zur Romania bevorzugte Regionen für die jüdischen Emigranten aus Frankreich, die vermutlich zunächst in den barischen und lothringischen Landschaften Zuflucht gesucht hatten.

Damit kommt naturgemäß die Frage auf, welche Kriterien für die Wahl des Refugiums ausschlaggebend waren. Für die französischen Exulanten kann noch keine Antwort gegeben werden. Ebensowenig ist bei einigen Trierer Juden, die nach der Vertreibung von 1418 an anderen Orten urkundlich nachweisbar sind, ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen den Ereignissen von 1418 und der Verlegung ihrer Wohnsitze herzustellen. Diese Juden wohnten entweder schon vor 1418 in auswärtigen Judensiedlungen oder pflegten enge geschäftliche oder familiäre Kontakte dorthin, so daß eine genaue Datierung ihres Wohnsitzwechsels nicht möglich ist. Auffallend ist jedoch, daß die wenigen namentlich als frühere Trierer Juden ausgewiesenen Personen sich nach der Vertreibung in jenen Regionen aufhielten, zu denen unter migrationsgeschichtlichen Aspekten ein enges Beziehungsge-

<sup>50</sup> A. Haverkamp, Erzbischof Balduin und die Juden, in: Balduin von Luxemburg. Erzbischof von Trier – Kurfürst des Reiches 1285 – 1354. Festschrift aus Anlaß des 700. Geburtstahres, hrsg. unter Mitwirkung von J. Mötsch v. F.-J. Heyen (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte, 53), Mainz 1985, 437 – 483, bes. 444f., 459f.

<sup>51</sup> Vgl. Anm. 25.

<sup>52</sup> Vgl. Mentgen (Anm. 17), 43.

<sup>53</sup> Vgl. Ziwas (Anm. 10), 22f.

<sup>54</sup> Vgl. R. Kottenhoff, Studien zur Geschichte der Juden am Niederrhein im späten Mittelalter, Staatsexamsarbeit (masch.), Trier 1988, 14 – 18.

flecht schon vor der Ausweisung aus dem Trierer Erzstift ermittelt werden konnte.<sup>55</sup>

Die einschlägige Literatur verzeichnet viele Beispiele (so etwa Basel, Freiburg und Köln), wonach vertriebene Juden wenigstens für eine Übergangszeit in direkter Nachbarschaft ihrer früheren Gastorte eine Bleibe suchten.<sup>56</sup> Die Forschung nimmt dies auch für die Straßburger Juden an.<sup>57</sup> Bei näherer Betrachtung zeigt sich indes, daß zumindest die namentlich faßbaren Juden schon kurz nach der Vertreibung in partiell weit von Straßburg entfernten Orten anzutreffen sind. So konnten immerhin fünf Straßburger Juden in Mainz, Frankfurt, Köln und in Savoyen belegt werden. Dabei suchten die finanziertkräftigen Juden sich „mehr oder weniger weit entfernte städtische Zentren aus, zu denen ein im einzelnen [...] unterschiedlich ausfallendes Geflecht geschäftlicher, verwandtschaftlicher oder sonstiger Kontakte schon bestand.“<sup>58</sup> Für eine Ansiedlung der Juden in den Dörfern der Straßburger Umgebung fanden sich keine Hinweise. Desgleichen ist angesichts der geringen Zahl von 12 steuerpflichtigen jüdischen Haushaltvorständen im Straßburg<sup>59</sup> der endenden 80er Jahre des 14. Jahrhunderts auch kaum zu erwarten. Unabhängig davon muß man in diesen Fragen wohl generell zwischen ärmeren und reicher Juden unterscheiden. Während dem ärmeren häufig die Möglichkeiten zu einer lukrativen Ortswahl fehlten, besaß sein reicherer Glaubensbruder aufgrund seiner mannigfachen Verbindungen auch in dieser Hinsicht die größeren Chancen. Der wohlhabendere Jude aber ist es gleichzeitig, der weiterhin Quellen produziert.

#### IV.

Anhand der angeführten Beispiele wurde deutlich, daß eine quellenorientierte und methodisch verfeinerte Vorgehensweise<sup>60</sup> das spezifische Migrationspotential jüdischer Familien in seinen weiten Auswirkungen zu erfassen vermag. Durch Kombination räumlich begrenzter Einzelstudien könnte darüber hinaus das „Migrationsprofil“ einer Landschaft erarbeitet werden.

<sup>55</sup> Dies trifft beispielsweise zu für Menchin von Trier (vgl. oben Anm. 34).

<sup>56</sup> Vgl. M. J. Wenninger, Man bedarf keiner Juden mehr. Ursachen und Hintergründe ihrer Vertreibung aus den deutschen Reichsstädten im 15. Jahrhundert (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 14), Wien/Köln/Graz 1981, 62, 72, 93.

<sup>57</sup> Vgl. Art. Strasbourg, in: Encyclopaedia Judaica, Bd. 15, Jerusalem 1971, S. 422. Weitere Literatur bei Mentgen (Anm. 17), 127f. Anm. 107.

<sup>58</sup> Mentgen (Anm. 17), 128.

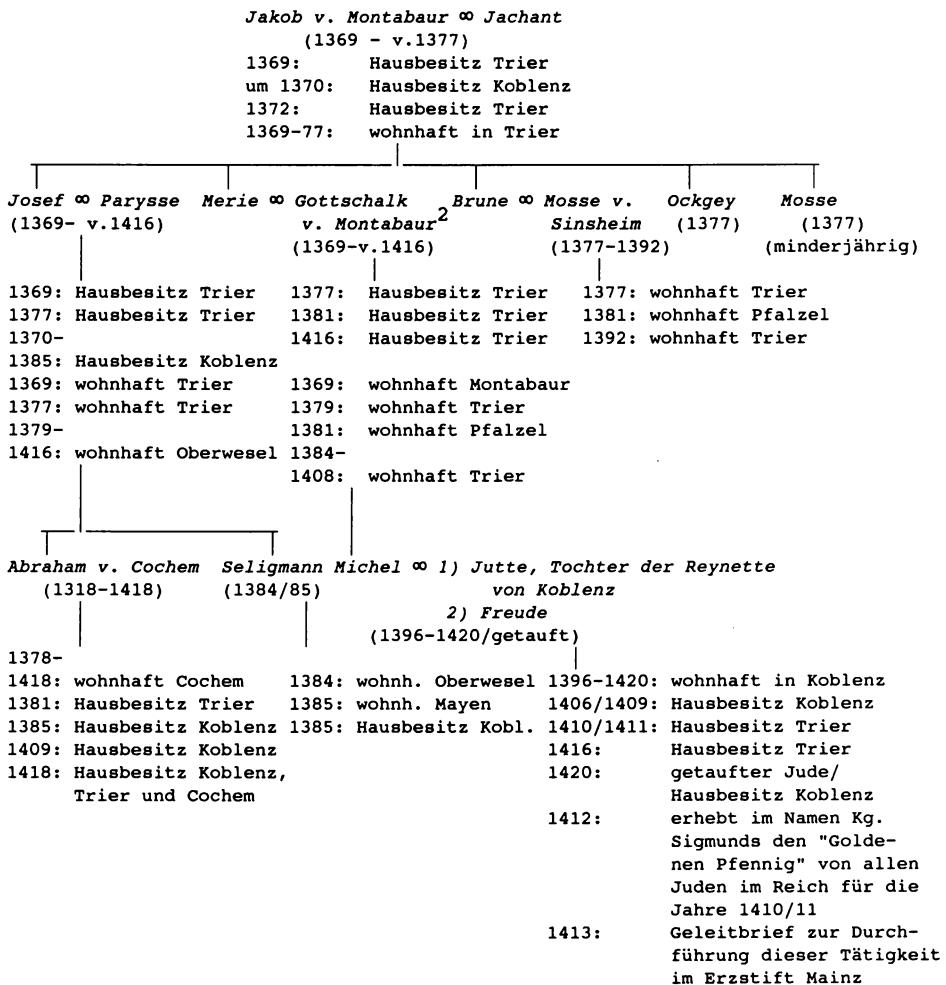
<sup>59</sup> Ebd., 126.

<sup>60</sup> Vgl. dazu J. Petersohn, Personenforschung im Spätmittelalter, in: ZHF 2 (1975), 1 - 5, 1, der „historische Personenforschung als Auswertung prosopographischen Materials nach unterschiedlichen Gesichtspunkten historischer Interpretation“ abhebt von der Prosopographie „als Sammlung und Verzeichnung aller Personen eines nach Raum und Zeit abgesteckten Lebenskreises“.

Insbesondere durch den Vergleich verschiedener Räume ließen sich auf diese Weise auch größere geographische Einheiten untersuchen. In einem Briefwechsel aus dem Jahre 1508 anlässlich der geplanten Vertreibung der Colmarer Juden wollte Kaiser Maximilian wissen, wohin diese Juden ziehen würden. Der kaiserliche Funktionsträger Rudolf von Blumeck, der mit der Untersuchung betraut war, antwortete ihm, er könne es nicht sagen, wahrscheinlich aber würden sie zu ihren Glaubensgenossen nach Türkheim (also in die nahegelegene Reichsstadt, in der offenbar noch Juden wohnten) ziehen – dem Kaiser werde es auf keinen Fall verborgen bleiben.<sup>61</sup> Hier tritt in bemerkenswerter Deutlichkeit die Frage nach den migratorischen Alternativen der Juden bei Vertreibungen hervor, wie sie auch in überregionaler Betrachtungsweise durch die behandelten Faktorenanalysen wenn schon nicht vollständig aufgezeigt, so doch eingegrenzt werden könnten.

---

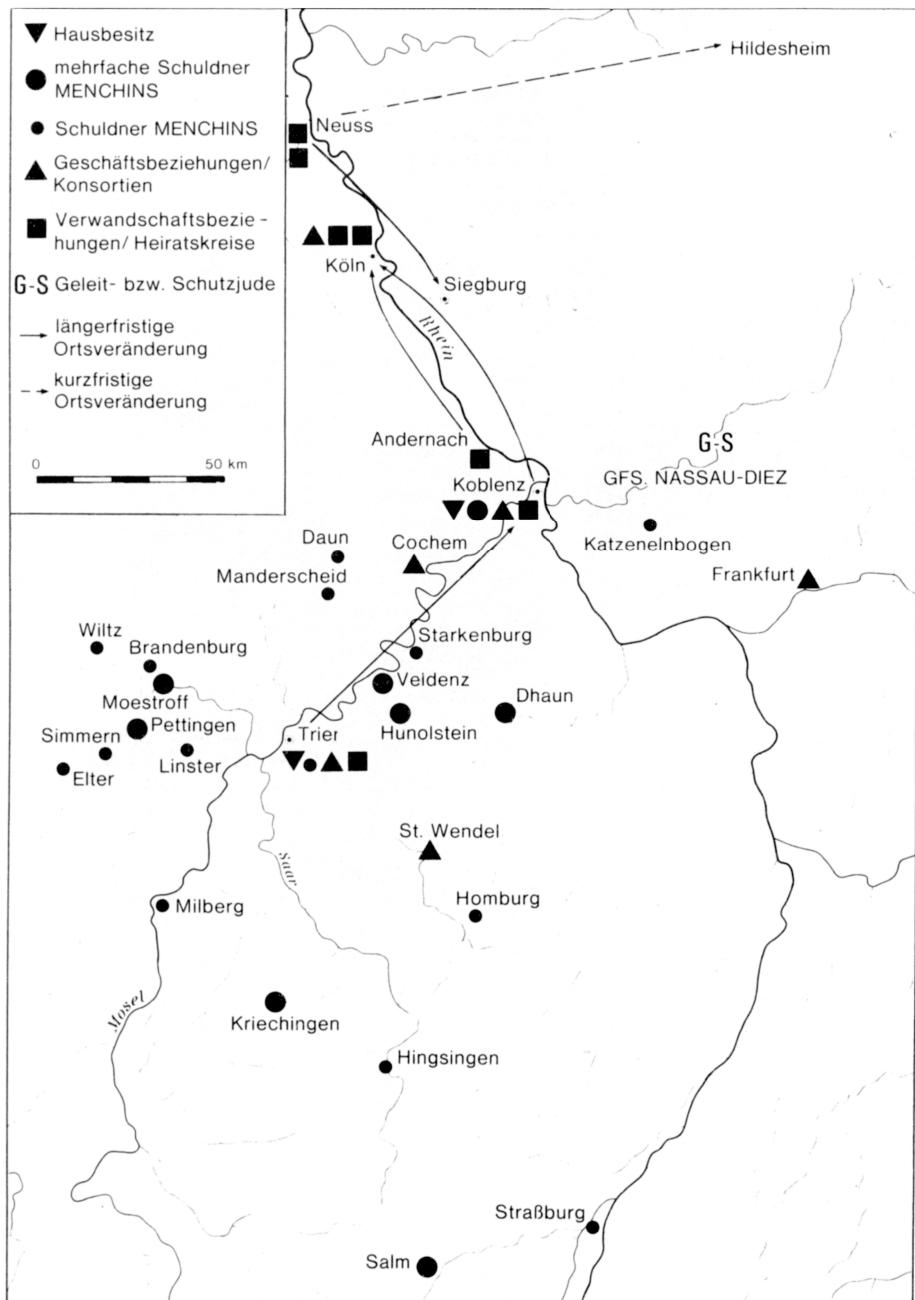
<sup>61</sup> Archives Municipales Colmar JJ F 26 (1508 IV 10).

Genealogische Tafel:<sup>1</sup>

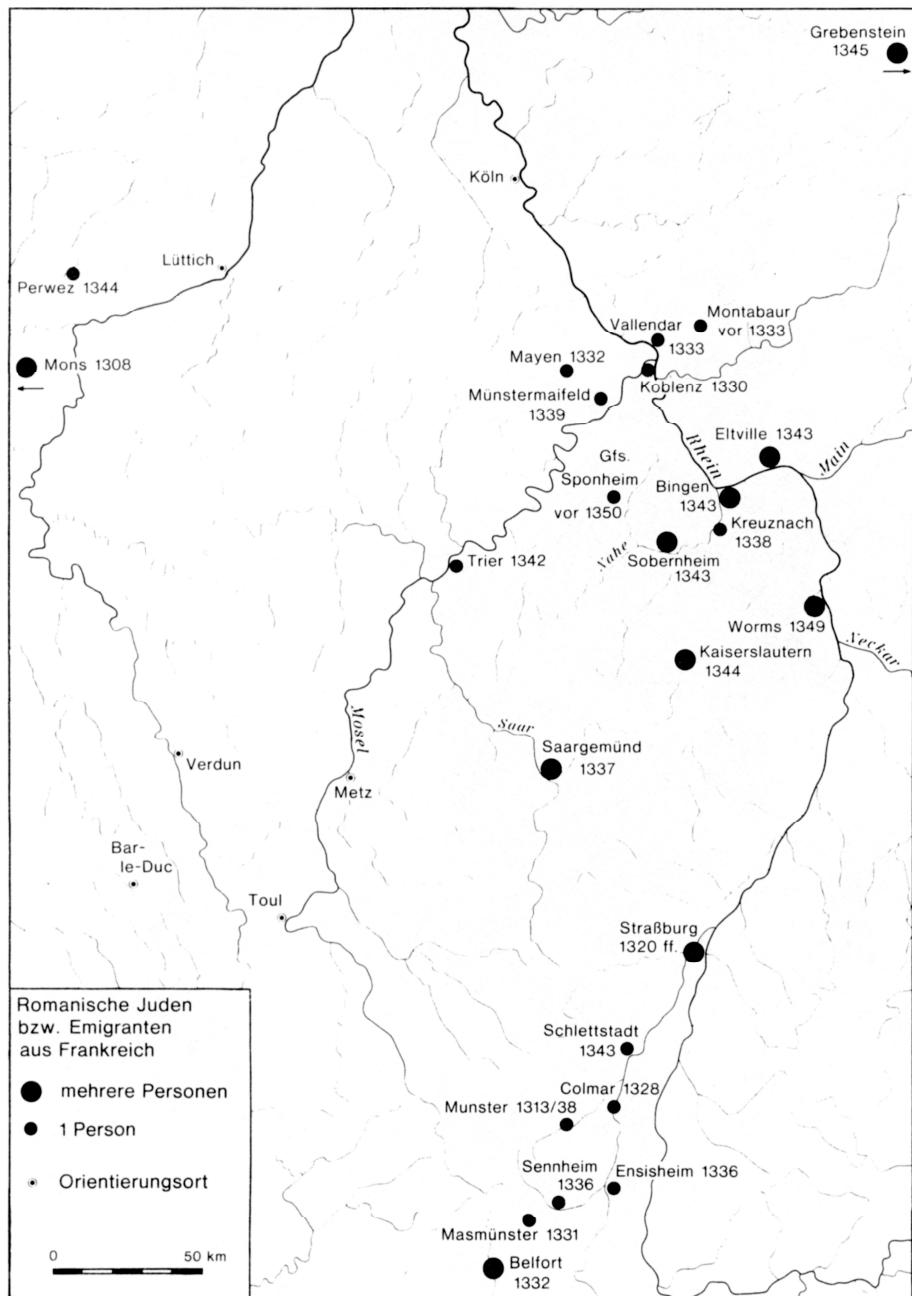
<sup>1</sup> Die Daten in Klammern nennen jeweils die erste und letzte urkundliche Erwähnung oder kennzeichnen durch ein „v.“ das Jahr, in dem die betreffende Person als verstorben bezeichnet wird.

<sup>2</sup> Gottschalk hat einen Schwager namens Josgin von Koblenz.

## Karte 1: Faktorenanalyse zum Migrationspotential des Juden Menchin von Trier und seiner Familie



## Karte 2: Romanische Juden im Westen des Reiches (1306-1350)





# Juden, Hussiten und Deutsche\*

## Nach einer hebräischen Chronik

Von Israel Jacob Yuval, Jerusalem

### I.

„Juden und Hussiten“ sind in der Forschung kein neues Thema. Im Jahre 1936 hat Ruth Kestenberg-Gladstein einen Aufsatz über das Verhältnis der Hussiten zu den Juden veröffentlicht und im Anschluß daran auch das Verhältnis der Juden zu den Hussiten berührt.<sup>1</sup> Ausführlicher behandelt hat sie das Thema 1980 und dargelegt, wie die religiösen Risse, die damals die christliche Welt durchzogen, unter den Juden messianische Hoffnungen ausgelöst hatten.<sup>2</sup> Haim H. Ben-Sasson widmete 1970 das erste Kapitel seines hebräischen Aufsatzes „Die Juden und die Reformation“ der Schilderung der jüdischen Reaktion auf die Religionswirren hundert Jahre vor Luther.<sup>3</sup> Wie viele andere vor ihm sah auch Ben-Sasson in den Hussiten Vorläufer der Reformation; daher maß er der jüdischen Reaktion erhebliches Gewicht bei.

Die Ausführungen dieser beiden und etlicher anderer Forscher gründen auf einer hebräischen Chronik mit dem Titel „gilgul bne chuschem“ (etwa: Geschichte der Hussiten);<sup>4</sup> sie wurde erstmals 1846 von Samuel David Luz-

\* In abweichender Form ist dieser Artikel in der hebräischen Zeitschrift Zion (A Quarterly for Research in Jewish History) 54 (1989), 275 - 319 erschienen, wo ich eine synoptische Ausgabe der Chronik mit allen Textvarianten veröffentlicht habe. Im Anhang dieser deutschen Fassung bringe ich nur eine Textüberlieferung. Das Konzept und viele Details dieser Arbeit habe ich mit meinem Freund Yacov Guggenheim, Jerusalem, wiederholt durchgesprochen. Sein kritischer historischer Sinn und sein literarisches Feingefühl haben viele Spuren hinterlassen. Die Übersetzung des Artikels verdanke ich Frau Dr. Dafna Mach, Jerusalem.

<sup>1</sup> R. Kestenberg, Hussitentum und Judentum, in: Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Čechoslovakischen Republik 8 (1936), 1 - 25.

<sup>2</sup> R. Gladstein, Eschatological Trends in Bohemian Jewry during the Hussite Period, in: A. Williams (Ed.), Prophecy and Millenarianism – Essays in Honour of Marjorie Reeves, Harlow, Essex 1980, 241 - 256. Siehe dagegen unten, Anm. 16.

<sup>3</sup> H. H. Ben-Sasson, Die Juden und die Reformation, in: Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities 4 (1970), 66 - 68 (hebr.). Vgl. ders., Jewish Christian Disputations in the Setting of Humanism and Reformation in the German Empire, in: HThR 59 (1966), 369 ff.

<sup>4</sup> An neueren Forschungen sind zu nennen: S. Eidelberg, Gab es Beziehungen zwischen tschechischen Juden und hussitischen Aufständischen?, in: Proceedings of the

zatto und erneut 1902 von David Fraenkel veröffentlicht und ist der historischen Forschung gut bekannt.<sup>5</sup> Weder Kestenberg noch Ben-Sasson haben den Verfasser identifiziert, daher blieben ihnen auch seine zeitliche Stellung, die Quellen, aus denen er schöpfte, und die literarischen Charakteristika seines Werkes unklar. Diese Lücken sollen im vorliegenden Beitrag geschlossen werden. Außerdem ist auf Details der in der Chronik angesprochenen historischen Vorgänge einzugehen, aus dem Verlauf der Hussitenkriege die Ereignisse herauszugreifen, von denen Juden unmittelbar betroffen waren, sowie zu versuchen, den Hintergrund der jüdischen Sicht der hussitischen Theologie zu klären. Im Anhang findet sich eine deutsche Übersetzung der Chronik.

Der Verfasser der Chronik war Salman von St. Goar, Schüler und Sekretär von R. Jakob Molin, genannt MaHaRIL.<sup>6</sup> Salman wohnte in Mainz, doch im Sommer 1421, als zum 2. Hussitenfeldzug gerüstet wurde, besuchte er – offenbar im Auftrag seines Lehrers – die jüdischen Gemeinden nahe der böhmischen Grenze. Im Juli und August hielt sich Salman in Erfurt bei R. Jomtov Lipman Mühlhausen, dem ehemaligen Rabbiner von Prag auf, der die Situation in Böhmen aus eigener Anschauung kannte. Im August starb R. Lipman, daraufhin reiste Salman nach Halle, wo er den September verbrachte. Gegen Ende dieses Monats oder Anfang Oktober begab er sich nach Eger; dort befand er sich, als das am 2. Oktober bei Saaz geschlagene kur-

American Academy for Jewish Research 44 (1977), 1 - 14 (hebr.). Er betont, daß in diese Chronik auch phantastische Gerüchte eingegangen und verschiedene Vorgänge durcheinander gebracht worden seien. Die wissenschaftliche Literatur ist verzeichnet bei A. Z. Schwarz, Die hebräischen Handschriften der Nationalbibliothek in Wien, Wien 1925, 71 - 74. Dazugekommen sind die folgenden: S. Bernfeld, Sefer haDem'aot (Buch der Tränen), Bd. 2, Berlin 1924, 155 - 166; L. I. Neuman, Jewish Influence on Christian Movements, New York 1925, 435 - 453; M. J. Kamelhar, R. Avigdor Kara, in: Sinai 5 (1939/40), 111 - 137 (hebr.); Y. J. Greenwald, R. Jakob Molin (MaHaRIL) und seine Zeit, New York 1944, 70 - 77 (hebr.); S. W. Baron, A Social and Religious History of the Jews, XIII, New York/London 1969, 209 - 216, 416 - 421; R. Kestenberg-Gladstein, The Victory of Hussite Ideology over Clerical Anti-Semitism, in: Proceedings of the 5th World Congress of Jewish Studies, II, Jerusalem 1972, 318ff. (hebr.); E. Talmage, Einleitung zum Sefer Hanizzahon, Jerusalem 1984, XII. (hebr.); ders., Aus Schriften von R. Avigdor Kara und R. Menachem Schalem, in: GS Simon Rawidowicz, Tel Aviv 1983, 44f. (hebr.).

<sup>5</sup> S. D. Luzzatto, in: Halichot Kedem (= Oostersche Wandelingen), hrsg. von G. Polak, Amsterdam 1846, 79 - 86 (= Iggrot SchaDaL, VI, Krakau 1891, 866 - 871); D. Fraenkel, Maasse nora (erschreckliche Begebenheit), in: Devarim nechmadim, Husiatyn 1902, 15 - 22 (Seitenzählung verderbt). Ein drittes Mal hat Greenwald (s. vorige Anm.) den Text aufgrund der beiden vorliegenden Ausgaben veröffentlicht. Zunächst wollte Luzzato die Chronik in der in Wien erscheinenden Sammlung „Kerem chemed“ drucken lassen, doch die österreichische Zensur untersagte dies (mitgeteilt in seiner Anmerkung zu Emek haBacha von Joseph haCohen, Ed. M. Letteris, Krakau 1895, 89f.).

<sup>6</sup> Den Beweis für Salmans Verfasserschaft habe ich in meinem Buch, Scholars in Their Time – The Religious Leadership of German Jewry in the Late Middle Ages, Jerusalem 1988, 102 - 107 (hebr.), geführt; dort habe ich auch die Reiseroute des Verfassers in die Judengemeinden an der böhmischen Grenze rekonstruiert.

fürstliche Heer am 5. Oktober Eger passierte.<sup>7</sup> Sein Aufenthalt in Eger und der Rückzug von Saaz sind in der Chronik mitgeteilt, er hat also einen Teil der berichteten Vorgänge als Augenzeuge miterlebt. So unterscheidet er selbst ausdrücklich am Eingang der Chronik zwischen dem, was er selbst gesehen hat, und dem, was er vom Hörensagen wußte.

Salman von St. Goar war auch der Herausgeber des *Sefer MaHaRIL*,<sup>8</sup> einer Sammlung von Ritual und Brauchtum der deutschen Judenheit aus dem Lehrhaus des R. Jakob Molin. Mit der Abfassung des Buches begann er noch zu Lebzeiten seines Lehrers, also vor 1427, die letzte Fassung hat er an die dreißig Jahre später erstellt, im Jahre 1454.<sup>9</sup> Ganz erhalten ist unsere Chronik in 5 Handschriften, teilweise in weiteren 7; sie erscheint jeweils als Anhang zum *Sefer MaHaRIL*.<sup>10</sup> In den übrigen Handschriften dieses Buches fehlt sie, ebenso in den über 20 gedruckten Fassungen, deren erste aus dem Jahre 1557 stammt. Auch in der unlängst erschienenen neuen Ausgabe ist sie nicht enthalten, obwohl diese Ausgabe die handschriftliche Überlieferung mit heranzieht.<sup>11</sup>

Die Überlieferung der Chronik als Anhang zum *Sefer MaHaRIL* sowie der Umstand, daß sich die Niederschrift über nahezu drei Jahrzehnte hingezogen hat, sind für die Beurteilung der Textgestaltung von großer Bedeutung. Die Chronik erzählt eine doppelte Geschichte: zum einen die in ihr berichteten Vorgänge, zum anderen die verschiedenen Stadien ihrer Niederschrift durch den Verfasser und ihrer späteren Bearbeitungen bis hin zu ihrem vollen Verschwinden aus dem *Sefer MaHaRIL*. Der Verfasser hat zwei Sendschreiben von R. Jakob Molin in den Text der Chronik eingebracht. Der Wortlaut dieser Briefe ist in sämtlichen Handschriften nahezu identisch, ganz im Gegensatz zum sonstigen Text der Chronik, wo kaum ein Satz aus der einen ein genaues Gegenstück in einer anderen Handschrift hat. Demnach sind die Divergenzen der handschriftlichen Textzeugen nicht das Werk

<sup>7</sup> Zum Rückzug von Saaz über Eger vgl. F. Palacký, Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges vom Jahre 1419 an, Bd. 1, Osnabrück 1966 (Neudruck der Ausgabe von 1873), 158, Nr. 148.

<sup>8</sup> Hebräische Ausgabe von S. J. Spitzer, Jerusalem 1989.

<sup>9</sup> Zur Entstehungsgeschichte des Buches s. Y. A. Dinari, The Rabbis of Germany and Austria at the Close of the Middle Ages: Their Conceptions and Halacha-Writings, Jerusalem 1984, 271 - 286 (hebr.) sowie in meinem oben (Anm. 6) erwähnten Buch, 109 - 113; mit endgültigen Ergebnissen ist bei Erscheinen des Einleitungsbandes zur hebräischen Ausgabe von *Sefer MaHaRIL* zu rechnen.

<sup>10</sup> Die Handschriften mit ihren im folgenden verwendeten Abkürzungen werden unten im Anhang vorgestellt.

<sup>11</sup> Oben Anm. 8. Die Weglassung der Chronik sowie des Schofar-Briefes (dazu unten, Anm. 44) röhrt von der Entscheidung des Herausgebers her, die gedruckten Fassungen zur Textgrundlage zu machen, ungeachtet der erheblichen Divergenzen gegenüber den Handschriften, von denen etliche früher und zuverlässiger sind als der Erstdruck. Abweichende Formulierungen der Handschriften sind nur im Apparat angeführt. Die geradezu kanonische Geltung, die der Herausgeber den Drucken beigelegt, ist fragwürdig.

späterer Abschreiber, sondern direkt aus Salmans Feder hervorgegangen. Deshalb dürfte es wohl schwierig sein, ein Stemma der Handschriften zu erstellen; zumindest sind die Ergebnisse der Forschungen des Herausgebers des *Sefer MaHaRIL* abzuwarten, die er demnächst in einem Einleitungsband zu seiner Ausgabe vorzulegen gedenkt. Es gibt wohl gute Gründe dafür, daß ein Verfasser seine Ausführungen im Lauf der Zeit immer wieder anders formuliert, bzw. daß andere dies tun. Ein solcher Grund könnte in einer Veränderung der jüdischen Einstellung zu den Hussiten zwischen den 20er Jahren des 15. Jahrhunderts und dem Ende dieses Jahrhunderts zu suchen sein. Allerdings sind nicht sämtliche Änderungen des Wortlauts auf Überarbeitung durch den Verfasser selbst zurückzuführen, die zahlreichen Auslassungen von großen Stücken der Chronik bis hin zu ihrem völligen Verschwinden jedenfalls gewiß nicht.

## II.

Im hebräischen Titel der Chronik, „gilgul bne chuschim“, wird das Wort „gilgul“ als Ablauf des Geschehens verwendet, ein Sprachgebrauch, der sich in hebräischen Quellen aus jener Zeit auch sonst findet.<sup>12</sup> Die Bezeichnung der Hussiten als „bne chuschim“ ist nicht die einzige übliche; es handelt sich nicht um eine bloße Hebraisierung des Namens, vielmehr werden biblische Assoziationen ausgelöst. Die Vokabel „chuschim“ findet sich Num 32, 17 im Zusammenhang mit der Landnahme: dort kündigen die Stämme, die im Ostjordanland bleiben wollen, an, sie würden eilends („chuschim“) als Vorhut in den Kampf ziehen, um ihren Brüdern bei der Eroberung des Gelobten Landes behilflich zu sein.<sup>13</sup> So verrät schon die Wiedergabe ihres Namens, daß die Juden in den Hussiten damals die Vorboten des Zusammenbruchs der christlichen Welt erblickten.

Wenden wir uns nun der Chronik selbst zu. Sie beginnt mit den Ereignissen in Prag gegen Ende des 14. Jahrhunderts. Sie erzählt von freundschaftlichen Beziehungen zwischen dem Prager Rabbiner Avigdor Kara und dem König. Unter dem Einfluß des Rabbiners habe der König die christliche Trinitätslehre abgelehnt. Avigdor Kara habe auch zweisprachige religiöse Gesänge verfaßt, die bei Prozessionen in Prag gesungen worden seien. Diese Lieder hätten den Satz enthalten: „Es gibt keinen Glauben wie den jüdischen“. Danach sei der König gestorben, und nach seinem Tode sei Hus aufgetreten und habe den Glauben an den Einen Gott gepredigt. Diese Darstel-

---

<sup>12</sup> Dazu mein Aufsatz, *A German Jewish Autobiography from the 14th Century*, in: *Tarbiz* (A Quarterly for Jewish Studies) 55 (1986), 565 (hebr.).

<sup>13</sup> Dazu *Ben-Sasson*, (Anm. 3), 66, Anm. 30. In der Sprache der Juden in Rheinland wurde der hebräische Laut CH (der Buchstabe „Chet“) als H ausgesprochen. Die Aussprache des hebräischen Buchstabens „Schin“ schwankte zwischen SCH und S. Demnach war „Chusch“ und „Hus“ fast identisch.

lung macht Avigdor Kara zu einem Wegbereiter des böhmischen Reformators. Der Verfasser der Chronik sieht die geistigen Quellen der hussitischen Bewegung im Judentum. Von ihrer Beeinflussung durch den englischen Reformator Wiclit weiß er nichts.

Diese unverkennbar tendenziöse Darstellung ist auch in chronologischer Hinsicht problematisch. Wer soll der König gewesen sein, der mit Avigdor Kara befreundet und von ihm beeinflußt war? Karl IV. wohl nicht, denn er war schon 1378 gestorben, über sechzig Jahre vor dem Tod Avigdor Karas. Gemeint ist offenbar dessen Sohn Wenzel, der bis zu seiner Absetzung im Jahre 1400 auch deutscher König war. Danach regierte er weiterhin in Böhmen bis zu seinem Tode im Jahre 1419. Doch unser Verfasser läßt den mit Avigdor Kara befreundeten König bereits vor Hus' öffentlichem Auftreten, d.h. vor 1402, sterben.

In einer der hebräischen Fassungen wird jener König als „frommer König“ („melech chassid“) bezeichnet,<sup>14</sup> in allen wird behauptet, er habe dem Trinitätsdogma abgeschworen. Dies stimmt mit Wenzels Haltung gegenüber den Hussiten keineswegs überein.<sup>15</sup> Auch mit der Darstellung dieses Königs in anderen jüdischen Quellen scheint eine so positive Bewertung unvereinbar. In einer kabbalistischen Abhandlung von 1400 mit dem Titel „hadrat kodesch“ wird Wenzel als böser König geschildert. Seine Absetzung als deutscher König gilt dem Verfasser dieser Schrift als ein Zeichen für den Anbruch der messianischen Zeit.<sup>16</sup> Tatsächlich hatte sich Wen-

<sup>14</sup> Zusatz zur Handschrift W mit dem Hinweis: „zusätzliche Version“.

<sup>15</sup> Wenzels laues Verhältnis zu den Hussiten wird behandelt bei E. Denis, *Huss et la guerre des Hussites*, Paris 1930, 184, 190f., 208.

<sup>16</sup> Dazu in meinem oben (Anm. 6) erwähnten Buch, 295f.; zu Messias-Erwartungen im ausgehenden 14. Jahrhundert ferner ebd., 291 - 300. *Talmage* in seiner Einleitung zum Sefer haNizachon (Anm. 4), XI bringt aus der Handschrift Berlin 146 (Or. Qu. 701), fol. 38b einen weiteren Beleg dafür, daß Wenzel als der letzte deutsche König vor dem Anbruch der messianischen Zeit galt. Im Sefer haNizachon (§ 332) bestimmte R. Jomtov Lipman Mühlhausen das Jahr 1403 als das Ende der Zeiten, danach (§ 334) setzt er es auf 1410 an. In seinem zwischen 1413 und 1416 verfaßten Alphabet-Traktat rechnet er mit der endzeitlichen Erlösung im Jahre 1430 (Ed. M. M. Meschi-Zahav, Jerusalem 1970, 257, 279f.). Da er 1421 starb, ist seine Endzeitberechnung wohl nicht mit den Hussitenkriegen in Zusammenhang zu bringen. In der 1425 angefertigten Oxfordner Handschrift des Sefer haNizachon (A. Neubauer, Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library, Oxford 1886, Nr. 2162, Opp. 592) hat der Abschreiber, ein gewisser Isaak aus Nürnberg, die Endzeitberechnung des Verfassers korrigiert; statt 1410 in § 334 setzt er 1426 (fol. 77b). Im Kolophon nennt er dieses Datum noch einmal (fol. 83b; notiert von Y. Kaufmann, R. Jomtov Lipman Mühlhausen, Verfasser des Sefer haNizachon, Gelehrter und Kabbalist, New York 1927, 180, Anm. 1 [hebr.]). Auch diese Berechnung hat nichts mit messianischen Erwartungen in der Folge der Hussitenkriege zu tun, denn der Abschreiber gibt als Kriterium die damals in etlichen Ländern herrschende Geldnot an. In der Schrift Zefune Zioni von R. Menachem Zion, ed. S. Weiß, New York 1985, 41 wird 1427 als das mutmaßliche Ende der Zeiten genannt; der Verfasser ist ca. 1410 gestorben, daher ist auch in diesem Datum keine jüdische Reaktion auf das Auftreten der Hussiten zu sehen. Angesichts dieses Befunds sehe ich keine ausreichende Grundlage für eine messianische Erweckung unter den Juden mit dem Erstarken der hussitischen Bewegung, wie

zel bei den Juden wenig Sympathien erworben. Zweimal, 1385 und 1390, erließ er Christen ihre Schulden bei jüdischen Gläubigern,<sup>17</sup> und während der antijüdischen Ausschreitungen 1389 in Prag nahm er die Juden nicht in Schutz.<sup>18</sup>

Aus der Erzählung von der Freundschaft zwischen Avigdor Kara und König Wenzel sowie vom jüdischen Einfluß auf die hussitische Bewegung geht hervor, daß die Juden den Hussiten positiv gegenüberstanden und sogar die Vorstellung hegten, Hus lehne das Trinitätsdogma völlig ab – dies werteten sie als einen Sieg des jüdischen Glaubens. In den Augen des Verfassers waren die Hussiten Christen, die sich dem Judentum zugewandt hatten.

Die Materialien, aus denen dieses phantastische Gebäude errichtet ist, lassen sich rekonstruieren. Avigdor Kara wirkte in Prag seit dem Ende des 14. Jahrhunderts bis zu seinem Tod im Jahre 1439.<sup>19</sup> Er war Mitglied des rabbinischen Gerichtshofs der Prager Gemeinde, fungierte als Bibellehrer und beschäftigte sich mit Kabbala und Philosophie. Er verfaßte ein Lied zur Verherrlichung des Monotheismus,<sup>20</sup> in dem unter anderem „Juden, Christen, verständigen Leuten“<sup>21</sup> eine bildlose Gottesvorstellung zugesprochen wird. Diese Aussage zeugt von einem religiösen Universalismus, der die Gemeinsamkeiten des Christentums mit dem Judentum hervorhebt. Allerdings findet sich im selben Lied auch anti-christliche Polemik, etwa: „Er (sc. Gott) hat keinen Leib, weder Fleisch noch Blut, ward keinem Menschen ausgeliefert“, doch ließe sich diese Äußerung gegen die Inkarnationslehre auch als Echo der hussitischen Kritik am katholischen Dogma verstehen, die wiederum mit dem jüdischen Glauben zusammenzugehen schien. Das Lied

*Kestenberg-Gladstein* (Anm. 2) sie annimmt. Hinweise auf messianische Erwartungen bei den deutschen Juden finden sich dagegen im ausgehenden 14. und in den ersten Jahren des 15. Jahrhunderts, d. h. noch vor der hussitischen Reform. Zu einseitig scheint mir allerdings auch die von *Eidelberg* (Anm. 4) vertretene Gegenposition, die böhmischen und aschkenasischen Juden hätten zwar um die theologischen und politischen Gegensätze zwischen den beiden Lagern gewußt, den Konflikt aber als eine rein innerchristliche Auseinandersetzung ohne jegliche Auswirkungen auf die Situation des jüdischen Volkes betrachtet. Aus unserer Chronik ist deutlich erkennbar, daß die damaligen Juden darauf hofften, daß die Spaltung innerhalb der Kirche sich zu ihren Gunsten auswirke.

<sup>17</sup> Dazu A. Süßmann, Die Judenschuldentilgungen unter König Wenzel, Berlin 1907.

<sup>18</sup> Dazu F. Graus, Struktur und Geschichte – Drei Volksaufstände im mittelalterlichen Prag, Sigmaringen 1971, 45 - 60.

<sup>19</sup> Vgl. O. Muneles, Epitaphs from the Ancient Jewish Cemetery of Prague, Jerusalem 1988, 103 - 105 (hebr.).

<sup>20</sup> Kamelhar (Anm. 4), 122 - 148; K. Shmeruk, Yiddish Literature: Aspects of Its History, Tel Aviv 1978, 43 - 45 (hebr.); C. Turniansky, Sefer massah umerivah von Alexander ben Yizchak Pfaffenhofen, Jerusalem 1985, 135 (hebr.); Talmage, Aus Schriften (Anm. 4), 47 - 49.

<sup>21</sup> In einer Version sind an dritter Stelle „Araber“ genannt, in der jiddischen Fassung steht dafür „Heiden“.

endet mit dem Jubel über die Aufnahme einer Reihe von biblischen Gestalten (von den Kenitern über die Hure Rahab bis hin zur Moabiterin Ruth, die zur Stammutter des davidischen Königshauses wurde) ins Judentum,<sup>22</sup> was die Vermutung nahelegt, daß hinter diesem Lied von Avigdor Kara tatsächlich jüdische Hoffnungen auf Hinwendung der Hussiten zum Judentum stehen. Dieses Lied war dem Verfasser unserer Chronik bekannt. Er oder einer seiner Zeitgenossen brachte es mit der bekannten Tatsache zusammen, daß die Hussiten bei ihren öffentlichen Prozessionen geistliche Lieder zu singen pflegten.<sup>23</sup> So kam es zu der Behauptung, die Hussiten hätten jenes Lied von Avigdor Kara gesungen. Dazu kommt, daß Wenzel gegen Ende seines Lebens den Hussiten gegenüber einen versöhnlichen Kurs einschlug, was von der öffentlichen Meinung in Deutschland übel vermerkt wurde. Aus diesen Tatsachen hat unser Autor eine hübsche Geschichte gedichtet, die für die Einstellung der Juden gegenüber den Hussiten sehr aufschlußreich ist.

Nicht alle Komponenten dieser Fiktion sind jüdischen Ursprungs. In kirchlichen Kreisen galt Wenzel als Judenfreund,<sup>24</sup> und 1419/20 wurde in Wien gegen die Juden die Beschuldigung erhoben, sie hätten die Hussiten durch Lieferung von Waffen und Lebensmitteln unterstützt.<sup>25</sup> Demnach hätten

<sup>22</sup> Vgl. dazu *Kestenberg-Gladstein* (Anm. 2), 244.

<sup>23</sup> So bezeugt bei Laurentius de Březová, in: *Fontes Rerum Bohemicarum*, Bd. 5, ed. J. Goll, Prag 1893, 345 (Deutsche Übersetzung: *J. Buynoch*, Die Hussiten – Die Chronik des Laurentius von Březová [1414 - 1421], Graz/Wien/Köln 1988, 54); *Denis* (Anm. 15), 114, 203 - 205. Interessant scheint in diesem Zusammenhang die Beobachtung, daß die Melodie des bekannten Chanukka-Liedes „Maos Zur“ offenbar von einem hussitischen Credo entlehnt ist; dazu *H. Avenary*, The Maoz Zur Tune: New Facts for Its History, in: *ders.*, Encounters of East and West in Music, Tel Aviv 1979, 175 - 185.

<sup>24</sup> Dazu *Graus* (Anm. 18), 58, Anm. 35.

<sup>25</sup> *J. E. Scherer*, Die Rechtsverhältnisse der Juden in den deutsch-österreichischen Ländern, Leipzig 1901, 410 - 416; *A. Goldmann*, Das Judenbuch der Scheffstraße zu Wien (1389 - 1420), Wien/Leipzig 1908, 112 - 133. Auch in den Akten der Theologischen Fakultät der Universität Wien (1396 - 1508), Ed. P. Uiblein, Bd. 1, Wien 1978, 37 ist unter dem Protokoll vom 10. Juni 1419 ein Bündnis zwischen Juden und Hussiten ausdrücklich erwähnt. Vgl. ferner *S. Krauss*, Die Wiener Geserah vom Jahre 1421, Wien/Leipzig 1920; *Baron* (Anm. 4), 215f.; *Eidelberg* (Anm. 4), 6 - 9; *K. Lohrmann*, Judenrecht und Judenpolitik im mittelalterlichen Österreich, Köln/Wien 1990, 298 - 309. *M. H. Shank*, „Unless You Believe, You Shall Not Understand“. Logic, University, and Society in Late Medieval Vienna, Princeton 1988, 139 - 200 stellt die Verfolgung in eine neue Perspektive. Er bringt sie in Verbindung mit der Lösung des Beweises des Trinitätsdogmas von der aristotelischen Logik. Heinrich von Langenstein (gest. 1397) hätte diese Lösung auch deshalb durchgeführt, da er mit Juden in Wien – wo er ab 1384 wohnte – disputierte, um sie zu bekehren, und diese die Mysterien des Trinitätsdogmas mit philosophischen Argumenten abgelehnt hätten. Im Konzil zu Konstanz habe die Auffassung großen Anklang gefunden, wonach Bekehrung mit Hilfe philosophischer Argumente systemfremd und daher nicht tunlich sei. Dies führte zu einer aggressiveren Politik gegenüber Kettern (Hussiten) und Ungläubigen (Judnen), einer Tendenz, die in den Verfolgungen in Österreich zum Ausdruck gekommen sei. Die Annahme von Shank, daß die Juden in Wien philosophisch gebildet waren und daher das Trinitätsdogma abgelehnt hätten, ist überflüssig; die Verachtung, die die Juden im Mittelalter diesem Dogma entgegenbrachten, war von philosophischen Argumenten unabhängig. Diese Annahme widerspricht auch den Ergebnissen.

sich in dem Bündnis zwischen Hussiten, Juden und König Wenzel, das unser Autor hier schildert, drei den Deutschen verhaßte Größen zusammenge schlossen. Hinter dieser Fiktion steht also eine eigenwillige jüdische Rezeption von Vorstellungen, die unter ihren Nachbarn, den Christen in Deutschland, verbreitet waren.

Diese Auffassungen führten zu einer positiven Darstellung König Wenzels, der erst eine Generation zuvor als böser König bezeichnet worden war. Wohl deshalb nennt der Verfasser der Chronik den mit Avigdor Kara befreundeten König nicht mit Namen und läßt ihn vor dem Beginn von Hus' Wirksamkeit sterben, wodurch die Chronologie völlig durcheinander gerät. Dieselbe Absicht, der hübschen Geschichte etwas mehr historische Realität zu verleihen, steht wohl hinter der Version von zwei Handschriften, wonach die geistlichen Gesänge des Avigdor Kara hebräisch und tschechisch verfaßt gewesen seien.<sup>26</sup> Tatsächlich hat Avigdor Kara das betreffende Lied hebräisch und jiddisch geschrieben, aber da die Vorstellung, die Hussiten seien jiddische Lieder singend durch die Straßen von Prag gezogen, doch allzu abwegig erschien, trat an die Stelle des Jiddischen das Tschechische.

Als nächstes erwähnt der Verfasser die Ausschreitungen der Hussiten gegen die katholische Priesterschaft, von denen er zwei besonders grausame ausführlich schildert: das Gießen von heißem Pech auf die Tonsur der Priester und das Zerquetschen ihrer Geschlechtsteile zwischen zwei zusammen-

---

nissen der Forschung zum kulturellen Profil der aschkenasischen Juden am Ende des 14. Jahrhunderts. Eine Reihe von hebräischen Beiträgen, die in den letzten Jahrzehnten veröffentlicht wurden, sind Shank unbekannt geblieben. Vgl. dazu jetzt auch meinen deutschen Artikel, Magie und Kabbala unter den Juden im Deutschland des ausgehenden Mittelalters, in: *Judentum im deutschen Sprachraum*, hrsg. von K. E. Grözinger, Frankfurt 1991, 173 – 189. Überzeugend ist dagegen der Zusammenhang, den Shank aufweist, zwischen den neuen theologischen Auffassungen am Anfang des 15. Jahrhunderts und der großen Panik vor Kettern und Juden in Österreich gegen 1420. Auch aufgrund der zeitgenössischen hebräischen Responsenliteratur sollte die Verfolgung in Österreich neu untersucht werden. Der rechtlich-kasuistische Charakter der Responsenliteratur bürgt für die Glaubwürdigkeit der dargestellten Fakten, mit denen die Verfasser wohlvertraut waren. Dagegen stehen einige österreichische Quellen im Verdacht tendenziöser Propaganda; die Hinrichtung der Juden wird als Strafe für die Hostienschändung in Enns dargestellt. Das war sie nur formalrechtlich. Diese Beschuldigung wurde erst erhoben, nachdem die Bekehrungsversuche fehlgeschlagen waren. Der Grund für die Verfolgungen war offensichtlich der Verdacht von einem Bündnis zwischen Juden und Hussiten, was aus der jiddischen Chronik „Die Wiener Geserah“ (s. Goldmann, ibid.) klar hervorgeht. Das Ziel der Verfolgung der Juden war ihre Bekehrung. Ferner unten, Anm. 51 und 84. – Auch die Juden von Iglau wurden 1426 ausgewiesen, weil sie den Hussiten beigestanden hätten (*Germania Judaica*, III/1, hrsg. von A. Maimon in Zusammenarbeit mit Y. Guggenheim, Tübingen 1987, 580). Die Juden wurden auch später noch verdächtigt, mit den böhmischen Kettern zusammenzuarbeiten. Vgl. zum Jahre 1439 *M. Stern*, *Die israelitische Bevölkerung der deutschen Städte*: Bd. 5: *Aus Regensburg – Urkundliche Mitteilungen*, Berlin 1932, 24f. Ferner unten, Anm. 47.

<sup>26</sup> Nur in der Handschrift W steht, die Lieder seien in der heiligen Sprache (d.h. hebräisch) und deutsch gesungen worden; F hat hebräisch und böhmisch, und NY 1 kombiniert alle drei: hebräisch, deutsch und böhmisch. In den übrigen Handschriften ist die Sprache der Lieder nicht angegeben.

gepreßten Platten bis zum Tod der unglücklichen Opfer. In der zeitgenössischen Literatur findet sich das so nicht, vielmehr wird dort weit häufiger über die Mißhandlung von Hussiten durch Katholiken berichtet als umgekehrt.<sup>27</sup> Woher also hatte Salman diese Information? Anscheinend liegt auch hier die Rezeption von Nachrichten aus der christlichen Öffentlichkeit in Deutschland vor. Im Zuge des Kampfes gegen die Hussiten wurden in Deutschland Schauergeschichten über deren angebliche Grausamkeit verbreitet. So berichtet etwa ein Schreiben des päpstlichen Legaten Branda an den Stadtrat von Regensburg vom 31. 5. 1421 von brutalen Ausschreitungen der Hussiten gegen Katholiken und katholische Einrichtungen in Böhmen.<sup>28</sup> Schon früher, in einem Brief des Konzils zu Konstanz an König Sigmund von Ende 1416, werden Untaten erzählt, welche die Hussiten ungestraft an der katholischen Priesterschaft begingen, wohingegen die Juden unbefleckt blieben.<sup>29</sup> Salman war offenbar geneigt, solchen Produkten der christlichen anti-hussitischen Propaganda Glauben zu schenken, kehrte allerdings ihre Tendenz um und fügte ihnen das Element der Rache an zwei typisch christlichen Symbolen hinzu: die Tonsur war das Charakteristikum der katholischen Geistlichen in der jüdischen Literatur, und hinter der Verstümmelung des Penis steht vielleicht eine Vorstellung von der Bestrafung der Unbeschnittenen.

Die Aufnahme von Informationen über die Hussiten aus der deutschen Umwelt und ihre Bereicherung durch jüdische Interpretamente ist auch in der Darstellung der religiösen Auffassungen zu erkennen, die der Autor Hus und seinen Anhängern zuschreibt. Er nennt drei Punkte: 1. Ablehnung des Trinitätsdogmas und Annahme des Glaubens an den Einen Gott, 2. Leugnung der Göttlichkeit Jesu und 3. Zerstörung von Kirchen und Kultobjekten sowie Tötung von Priestern. Diese Darstellung der Hussiten hat mit der

<sup>27</sup> Dazu *Denis* (Anm. 15), 233, 237, 259f.; zur Zerstörung von Kirchen durch die Hussiten: Laurentius de Brézová (Anm. 23), 347f., 409f. (= Ed. Bujnoch, 56f., 130 - 133); *Denis*, (Anm. 15), 239f. Zu Zusammenstößen zwischen Hussiten und Katholiken vgl. ebd., 99, 183, 191, 259f. Auch David Gans hatte eine offenbar deutsche Quelle vor Augen, wonach die Hussiten katholische Priester gefoltert hätten: Zemach David, Ed. M. Breuer, Jerusalem 1983, 365.

<sup>28</sup> Palacký (Anm. 7), 106f., Nr. 109: *Ut enim jam toti christianitati manifestissimum est, in partibus Bohemiae proterva Wikelfistarum et Hussitarum haeresis crevit in tantum, quod fere jam totum regnum illud occupavit; quorum nequitia contra cultores catholicae fidei, imo contra deum et sanctos desaevit incredibili rabie. Siquidem catholicae fidei cultoribus uni digitos, alteri manus crudeliter abscindunt, illos sine misericordia trucidant, alios flammis exurunt, et nihil aliud quam catholicorum sanguinem sitiunt, ecclesias et alia pia loca in dei honorem et sanctorum ejus constructa funditus diruunt, reliquias et imagines cremant pedibus conculcant, ac innumeris erroribus catholicam fidem corrumpere et delere moliuntur, periculosos errores et superstitiones inducendo.*

<sup>29</sup> F. Palacký, Documenta Mag. Joannis Hus – Vitam, Doctrinam, Causam in Constantiensi Concilio Actam, Osnabrück 1966 (Nachdruck der Ausgabe von 1869), 649, Nr. 108: *It. clerus catholicus male tractatur, percutitur, occiditur nullo puniente. Et Judaei majori gaudent libertate, quam sacerdotes.* Vgl. ferner F. v. Bezold, Zur Geschichte des Hussitentums, München 1874, 33; Kestenberg (Anm. 1), 17.

historischen Wirklichkeit wenig gemein. Die gemäßigte Partei, die Ultraquisten, hielt an sämtlichen kirchlichen Dogmen fest, an den sieben Sakramen ten, an der Heiligenverehrung sowie am Marienkult. Die Taboriten, die extreme Partei unter den Hussiten, lehnten die Sakramente (mit Ausnahme der Taufe und des Abendmahls) zwar ab, ebenso die kultische Verehrung der Heiligen und der Jungfrau Maria, doch dahinter stand beileibe keine Ablehnung des Trinitätsdogmas, ganz im Gegenteil: gerade weil sie an den göttlichen Mittler Jesus fest glaubten, verurteilten sie die Einführung anderer Mittlerfiguren wie der Jungfrau Maria. Nur vereinzelte Randfiguren, Angehörige der millenaristischen Gruppe der Picardisten, mochten so weit gehen, gegen Jesu Göttlichkeit und gegen das Trinitätsdogma zu predigen. Diese wurden von Jan Žižka blutig verfolgt, und ihr Gewicht innerhalb der hussitischen Bewegung war äußerst gering.<sup>30</sup> Salmans Darstellung der Hussiten ist also grob verzerrt; erfunden hat er die Dinge allerdings nicht. Die Auffassungen, die er den Hussiten zuschreibt, sind eben die, welche ihnen die katholische Propaganda zuschob, die sie zu Ketzern zu stempeln suchte. Demnach handelt es sich um ein Hussitenbild, das in der katholischen Öffentlichkeit verbreitet war und auf jüdischer Seite ins Positive umgedeutet wurde. Daraus ist zu schließen, daß Salmans Bericht über die Hussiten – abgesehen von den Ereignissen, an denen er selbst beteiligt war – nicht aus schriftlichen Quellen geschöpft war, sondern aus Gerüchten, wie sie in der deutschen Bevölkerung umliefen. Der Großteil der Ausführungen unseres Autors über die Anfänge der hussitischen Bewegung und die Ereignisse in Prag bis 1415, d.h. bis zur Verbrennung von Hus, ist also historische Fiktion, die sowohl jüdische als auch katholische Vorstellungen von den Hussiten wiedergibt.<sup>31</sup>

Die Fortsetzung seines Berichtes trägt viel authentischere Züge, er mangelt des phantastischen Elements allerdings nicht völlig. So wird etwa in einer der handschriftlichen Versionen die Bereitschaft der Hussiten, ihrem Meister auf den Scheiterhaufen zu folgen,<sup>32</sup> mit dem hebräischen Terminus „kiddusch haschem“ (= Heiligung des göttlichen Namens) bezeichnet, der, soweit ich weiß, sonst nie von Juden für den Märtyrertod von Christen verwendet wird. Darin äußert sich eine Tendenz, die Hussiten als Juden darzustellen. Auch die Naivität von Hus und seinen Anhängern war dem Verfasser oder einem Bearbeiter offensichtlich ein Dorn im Auge. Nach einer Handschriftenversion hätten sie als Preis für ihre Bereitschaft, sich dem Konzil zu

<sup>30</sup> Dazu Denis (Anm. 15), 269 – 276.

<sup>31</sup> Die Bevorzugung von fiktiven Erzählungen vor historischen Fakten ist nach dem Schwarzen Tod auch in der deutschen Geschichtsschreibung zu beobachten; dazu R. Sprandel, Geschichtsschreiber in Deutschland 1347 – 1517, in: F. Graus (Hrsg.), Mentalitäten im Mittelalter (Vorträge und Forschungen 35), Sigmaringen 1987, 308f.

<sup>32</sup> So in den Hss. W und O 1. Tatsächlich verbrannt wurde nur der Schüler von Hus, Hieronymus aus Prag, etwa ein Jahr nach Hus, und zwar nach einem langwierigen Gerichtsverfahren.

Konstanz zu stellen, die Thronerben der deutschen Territorialfürsten als Geiseln verlangt, und nach der Verbrennung von Hus seien die Geiseln allesamt in Böhmen hingerichtet worden.<sup>33</sup>

Unser Autor übergeht die Ereignisse der Jahre 1415 bis 1421<sup>34</sup> und fährt fort mit den Vorgängen um den zweiten Hussitenkreuzzug im Jahre 1421. Er schildert die Gefahr, die den Juden von den Kreuzfahrertruppen aus Holland und Brabant drohte. Diese werden als gefährliche Judenfeinde dargestellt und als „Judenhasser von früher her“ bezeichnet. Der Ausdruck „von früher her“ deutet auf vorangegangene Judenverfolgungen hin, wahrscheinlich die Heimsuchungen, denen die Juden von Brabant im Jahre 1309 ausgesetzt waren, als Papst Clemens V. zu einem Kreuzzug zur Wiedereroberung des Heiligen Landes aufrief.<sup>35</sup> Die Juden ängstigte eine Gefahr, die von außerhalb drohte: plündernde Rotten, die das Land durchschwärmten. Auch am Kreuzzug von 1096 war Bauerngesindel beteiligt. Auf diese Rotten wandten sowohl der hebräische Chronist des Ersten Kreuzzugs als auch sein christlicher Zeitgenosse Guibert de Nogent das biblische Gleichnis von den Heuschrecken an, die keinen König haben (Spr 30, 27) – der Jude mit negativen, der Christ mit positiven Vorzeichen.<sup>36</sup>

Ganz deutlich bezieht sich unsere Chronik auf die Judenverfolgungen von 1096 in der jetzt folgenden Darstellung. Die Kreuzfahrer aus Holland und Brabant trachteten den Juden, die sie unterwegs antrafen, nach dem Leben, „denn sie sprachen untereinander: Wir ziehen in die Ferne, um an Christi<sup>37</sup> Widersachern Rache zu nehmen, und an den Juden, die ihn getötet haben, sollten wir vorüberziehen?! Weshalb sollten wir sie in Frieden lassen?“. Das ist eine nahezu wörtliche Wiederaufnahme der Begründung, die der hebräische Chronist des Ersten Kreuzzugs den Kreuzfahrern seiner Zeit in den Mund legte.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> Dies ist ein Zusatz in der Handschrift W.

<sup>34</sup> Auch der Chronist Laurentius de Březová, ed. Goll (Anm. 23), 344 (= ed. Bujnoch [ebd.], 52 f.) weiß aus den Jahren 1416 - 1419 nichts über die Hussiten zu berichten.

<sup>35</sup> Dazu Z. Baras, On the Anxiety of German Jews during the Hussite Crusade (1421), in: Zion (A Quarterly for Research in Jewish History) 55 (1990), 246 - 248 (hebr.). In der hebräischen Fassung des vorliegenden Aufsatzes hatte ich hier einen Rückgriff auf den Ersten Kreuzzug von 1096 vermutet, doch nun schließe ich mich Baras an. Zu den Ausschreitungen gegenüber den Brabanter Juden von 1309 vgl. ders., Persecutions of Jews in Brabant in 1309, in: Zion (A Quarterly for Research in Jewish History) 34 (1969), 111 - 116 (hebr.).

<sup>36</sup> Dazu Y. F. Baer, Geserot TaTNU, in: Sefer Simha Assaf, Jerusalem 1953, 128 (hebr.) (= ders., Studies in the History of the Jewish People, II, Jerusalem 1985, 149 [hebr.]; vgl. R. Chazan, European Jewry and the First Crusade, Berkeley/Los Angeles/London 1987, 63 f.).

<sup>37</sup> Im hebräischen Wortlaut steht ein Deckname.

<sup>38</sup> Vgl. A. Neubauer/M. Stern, Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge, Berlin 1892, 82 f. Ephraim ben Jakob aus Bonn führte dieselbe Begründung dafür an, weshalb die Kreuzfahrer den Juden nachstellten (Sefer Sechira, ed. A. Haberman, Jerusalem 1970, 17 f.).

Wie der Chronist des Ersten Kreuzzugs geht auch unser Autor auf die Haltung der Stadtbewohner gegenüber den Juden ein. Die verschiedenen Fassungen der Chronik ergeben kein einheitliches Bild. In den meisten steht, die Masse des „niedrigen Volkes“ habe die Mißhandlung der Juden durch die Kreuzfahrer gern gesehen, aber es habe auch Leute gegeben, die den Juden helfen wollten. Wer war wohl dieses niedrige Volk? Offenbar Kleinbürger, die bei den Juden Geld ausgeliehen hatten und mit der Rückzahlung ihrer Schulden in Verzug geraten waren. Auch 1389 in Prag ging die Judenverfolgung von diesen Bevölkerungsschichten aus.<sup>39</sup> Die lokalen Herrschaftsträger dagegen suchten den Verfolgungen Einhalt zu gebieten aus Sorge vor Regreßforderungen des Königs, dessen Kammer die Juden unterstanden.

Weiter fügte Salman zwei Sendschreiben seines Lehrers, R. Jakob Molin, an jüdische Gemeinden in Deutschland in die Chronik ein. Aus diesen spricht die Sorge, von der die Juden gegen Ende des Sommers 1421 geplagt waren. Geschrieben sind die Briefe zwischen dem 7. und dem 10. September (11.-14. Tischri, d.h. zwischen Versöhnungstag und Laubhüttenfest).<sup>40</sup> Im ersten Brief berichtete er von ersten Ausschreitungen gegen die Juden und rief zu einem dreitägigen Fasten gleich nach dem Laubhüttenfest auf (21.-23. September),<sup>41</sup> d.h. kaum zwei Wochen nach der Abfassung des Briefes; außerdem verordnete er eine Reihe von rituellen Handlungen zur Rettung aus der drohenden Katastrophe. Im zweiten Brief sind Einzelheiten ausgeführt: welche Personen fasten sollen und wie lange, was für religiöse Dichtungen und Gebete zu sprechen seien und wie das öffentliche Fasten vor sich zu gehen habe. Die Details aus diesem Schreiben erinnern an vergleichbare rituelle Verordnungen zur Zeit des Ersten Kreuzzugs.<sup>42</sup> Es handelt sich um einen ganzen Komplex von emotionellen, praktischen und rituellen Reaktionen auf Bedrohung von außen, deren Archetypus sich jeweils in dem Geschehen nahezu dreieinhalb Jahrhunderte zuvor findet.

Das erste Sendschreiben ist an die Gemeinden Oppenheim, Worms und Speyer gerichtet. In einer der Handschriften steht ein entsprechender Text, der nach Frankfurt ging.<sup>43</sup> Demnach sandte R. Jakob Molin gleichlautende Schreiben an die Gemeinden rings um Mainz und bat um rasche Weiterleitung. Solche Eile war deshalb geboten, weil das angekündigte Fasten schon unmittelbar vor der Tür stand: zwischen Abfassung der Briefe und Termin des öffentlichen Fastens lagen kaum zwei Wochen.

R. Jakob Molin war demnach die treibende Kraft der deutschen Gemeinden in dieser Angelegenheit, aber offensichtlich nicht die einzige. Etwa zwei

<sup>39</sup> Dazu Graus (Anm. 18), 56 f.

<sup>40</sup> Begründet habe ich die Datierung der Briefe in meinem Buch (Anm. 6), 105.

<sup>41</sup> In meinem Buch steht irrtümlich 14.-16. September.

<sup>42</sup> Baer, Sefer Assaf (Anm. 36), 131 (= ders., Studies [ebd.], 152).

<sup>43</sup> Handschrift Zürich, Heid. 145, fol. 59 a.

Monate zuvor, ungefähr im Juli 1421, hatte R. Jomtov Lipman Mühlhausen aus Erfurt einen Aufruf an die jüdischen Gemeinden in Deutschland gerichtet, das Schofar, auf dem am bevorstehenden Neujahrsfest geblasen werden solle, müsse ein echtes Widderhorn sein, nicht von einem Ziegenbock.<sup>44</sup> In seinem Sendschreiben sprach R. Jomtov Lipman von Heimsuchungen, welchen die Juden um ihrer Sünden willen ausgesetzt seien, wahrscheinlich meinte er einige der von R. Jakob Molin erwähnten Vorgänge; von einem Vorfall, der sich in dem Erfurt benachbarten Jena ereignet hatte, wird noch die Rede sein. Die Vorbereitungen zum zweiten Hussitenfeldzug hatten bereits im April 1421 begonnen; im Juli wurden dann etliche tausend Soldaten an die böhmische Grenze entsandt, und diese Truppen fielen von Norden, von Schlesien und Meißen her ein.<sup>45</sup> Somit ist auch der Aufruf von R. Jomtov Lipman als ein Versuch zu betrachten, mittels ritueller Vorkehrungen Schutz vor dem drohenden Unheil zu erwirken.

Ungefähr zur selben Zeit tagte die sog. Synode von Erfurt, an der Rabbiner aus Erfurt, Eger, Weißenfels, Halle und Magdeburg teilnahmen.<sup>46</sup> Abgesehen von einer halachischen Verordnung bezüglich der kultischen Reinheit von Priestern wissen wir über die Verhandlungen dieser Synode nichts Genaues, aber die Möglichkeit ist nicht von der Hand zu weisen, daß bei dieser Gelegenheit Mittel und Wege zur Abwendung der von dem unmittelbar bevorstehenden Kreuzzug drohenden Gefahr erwogen wurden. Neben den rituellen Verordnungen, die R. Jomtov Lipman und R. Jakob Molin trafen, ließen sie andere Maßnahmen nicht außer acht, wie wir gleich noch sehen werden.

R. Jomtov Lipman erließ seinen Aufruf im Juli 1421, R. Jakob Molin trat erst im September in Aktion und dann ziemlich überstürzt. Warum nicht früher? Möglicherweise hängt diese Verzögerung mit Salmans Mission nach Osten, besonders mit seinem Aufenthalt in Erfurt zusammen. Salman war der Verbindungsmann zwischen R. Jakob Molin und R. Jomtov Lipman. Er berichtete seinem Meister offenbar von den Vorgängen im Osten, vielleicht auch von R. Jomtov Lipmans Tod im August. Aufgrund dieser Berichte scheint R. Jakob Molin beschlossen zu haben, gleichartige Maßnahmen zu ergreifen. Allerdings gibt es für die Wahl des Zeitpunktes seines öffentlichen Aufrufs noch eine andere Erklärung. Wie wir noch sehen werden, war

<sup>44</sup> Auch dieses Schreiben steht in den Handschriften des Sefer MaHaRIL und ist – wie unsere Chronik – in die neue Ausgabe (Anm. 8) nicht aufgenommen. Veröffentlicht wurde es von A. Berliner, Devarim atikim – Kevod haLevanon 6 (1869), 278f.; Devarim nechmadim, Husiatyn 1902, 22 - 24; dazu ferner: Greenwald (Anm. 4), 76f. Zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Schreibens sowie zu Salmans Aufenthalt in Erfurt bei R. Jomtov Lipman s. in meinem Buch (Anm. 6), 105 - 107.

<sup>45</sup> F. v. Bezold, König Sigmund und die Reichskriege gegen die Husiten, Bd. 1, München 1872, 50; F. G. Heymann, John Žižka and the Hussite Revolution, Princeton 1955, 265f.; Denis (Anm. 15), 364f.

<sup>46</sup> Dazu mein oben, Anm. 6, erwähntes Buch, 152 - 157.

sein Aufruf an die Judentum des ganzen Reichs ausgelöst durch Ausschreitungen gegen Juden, die teilweise erst im August stattgefunden hatten. Zu Beginn seines Schreibens ging er auf Berichte aus allen Reichsteilen ein, wonach die Gemüter der Juden von tiefer Sorge erfüllt seien. Er habe Briefe aus Köln,<sup>47</sup> Ahrweiler, Eger, Nürnberg, Meißen und Erfurt erhalten, „allesamt voll Furcht und Zittern“. Die Tatsache, daß sich gerade Gemeinden am Rhein und nahe der böhmischen Grenze an R. Jakob Molin gewandt hatten, läßt darauf schließen, daß auf der Marschroute der deutschen Truppen in Richtung Böhmen die Bedrohung besonders akut empfunden wurde.

In seinem Schreiben spricht R. Jakob Molin von ersten Ausschreitungen gegen Juden, ohne auf Einzelheiten einzugehen. Er nennt nur einen Ortsnamen, Neustadt an der Aisch, aber schreibt nicht, was dort geschehen sei. An diesem Punkt ergänzt Salman. Er zählt vier Städte in Deutschland auf, in denen Juden ums Leben gekommen seien: in Oberwesel am Rhein vier, in Rüdesheim einer,<sup>48</sup> in Jena einer; über die näheren Umstände dieser Todesfälle berichtet Salman nichts weiter, nur zum vierten Fall in Neustadt gibt er Details. Eine jüdische Familie sei dort am Sabbat durch die Gassen spaziert. Als sie an die Brücke kamen, hätten Leute aus der Stadt sie mit dem Ruf erschreckt: „Flieht, flieht schnell, böse Menschen sind gekommen und jagen euch nach, sie bringen euch um“. Auf diese (grundlose) Warnung hin sei die ganze Familie in den Fluß gesprungen und ertrunken. Aus diesem Vorfall ist zu entnehmen, wie groß die Panik der Juden war, noch bevor Kreuzfahrertruppen in Sicht waren. Leute aus der Stadt nutzten diese Angst aus und trieben einen grausamen Scherz mit den Juden. Eine erklärte Absicht, Juden umzubringen, läßt sich daraus allerdings nicht erschließen. In keinem der vier bei Salman erwähnten Fälle heißt es ausdrücklich, die Juden seien von den Kreuzfahrertruppen auf ihrem Weg nach Böhmen getötet worden. Wer nur unsere Chronik vor sich hätte, könnte sich fragen, ob die panische Angst vor den Kreuzfahrern die deutschen Juden nicht veranlaßte, zwischen einzelnen, zufälligen Vorfällen einen Zusammenhang herzustellen und eine Bedrohung zu konstruieren, die so gar nicht da war. Doch wir werden noch sehen, daß die Sorge der Juden durchaus nicht unbegründet war.

---

<sup>47</sup> Die Sorge um das Schicksal der Kölner Juden während des Hussitenkreuzzuges 1421 war eine der Begründungen, die der Kölner Stadtrat bei König Sigmund für die Vertreibung der Juden aus der Stadt im Jahre 1424 vorbrachte. Dazu A.-D. v. den Brincken, Das Rechtfertigungsschreiben der Stadt Köln wegen der Ausweisung der Juden im Jahre 1424, in: Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln 60 (1971), 316, 323 – 329.

<sup>48</sup> Die Namen dieser fünf Opfer finden sich auch im sog. Mainzer Memorbuch (Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts, Jerusalem, Phot. Nr. 2828, fol. 237 a). Dort ist als Todesjahr irrtümlich 1415/16 angegeben. Zu dem in Rüdesheim getöteten Juden vgl. Sefer MaHaRIL (Anm. 8), 371.

Nachdem er die beiden Sendschreiben zitiert und die jüdische Bereitschaft, das Fasten auf sich zu nehmen, betont hatte, erzählte Salman von der Belagerung von Saaz durch das kurfürstliche Heer und deren plötzlicher Aufhebung am 2. Oktober 1421. Diese Niederlage der deutschen Truppen war laut Salman ein Werk Gottes, der den Juden auf ihr Schreien und Fasten hin zu Hilfe eilte; mitten in der Nacht ertönte eine Stimme vom Himmel: „Schnell, schnell, flieht, flieht“, daraufhin sei das ganze große Heer in Panik geraten, die Soldaten hätten ihre Zelte im Stich gelassen und seien um ihr Leben gelaufen, wobei viele von ihnen zu Schaden kamen oder in dem Getümmel totgetreten wurden. Dies ereignete sich genau zehn Tage nach dem öffentlichen Fasten, das R. Jakob Molin für die deutsche Judenheit angesetzt hatte; aus dieser zeitlichen Nähe schließt Salman, die Niederlage der deutschen Truppen bei Saaz sei die göttliche Antwort auf das Flehen seiner Getreuen gewesen.

Tatsächlich hob die deutsche Armee die Belagerung von Saaz nach kurzer Zeit wieder auf, weil ihre Befehlshaber erfahren hatten, daß hussitische Verstärkung unter Žižka unterwegs sei. Dazu kam die sinkende Kampfmorale der Truppen und der Ärger über das Ausbleiben König Sigmunds.<sup>49</sup> Salmans Schilderung erinnert in manchem an die seines tschechischen Zeitgenossen Laurentius von Březová, dessen Chronik die nahezu einzige Quelle zum Verlauf dieses Gefechts ist:

Sed antequam rex Sigismundus de Ungaria, ubi pro tunc erat, ad eorum exercitum properaret, fletus, clamor ac ululatus mulierum, virginum ac viduarum in aures domini Jesu ascendit et ira Dei ac justa vindicta in totum supervenit exercitum inimicorum. Nam miro modo tam inhumanam gentem nullo homine impugnante deus omnipotens in fugam convertit. Die namque II Octobris divina providencia ordinante incensa sunt in multis locis exercitui tentoria, apparuit namque una velut flavae columpna super tentoria transferens se de uno ad alterum et, ubi stabat columpna, ibi ignis vorabat tentoria. Et omnes fugientes rebus relictis vix poterant vitam salvare. Quod factum Zacenses cernentes in aliquot milibus sunt eos secuti et plura centena prostraverunt ac multis vivis captis in capivitatem deduxerunt gloriam deo cum immensa graciarum accione, quod inimicos eorum ac sueveritatis persecutores disperserit, personantes.<sup>50</sup>

Ein Vergleich der beiden Berichte lehrt, daß Salman offenbar recht gut über das informiert war, was sich auf dem Schlachtfeld vor Saaz zugetragen hatte; seine Informationen hatte er sicher aus erster Hand, von deutschen Soldaten, die auf dem Rückzug durch Eger kamen. Gemeinsam ist beiden Berichten der panische Schrecken, der bei Laurentius durch Feuer, bei Salman durch eine himmlische Stimme ausgelöst wird, und beide erwähnen

<sup>49</sup> Zu dieser Schlacht: *Bezold* (Anm. 45), Bd. 1, 55f.; *Heymann* (ebd.), 273 - 275; *Denis* (Anm. 15), 303f. Eine weitere Schilderung bei Thomas Ebendorfer de Haselbach, *Chronica Austriae*, ed. A. Lhotsky, MGH SS rer. Germ., N.S. 13, Berlin/Zürich 1967, 365; ferner oben Anm. 7.

<sup>50</sup> Ed. *Goll* (Anm. 23), 513 (= ed. *Bujnoch* [ebd.], 267).

ausdrücklich das Zurücklassen der Zelte. Beide führten die jähe Flucht auf göttliches Eingreifen zurück: der hussitische Chronist meint, Gott habe Mitleid gehabt mit der leidenden Einwohnerschaft der belagerten Stadt, der Jude Salman meint, Gott habe sich der deutschen Judenheit erbarmt ob ihres Fastens und Betens. Salmans Darstellung des Rückzugs von Saaz erinnert bis in die Formulierung an seine Schilderung vom Tode der jüdischen Familie in Neustadt: in beiden Fällen grundloser Schrecken, der Warnruf lautete nahezu gleich, nur im einen Fall kam er aus dem Munde von hämischem Mitbürgern, im anderen direkt vom Himmel. Salman sieht die Ereignisse parallel: der Schuld in Neustadt folgt die Strafe bei Saaz. Dahinter steht die biblische und die talmudische Vergeltungslehre der Entsprechung von Schuld und Sühne.

Die literarische Analyse führt noch weiter: Ein beherrschendes Motiv in Salmans Chronik ist die Angst der Juden. Aus Angst flüchteten auch die deutschen Truppen kampflos von der belagerten Stadt. Doch bei den Juden führte die Angst zur Rettung: auf ihr Fasten und Beten erfolgte die göttliche Hilfe; bei den Christen dagegen führte die Angst zum Untergang. Die Juden wurden nicht durch die Hussiten errettet, sondern durch direktes göttliches Eingreifen, das gleichzeitig eine Bestrafung der Deutschen war für die Angst, die sie den Juden eingejagt hatten. Die Hussiten, über die Salman sich zuvor so positiv äußert, kommen in seiner Darstellung der Schlacht bei Saaz überhaupt nicht vor. Laurentius berichtet, die Belagerten hätten den deutschen Soldaten nachgejagt und ein Blutbad unter ihnen angerichtet, Salman dagegen lässt die Flüchtigen einander töten. Er schreibt die Rettungstat ausdrücklich nicht den Hussiten zu, denn sie waren ja nur göttliche Werkzeuge, und da Gott das Flehen der Juden erhört und direkt in den Kampf eingegriffen hatte, waren die Werkzeuge zur Rettung seines Volkes bedeutungslos geworden. Die Deutschen unterlagen den Hussiten, weil sie an den Juden übel gehandelt hatten. Sie hatten den Juden Angst und Schrecken eingejagt, daraufhin hatten diese sich an ihren himmlischen Vater gewandt, der erhörte sie und bestrafte die Deutschen, nicht etwa um den Hussiten zu helfen, sondern um seiner Getreuen willen.

Salmans Deutung des Geschehens bei Saaz ist insofern bedeutsam, als er sich damals bei R. Nathan von Eger aufhielt, in unmittelbarer Nähe des Kriegsschauplatzes. Dort hatte er erfahren, daß sich die Juden von Eger beim Zusammenströmen des kaiserlichen Heeres zur Belagerung von Saaz auf ein Martyrium eingestellt hatten. R. Nathan habe sämtliche Kinder der Gemeinde in seinem Hause versammelt und seiner Frau geboten, sie umzu bringen, sobald er einen Schrei ausstoße.<sup>51</sup> Im Unterschied zu dieser Schrek-

<sup>51</sup> R. Nathans Verhalten wird verständlich auf dem Hintergrund dessen, was den Kindern bei Judenverfolgungen in Österreich wenige Monate zuvor widerfahren war (dazu oben Anm. 25); viele von ihnen wurden damals zwangsgetauft, was auch bei

kensvorstellung von der drohenden Kreuzfahrergefahr berichtet Salman als Augenzeuge, daß die deutschen Soldaten auf dem Rückzug von Saaz die Juden von Eger zwar um Lebensmittel gebeten, aber sonst keinem jüdischen Kind etwas zuleid getan hätten, nicht einmal mit Worten. Wieder ist eine Diskrepanz zu beobachten zwischen dem Märtyrer-Bewußtsein der Juden und der weniger gespannten Realität. Die extreme religiöse Spannung zwischen Juden und Christen im 15. Jahrhundert erscheint mehr als Schreckbild aus der Vergangenheit denn als aktuelle Realität.<sup>52</sup>

Befehligt wurde das Belagerungsheer laut Salman vom „Herrn von Plauen, dessen Herrschaftsgebiet an das Hussitenland angrenzt“. Hier irrt Salman; den Oberbefehl über die deutschen Truppen führten die Kurfürsten. Jener „Herr von Plauen“ ist sicher Heinrich von Plauen, der im böhmischen Ländereien und Städte besaß und ein Anhänger von König Sigmund war. Trotz der Niederlage bei Saaz und angesichts des drohenden Einfalls von Sigmund aus Ungarn nach Böhmen brach in Westböhmen ein anti-hussitischer Aufstand aus. Unter den Aufständischen waren die im Pilsener Landfrieden zusammengeschlossenen Städte und ein Teil des katholischen tschechischen Adels, der dem deutschen König die Treue hielt. Sie rechneten mit Unterstützung durch die katholische Stadt Eger. Heinrich von Plauen stand an der Spitze des Aufstands. Im November zog Žižka zu einer Strafaktion aus. Die Entscheidung fiel um den 20. November. Da die katholischen Truppen ihm weit überlegen waren, mußte sich Žižka auf einem Hügel namens Vladař verschanzen, in der Nähe von Žlutice, 50 km südwestlich von Saaz. Nachdem Heinrich von Plauen drei Tage lang vergeblich versucht hatte, die belagerte Festung einzunehmen, brach Žižka mitten in der Nacht plötzlich aus und schlug Heinrich in einem Überraschungsangriff. Nach diesem Sieg zog Žižka weiter nach Saaz zur Verstärkung der dortigen Streitkräfte.<sup>53</sup>

Jetzt wird verständlich, wie Salman die Niederlage der Kurfürsten bei Saaz und die Niederlage der katholischen Truppen bei Vladař verwechseln konnte. Salman war ja kurz vor dem hussitischen Sieg bei Saaz am 2. Oktober nach Eger gekommen; vielleicht hielt er sich noch im November dort auf, so daß er aus erster Hand von den Kämpfen zwischen Žižka und Heinrich von Plauen erfuhr, zumal die Stadt Eger daran beteiligt war. Die geo-

---

Papst Martin V. auf Kritik stieß (*M. Stern*, Urkundliche Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden, Kiel 1893, 26 - 29). In diesem Sinne ist die Tendenz des jüdischen Berichts der „Wiener Geserah“ zu verstehen: die Taufe der jüdischen Kinder in Österreich soll als aufgezwungen und daher dem kanonischen Recht widersprechend dargestellt werden.

<sup>52</sup> Vgl. *M. Breuer*, The „Black Death“ and Antisemitism, in: S. Almog (Ed.), Antisemitism through the Ages, Jerusalem 1988, 139 - 151; ferner *J. Katz*, Martyrdom in the Middle Ages and in 1648 - 49, in: S. W. Baron/B.-Z. Dinur/I. Halperin (Hrsg.), *Yitzhak F. Baer Jubilee Volume*, Jerusalem 1961, 318 - 337 (hebr.).

<sup>53</sup> Dazu *Heymann* (Anm. 45), 283 - 285.

graphische Nähe sowie die ähnlichen Umstände (jeweils nächtliche Flucht der Belagerer) könnten dazu geführt haben, daß Salman die beiden hussitischen Erfolge durcheinanderbrachte, als er seine Erinnerungen nach Jahren aufzeichnete.

Zum Schluß berichtet Salman noch kurz über die weitere Geschichte der Hussitenkriege in den zwanziger Jahren des 15. Jahrhunderts. Er erzählt von der Bedrohung der an Böhmen angrenzenden Gebiete durch die Hussiten und erwähnt vor allem die Festung Elbogen, die dem hussitischen Druck erfolgreich standgehalten habe.<sup>54</sup> Trotzdem seien die Hussiten einmal „von der Seite eingefallen und bis Bamberg vorgerückt, dort machten sie Anstalten, die Stadt einzuschern, bis man mit ihnen um ein hohes Lösegeld verhandelte, daraufhin ließen sie die Stadt in Ruhe und zogen sich zurück“. Das ist eine knappe, ziemlich korrekte Darstellung des zehnwöchigen Hussiteinfalls nach Franken im Winter 1430 unter dem Oberbefehl von Prokop.<sup>55</sup> Die Angabe, die Hussiten hätten Franken „von der Seite“ angegriffen, entspricht den Tatsachen. Anfang Januar 1430 rückte das hussitische Heer auf Leipzig vor, doch um den 12. Januar wandte es sich plötzlich nach Süden, Richtung Franken, und erreichte Anfang Februar Hollfeld ca. 30 km östlich von Bamberg. So brachten die Hussiten innerhalb von zwei Wochen fast ganz Oberfranken unter ihre Gewalt und standen vor den Toren von Bamberg und Nürnberg. Zunächst entstand der Eindruck, sie hätten es auf Thüringen abgesehen, doch bald stellte sich heraus, daß die Hussiten über Franken herfielen, das völlig unzureichend gerüstet war. Insofern ist es nicht erstaunlich, daß ihr rasches Vorrücken die Bewohner von Bamberg in Furcht und Schrecken versetzte, so daß viele von ihnen flüchteten. Das Ziel der Truppen war die Plünderung der eroberten Städte, daher waren sie „um ein hohes Lösegeld“, wie Salman sagt, bereit, von Bamberg abzulassen. Tatsächlich begannen Ende Januar die Verhandlungen zur Rettung der Stadt: zuerst forderte Prokop 50 000 Gulden, doch so viel konnte die Stadt nicht aufbringen; am 6. Februar wurde ein Kompromiß von 12 000 Gulden erzielt, und diese Zahlung heißt in der städtischen Chronik „Brandschatzung“, ganz im Einklang mit Salmans Nachricht, die Hussiten hätten gedroht, die Stadt abzubrennen. Wenige Tage danach, am 11. Februar, wurde ein ähnliches Abkommen mit Nürnberg geschlossen; für 50 000 Gulden kehrten die Hussiten nach Böhmen zurück und brachen ihren Raubzug ab.

---

<sup>54</sup> Elbogen – Festung und Stadt an der Hauptstraße von Prag nach Eger, eine der stärksten Festungen in ganz Böhmen, unter Wenzel neu erbaut. Zu ihrer Bedrängnis während des Hussiteinfalls im Februar 1430: Deutsche Reichstagsakten, Bd. 9, hrsg. v. D. Kerler, Göttingen 1956, 382, Nr. 292.

<sup>55</sup> Ausführlich geschildert bei G. Schlesinger, Die Hussiten in Franken: Der Hussiteinfall unter Prokop d. Großen im Winter 1420/30, seine Auswirkungen, sowie sein Niederschlag in der Geschichtsschreibung, Kulmbach 1974; meine folgenden Ausführungen beruhen auf dieser Arbeit.

Um diesen Zahlungsverpflichtungen nachkommen zu können, erlegte der Bischof von Bamberg, Friedrich III., den Bewohnern seines Bistums eine sogenannte Hussitensteuer auf (am 16. 3. 1430). Möglicherweise bringt Salman im Zusammenhang mit dieser Steuer die Chronologie ein wenig durcheinander, denn er schreibt:

Dann erlegten die Kleriker dem ganzen Rheinland eine Steuer auf, auch von den Juden wurde diese Kopfsteuer erhoben, sogar für ein neugeborenes Kind mußte ein rheinischer Gulden bezahlt werden. Ebenso wurde viel Geld gesammelt für Söldnertruppen, die darüber wachen sollten, daß die Hussiten nicht ausbrächen und die Umgebung verheerten.

Diese Angaben passen eigentlich besser zu der Hussitensteuer, die vom Frankfurter Reichstag schon am 2. Dezember 1427 beschlossen wurde.<sup>56</sup> Dabei handelte es sich um eine Kopfsteuer, die auch Juden zu entrichten hatten, und das Geld war zur Errichtung eines Söldnerheeres zum laufenden Grenzschutz bestimmt, nicht für einen der großen Kreuzzüge. Diese Reichssteuer wurde vor dem Hussiteneinfall nach Franken erhoben, nicht danach, wie Salman schreibt. Wahrscheinlich verwechselte er die Reichssteuer von 1427/28 mit der Bamberger Landessteuer von 1430.

Damit schließt seine Darstellung der Hussitenkriege. Den dramatischen Höhepunkt der Chronik bildet die Rettung der Juden durch die deutsche Niederlage vor Saaz im Jahre 1421. Dabei wußte der Verfasser, daß dies nicht das Ende der Hussitenkriege war, die sich noch zehn Jahre hinzogen bis zur Schlacht bei Taus am 14. August 1431. In den zeitgenössischen Chroniken sowie in den Monographien zur Geschichte der Hussitenkriege wird die Schlacht bei Saaz nur am Rande erwähnt, jedenfalls hat sie bei weitem nicht die zentrale Bedeutung, die sie in Salmans Chronik erhielt.<sup>57</sup> Auch war der zweite Kreuzzug mit dem Rückzug der deutschen Armee von Saaz noch nicht zu Ende. Kurze Zeit später, Mitte Oktober, fiel König Sigmund von Ungarn her nach Böhmen ein.<sup>58</sup> Auch er wurde geschlagen, aber dieser hussitische Sieg ist in unserer Chronik nicht erwähnt. Die zentrale Bedeutung, die Salman der deutschen Niederlage bei Saaz beimißt, erklärt sich aus seiner Vorstellung, dieser Ausgang des Kampfes sei durch das von seinem Meister R. Jakob Molin angesezte Fasten unter den Juden bewirkt worden. Es wäre jedoch verfehlt anzunehmen, daß dies der alleinige Zweck war, den Salman bei der Abfassung der Chronik verfolgte; schließlich berichtet er

<sup>56</sup> Deutsche Reichstagsakten (wie Anm. 54), 85 - 112, Nr. 71 - 78; *Bezold* (Anm. 45), Bd. 2, 126 - 131; *Denis* (Anm. 15), 376.

<sup>57</sup> So etwa in dem klassischen Werk von *Bezold* (Anm. 45), von dessen 400 Seiten nur wenige Zeilen der Schlacht bei Saaz gewidmet sind (Bd. 1, 55f.). *Bezold* kommt ein weiteres Mal darauf zu sprechen (ebd., 73f.), aber nur zur Illustration, wie feindlich die öffentliche Meinung in Deutschland gegenüber Sigmund war. In dem 500 Seiten starken Werk von *Denis* (Anm. 15) nimmt die Besprechung der Schlacht bei Saaz nicht mehr als eine Seite ein (303f.).

<sup>58</sup> Dazu *Bezold* (Anm. 45), Bd. 1, 56 - 58; *Denis* (Anm. 15), 304 - 308.

auch noch über den weiteren Verlauf der Hussitenkriege, über Anfänge und Verbreitung der hussitischen Bewegung, über die Verbrennung von Hus und deren Folgen. Zweifellos war unser Autor an dieser christlichen Sekte als solcher interessiert, nicht nur an der Erzählung von der Errettung der Juden aus drohender Gefahr.

Die meisten Handschriften enden mit der Beschreibung des Kompromisses zwischen Katholiken und Hussiten am Konzil zu Basel im Jahre 1434; sie geben wohl die kurz danach niedergeschriebene Fassung wieder. Der Verfasser weiß auch zu berichten, daß es „bis heute Hussiten in jenem Lande gibt. Und auf dem böhmischen Berg Tabor haben sie weder Kleriker noch Kirchen noch Bilder“. Am 29. August 1452 wurde Tabor eingenommen,<sup>59</sup> demnach muß diese Fassung der Chronik älter sein. In einer anderen Fassung steht am Schluß noch ein Abschnitt, in dem die Pilgerfahrt nach Rom im Jubeljahr 1450 erwähnt ist,<sup>60</sup> und dieser Abschnitt schließt mit dem Wunsch nach baldigem Untergang des Christentums, Beschleunigung von Israels Erlösung und Rückkehr der Juden ins eigene Land. Demnach hegten die Juden auch nach 1450 noch Hoffnungen, von den Spaltungen innerhalb der christlichen Welt zu profitieren. Allerdings besteht ein unverkennbarer Unterschied zwischen den Hoffnungen, welche die Juden im ersten Stadium in die Hussiten gesetzt hatten, und den späteren: Zunächst erblickten sie in der hussitischen Reform eine historische Wende und ein Anzeichen für den bevorstehenden Sieg des Judentums über das Christentum; nach dem Basler Konzil jedoch war den Juden klar, daß die Hussiten Christen waren und blieben. Daher wandelten sich ihre Erwartungen und beschränkten sich darauf, aus der inneren Zerrissenheit der christlichen Welt Nutzen zu ziehen, eine Hoffnung, die mit den Anfängen von Luthers Reformation erneut hervortreten sollte.

### III.

Der Leser unserer Chronik könnte den Eindruck gewinnen, daß hier von einem Ereignis berichtet wird, das so gar nicht stattgefunden hat, nämlich von der Errettung der deutschen Juden im Sommer und Herbst 1421 aus großer Gefahr, einer Rettung, die vom Erzähler auf unmittelbares göttliches Eingreifen dank eines öffentlichen Fastens der Juden zurückgeführt wird. Auch Seligmann Bing weiß von der Sorge, welche die Juden damals heimsuchte, ohne näher darauf einzugehen, was ihr Anlaß war.<sup>61</sup> In hebräi-

<sup>59</sup> Denis (Anm. 15), 457.

<sup>60</sup> Papst Nicolaus V. (1447 - 1455) hatte das Jahr 1450 zum Jahr der Rompilger erklärt; das Wallfahrtsjahr begann Weihnachten 1449. Dazu J. Hofer, Johannes von Capestrano – Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche, Innsbruck/Wien/München 1936, 293 - 298. Vgl. auch: Zemach David, ed. Breuer (Anm. 27), 371.

<sup>61</sup> In seinem Werk MS Oxford, Katalog Neubauer, Nr. 973 (Opp. 93), fol. 103b berichtet er von Errettung aus großer Gefahr im Zusammenhang mit dem Hussiten-

schen Quellen finden sich nur wenig weitere Hinweise auf die Ereignisse des Sommers 1421.<sup>62</sup> Aus unserer Chronik geht hervor, daß die Befürchtungen der Juden in nicht geringem Maße aus der Erinnerung an die Verfolgungen während des Ersten Kreuzzuges 1096 gespeist wurden. Beruhte ihre Angst nur auf Einbildung?

Im Staatsarchiv Nürnberg liegt ein Dokument, das Salmans Angaben über Ausschreitungen gegen die Juden bestätigt und sie in neues Licht rückt. Dieses Dokument erlaubt eine klarere und exaktere Rekonstruktion der Umstände, unter denen die Juden im Sommer 1421 agierten, und lehrt, daß ihre Furcht durchaus nicht grundlos war. Auf den Aufruf zum zweiten Hussitenkreuzzug hin berief König Sigismund im April 1421 einen Reichstag nach Nürnberg ein.<sup>63</sup> Trotz wiederholter Versprechungen erschien der König nicht. Teilnehmer waren überwiegend Vertreter aus Süd- und Westdeutschland, an ihrer Spitze die Kurfürsten des Rheinlands. Als sie des vergeblichen Wartens auf den König müde waren, beschlossen sie am 28. April ohne ihn die Entsendung einer gemeinsamen Armee gegen die Hussiten; diesem Bündnis schlossen sich später noch zahlreiche Städte und Herrschaften an. An zwei Orten sollten die zu entsendenden Truppen zusammentreffen: in Görlitz und Eger. Von dort war der Einfall nach Böhmen geplant. Das Treffen in Eger wurde für den 23. August angesetzt.

Auch die Stadt Nürnberg entsandte Truppen zu dieser Armee unter Führung von Peter Volkmeier. Der Schriftwechsel zwischen dem Stadtrat und dem Befehlshaber der städtischen Streitkräfte ist eine der wichtigsten Quellen für diesen Kreuzzug. Am 26. August schrieb der Stadtrat an Peter Volkmeier, der damals mit seinen Truppen in Eger stationiert war. In diesem Schreiben wurde er gebeten, eine Beschwerde über das Verhalten der babantischen Truppen auf dem Durchzug nach Eger in Nürnberg und Umgebung an die Kurfürsten, die Feldherren der in Eger versammelten Truppen, weiterzuleiten. Der Brief lautet wie folgt:

Peter Volkmeir: Lieber Peter, als du wol vernommen macht haben, daz des volks von Gent, von Henngew vnd awßderselben gegend, ein michle schar, herauf zu lande gezogen ist vnd zewhet, die haben zu Meintz vnd die strass herauf vnd all necht grosse vnzucht vnd freuel getrieben mit cristen vnd juden, zu der Newenstat die tor eingenommen, die juden hart geslagen vnd etlich mit gewalt getawft, vnd am nebst uergangen sunntag bey vns auch ettwie manig schand erhaben, sunderlich

---

feldzug: „Und als die Heiden (= Christen) auszogen, um gegen die Hussiten zu kämpfen und – Gott behüte – große Gefahr bestand, kämpfte der Heilige, gelobt sei Er, gegen sie, so daß sie niedergeschlagen zurückkehrten, und zwar im [hebräischen Monat] Tischri. Und den ganzen Winter über sprach der Meister, R. Jakob Molin – er ruhe in Ehren – das große Hallel“. Dies ist ein weiterer Beleg für R. Jakobs Besorgnis und für seine liturgische Reaktion. Es fällt mir auf, daß die Formulierung bei Seligmann Bing direkt auf Salmans Chronik zurückgeht, dort steht nach der Schlacht bei Saaz: „die Bösewichte kehrten niedergeschlagen zurück“.

<sup>62</sup> Siehe unten Anm. 65 und 66.

<sup>63</sup> Dazu oben, Anm. 45.

vnsers dieners, des Hetzelstorffers knecht desselben abends hart auf den tod geslagen, desgleichen desselben volks auf dieselbe nacht zu Grefemberg auch grosse vnzucht begangen vnd ein pawrn auf den tod geschossen haben. Nu haben wir den handel, der sich bey vns ergangen hat, gen iren hawblewten vnd von iren vndertan wegen guetlich abgenommen vnd abgeen lassen vmb des besten willen, wiewol wir doch bedoerft hetten, die sache – bey uns ergangen – zu straffen. Das verkuenden wir dir also, daz du dich dest bas wisset darnach zu richten, besunder, wenn du zu vnsern gnedigen herren den kurfursten oder iren reten, komest, daz du das denn in dem besten form zu red bringest, daz soelich vnzucht vnd vnrat fuersehen vnd bewart werden nach notdurft. Vnd verschreiben vns alle gelegenheit, so du erst macht. Datum sub sigillo Seboldi Pfinzing, magistri ciuium, feria III. post Bartholomei.<sup>64</sup>

Dieses Schreiben bestätigt also Salmans Angaben über Truppen aus Brabant, die auf ihrem Weg nach Osten Juden mißhandelten. Aus beiden Quellen geht hervor, daß die Hauptbetroffenen die Juden in Neustadt an der Aisch waren. Aus dem Schreiben des Stadtrats wird deutlich, daß diese Ausschreitungen offenbar nicht rein religiös motiviert waren, denn auch Christen waren davon betroffen; anscheinend wurde die Mißhandlung von Juden aber religiös gerechtfertigt, denn in Neustadt ist von Zwangstaufen die Rede. Demnach war die tiefe Besorgnis, die aus den Briefen des R. Jakob Molin sowie aus Salmans Chronik spricht, nur allzu begründet, und die Erinnerung an die Judenverfolgungen während des Ersten Kreuzzuges lagen auf der Hand.

Aufgrund des Schreibens aus Nürnberg können wir die Marschroute der Truppen von Brabant bis zur böhmischen Grenze rekonstruieren. Sie zogen den Rhein entlang, folgten dann offenbar dem Main und weiter bis Neustadt und Nürnberg, von dort wandten sie sich nach Norden Richtung Eger, wo sie um den 28. August ankamen. In der Gegend um Nürnberg kamen sie rasch voran, so dürften die in der Chronik erwähnten Mißhandlungen von Juden im Rheinland auch im August stattgefunden haben. In einem Responsum, das kurz vor dem Neujahrsfest (28./29. August 1421) datiert, schrieb R. Jakob Molin: „Ich vergehe schier vor Angst und Bedrägnis durch die Truppen, die gegen das arme jüdische Volk die Zähne blecken und Tag für Tag zu Hunderten und Tausenden vorüberziehen“.<sup>65</sup> Somit haben wir hier ein Zeugnis aus erster Hand vor uns über die Bewegung der Truppen den Rhein entlang Richtung Eger. Da das Verhalten der Soldateska gegenüber den Juden als Zähneblecken bezeichnet wird, hatten wohl noch keine schwerwiegenderen Übergriffe stattgefunden, was wahrscheinlich dem Schutz der

<sup>64</sup> Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 61a, Rst. N Ratsbriefbuch 5, fol. 155. Eine Zusammenfassung dieses Schreibens in: Die Chroniken der fränkischen Städte: Nürnberg II (= Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert II), Leipzig 1864, 36. Allerdings ist dort nicht erwähnt, daß von diesen Ausschreitungen hauptsächlich Juden betroffen waren.

<sup>65</sup> New Responsa of Rabbi Yaakov Molin – MaHaRIL, ed. Y. Satz, Jerusalem 1977, 303, Nr. 191 (hebr.). Das Datum läßt sich aus der Einleitungsformel erschließen.

städtischen und territorialen Obrigkeit zu verdanken war. Somit erweist sich die oben geäußerte Vermutung als falsch, wonach die Ausschreitungen gegenüber Juden in der Rheingegend vielleicht vereinzelte Fälle gewesen seien, unabhängig vom Durchzug der brabantischen Truppen. In einem seiner in der Chronik angeführten Briefe spricht R. Jakob Molin von „ersten Überfällen unterwegs“, was gut zu den Mißhandlungen von Juden auf dem Weg von Mainz nach Nürnberg paßt, wie sie im Schreiben des Nürnberger Stadtrats erwähnt werden.

Aus der chronologischen Folge der Ereignisse erhellt auch die Reaktionsweise der Juden: Der Brief aus Nürnberg vom 26. August spricht von Ausschreitungen, die dort am Sonntag den 24. stattgefunden haben. Davor liegt die Mißhandlung der Juden in Neustadt; im Brief ist kein Datum angegeben, doch Salman berichtet, der Vorfall sei am Sabbat geschehen, also am 23. August. Der Fastenaufruft des R. Jakob Molin erging zwischen dem 7. und 10. September, dort heißt es, der Schreiber habe gestern höchst besorgte Briefe aus Köln, Ahrweiler, Eger, *Nürnberg*, Erfurt und Meißen erhalten. Diese Briefe aus so weit voneinander entfernten Orten dürften kaum alle am selben Tag angekommen sein. Da der Vorfall in Neustadt besonders schwerewiegend war und auch als einziger im Schreiben von R. Jakob Molin erwähnt wird, war es wohl der Brief aus Nürnberg, der am Vortag angekommen war und der auch die Vorgänge im nahegelegenen Neustadt erzählte. Wenn der Stadtrat von Nürnberg sein Schreiben am 26. August aufsetzte, ist wohl anzunehmen, daß auch die Nürnberger Juden ihren Hilferuf an R. Jakob Molin nicht später abschickten. Somit wäre der Brief von Nürnberg nach Mainz etwa zehn Tage unterwegs gewesen, eine Verzögerung, die sich dadurch erklären läßt, daß in diesen Zeitraum zwei Sabbate und die beiden Neujahrstage fielen, an denen Juden jeweils nicht reisten.

Vom Inhalt des Briefes war R. Jakob Molin so tief erschüttert, daß er gleich am nächsten Tag ein öffentliches Fasten der deutschen Judenheit zwei Wochen später ansetzte.<sup>66</sup> Außerdem wies er die Juden von Nürnberg an, bei den städtischen Behörden zu intervenieren, um weitere Ausschreitungen zu verhüten. Zuvor hatte R. Jakob Molin schon Briefe aus anderen Gemeinden erhalten, die ebenfalls besorgnisregend waren. Einer davon kam aus Meißen, wo sich die zweite deutsche Armee versammelte, die Böh-

<sup>66</sup> In den Responsen des MaHaRIL, ed. Y. Satz, Jerusalem 1979, Nr. 71 (hebr.), findet sich ein Brief, den er am Vorabend des Versöhnungstags (5. September 1421) schrieb und von dem er annahm, daß er seine Adressaten am Laubhüttenfest erreichen werde. Zu Beginn beklagt er die Todesopfer von Wien (vom 12. März 1421), berichtet aber nichts von den jüngsten Ereignissen in Neustadt – weil er noch nichts davon wußte! Er erwähnt Truppenbewegungen in Richtung auf die böhmische Grenze samt Einquartierungen und sonstigen Unannehmlichkeiten, äußert aber keine spezielle Besorgnis um das Schicksal der Juden. Demnach hat der Umschwung in seiner Einschätzung der Lage nach dem 5. und vor dem 7.–9. September 1421 stattgefunden, d.h. sobald er von den Vorgängen in Neustadt erfahren hatte.

men von Norden her angreifen sollte. Ein anderes Schreiben kam aus Erfurt, wo sich Salman damals aufhielt. Zwei weitere Briefe kamen aus Köln und dem nicht weit entfernten Ahrweiler (vielleicht handelte es sich auch nur um einen Brief). Das heißt, R. Jakob Molin hatte aktuelle Informationen von beiden Kriegsschauplätzen vorliegen sowie aus Gemeinden an der Marschroute der Truppen nach Böhmen. Im Brief des R. Jakob Molin steht sogar zu lesen: „wir haben mündlich und schriftlich erfahren, daß etliche von ihnen bereits den Rückmarsch angetreten haben“. Die Nachricht über die Rückkehr eines – sicher verschwindend geringen – Teils der Truppen könnte aus Eger oder aus Meißen stammen. Wir beobachten hier also das Funktionieren eines jüdischen Nachrichtenübermittlungsnetzes. Durch solche Kommunikation gewannen die Juden ein authentisches Bild von der politischen und militärischen Lage an den Sammelstellen der Truppen an der böhmischen Grenze, später dann auch vom Kriegsschauplatz. So konnten sie parallel zu den rituellen Handlungen auch geeignete diplomatische Schritte unternehmen. Salman erwähnte in seiner Chronik nur die religiöse Seite, doch eine Zusammenschau der genannten Details lehrt, daß Fasten und Beten nicht die einzigen Mittel waren, mit denen die Juden das drohende Unheil abzuwehren suchten.

An zwei Punkten allerdings stimmen das Schreiben des Nürnberger Stadtrats und die hebräische Chronik nicht überein. In der deutschen Quelle ist von Ausschreitungen in Mainz die Rede, im Schreiben des R. Jakob Molin sowie in Salmans Chronik dagegen nicht, obwohl beide in Mainz zu Hause waren. Da die deutsche Quelle Mißhandlungen von Christen und Juden erwähnt, ließe sich der Widerspruch so erklären, daß in Mainz zufällig nur Christen betroffen waren; aber auch dann wäre es erstaunlich, daß R. Jakob Molin einen Vorfall in seiner Heimatstadt nicht erwähnt haben sollte. Doch bietet sich noch eine andere Erklärung an: R. Jakob Molin kündigt in seinem Schreiben an, er werde auch diplomatische Schritte unternehmen: „bei allem wollen wir es jedoch nicht versäumen, durch unsere Brüder in Nürnberg zu wirken“.<sup>67</sup> Dies schrieb er zwar ca. zwei Wochen nach dem einschlägigen Schreiben des Stadtrats an Peter Volkmeier, aber vielleicht hatten die Mainzer Juden schon zuvor Kontakt mit den Nürnbergern aufgenommen. Von daher könnte der Stadtrat etwa von Klagen aus Mainz gewußt haben, nicht weil dort Juden angegriffen worden wären, sondern weil der Brief mit Berichten über die Mißhandlung von Juden am Rhein (in Oberwesel und Rüdesheim) von dort gekommen war.

---

<sup>67</sup> R. Jakob Molin erwähnt diese diplomatischen Schritte im Assoziationsrahmen des Midrasch, der die dreifache Vorbereitung des Erzvaters Jakob vor seiner Begegnung mit Esau beschreibt (Gen 32, 4 - 24): Vorkehrungen für den Fall militärischer Gewaltakte, Geschenke zur Versöhnung, Gebet. Demnach war es Jakob Molin durchaus klar, daß die diplomatischen Bemühungen, die über die Nürnberger Gemeinde liefern, Geld kosten würden.

Die zweite Diskrepanz zwischen der hebräischen und der deutschen Quelle betrifft die Vorgänge in Neustadt. Beide berichten übereinstimmend, daß die Neustädter Juden von den durchziehenden Kreuzfahrern besonders hart getroffen wurden. Doch laut Salman ertrank dort eine jüdische Familie, weil sie von Mitbürgern grundlos erschreckt wurde, während der Brief aus Nürnberg von Zwangstaufen und von der Ermordung von Juden durch die Kreuzfahrerrotten spricht. Hier scheint mir die deutsche Version glaubhafter, denn der Stadtrat von Nürnberg wußte sicher genau, was im benachbarten Neustadt vorgefallen war, Salman dagegen war vom Schauplatz des Geschehens weiter entfernt und schrieb seinen Bericht vielleicht erst Jahre danach nieder. Außerdem trägt seine Darstellung ausgesprochen literarisches Gepräge, etwa in Form der parallelen Gestaltung des Todes der jüdischen Familie und der Niederlage der deutschen Armee vor Saaz. Aber die Schilderung des Geschehens in Neustadt weist noch eine gemeinsame Komponente auf: das Untertauchen im Wasser. Die deutsche Quelle spricht von Zwangstaufen, die hebräische vom Ertrinken im Fluß. Es besteht die Möglichkeit, daß bei Salman eine jüdische Deutung des Geschehens vorliegt, wonach Juden in Neustadt nicht getauft wurden, sondern ertrunken wären. Zwangstaufe von Juden durch Untertauchen im Fluß wiederum war eine schon aus der Zeit des Ersten Kreuzzugs bekannte Praxis.<sup>68</sup>

Ein weiterer Punkt verdient Beachtung im Zusammenhang mit dem Schreiben aus Nürnberg: offenbar waren es nicht die Einheimischen, unter deren Feindseligkeiten die Juden zu leiden hatten, sondern nur die durchziehenden Truppen. Von den lokalen Behörden und der Ortsbevölkerung fühlten sich die Juden nicht bedroht. Der Stadtrat von Nürnberg zog die Randalierer zwar nicht selbst zur Rechenschaft, aber das ist ohne weiteres verständlich, denn Ausschreitungen einer auswärtigen plündernden Soldateska in Schranken zu halten, war ein mühsames, wenn nicht gar unmögliches Unterfangen. So tat der Stadtrat, was er in diesem Fall tun konnte: er wandte sich an seinen diensthöchsten Vertreter bei der kurfürstlichen Armee mit der Bitte, die Beschwerde an die zuständigen Instanzen weiterzuleiten. Ein ähnliches Bild ergibt sich aus dem Schreiben des R. Jakob Molin, der seiner Freude Ausdruck verleiht, daß die Juden in Mainz, Nürnberg und an anderen Orten Beistand bei der lokalen Bevölkerung fanden.<sup>69</sup> Das plötzliche Hereinbrechen von brutalen Kreuzfahrerhorden war durchaus dazu angetan, bei den Juden Erinnerungen an die Ereignisse während des Ersten Kreuzzuges zu wecken. Damals suchten die Juden Zuflucht beim Kaiser und bei Bischöfen, diesmal bei der städtischen Obrigkeit; darin äußert sich die veränderte rechtliche Position der Juden im 15. gegenüber dem 11. Jahrhundert.

<sup>68</sup> Vgl. Hebräische Berichte (Anm. 38), 118 - 120, 136f.

<sup>69</sup> Wie oben (Anm. 47) bereits erwähnt, gewährte auch der Kölner Stadtrat den Juden Schutz.

Es hat sich herausgestellt, daß der Fastenaufruf des R. Jakob Molin zwischen dem 7. und 10. September 1421 als Reaktion auf die Nachrichten aus Nürnberg über die Vorgänge in Neustadt erfolgte. Eine solche Reaktion ist doch recht erstaunlich, denn Anfang September waren die Kreuzfahrertruppen bereits nach Böhmen weitergezogen, und das Fasten fiel sogar erst in die zweite Monatshälfte. Von durchziehenden Truppen hatten die deutschen Juden zu diesem Zeitpunkt nichts mehr zu fürchten, ihre Besorgnis muß also einen anderen Grund gehabt haben. Am 7. (allerspätestens am 21.) September wußte R. Jakob Molin zweifellos, was dem Nürnberger Stadtrat bereits am 26. August bekannt war, nämlich daß die brabantischen Soldaten mit dem gesamten Reichsheer nach Eger gelangt waren, um von dort in Böhmen einzufallen. Von der gut funktionierenden Nachrichtenverbindung des R. Jakob Molin zu den Brennpunkten des militärischen Geschehens war schon oben die Rede. Im September 1421 brauchten die deutschen Juden keinen himmlischen Beistand gegen Kreuzfahrer, die unterwegs ihren Mut an den Juden kühlten, denn die entsprechenden Truppen standen gar nicht mehr auf deutschem Boden. Wovor also fürchteten sie sich? Was war das konkrete Anliegen ihres so überstürzt angesetzten öffentlichen Fastens?

Ein Hinweis darauf findet sich im zweiten Schreiben des R. Jakob Molin bei den näheren Ausführungsbestimmungen zu dem geplanten Fasten. Er warnte zwei Mal, die christliche Umwelt dürfe vom Fasten ihrer jüdischen Mitbürger nichts merken. Warum diese Heimlichkeit? Was konnten die Christen dagegen haben, daß ihre jüdischen Nachbarn sich kasteiten und um Errettung vor drohendem Unheil beteten?

Wovor sich die deutschen Juden zu jenem Zeitpunkt fürchteten, waren offenbar nicht mehr Übergriffe eines durchziehenden Heeres auf dem Weg zum Kriegsschauplatz, sondern die Konsequenzen eines deutschen Sieges über die Hussiten. Dazu schreibt Salman ganz unmißverständlich: „Sämtliche Drohungen der Bösewichte bezogen sich aber auf den Rückmarsch, und auch die Bewohner des Landes versicherten ihnen (sc. den Kreuzfahrern), wenn sie die Hussiten besiegt hätten, ließen sie sie auch mit den Juden nach Gudücken verfahren“. Mit anderen Worten: Als die Söldnerheere in den Krieg zogen, war es nur das fahrende Gesindel, das die Juden behelligte; aber nach einem deutschen Sieg über die Hussiten glaubten sich die Juden auch von Seiten der ansässigen Bevölkerung gefährdet. Daher hofften sie auf eine Niederlage der Deutschen. Das Anliegen des jüdischen Fastens im September 1421 war also ganz klar: Sie beteten um den Sieg der Hussiten, was sie vor ihren deutschen Nachbarn natürlich geheimhalten mußten.<sup>70</sup> Daß an

---

<sup>70</sup> R. Jakob Molin war keineswegs sicher, ob zum Zeitpunkt des angesetzten Fastens (21.-23. September) der Krieg in Böhmen nicht schon entschieden sei. Daher zitiert er in seinem Schreiben das talmudische Diktum (*babylon. Talmud, Traktat Rosch Haschana 16a*): „selbst nachdem das Urteil besiegelt ist, mag man um Erbarmen flehen“.

diesem Punkt eine Spannung zwischen Deutschen und Juden bestand und daß den Deutschen die jüdische Sympathie für die Hussiten suspekt war, erhellt eindeutig aus der „Wiener Geserah“.<sup>71</sup> Das nationale Moment in der hussitischen Bewegung trug sicher noch dazu bei, das Mißtrauen der Deutschen zu schüren. Vielleicht war dies das erste Mal in der Geschichte der Juden in Deutschland, daß ihre Loyalität gegenüber dem Vaterland angezweifelt wurde. Allerdings ist zu beachten, daß der jüdische Wunsch nach einer Niederlage der Deutschen nicht in erster Linie von Sympathie für die hussitische Sache herrührte, sondern von der Sorge, die Verfolgung der Juden durch siegestrunkene Soldaten könnte die Ausmaße von 1096 annehmen.

#### IV.

Bis hierher haben wir uns mit dem historischen Hintergrund unserer Chronik beschäftigt und die Vorgänge des Sommers und Herbstan 1421 rekonstruiert. Dabei sind wir auf zwei verschiedene Ebenen historischen Bewußtseins gestoßen. Die Darstellung der Vorgänge in Prag vor dem Auftreten von Hus zeugt von mangelhafter Vertrautheit mit einem gar nicht so weit zurückliegenden Zeitraum; das geht so weit, daß Fakten literarisch verfälscht wurden. Dagegen weist die zentrale Bedeutung der Verfolgungen von 1096 und 1309 für das Verständnis der Ängste und Besorgnisse der Juden im Jahre 1421 auf ein ausgeprägtes historisches Gedächtnis über längere Zeiträume hin.

In letzter Zeit hat Yosef Yerushalmi über die Eigenart der jüdischen Geschichtsschreibung im Mittelalter gearbeitet.<sup>72</sup> Im Unterschied zur biblischen Tradition war Geschichtsschreibung unter den Juden im Mittelalter wenig verbreitet. Sie handelte von der fernen Geschichte vor der Zerstörung des Zweiten Tempels oder von der jüngsten Vergangenheit, von Verfolgungen und Errettung. Der Unterscheidung zwischen mythischer und realer Vergangenheit wurde im Mittelalter nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt.

Das lag daran, daß sich das historische Bewußtsein der mittelalterlichen Juden auf eine kollektive Erinnerung stützte und nicht auf historisches Wissen. Die Vergangenheit weiß man nicht, man erinnert sich ihrer, und Erinnern ist kein intellektuelles Tun, sondern eine kollektive Verinnerlichung

<sup>71</sup> Dazu oben, Anm. 25.

<sup>72</sup> Y. H. Yerushalmi, *Zakhor – Jewish History and Jewish Memory*, Seattle/London 1982, 27 - 52; ferner: F. Graus, Historische Traditionen über Juden im Spätmittelalter, in: A. Haverkamp (Hrsg.), *Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 24), Stuttgart 1981, 1 - 26. Zur Darstellung der hussitischen Bewegung in der Historiographie s. Ders., *Lebendige Vergangenheit – Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter*, Köln/Wien 1975, 307f.

von Vorgängen, die ihrer Zeitlichkeit und Einmaligkeit entkleidet sind. Aus dieser Geschichtsauffassung ergibt sich, daß die relevante Vergangenheit gerade nicht die nahe ist, sondern die ferne, nur von der kollektiven Erinnerung zu bewahrende.

Das geringe Interesse an der Geschichte um ihrer selbst willen hat auch in der Textüberlieferung von Salmans Chronik seinen Ausdruck gefunden. Salman von St. Goar war kein Historiker. Wie kam er also dazu, in ein Ritualwerk eine historische Chronik einzuarbeiten? Die Antwort liegt in den beiden Schreiben des R. Jakob Molin. Das dort mitgeteilte Ritual eines öffentlichen Fastens in Notzeiten behielt seine Gültigkeit und konnte auch später unter veränderten Umständen verwendet werden. So konnte Salman das Einbringen historischer Passagen in ein Ritualwerk mit halachischen Anordnungen des R. Jakob Molin rechtfertigen, zumal er einige von den berichteten Vorgängen selbst miterlebt hatte. Wohl wegen des problematischen Status der Chronik im literarischen Rahmen eines Ritualwerks hat der Verfasser die Chronik dem Sefer MaHaRIL angefügt und sie nicht dem laufenden Text integriert.

Der problematische Status der Chronik hat auch auf die Textüberlieferung merklich eingewirkt. Das Nachlassen des jüdischen Interesses an der hussitischen Bewegung nach dem Beschuß des Basler Konzils im Jahr 1434 und im weiteren Verlauf des 15. Jahrhunderts hat ebenfalls eine Rolle gespielt. Es hatte sich herausgestellt, daß das Christentum nicht zusammengebrochen, die Juden immer noch eine religiös verfolgte Minderheit, der Messias immer noch nicht gekommen war. Daher fielen zunächst die rein historischen Teile weg, später dann auch die ritualen, die ohne ihren historischen Hintergrund nicht mehr recht verständlich waren, und schließlich geriet das Werk völlig in Vergessenheit. Die Textüberlieferung gliedert sich somit in drei Etappen: 1. Die ältesten Handschriften enthalten den vollständigen Text der Chronik; die Textvarianten innerhalb dieser Gruppe gehen auf Bearbeitungen durch den Verfasser selbst zurück. 2. In den späteren Handschriften sind die historischen Teile ausgelassen und nur die Sendschreiben des R. Jakob Molin stehengeblieben; dadurch ist der ursprünglich historische Text zu einem rein rituellen Dokument geworden. 3. In den spätesten Handschriften und in sämtlichen Drucken fehlen auch die Sendschreiben, damit sind die letzten Spuren unserer Chronik verschwunden.

Wie weit die Ereignisse selbst in Vergessenheit geraten waren, bezeugen bereits Quellen aus dem 16. Jahrhundert.<sup>73</sup> Joseph haCohen in seinem Werk

---

<sup>73</sup> So zu entnehmen aus einem Text über die Rezitation des sog. Einheitsgesangs, die im Jahre 1410/11 angeordnet worden sein soll (MS Frankfurt, heb. 80 121, fol. 2b); dort ist nicht nur die Jahreszahl falsch, sondern auch die Bestimmung der Fronten: die Hussiten werden als Verfolger der Juden dargestellt.

Emek haBacha scheint zwar direkt auf unsere Chronik zurückzugreifen,<sup>74</sup> aber ausgerechnet der Prager jüdische Historiker David Gans hat sie offenbar nicht gekannt; in seinem Buch Zemach David sind die in der Chronik dargestellten Vorgänge überhaupt nicht erwähnt.<sup>75</sup>

Ein aufschlußreiches Beispiel, wie die historischen Fakten zur jüdischen Teilnahme an der hussitischen Bewegung im 16. Jahrhundert verwischt werden konnten, findet sich in der hebräischen „Chronik der venezianischen Könige“ von R. Eliahu Capsali.<sup>76</sup> Ihr Verfasser wurde 1483 in Kreta geboren, wo er die meisten Jahre seines Lebens verbrachte. 1508 reiste er nach Padua, um an der dortigen Talmudhochschule zu studieren. Dort traf er jüdische Emigranten aus dem deutschsprachigen Raum, die ihm vom Schicksal ihrer Vorfahren in Deutschland erzählten. Solche Erzählungen nahm er in seine Chronik auf, die in den Jahren 1516 - 1523 entstanden sein muß. Zu einer dieser Erzählungen bemerkt er, sie sei des Niederschreibens wert als Illustration der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit. Von daher ist klar, daß seine Nachrichten über Juden in Deutschland nicht nur auf schriftliche Quellen, sondern auch auf mündliche Überlieferung zurückgehen.<sup>77</sup>

Seine Geschichten tragen zwar unverkennbar den Charakter volkstümlichen mündlichen Erzählens, aber zweifellos lag ihm auch Salmans Chronik vor. Eine seiner Geschichten ist eine phantasievolle Deutung der in Salmans Chronik berichteten Vorgänge.<sup>78</sup> Die Geschichte soll erklären, weshalb die Juden aus Deutschland vertrieben worden und nach Italien ausgewandert seien. Laut Capsali war daran der große Einfluß schuld, den die Juden auf den König (d.h. Wenzel) und dessen Untertanen (die Hussiten) ausübten; daraufhin sei der König zum Judentum konvertiert und habe auch seine Untertanen zu diesem Schritt bewegen wollen. Dies habe bei den übrigen christlichen Monarchen Haß auf den König und seine Untertanen einerseits und auf die Juden andererseits erregt.<sup>79</sup>

Die Hauptpunkte von Capsalis Erzählung sind folgende: Rabbi Avigdor, wohl bewandert in allen Wissenschaften, der bei Königen aus und ein ging,

<sup>74</sup> Joseph haCohen, Emek haBacha, ed. M. Letteris, Krakau 1895, 88 f.

<sup>75</sup> Zemach David (Anm. 27), 364 - 366. Eine etwas unklare Erwähnung der deutschen Niederlage vor Saaz findet sich zwar bei ihm, doch er legt sie in die Jahre 1426 - 1430.

<sup>76</sup> Anhang zu seiner Chronik Seder Eliahu Zuta, ed. A. Shmuelevitz / S. Simonsohn / M. Benayahu, II, Jerusalem 1977, 215 - 327.

<sup>77</sup> Ein Hinweis auf die Sitte, am Sabbat interessante Begebenheiten zu erzählen, findet sich bei Isserlein, Terumat haDeschen, II: Pessakim uKetavim, Warschau 1882, Nr. 155.

<sup>78</sup> Seder Eliahu Zuta (Anm. 76), 240 - 244.

<sup>79</sup> Capsali vermengt mit der Haupterzählung Vorgänge, die wesentlich früher stattgefunden haben, d.h. ihm war nicht klar, daß es sich um Ereignisse des frühen 15. Jahrhunderts handelte.

bat den König um Erlaubnis, eine öffentliche Disputation mit einem bestimmten Mönch führen zu dürfen, der scharfe anti-jüdische Propaganda trieb. Der König stimmte zu, und die Disputation fand in seiner Gegenwart statt; der Rabbiner trug den Sieg davon. Der König ließ sich von seiner Argumentation überzeugen, und der Mönch mußte seine Aktivitäten einstellen. Dieser Geschichte zugrundeliegen könnte die Disputation von R. Jom-tov Lipmann Mühlhausen in Prag mit dem Apostaten Pesach-Peter.<sup>80</sup> Bekanntlich war Avigdor Kara einer der bedeutenderen Prager Gelehrten jener Zeit.

Nach R. Avigdors Sieg in der Disputation rief ihn der König insgeheim zu sich und bat ihn um Unterweisung in der jüdischen Lehre. Allmählich nahm der König selbst heimlich jüdisches Brauchtum an, legte Gebetsmantel und -riemen an, aß keine verbotenen Speisen und glaubte an den Einen Gott. Die Gestalt des Königs wird hier nach dem Muster eines Marranen gezeichnet. Dem König war es nicht genug, daß er selbst Jude geworden war, er wollte auch seine Untertanen zu Juden machen. Dazu wandte er eine List an: er gab sich den Anschein besonderen Eifers für die christliche Religion und forderte von seinen Untertanen so strenge religiöse Disziplin, daß es ihnen zu viel wurde. Danach redete er ihnen gut zu, um ihnen die jüdischen Gebote schrittweise näher zu bringen.

Nach vielen Jahren erfuhren dies die übrigen katholischen Monarchen. Sie ermahnten den König, er solle sich von der jüdischen Religion und von seinem jüdischen Meister lossagen, sonst müsse er sterben. Doch der König hielt an seiner neuen Religion fest. Da schlossen die Monarchen ein Bündnis mit dem Papst und erklärten dem König den Krieg, doch er besiegte sie, „weil er eisernes Fahrzeug besaß“ (ein deutlicher Hinweis auf die Hussiten, deren Kriegswagen den Deutschen großen Schrecken einjagten). Auf diese Schlappe hin beschlossen die Monarchen, den König samt seinem Rabbiner zu einer Konfrontation mit dem Papst zu verlocken; vor diesem solle er seinen neuen Glauben verteidigen – eine eindeutige Parallele zum Konzil zu Konstanz. Der König ging darauf ein, denn er hoffte, auf diese Weise auch die anderen Monarchen zum Judentum zu bekehren. Ganz wie Hus verließ sich der König in der Erzählung auf die Zusicherungen, ihm werde kein Haar gekrümmt werden; sein jüdischer Meister dagegen warnte ihn, nicht so leichtgläubig zu sein. Er riet ihm, sich von den Königen und Fürsten ihre jeweiligen Thronerben als Geiseln schicken zu lassen. Dies geschah, und der König trat in Begleitung des Rabbiners die Reise zum Papst an. Ungeachtet ihrer Versprechungen setzten die Monarchen den König gefangen und verlangten von ihm, er solle das Judentum aufgeben. „Trotz alledem ließ jener

---

<sup>80</sup> E. Schwartz, Zur Geschichte der Juden von Prag unter König Wenzel IV., in: Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Čechoslovakischen Republik 5 (1933), 429 - 437; *Talmage*, Einleitung (Anm. 4), 13 - 15.

heilige König nicht ab, den Namen Gottes zu nennen ... da starben alle (= der König, sein Gefolge und der Rabbiner) den Märtyrertod, um der heiligen Tora willen“. In dieser Erzählung bei Capsali ist der König an die Stelle von Hus getreten.

Aus Rache und aus Unwillen über den Wortbruch gegenüber ihrem König folterten seine Untertanen die ihnen als Geiseln übergebenen Prinzen zu Tode. Als die Monarchen die Herausgabe ihrer Söhne verlangten, beeilten sich die Einwohner der Stadt, die Tore zu schließen, warfen die Leichname der getöteten Prinzen von der Mauer herab und schlugen die Belagerer in die Flucht. Diese Schilderung erscheint wie eine literarische Bearbeitung des ersten Hussitenkreuzzugs und der Schlacht bei Prag.<sup>81</sup> Als die Monarchen erfuhren, was aus ihren Söhnen geworden war, rüsteten sie ein großes Heer gegen die Judenfreunde. Sie belagerten sie lange Zeit, konnten sie aber nicht besiegen, denn sie saßen in starken Festungen. Daraufhin gaben die Monarchen den Kampf auf, und der Krieg war zu Ende. Hinter dieser Darstellung könnte die Aufhebung der Belagerung von Saaz stehen, die bei Salman so breiten Raum einnimmt, da er darin den Inbegriff des Scheiterns der Deutschen in ihrem Kampf gegen die Hussiten gesehen hatte. „Und seit damals befolgen die Bewohner jenes Landes die Religion der Heiden nicht ganz, doch da ihr König sie nicht völlig zu Juden gemacht hat, hinken sie nun auf beiden Seiten“. Dieser Satz – die biblische Assoziation zielt auf 1. Könige 18, 21 – mit dem Capsali seinen Bericht über die judaisierenden „Hussiten“ schließt, entspricht in etwa dem Abschluß von Salmans Chronik: „Und da die Hussiten keinen Anführer mehr hatten, kehrten die meisten zu ihrem Übel zurück, aber bis zum heutigen Tag gibt es in ihrem Land Glaubenszwiste“.<sup>82</sup>

Es ist leicht zu erkennen, daß Capsalis Erzählung mit Salmans Chronik in den Hauptpunkten konform geht. Allerdings stehen bei Capsali die wunderbaren Ereignisse um R. Avigdor (Kara) und den König (Wenzel) im Zentrum, nicht die Errettung der Juden im Herbst 1421. Hus und die Hussiten kommen bei ihm überhaupt nicht vor. Die Rolle von Hus haben bei ihm der König und der Rabbiner übernommen, die beide auf dem Scheiterhaufen enden, und an die Stelle der Hussiten sind die Untertanen jenes Königs getreten, die durch die strenge Erfüllung der christlichen Gebote die Wertlosigkeit des Christentums erkannten und sich dem Judentum annäherten. Capsalis Abhängigkeit von Salmans Chronik wird besonders an zwei Stellen deutlich, an denen Capsalis Text nahezu wörtlich mit einem Text übereinstimmt, der in der Handschrift W der Chronik als „zusätzliche Version“ überliefert ist. Es geht um die Geiseln für Hus' Sicherheit auf der Fahrt zum Konstanzer Konzil bzw. des Königs auf seiner Reise zum Papst:

<sup>81</sup> Dazu Denis (Anm. 15), 248 - 255.

<sup>82</sup> So in Handschrift W.

Capsali	Chronik
<p>1. Da sandte ihm jeder seinen Sohn oder Bruder, schmucke Burschen, allesamt purpurgeboren, Fürsten und Grafen allzumal, Thronfolger nach dem Tod des Vaters.</p> <p>2. Als sie nun hörten, daß ihr König umgebracht worden, zögerten sie nicht lange, nahmen die Königs- und Fürstensöhne, die von ihren Vätern an den frommen König als Geiseln geschickt worden warfen sie in den Kerker und schlugten sie in Eisen, machten ihnen den Prozeß, danach [nahmen sie] Pfannen und Kessel mit kochendem Öl und quälten sie zu Tode um der Übeltat ihrer Väter willen, die das Blut von Frommen und Gerechten vergossen.</p>	<p>1. Da sandte ihm jeder seinen Sohn oder Bruder, schmucke Burschen, Thronfolger nach dem Tod des Vaters.</p> <p>2. Und als sie hörten, daß ihr König umgebracht worden, zögerten sie nicht lange, nahmen die Königs- und Fürstensöhne, die dem frommen König von ihren Vätern als Geiseln geschickt worden und quälten sie zu Tode um der Übeltat ihrer Väter willen.</p>

Wer hat hier von wem abgeschrieben? Die Handschrift W ist 1469/70 im norditalienischen Castel Nuovo angefertigt, die Korrektur eingetragungen stammen allerdings von anderer Hand. Die paläographische Untersuchung deutet auf die Wende zum 16. Jahrhundert, man könnte noch bis in die Jahrhundertmitte gehen.<sup>83</sup> Capsalis Werk muß vor 1523 entstanden sein, der paläographische Befund reicht also für die Feststellung der Abhängigkeit nicht aus. Dagegen führt die literarische Analyse der beiden Parallelstellen zu recht eindeutigen Ergebnissen. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß jemand, der Capsalis Erzählung kannte, in Salmans Chronik ausgerechnet diese Stellen eingefügt haben sollte. Capsalis Erzählung ist nämlich keine „zusätzliche Version“ der Chronik, sondern eine völlig andere Interpretation desselben Geschehens. Die umgekehrte Annahme ist ungleich überzeugender: Während seines Aufenthalts in Padua bekam Capsali die norditalienische Handschrift W (oder die Vorlage der „zusätzlichen Version“) in die Hand und machte sich Aufzeichnungen, die er dann bei der Abfassung seines Werks über die Geschichte der venezianischen Könige verwendete.

Außerdem ergibt die Gegenüberstellung, daß Capsalis Text der längere ist. In der Handschrift W fehlt die Charakterisierung der „schmucken Burschen“, was als Auslassung – angenommen ein Abschreiber hatte Capsalis Text vor sich – sinnlos wäre. Auch Capsalis Schilderung des qualvollen Todes der Geiseln fehlt in der Handschrift W. Diese Folterungen erinnern an die Mißhandlungen der katholischen Geistlichen durch die Hussiten, die bei

<sup>83</sup> Für diese Auskunft danke ich Herrn Prof. Malachi Bet-Arié, Jerusalem.

Salman berichtet sind. Der Schreiber der Handschrift W hätte vergleichbare Qualen ohne weiteres auch bei der Hinrichtung der Geiseln erwähnen können, wenn er von Capsali abgeschrieben hätte. Umgekehrt aber konnte Capsali die Folterung von Priestern in seiner Erzählung nicht unterbringen, denn bei ihm kommen ja weder Hussiten noch Katholiken vor. Daher übertrug er das Motiv von der Mißhandlung der Priester aus Salmans Chronik auf die Hinrichtung der Geiseln. Diese Änderung steht in Einklang mit der allgemeinen Tendenz seiner Erzählung, den Anteil der Hussiten am Geschehen zu reduzieren und den König und seinen Rabbiner zu den einzigen Helden in der Geschichte von der „Judaisierung“ der Hussiten zu machen.

Capsali schrieb in Kreta nieder, was er in Italien gehört hatte, war also von den spannungsreichen Beziehungen zwischen Juden und Christen in Deutschland ziemlich weit entfernt. Weder die Emigranten, die ihm ihre Geschichte erzählten, noch er selbst hatten ein Interesse daran, die Sympathie der Juden für die Hussiten zu verheimlichen. Dagegen hegen Emigranten häufig einen gewissen Groll gegen das Land, das sie verlassen mußten. Emigration aus wirtschaftlichen oder ähnlich prosaischen Motiven ist wenig eindrucksvoll. Was sich in Capsalis Erzählung niedergeschlagen hat, ist die Geschichte einer Emigration, die durch einen großen Erfolg ausgelöst wurde: es wäre den deutschen Juden fast gelungen, die Bevölkerung eines ganzen christlichen Landes zu Juden zu machen, und nur um dieses Beinaheerfolgs willen mußten sie dann auswandern. Eine solche Motivierung ihrer Emigration konnte auch ihrer Integration in die neue jüdische Umwelt nur günstig sein; vielleicht haben wir geradezu eine Art aschkenasisches Gegenstück zur Vertreibung der Juden aus dem christlichen Spanien (1492) vor uns. In beiden Fällen wird als Begründung für die Vertreibung angegeben, die Juden übten schädlichen Einfluß auf die christliche Gesellschaft aus.<sup>84</sup> Dies war auch eine in Deutschland bei Christen übliche Argumentation. Der Rat der Stadt Köln, von König Sigmund zur Rechenschaft gezogen, benutzte sie ausgiebig in seiner Apologie der Vertreibung der Juden im Jahre 1424.<sup>85</sup>

Die Geschichte, die Capsali gehört hatte, stimmte also an den wesentlichen Punkten mit Salmans Chronik überein, zwei Stellen hat Capsali sogar nahezu wörtlich aus einer ihrer Handschriften übernommen. Dabei bietet seine Erzählung eine sehr freie Auslegung, wobei der reale historische Hintergrund weitgehend unkenntlich wird. Vermutlich hat hier nicht Capsali selbst den geschichtlichen Zusammenhang bis zur Unkenntlichkeit verändert, sondern bereits seine Gewährsleute in Padua. Aufgrund dieses Befunds

<sup>84</sup> Vgl. dazu *H. H. Ben-Sasson*, The Generation of the Spanish Exiles on Its Fate, in: *Zion* (A Quarterly for Research in Jewish History) 26 (1961), 26 (hebr.). Die Darstellung Capsalis entspricht in diesem Punkt nicht der historischen Realität in Prag; doch ist sie erstaunlich nahe der Stimmung in Wien im Jahre 1420/21 (s. oben Anm. 25).

<sup>85</sup> V. den Brincken (Anm. 47), 316, 321 - 323.

ergeben sich zwei Möglichkeiten für die Bestimmung des Verhältnisses von Capsalis Werk zu Salmans Chronik:

1. *Direkte Abhängigkeit*: Schon Salmans Chronik enthielt phantastische Elemente wie R. Avigdors Rolle bei der Entstehung der hussitischen Bewegung und die Sympathie des Königs für die jüdische Religion. Auf der Grundlage dieses schriftlich fixierten Textes von Salman entstanden volkstümliche Erzählungen, die mündlich überliefert wurden; die historischen Fakten wurden daraus verdrängt, denn die Geschichten dienten ja zur Hebung des Ansehens der nach Italien emigrierten deutschen Juden. So wurde die Chronik nicht nur aus einem historischen zu einem rituellen Text, wie oben bei der handschriftlichen Überlieferung beobachtet, sondern auch von einem schriftlichen zu einem mündlichen Text. Insofern wäre Capsalis Werk also eine erneute Verschriftlichung einer mündlichen Überlieferung, die ihrerseits aus einem schriftlichen Text hervorgegangen war.

2. *Parallelität*: Es könnte sein, daß die phantasievolle Darstellung der Prager Ereignisse nicht von Salman erfunden wurde, sondern daß er sie nach mündlicher Überlieferung aufzeichnete. Dann wäre Capsalis Text nur eine andere Aufzeichnung der Volksüberlieferung über die Anfänge der hussitischen Bewegung. Für diese Annahme spricht die Tatsache, daß der Paralleltext zur Chronik in Capsalis Erzählung sich nur in einer einzigen Handschrift der Chronik als nachträgliche Marginalie findet. Capsalis Geschichte wäre demnach nicht eine neue Fassung von Salmans Chronik, sondern eine andere, unabhängige Fassung einer anonymen Volksüberlieferung zu den Ereignissen in Böhmen und der Rolle der Juden in der hussitischen Bewegung.

Von diesen beiden Möglichkeiten scheint mir die erste überzeugender. In der Form, wie Capsali sie wiedergibt, dürfte die Geschichte wohl kaum im 15. Jahrhundert in Deutschland selbst erzählt worden sein. Die völlige Verwischung des historischen Hintergrunds und die phantastischen Ausschmückungen hatten einen aktuellen Anlaß: sie dienten dazu, das Selbstbewußtsein der nach Italien ausgewanderten deutschen Juden im frühen 16. Jahrhundert zu stärken.

## V.

Die Untersuchung von Salmans Chronik und ihre Gegenüberstellung mit deutschen Quellen hat neues Licht auf die Ereignisse während des zweiten Hussitenkreuzzugs geworfen und das Verhältnis der Juden zu den Hussiten überhaupt erhellt. Wir haben ein komplexes Gefüge von Reaktionen beobachtet, mittels derer sich die Juden aus drohender Gefahr zu retten suchten. Durch die Datierung der einzelnen Schritte sind deren Sinn und Mechanismus klarer geworden. Im Zentrum stand die bedeutendste rabbinische

Autorität Deutschlands jener Zeit, R. Jakob Molin, der über ein gut ausgebautes Informationsnetz aktuelle Nachrichten vermittelte erhielt.

Außer der Kenntnis neuer historischer Fakten haben wir auch Einsichten in die Entstehungsweise einer kollektiven und dabei sehr selektiven Erinnerung gewonnen. Zunächst wurden Ereignisse aus der Frühzeit der hussitischen Bewegung nach nur einer Generation zu einer historischen Fiktion, dann wurde die Chronik ihrerseits nur zwei Generationen nach ihrer Niederschrift zu einer Quelle mündlichen Erzählens, aus dem jeglicher Bezug zur historischen Realität geschwunden war. Das erste Stadium bestand in der jüdischen Rezeption von Gerüchten, wie sie in der katholischen deutschen Öffentlichkeit im Zuge des Propagandafeldzugs gegen die Hussiten verbreitet wurden. Das zweite Stadium dagegen wurde von Juden für Juden produziert: deutsche Emigranten in Italien erzählten eine Geschichte, vielleicht als Gegenstück zu eindrucksvollen Erzählungen aus dem Munde der aus Spanien vertriebenen Exulanten. Diese Vereinnahmung historischer Fakten durch eine selektive Erinnerung lässt sich auch an der Geschichte der Textüberlieferung ablesen: zuerst Reduzierung auf die rituellen Bestandteile, dann völlige Tilgung.

Nebenbei haben wir ferne Anklänge an die Judenverfolgungen von 1096 wahrgenommen. Zwei neuere Arbeiten tendieren dazu, das historische Gewicht und die Auswirkungen dieser Ereignisse auf die jüdische Gemeinschaft relativ niedrig anzusetzen.<sup>86</sup> Der hier vorgelegte Befund reicht zwar nicht aus, um diese Argumentation zurückzuweisen, aber vielleicht vermag er die Frage von neuem aufzuwerfen, zumindest was den Fundus an selektiver Erinnerung betrifft, der im Bewußtsein der deutschen Juden noch dreieinhalb Jahrhunderte nach den Ereignissen des Ersten Kreuzzugs lebendig war.

---

<sup>86</sup> Chazan (Anm. 36) und S. Schwarzfuchs, The Place of the Crusades in Jewish History, in: M. Ben-Sasson/R. Bonfil/J. R. Hacker (Hrsg.), Culture and Society in Medieval Jewry: Studies Dedicated to the Memory of Haim Hillel Ben-Sasson, Jerusalem 1989, 251 - 267 (hebr.) (wobei Schwarzfuchs das Buch von Chazan noch nicht kannte).

## Anhang

### **Gilgul bne Chuschim (Geschichte der Hussiten)**

Von Salman von St. Goar

#### **Zur deutschen Ausgabe**

Zwei Schwierigkeiten erheben sich bei der Präsentation einer Übersetzung der Chronik: Zum einen liegt noch keine kritische Ausgabe des hebräischen Textes vor; eine solche ließe sich nur zusammen mit dem Text des Sefer MaHaRIL, als dessen Anhang unsere Chronik überliefert ist, erstellen. Zum anderen haben wir nicht weniger als sechs verschiedene Textfassungen vor uns, die sich nicht aufeinander zurückführen lassen.

Nach einer kurzen Vorstellung sämtlicher Handschriften gebe ich im folgenden die Fassung der Handschrift F wieder und bringe Abschnitte aus anderen Textzeugen nur, wo sie für uns besonders interessant sind.

Die Zitate aus den Sendschreiben des MaHaRIL, die der Verfasser in seinen Bericht eingearbeitet hat, sind eingerückt.

#### **Die Handschriften und ihre Abkürzungen**

1. Handschrift W: MS Wien, Österreichische Nationalbibliothek, hebr. 175, Katalog Schwarz (oben Anm. 4), Nr. 77, fol. 144a - 146a. Angefertigt 1469/70 im norditalienischen Castel Nuovo vom Schreiber Elasar (der Name ist an etlichen Stellen hervorgehoben), dem Schwiegervater von Jakob Katz Rafa. Beschreibung der Handschrift bei Schwartz, a.a.O. Aufgrund dieser Handschrift hat David Fraenkel (nach einer schlechten Abschrift von R. S. Schönblum) unsere Chronik im Jahre 1902 veröffentlicht (s. o. Ann. 5). Ausdrücke, die auf Christen verletzend wirken könnten, sind ausgestrichen und zum Teil nachträglich wieder eingetragen. In den Korrekturhinweisen finden sich Verbesserungen und Ergänzungen aus einer anderen Textfassung. Diese Handschrift enthält den vollständigen Text der Chronik.
2. Handschrift F: MS Frankfurt, Stadt- und Universitätsbibliothek, hebr. 80 94, fol. 213b - 216b, um das Jahr 1460 angefertigt. Beschreibung bei: E. Roth / L. Prijs, Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Bd. 6, 1a, Wiesbaden 1982, 136 - 139, Nr. 98. Diese Handschrift enthält den vollständigen Text der Chronik.
3. Handschrift NY 1: MS New York, Jewish Theological Seminary, Rab. 532, 398 - 403. Angefertigt 1472/3 in Norditalien von R. Ascher gen. Enschen, dem Sohn des R. Jechiel haCohen Rafa in Castel Mistria, Treviso. Sehr ähnlich der Handschrift F. Diese Handschrift enthält den vollständigen Text der Chronik.

4. Handschrift Oxford, Bodleiana, Katalog Neubauer (Anm. 16), Nr. 907 (Mich. 292). Handschrift O 1: fol. 147a - 148b, identisch mit F, enthält den vollständigen Text der Chronik mit Ausnahme der von R. Jakob Molin verordneten Bußgebete (Selichot), von denen nur noch die Überschrift auf fol. 148b erhalten ist. Aus der letzten Vokabel auf der Seite geht eindeutig hervor, daß das Blatt mit der Liste der Gebete vorhanden war und verloren gegangen ist; in der Parallel-Fassung der Handschrift P folgt die Liste an dieser Stelle. Anstelle des verlorenen Blattes ist als letztes fol. 149 angebunden, aus anderem Papier und von anderer Hand beschrieben; es enthält die Handschriften O 2 und O 3, beide offenbar aus dem Jahre 1449, damit bricht der Text ab.  
Handschrift O 2: fol. 149a. Stark gekürzte Fassung der Chronik, ohne die Sendschreiben des R. Jakob Molin und ohne die Liste der Gebete.  
Handschrift O 3: ebd. Kurzer Text mit dem Schluß der Chronik nach einer anderen Fassung, ähnlich dem Schluß, der Samuel David Luzzatto vorlag (unten Nr. 6).
5. Handschrift P: MS Paris, Bibliothèque de l'Alliance Israélite, H 21 A 3, fol. 130a - 132b, geschrieben 1478/9. Beschreibung bei M. Schwab, Les manuscrits et incunables hébreux de la Bibliothèque de l'Alliance Israélite, in: Revue des études juives 49 (1904), 270. Die Handschrift enthält den vollständigen Text der Chronik, aufgrund dieses Textes hat Samuel David Luzzatto die längere Fassung in Halichot Kedem (oben Anm. 5) veröffentlicht. In Kerem Chemed 7 (1843), 56 berichtet Luzzatto, sein Schüler Salomo Chefez habe diese Handschrift in Gadisca bei Gorzia gefunden. Luzzattos Abschrift ist exakt, bis auf einige Entstellungen von Ortsnamen. Diese Handschrift ist identisch mit O 1.
6. Handschrift T: Luzzatto, a.a.O., 85f., Teilabschrift eines Manuskripts aus dem Jahre 1468/9, das er im Hause der edlen Gebrüder Trieste gefunden haben will. Es ist mir nicht gelungen, diese Handschrift ausfindig zu machen (einige Handschriften aus der Sammlung der Brüder Trieste hat David Kaufmann 1895 erworben und sie befinden sich heute in der Sammlung Kaufmann in Budapest. Dazu M. Weisz, Katalog der hebräischen Handschriften und Bücher des Professors Dr. David Kaufmann, Frankfurt 1906, 19f., 121. In einer Jerusalemer Handschrift, Sammlung Mehlman, Nr. 10, befindet sich eine Liste von Büchern der Brüder Trieste in Padua). Diese Fassung ist eine gekürzte Bearbeitung der Chronik.
7. Handschrift Oxford, Bodleiana, Katalog Neubauer (Anm. 16), Nr. 906 (Mich. 249), fol. 134a - 136a, aus dem 15. Jahrhundert; enthält nur die beiden Sendschreiben und die Liste der Bußgebete.
8. Handschrift Hechal Schlomo (Jerusalemer Oberrabbinat) C 36, fol. 136a - 138a, enthält nur die beiden Sendschreiben und die Liste der Bußgebete. Beschreibung bei Y. L. Bialler, Min haGenasim, I, Jerusalem 1967, 59 - 61.
9. Handschrift New York, Jewish Theological Seminary, Rab. 537, fol. 123a - 124a; enthält nur die beiden Sendschreiben.
10. Handschrift Oxford, Bodleiana, Katalog Neubauer (Anm. 16), Nr. 2368 (Opp. 296), fol. 97b; enthält nur das erste Sendschreiben.
11. Handschrift Oxford, Bodleiana, Katalog Neubauer (Anm. 16), Nr. 1995 (Opp. 40 635), fol. 25b - 26a; enthält nur das erste Sendschreiben.
12. Handschrift New York, Jewish Theological Seminary, Rab. 536, fol. 138b - 139a; enthält nur das erste Sendschreiben.
13. Handschrift Zürich, Zentralbibliothek, Heid. 145, fol. 59a; enthält nur das zweite Sendschreiben an die Gemeinde zu Frankfurt. Die Photographie im Jerusalemer

Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts ist so unleserlich, daß ich sie nicht auswerten konnte.

### Folgerungen

Somit haben wir vier ausführliche und zwei gekürzte Fassungen der Chronik vor uns, die alle mehr oder weniger stark voneinander abweichen. Nur zwei Textzeugen sind identisch (O 1 = P) bzw. bieten dieselbe Fassung (O 3 = T). Abgesehen von den Überlieferungsträgern, die nur die Sendschreiben des R. Jakob Molin enthalten, liegen also sechs von Salman verfaßte Texte in nur acht Textzeugen vor. Mit anderen Worten: Jede Textfassung ist nur ein-, im Höchstfall zweimal belegt. Selbst wenn wir davon ausgehen, daß die Kurzfassungen vielleicht nicht alle von Salman selbst stammen (O 2 und T könnten später sein), fällt die erhebliche Variationsbreite in der Textgestaltung auf – zumal der Wortlaut der Sendschreiben von Handschrift zu Handschrift weitgehend übereinstimmt. Interessant sind die Abweichungen nicht nur in bezug auf die darin erwähnten historischen Fakten, sondern auch in literarischer Hinsicht: wir gewinnen Einblicke in Salmans Arbeitsweise bei der Abfassung des gesamten *Sefer MaHaRIL* und in die Entstehung von Ritualwerken jener Zeit überhaupt.

### Text nach Handschrift F

Den Beginn der Geschichte der Hussiten, deren Abweichungen vom katholischen<sup>a)</sup> Glauben immer noch andauern, will ich hier erläutern, wie ich es zu meinen Lebzeiten mit eigenen Augen gesehen und mit eigenen Ohren gehört.

Es geschah in den Tagen unseres Meisters, R. Jakob Molin – des berühmten Mannes, der durch seine Weisheit regierte, die ganze aschkenasische Diaspora hing an seinem Munde – Großes geschah durch R. Avigdor Kara, wohnhaft in Böhmen in der Königsstadt Prag. Er fand Gnade in den Augen des Königs jenes Landes, der ihn liebte wie seinen Augapfel, bis es so weit kam, daß er den König in der Tora unterwies und dieser den Glaubenssatz von der Einheit und Einzigkeit Gottes annahm. Unterdessen verfaßte jener Rabbiner Gesänge und Reime auf hebräisch und böhmisch, die öffentlich gesungen wurden und wonach kein Glaube dem jüdischen gleichkomme.

Nach einiger Zeit starb jener König. Danach trat ein Kleriker namens Hus auf, auf böhmisch „hus“ („Gans“) genannt, und nach ihm heißen sie bis heute Hussiten. Dieser Kleriker versammelte um sich alle Einwohner der Stadt und die Bewohnerschaft der ganzen Umgebung und predigte vor ihnen und belehrte sie, bis alle an die Einheit und Einzigkeit Gottes glaubten.

Darauf erhoben sie sich und verheerten die Kirchen im ganzen Land, die Kultbilder verbrannten sie mit Feuer, und die Kleriker, die am katholischen Glauben<sup>b)</sup> festhielten, erschlugen sie mit dem Schwert. Ihre Tonsur ritzten sie mit Rasiermessern und gossen heißes Pech in die Wunden. Und sie quälten sie weiter, auf folgende Weise: Sie nahmen ein großes Faß, lösten die Reifen, stellten eine Gruppe Kleriker ringsherum, die Gesichter einander zugewandt, nackt und bloß, klemmten ihnen die Geschlechts-

<sup>a)</sup> Im Original steht das in mittelalterlich-jüdischen Texten gebräuchliche Deckwort: edomitisch. Esau/Edom erscheint bereits im Midrasch als der Typos Roms (hier: der römischen Kirche) wie Jakob/Israel als der des jüdischen Volkes.

<sup>b)</sup> Im Original hier und öfter Deckwort: *Glaube an jenen Mann* = Christum.

teile zwischen die Dauben des Fasses und zogen die Reifen wieder fest; so blieben sie eingeklemmt, bis sie starben. Solchen und ähnlichen Folterqualen unterzogen sie alle, die am katholischen Glauben festhielten.

Und der Großteil der Bevölkerung sammelte sich um sie, und sie beschlossen, alle Katholiken, derer sie habhaft werden konnten, zu vertilgen.

Schließlich faßte der Kaiser von Ungarn, der auch über ganz Aschkenas und das Rheinland regierte, einen Entschluß, bestimmte einen Tag im Lande Elsaß in der Stadt Konstanz und berief ein Konzil ein. Dort versammelten sich sämtliche Reichsfürsten, Herzöge, Bischöfe, Grafen, Vögte und Kleriker von allen Enden des Landes.

Diese sandten gemeinsam an den Kleriker, den Hus, luden ihn vor, versprachen ihm sicheres Geleit und gaben ihm große Sicherheiten darauf. Er solle öffentlich disputationieren, und wenn er im Recht sei, wollten ihm alle folgen. So betörten sie ihn, daß er sich zu ihnen begab und auch seine Schriften mitbrachte.<sup>c)</sup> Letzten Endes betrogen sie ihn aber doch und verbrannten ihn samt seinen Schriften auf einem großen Scheiterhaufen, auf daß der katholische Glaube nicht beeinträchtigt werde. Und bei seiner Verbrennung standen die übrigen Kleriker auf und sprachen von sich aus: wir wollen auch sterben, wie Hus verbrannt worden ist, und ließen sich ebenfalls verbrennen.<sup>d)</sup>

Da taten sie sich aus ganz Böhmen zusammen und schworen blutige Rache für ihren Bruder, der getötet ward für die wahre und gerechte Sache gegen Wahn und Lüge; und [besonders erboste sie] die Verletzung des ihm zugesicherten freien Geleits.

Die Furcht vor ihnen befiel sämtliche Katholiken, so daß die Christen im ganzen Herrschaftsbereich des katholischen Glaubens beschlossen, sich zu versammeln, daß jeder Mann von 21 Jahren an aufwärts in den Krieg ziehe, Böhmen zu verheeren und sie zu töten.

Und als die Truppen von allen vier Enden des Landes zusammenströmten, zog auch Gesindel mit, Bösewichte und Frevler aus Holland und Brabant, Judenhasser von früher her. Diese gedachten – Gott behüte – alle Juden, die sie an ihrer Marschroute den Rhein entlang fänden, zu töten und zunichte zu machen, denn sie sprachen untereinander: „Wir ziehen in die Ferne, um an Christi Widersachern Rache zu nehmen, und an den Juden, die ihn getötet haben, sollten wir vorüberziehen?! Weshalb sollten wir sie in Frieden lassen?“. Zu jener Zeit befiel die Angst vor ihnen (um unserer vielen Sünden willen) alle Bewohner des Rheinlandes, und allenthalben, wo man von ihrem Aufmarsch hörte, brach Furcht und Zittern aus. Und viele der Armen und des niedrigen Volkes plädierten dafür, sie mit den Juden nach Gudücken verfahren zu lassen. Und die meisten waren dafür, ihnen bei der Vernichtung und Tötung der Juden behilflich zu sein – daß Gott erbarm!<sup>e)</sup> Und dies war ausgemachte Sache (um unserer vielen Sünden willen), so daß jeder Christ, der unter Juden wohnte, mit roter Farbe ein großes Kreuz an seine Tür malte, um anzugezeigen, daß er ein Christ sei, um in der Stunde des Grimmes zu entrinnen – daß Gott erbarm!

<sup>c)</sup> Hier hat W einen Einschub nach einer „zusätzlichen Version“: *Da sandte ihm jeder seinen Sohn oder Bruder, schmucke Burschen, Thronfolger nach dem Tod des Vaters.*

<sup>d)</sup> Hier steht in W: *Es geschah bei der Verbrennung, da sprachen die übrigen Kleriker von sich aus: auch wir wollen sterben, wie Hus gestorben ist, und sprangen ins Feuer um der Heiligung des [göttlichen] Namens willen und verbrannten.* Darauf folgt wieder ein Einschub nach einer „zusätzlichen Version“: *Und als sie hörten, daß ihr König umgebracht worden, zögerten sie nicht lange, nahmen die Königs- und Fürstensöhne, die dem frommen König von ihren Vätern als Geiseln geschickt worden, und quälten sie zu Tode um der Übeltat ihrer Väter willen.*

<sup>e)</sup> In W steht hier: *manche aber wollten ihnen [d.h. den Juden] beistehen.*

Und hier gebe ich den Wortlaut des Schreibens wieder, das unser Meister R. Jakob Molin aus Mainz an alle Juden im Lande sandte:

Wir, die geringsten unter den Lämmern, haben die große Bedrängnis, die über ganz Aschkenas kommt, wohl gesehen, denn gestern haben uns Briefe erreicht von unseren Brüdern und Lehrern zu Köln, Ahrweiler, Eger, Nürnberg, Erfurt, Meißen – allesamt voll Furcht und Zittern. Erste Überfälle unterwegs haben bereits stattgefunden, besonders in Neustadt bei Nürnberg.

Dort wohnte ein [jüdischer] Hausvater, am Sabbat ging er mit seiner Familie spazieren, und da die Angst vor den Bösewichten die Juden in allen Landen befallen hatte, begingen Ortsbewohner die Bosheit, lauertern ihnen auf, bis sie mitten auf der Brücke standen, die über den Fluß führt, dann jagten sie ihnen mit großem Getöse nach und riefen ihnen zu: „Flieht, flieht schnell, böse Menschen sind gekommen und jagen euch nach, sie bringen euch um“. Da glaubten sie [sc. die Juden], es sei wahr, denn große Furcht hatte schon ihr Herz ergriffen (um unserer vielen Sünden willen), so daß an ihnen [der Bibelvers] erfüllt ward: „schrecken soll sie das Geräusch eines fallenden Blattes, so daß sie um ihr Leben laufen, ohne daß jemand sie verfolgte“<sup>f)</sup>, sie stürzten sich von der Brücke und ertranken im Wasser um der Heiligung des [göttlichen] Namens willen.

Auch in [Ober]Wesel bei St. Goar am Rhein kamen zwei Gelehrte auf einem Schiff ums Leben, R. Viflen, ein Neffe des R. Jakob Molin und dessen Freund, der Gelehrte Aron Butzbach, außerdem zwei Frauen: die ehrbare Frau Bella, Ehefrau des R. Männchen aus Oppenheim, und ihre Freundin, die Frau des R. Isaak Schammash aus Mainz.

Auch in Rüdesheim gegenüber von Bingen wurde R. Josbel Butzel getötet – möge Gott sein Blut rächen. Und der Gast Stiber kam in Jena in der Nähe von Erfurt ums Leben. All dies verübten böse Leute auf dem Marsch gegen die Hussiten.

Und aus dem Munde meines Meisters, R. Jakob Molin, habe ich folgendes gehört: An dem Tag, als sein Neffe ums Leben kam, die Kunde davon aber noch nicht nach Mainz gelangt war, denn die Entfernung betrug sieben Meilen, nahm die Frau des Märtyrers in der Nacht einen Wasserkrug, der vor dem Bett stand, um zu trinken, da schwamm ihr ein kleiner Fisch in den Mund. Und als es bekannt wurde, erzählte sie den Vorfall dem Rabbiner, und es galt ihnen als ein großes Wunder, das auf den Tod ihres Mannes durch Ertrinken hindeutet.

Und noch andere Dinge, die sich gar nicht alle niederschreiben lassen. Unseres Erachtens bleibt uns nur das Vertrauen auf unseren himmlischen Vater, obwohl die Ortsbevölkerung, der Rat und das Volk, uns – gottlob – zur Seite steht, mit Gottes Hilfe, und noch heute uns Sicherheit gewährt, wie gottlob auch andernorts, doch menschliche Hilfe ist eitel.<sup>g)</sup> Aber wir werfen unsere Sorge auf Gott<sup>h)</sup> und halten uns an die Bräuche unserer Väter, und einstimmig haben wir, die heilige Gemeinde [zu Mainz] und alle aus der Umgebung, die zu unserer Betgemeinschaft gehören, ein Fasten auf uns genommen, [und zwar] am Sonntag, Montag und Dienstag nach dem ersten Sabbat nach dem Laubhüttenfest – möge es uns Gutes bringen; das Fasten gilt am Tag und in der Nacht, für alle Juden über zwanzig, Männer und Frauen, mit Ausnahme von Kranken, Schwangeren und Säugenden, und wem das Fasten am zweiten oder dritten Tag – Gott behüte – zu schwer wird, der soll verfahren wie am

<sup>f)</sup> Lev 26, 36 – den biblischen Israeliten angedroht als Strafe für Übertretung des göttlichen Bundes.

<sup>g)</sup> Ps 60, 13. 108, 13.

<sup>h)</sup> Vgl. Ps 55, 23.

Versöhnungstag, und wer am Versöhnungstag ißt, bekümmert und in kleinen Portionen, tue dies auch dann. Und an jenen drei Tagen wollen wir viele Bußgebete sprechen, vor Gott bitten und flehen, in Sack und Asche gehen, nach der mir vorliegenden gaonäischen Verordnung.

Augenblicklich haben wir nicht die Zeit, alles genau auszuführen, möglicherweise sprechen wir ein Schlußgebet wie am Versöhnungstag.<sup>i)</sup> Auch für Schwangere und Säugende und Jugendliche unter zwanzig wollen wir Fasten nach ihrem Vermögen anordnen, keiner bleibe ausgespart, selbst Säuglinge sollen mit uns leiden – vielleicht wird Gott unsere Kasteiungen [gnädig] ansehen, seine Gnade und sein Erbarmen erwecken, der Verdienste unserer Väter gedenken und uns durch Wundertaten vor unseren Feinden erretten. Außerdem haben wir an den vier Tagen zwischen Versöhnungstag und Laubhüttenfest ein Fasten auf uns genommen, unter den gegenwärtigen Umständen nehmen wir keine Rücksicht auf Festvorbereitungen.

Und wir schicken dies an alle Orte, wo unsere Boten rechtzeitig hingelangen können, und verkünden dies unseren Brüdern mit der Bitte, sich uns anzuschließen und das Fasten wie ein biblisches Gebot zu halten. Denn nicht nur im kriegsbedrohten Gebiet, sondern auch dort, wo eine Armee nur durchzieht, muß man fasten.<sup>j)</sup> Selbst Orte, die sich in Sicherheit wähnen, sollen sich von der [jüdischen] Gemeinschaft nicht ausschließen,<sup>k)</sup> denn auch die Verfolgung eines Einzelnen ist ja ein Warnsignal für seine Umgebung,<sup>l)</sup> umso mehr dann, wenn wie bei einem Brand auf freiem Feld die Gefahr besteht, daß das Feuer weitere Nahrung findet und die ganze Scheuer verzehrt.<sup>m)</sup> So sprach Rabbi Akiba zu seinen Schülern, als R. Jischmael und R. Schimon ben Gamliel zur Hinrichtung geführt wurden: Macht euch auf das Schlimmste gefaßt, denn diese Männer wurden gnädigerweise zuvor dahingerafft.<sup>n)</sup> – Doch wer kann all diese Ereignisse zu Papier bringen? Wer klug ist, wird wohl verstehen, denn das Wasser steht uns bis an den Hals und wir haben mündlich und schriftlich erfahren, daß etliche von ihnen [sc. den deutschen Kreuzfahrern] bereits den Rückmarsch angetreten haben.

Sämtliche Drohungen der Bösewichte bezogen sich aber auf den Rückmarsch, und auch die Bewohner des Landes versicherten ihnen [sc. den Kreuzfahrern], wenn sie die Hussiten besiegt hätten, ließen sie sie auch mit den Juden nach Gutdünken verfahren – daß Gott erbarm!

Schon unsere Meister haben gesagt: Israel wird nur durch Buße erlöst.<sup>o)</sup> Daher lasst uns unsere Wege überprüfen und erforschen [Thr 3, 40] und [Gott.] der Mordechai und Esther erhörte, möge auch uns gnädig sein.<sup>p)</sup> Bei alledem wollen wir es jedoch nicht versäumen, durch unsere Brüder in Nürnberg zu wirken. So wollen wir von unserem Ahnherrn lernen und uns dreifach vorbereiten,<sup>q)</sup> denn selbst nachdem

<sup>i)</sup> Das Neila-Gebet kurz vor Sonnenuntergang, bevor die Tore des Himmels sich schließen.

<sup>j)</sup> Vgl. babylon. Talmud, Traktat Taanit 22 a.

<sup>k)</sup> Solidarität als Maxime, babylon. Talmud, Traktat Taanit 11 a und öfter.

<sup>l)</sup> Mischna, Traktat Taanit III 3 - 5.

<sup>m)</sup> Ex 22, 5; babylon. Talmud, Traktat Baba kamma 60 a.

<sup>n)</sup> Jes 57, 1; Mechilta dRabbi Jischmael, Ed. *H. Horovitz/I. Rabin*, Jerusalem 1970, 319.

<sup>o)</sup> Babylon. Talmud, Traktat Sanhedrin 97 b.

<sup>p)</sup> Aus der Fasttagsliturgie.

<sup>q)</sup> Gemeint ist der biblische Jakob bei der Rückkehr nach Kanaan vor der Konfrontation mit seinem Bruder Esau (Gen 32, 4 - 24; Midrasch Tanchuma, Ed. *S. Buber*, Wilna 1885, 165): Er traf Vorkehrungen für den Fall eines gewaltsamen Zusammen-

das Urteil besiegt ist, mag man um Erbarmen flehen,<sup>r)</sup> denn: siehe Gott ist mächtig und verachtet doch niemand [Hi 36, 5], wie er uns verheißen hat bei all unserem Flehen zu ihm.

Meine Brüder und Freunde in der Judenschaft zu Oppenheim und in den heiligen Gemeinden zu Worms und Speyer, wir schicken euch dies in Eile, tut euch nun zusammen und sendet es weiter an die Orte in eurer Umgebung, so weit eure Boten gelangen können, und laßt euch nicht gereuen um den Botenlohn, denn es soll vergolten werden. So schreibt in Not und Tränen euer geringster Bote und Diener [Jakob Molin] der Levit.

Da nahmen es die Juden auf sich und ihre Kinder, alle Worte dieses Schreibens getreulich zu halten [Est 9, 27], und taten alles, wie das edle Antlitz [sc. R. Jakob Molin] – Friede über ihn – geboten. Da sah der allmächtige Gott ihre Buße und ihr Fasten [gnädig] an,<sup>s)</sup> ihr Schreien stieg gen Himmel [Ex 2, 23], und ein Wunder geschah: Als das große katholische Heer sein Lager und seine Zelte aufschlug drei Meilen rings um die Stadt Saaz zehn Meilen von Eger entfernt – Befehlshaber der Truppen war der Herr von Plauen, dessen Herrschaftsgebiet an das Hussitenland angrenzt – da gedachte Gott seines Volkes Israel, und ganz plötzlich ertönte eines Nachts eine schreckliche Stimme vom Himmel, inmitten der ganzen großen Armee: Flieht, flieht!<sup>t)</sup> Sie erschraken, Panik und ein großes Getümmel brachen aus, Furcht und Zittern ergriff sie, da Gott der Hochgelobte ihren Herzen Angst einflößte. Sie sprangen auf und flohen allesamt, ließen ihre Zelte im Stich und wurden zuschanden, so daß sie jenem Lande keinerlei Schaden zufügten.

Und die Bösewichte kehrten niedergeschlagen zurück, viele von ihnen kamen um, überrannten einander, so daß einer den anderen tötete, beraubten einander vor Geld- und Nahrungsmangel. Auf dem Rückzug baten sie bei den Juden zu Eger um Brot und taten keinem jüdischen Kind etwas zuleide, nicht einmal mit Worten. Dies habe ich selbst gesehen, denn ich weilte damals im Hause von R. Nathan s. A. Gehört habe ich dort, daß man während des Hinmarsches der Bösewichte in großer Furcht war, so daß R. Nathan viele Kinder zusammenholte, sie seiner Frau der Rabbinerin anvertraute und ihr gebot, auf Zuruf von ihm sämtliche ihr anvertrauten Kinder unverzüglich zu schlachten.

Doch da geschah ein Wunder/dank der Hilfe unseres göttlichen Beistands/der unsere Hasser erniedrigte/und wie wir gehört und gesehen/möge noch ferner/das stolze Volk erniedrigt werden/nach unserm Wunsch und Begehr.<sup>u)</sup>

Hier folgt die Liturgie für die drei Tage, die der Meister R. Jakob Molin für seinen Wohnort Mainz festgesetzt hat, und die sie abgeschrieben haben, und in ihrer Nachfolge [schreibe ich sie hier auf] für die Verehrer seines Namens, Friede über ihn.

Knaben ab vollendetem 13. und Mädchen ab vollendetem 12. bis zum 20. Lebensjahr sollen an den drei Tagen fasten, aber in der Nacht jeweils essen, allerdings weder Fleisch noch Wein noch warme Speisen zu sich nehmen. Diese Vorschrift gilt auch für Schwangere und Säugende, es sei denn fachkundige Frauen halten warmes

stoßes, suchte seinen Gegner durch Geschenke zu versöhnen und rief Gott um Hilfe an. Dies sein Verhalten gilt als beispielgebend für Jakobs Nachkommen zu allen Zeiten.

<sup>r)</sup> Babylon. Talmud, Traktat Rosch haSchana 16a.

<sup>s)</sup> Vgl. Jon 3, 8 - 10.

<sup>t)</sup> In den Handschriften W und NY 1 steht: *schnell, schnell, flieht flieht!*, wodurch der Anklang an den Ruf aus der Neustadt-Episode noch deutlicher wird.

<sup>u)</sup> Dieses Dankgebet ist in gebundener Sprache gehalten.

Essen für erforderlich, dann sollen sie es bekommen. Frauen kurz vor der Niederkunft oder im achten Monat oder Wöchnerinnen bis zu drei Tagen nach der Entbindung fasten jeweils bis um die Mittagszeit, doch sollen sie weder Fleisch essen noch Wein trinken. Knaben unter 13 und Mädchen unter 12 Jahren, die schon gewöhnt sind zu fasten, sollen den zweiten Tag über ganz fasten, am ersten und dritten jeweils nur bis zum Mittag. Kinder über 5 Jahren fasten bis zum Mittag; Kinder unter 5 Jahren soll man daran gewöhnen, einige Stunden zu fasten, sogar Säuglinge soll man ihre Mahlzeit ein wenig verzögern.

Was die Gebetsordnung betrifft, so sollte man eigentlich nach der gaonäischen Fastenordnung<sup>v)</sup> verfahren, aber darauf will ich lieber verzichten, damit unsere Mitbürger<sup>w)</sup> nichts davon merken. Außerdem ist die Masse des Volks mit den entsprechenden Texten nicht recht vertraut.

[Nun werden Einschübe ins tägliche Gebet aufgezählt, zumeist Schuldbeekenntnisse und Bitten um Erbarmen, darauf folgen die Abschnitte für die Bibellesung im Gottesdienst.]

Jedermann lege einen Sack an, d. h. eines seiner schlechtesten Gewänder; und wenn es wirklich ein Sack ist, darf man ihn unter dem Mantel tragen. Man streue Asche aufs Haupt, auch aufs Betpult und auf den Almemor. Und wo dies erlaubt ist, soll man nach dem Morgengebet Gräber besuchen. Ein Schlußgebet [wie am Versöhnungstag] wollte ich doch nicht verordnen. Und am zweiten Tag halte ich dafür, daß man aus dem Wochenabschnitt aus der Tora lese und dazu die Prophetenlesung von der Buße.<sup>x)</sup> Für das alltägliche Verhalten gelten die Regeln des neunten Aw,<sup>y)</sup> allerdings darf man Tora lernen sowie Gesicht und Füße waschen. Doch das Tragen von festem Schuhwerk ist nur außerhalb der Synagoge erlaubt, um der Nicht-Juden willen.

[Weitere Details bezüglich Priestersegen und Erzählung von der Opferung Isaaks.]

Diese Liturgie sandte er, wohin er konnte.

Nun folgt die Liste der Bußgebete für die drei Tage und für das Schlußgebet [wie am Versöhnungstag] in Mainz. [Die Texte werden nach ihren Anfangsworten aufgeführt.]

Danach verharrten die Hussiten in ihrem Glauben etliche Jahre lang und überfielen die Katholiken mehrfach, und ohne die starke Festung Elbogen, vier Meilen von Eger gelegen, die ihnen entgegenstand und ihnen den Durchzug verwehrte, hätten sie wohl etliche katholische Städte in ihre Gewalt gebracht. Einmal aber sind sie von der Seite eingefallen und bis Bamberg vorgerückt, dort machten sie Anstalten, die Stadt einzuschern, bis man mit ihnen um ein hohes Lösegeld verhandelte, daraufhin ließen sie die Stadt in Ruhe und zogen sich zurück. Dann erlegten die Kleriker dem ganzen Rheinland eine Steuer auf; auch von den Juden wurde diese Kopfsteuer erhoben, sogar für ein neugeborenes Kind mußte ein rheinischer Gulden bezahlt werden. Ebenso wurde viel Geld gesammelt für Söldnertruppen, die darüber wachen sollten, daß die Hussiten nicht ausbrächen und die Umgebung verheerten.

Danach wurde eine kirchliche Tagung, ein sogenanntes Konzilium, nach Basel einberufen, dorthin kamen auch die Hussiten. Und da sie keinen Anführer mehr hatten,

<sup>v)</sup> Vgl. B. M. Lewin, *Otzar ha-Gaonim: Thesaurus of the Gaonic Responsa and Commentaries*, V, *Tractate Taanith*, Jerusalem 1982, 24 - 26.

<sup>w)</sup> Wörtlich: die Völker [der Welt], d. h. die Nicht-Juden.

<sup>x)</sup> Hos 14, 2 - 10, Haftara für den Sabbat vor dem Versöhnungstag.

<sup>y)</sup> Gedenktag an die Zerstörung der Stadt Jerusalem und des Tempels.

kehrten sie<sup>z)</sup> zu ihrem Übel zurück und wurden wieder katholisch. Doch es gibt noch bis zum heutigen Tage Hussiten in jenem Lande. Und auf dem böhmischen Berg Tabor haben sie weder Kleriker noch Kirchen noch Bilder. Und jene Sekte breitete sich über viele Länder aus.

---

<sup>z)</sup> In W steht hier: *die meisten*.