

Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen
im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit



Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen

Neue Folge, Band 4

Berichte über Kolloquien der Kommission zur
Erforschung der Kultur des Spätmittelalters



Walter de Gruyter · Berlin · New York

Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit

I. Konzeptionelle Grundfragen
und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden)

Herausgegeben von

Ludger Grenzmann, Thomas Hays,
Nikolaus Henkel und Thomas Kaufmann

Walter de Gruyter · Berlin · New York



Vorgelegt von Herrn Professor Dr. Kaufmann in der Sitzung vom 14. Juli 2006

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 978-3-11-021352-2

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Copyright 2009 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Einbandgestaltung: Meta Systems, Wustermark

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co. GmbH und Co. KG, Göttingen

Inhalt

Vorwort der Herausgeber	VII
FRANK REXROTH Wissen, Wahrnehmung, Mentalität: Ältere und jüngere Ansätze in der Geschichtswissenschaft	1
BEATE KELLNER Wahrnehmung und Deutung des Heidnischen in Wolframs von Eschenbach „Parzival“	23
WOLFGANG REINHARD Christliche Wahrnehmung fremder Religionen und Fremdwahrnehmung des Christentums in der frühen Neuzeit	51
CHRISTIAN FREIGANG Margaretes Paradiesvogel. Vereinnahmungen des Fremden und Wunderbaren aus der Neuen Welt im frühneuzeitlichen Kunstdiskurs	73
HANS-JÜRGEN BECKER Die Stellung des kanonischen Rechts zu den Andersgläubigen: Heiden, Juden und Ketzer	101
MICHAEL SIEVERNICH S.J. Interkulturelle Kommunikation und christliche Mission in der frühen Neuzeit	125
BENJAMIN SCHELLER Die politische Stellung der Juden im mittelalterlichen Süditalien und die Massenkonversion der Juden im Königreich Neapel im Jahr 1292 ...	143
STEPHEN G. BURNETT Jüdische Vermittler des Hebräischen und ihre christlichen Schüler im Spätmittelalter	173
THOMAS NOLL Albrecht Altdorfers Radierungen der Synagoge in Regensburg	189
CHRISTOPH DAXELMÜLLER Zwischen Kabbala und Martin Luther – Elija Levita Bachur, ein Jude zwischen den Religionen	231

NORBERT SCHNITZLER

Contra naturam – Sexuelle Devianz und christlich-jüdische Koexistenz
im Mittelalter

251

Vorwort der Herausgeber

In Fortsetzung ihrer bisherigen Usancen hat sich die ‚Kommission für die Erforschung der Kultur des Spätmittelalters‘ eines komplexen Themenfeldes angenommen, das in einer Sequenz von vier Einzeltagungen bearbeitet wurde. Die Tagungen der Jahre 2004 und 2005 werden in diesem ersten Sammelband dokumentiert. Ein zweiter und letzter Band, der die Tagungen der Jahre 2006 und 2007 dokumentieren wird, soll in Bälde folgen. Das Epochenkonzept, mit dem die Kommission bisher gearbeitet hat, gewährleistet auch weiterhin die sachlich gebotene Offenheit: Es geht um Phänomene des Übergangs zwischen dem 14. und dem 17. Jahrhundert, wobei das 15. und das 16. Jahrhundert im Zentrum des Interesses dieser Tagungsreihe und ihrer einzelnen Beiträge stehen.

Der vorliegende Band umfasst elf Aufsätze von Historikern, Germanisten, Kunsthistorikern und je einem Rechts-, einem Missionshistoriker und einem Judaisten. Neben konzeptionellen Überlegungen zur Wahrnehmungsgeschichte und zur Konstruktion von Alterität in Spätmittelalter und früher Neuzeit stehen vor allem Interpretationen der außereuropäischen Fremdreigionen, des Heidnischen in der eigenen europäischen Tradition, der kirchenrechtlichen Behandlung Fremdbläubiger im Verhältnis zu den Ketzern und der wechselseitigen Wahrnehmung von Juden und Christen im Vordergrund.

Der Band wird mit einem Aufsatz von *Frank Rexroth* eröffnet, der allgemeinen Fragen der Erforschung von Wahrnehmungen in der neueren Mittelalterhistorie gewidmet ist. In Anknüpfung insbesondere an die französische Mentalitätsgeschichte plädiert Rexroth dafür, die Rezeptionsbedingungen historischer Aktanten zu profilieren und offen zu legen, inwiefern Wahrnehmungsphänomene hinsichtlich ihrer sozialen Relevanzen und Trägergruppen bestimmbar sind, ob sie lediglich singuläre Beobachtungen, also Curiosa, repräsentieren und das alltägliche ‚Wissen‘ fremder Religionen als Hintergrundfolie religionsgeschichtlich einschlägiger Wahrnehmungen rekonstruieren sowie schließlich die Frage der sozialen Wirkungen des Wahrnehmungswissens thematisieren.

Beate Kellner zeigt in einem Beitrag über Wolframs von Eschenbach „Parzival“ auf, dass die Thematik des Heidnischen in einer zwischen Abwehr und Aneignung oszillierenden, höchst ambivalenten Weise behandelt werden konnte. Heidnisches und Christliches wurden spannungsvoll integriert, ohne die Gegensätzlichkeit und Widersprüchlichkeit aufzuheben. Zugleich wird die Hybridität des Christlichen, dem auch heidnische Momente eignen, am anderen seiner selbst ansichtig.

Mit seinem Beitrag über ‚Christliche Wahrnehmung fremder Religion und Fremdwahrnehmung des Christentums in der frühen Neuzeit‘ zeigt *Wolfgang Reinhard*, inwieweit eine theologische, genauer: biblische Wahrnehmungsprogrammierung zu einer im Ganzen relativ einheitlichen Ablehnung fremder außereuropäischer Religionen als Götzendienst geführt hat. In Bezug auf den heidnischen Götzendienst wurden allerdings moralisch graduell differente Wertungen als schuldhafter Teufelsdienst oder bloß törichter Teufeltrug vorgenommen, denen unterschiedliche Verhaltenspraktiken korrespondieren konnten. Die empirisch weithin korrekten Beobachtungen fremder Religionen durch die Europäer zielten auf mentale Überwältigungen ab; dies unterscheidet die christliche Wahrnehmung der Fremdreigionen von den Fremdwahrnehmungen der christlichen Religion insbesondere durch die Asiaten. Auch deren Wahrnehmung ist ethnozentrisch, doch religionskultureller Expansionsdrang lag ihnen fern.

Am Beispiel frappierender Motivübereinstimmungen zwischen den Marginalillustrationen Dürers zu einem Gebetbuch Kaiser Maximilians mit Vorstellungsbildern von der Peripherie der Erdrandzonen topographie weist *Christian Freigang* auf imaginäre Erkundungen des Eigenen am Fremden hin. Die Entdeckung der Neuen Welt eröffnete einen epochalen Wandel in der europäischen Wissens- und Wahrnehmungskultur, der sich nicht selten im Modus der Vereinnahmungs- und Appropriationsgesten der fremden Kultur vollzog.

In seinem Beitrag über ‚Die Stellung des kanonischen Rechts zu den Andersgläubigen: Heiden, Juden und Ketzer‘ spannt *Hans-Jürgen Becker* den weiten Bogen von der konstantinischen Konstitution der christlichen Staatsreligion bis zu den Positionen einzelner Kanonisten im Streit um die Kolonialethik im Zusammenhang der spanischen Eroberungen. Im Zentrum stehen die Normen des kanonischen Rechts in Bezug auf die Andersgläubigen, in denen Momente der Dialogizität mit solchen distinkter Unterscheidungen, etwa zwischen friedlichen Juden und kämpferischen Sarazenen, verbunden waren. Eherecht, Hausgemeinschaftsrecht, Eigentumsrecht, Kleidervorschriften und Fragen der Berechtigung zur Übernahme öffentlicher Ämter erwiesen sich als die regelungsintensivsten Konfliktfelder.

Michael Sievernich rekonstruiert den spezifischen Beitrag de Victorias zum Problemfeld ‚Interkulturelle Kommunikation und christliche Mission in der frühen Neuzeit‘. De Vittoria trug zur Überwindung eines ethnozentrischen Dualismus bei und legte Grundlagen zum neuzeitlichen Verständnis der Menschenrechte und des Völkerrechts, indem er einen ethnozentrischen Dualismus, der auf der Normativität des Eigenen und der Diskriminierung des Anderen beruhte, überwand. De Vittoria applizierte die zentralen universalistischen Ideen des christlichen Naturrechts auf internationale und interkulturelle Beziehungen und entwickelte regulative Prinzipien für das Verhältnis der Völker, Kulturen und Religionen zueinander. Seine Anerkennung kultureller und religiöser Al-

terität implizierte die Anerkennung des Anderen als homo bzw. proximus und setzte ein Plädoyer für symmetrische Beziehungen zwischen den Völkern und für eine christliche Mission ohne Drohung, Nötigung oder Gewaltanwendung frei.

Am prominenten Beispiel der ersten Massenkonzersionen von Juden in der europäischen Geschichte, die 1292 im Königreich Neapel stattfanden, zeigt *Benjamin Scheller*, dass diese Vorgänge vor dem Hintergrund und als Folge der ersten systematischen Judenverfolgungen durch die Inquisition zu interpretieren sind. Der Konversionserfolg der Inquisitoren verdankt sich der Interessenskoalition mit der Monarchie, die bestrebt war, Juden aus der Herrschaft der Kirchen zu lösen und ausschließlich der königlichen Kammer dienstbar zu machen. Insofern gehört die Massenkonzersion von 1292 in den Kontext monarchischer Herrschaftszentrierung; diese blieb freilich auch in der Folgezeit vielfach gebrochen, da auch konvertierte Juden und ihre Nachkommen sich wieder der Herrschaft der Kirchen unterstellten.

Die ersten und wichtigsten Vermittler hebräischer Sprachkenntnisse im 15. und 16. Jahrhundert waren Juden, nicht zuletzt Konvertiten. *Steven Burnett* zeigt, dass eine sehr geringe Zahl an konvertierten jüdischen Sprachlehrern, die zum Teil nur sehr wenige Jahre als Universitätslehrer in Deutschland wirkten, immense Impulse in Hinblick auf die Entstehung der christlichen Hebraistik freisetzten. Jüdische Übersetzer erschlossen Texte u.a. der jüdischen Kaballah, ermöglichten aber zugleich eine Autonomisierung der christlichen Hebraistik als wissenschaftlicher Disziplin, die insbesondere an protestantischen Universitäten gepflegt wurde.

Thomas Noll interpretiert die einzigartige Innenansicht der jüdischen Synagoge von Regensburg, die Albrecht Altdorfer unmittelbar vor ihrer spektakulären Zerstörung geschaffen hat, vor dem Hintergrund der zentralperspektivischen Konstruktion des Bildraums, die zunächst im Italien des 15. Jahrhunderts entwickelt wurde. Das grundsätzliche Interesse an einer nicht nur zeichenhaft-abbreviativen, sondern naturalistisch-detailgetreuen Schilderung eines bestimmten Bauwerkes knüpft an Darstellungen erinnerungsträchtiger, namentlich religiös bedeutsamer Stätten an. Die Weise, mit der Altdorfer zwei Juden auf dem Weg in ihr Gotteshaus darstellt, zeugt von vorurteilsloser Sachlichkeit, mutmaßlich gar Sympathie; diese Haltung veranlasste ihn dazu, ein eindrucksvolles Bauwerk unmittelbar vor seiner Zerstörung dem Gedächtnis seiner Zeitgenossen und der Nachwelt zu überliefern.

In einem Beitrag über den Gelehrten Elias Levita, einen der einflussreichsten Hebraisten des frühen 16. Jahrhundert, der u.a. Aegidius von Viterbo die heilige Sprache beibrachte, demonstriert der Germanist *Christoph Daxelmüller*, wie wichtig das Hebräische für den Humanismus war. Das offene Intellektuellenmilieu am Hofe des Aegidius, in dem sich Levita bewegte, ermöglichte ihm ein ‚Wandern‘ zwischen den religiösen Welten. Die Verbindung

zum Protestantismus ergibt sich einerseits über den Augustinereremitenorden, andererseits über Sebastian Münsters Anknüpfung an Levitas Grammatik bei der Abfassung seiner eigenen.

Gegenläufig zur üblichen Vorstellung eines tiefen Antagonismus zwischen beiden Glaubensgruppen zeigt *Norbert Schnitzler* auf der Ebene lebensweltlicher Begegnung, dass es einen beständigen, nur schwer kontrollierbaren Austausch und intensive soziale Kontakte zwischen Christen und Juden gegeben hat. Das generelle Verbot jeglicher *commixtio* zwischen Christen und Nichtchristen, das durch kirchliche und weltliche Obrigkeiten formuliert wurde, scheint vornehmlich in Fällen monetarisierter Geschlechterbeziehungen aktiviert worden zu sein. Die normative Vorgabe, sexuelle Kontakte zwischen Christen und Juden grundsätzlich als *deviant* zu bezeichnen, stand demnach in einem spannungsreichen Verhältnis zu Formen von Koexistenz, die freilich in der archivalischen Überlieferung nur punktuell erfassbar sind.

Der Band bietet exemplarische Zugänge und bündelt aktuelle Forschungen zu einem besonders komplexen, vielleicht gar disparaten Gegenstandsfeld. Die Spätmittelalterkommission hofft mit diesem und dem nachfolgenden Band, die zentrale Bedeutung und nachhaltige Wirkung von Wahrnehmungsmustern und Handlungslogiken der Vormoderne für die in der Gegenwart mit besonderer Aufmerksamkeit verfolgten Fragen einer Beziehungs- und Konfliktgeschichte der Religionen und Kulturen sichtbar zu machen.

Wir bedauern, dass sich die Veröffentlichung ungewöhnlich lange verzögert hat. Dies war einer Reihe widriger Umstände geschuldet, zuletzt dem Wechsel des Hausverlages der Göttinger Akademie. Wir danken den Autoren für Ihr Verständnis und hoffen, dass der zweite Band in nur kurzem Abstand folgen wird.

Wissen, Wahrnehmung, Mentalität: Ältere und jüngere Ansätze in der Geschichtswissenschaft

FRANK REXROTH

1.

Mit dem Verfasser haben die Organisatoren des Göttinger Symposions einem Vertreter der Geschichtswissenschaft die Aufgabe erteilt, ein Eingangsreferat zum Umgang mit Phänomenen der Wahrnehmung, mit Perzeptionen und Denkformen zum Tagungsprogramm beizusteuern.¹ Offenbar erwartet man in den historischen Kulturwissenschaften gerade von den Historikern wenn nicht gerade Aufklärung, so doch Rechenschaft über vergangene Irrwege und Erfolge in der Erforschung kollektiver Wahrnehmungsweisen. Dieser Haltung mag der Gedanke zugrunde liegen, daß sich insbesondere die Historie um das Verständnis der vergangenen Wirklichkeit in einer gewissen Breite bemüht. Doch wie die Experten der anderen Kulturwissenschaften können freilich auch die Historiker nur gebrochen auf die vergangene Wirklichkeit zurückschauen: einmal, insofern die Wahrnehmungsmuster, die sie selbst verinnerlicht haben, den Blick auf die vergangene Wirklichkeit steuern², und ein andermal – und das sei für den Augenblick besonders hervorgehoben – insofern sie bei diesem Unterfangen stets auf die Äußerungen und mithin die Perzeptionsweisen von Menschen der Vergangenheit angewiesen sind.³

1 Für Anregungen und Kritik danke ich neben den Teilnehmern der Tagung vom November 2004 auch Hedwig Röckelein und Dorothea Weltecke (beide Göttingen).

2 Dazu FRANK REXROTH (Hg.), *Meistererzählungen vom Mittelalter. Epochenimaginationen und Verlaufsmuster in der Praxis mediävistischer Disziplinen* (Historische Zeitschrift, Beih. 46), München 2007.

3 JOHANNES FRIED, ‚Gens‘ und ‚regnum‘. Wahrnehmungs- und Deutungskategorien politischen Wandels im früheren Mittelalter. Bemerkungen zur doppelten Theoriebindung des Historikers, in: Jürgen Miethke, Klaus Schreiner (Hg.), *Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen*, Sigmaringen 1994, S. 73–104. Ähnlich Otto Gerhard Oexle, der mit ‚drei Ebenen der Reflexion‘ rechnet, die man zu bedenken habe: ‚die soziale Wirklichkeit mittelalterlicher Gesellschaft, ihre Wahrnehmung und Deutung bei den Menschen jener vergangenen Jahrhunderte und schließlich unsere Wahrnehmungen und Deutungen jener Wirklichkeit und jener Deutungen.‘ OTTO GERHARD OEXLE, *Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens*,

Historiker arbeiten mit Artefakten, den vielberufenen ‚Quellen‘, die bereits für sich genommen durch zeitgenössische Akte der Wirklichkeitsperzeption geformt worden sind. Wichtig ist zu betonen, daß dies für nichtsprachliche Überreste ebenso gilt wie für erzählende Texte, für Panegyrici genauso wie für die Urkunden – auch wenn man gerade deren ‚Quellenwert‘ in der Vergangenheit besonders hoch eingeschätzt hat.⁴ Die Tatsache, daß diese Artefakte samt und sonders Hervorbringungen einer vergangenen Wirklichkeit sind, die die Imaginationen ihrer Urheber in sich einschließen, hat die Historiker nicht unweigerlich auf die Wahrnehmungsmodi der Vergangenheit aufmerksam gemacht. Lange hat man die Arbeit an vermeintlich zuverlässigeren, vorgeblich weniger interessenbehafteten ‚Überresten‘ mit übertriebenen Erwartungen belastet⁵ und hat zugleich Verdikte über Texte gesprochen, die deutlich wertend waren und somit gleichsam ungeniert die ihnen zugrundeliegende auctoriale

in: František Graus (Hg.), *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme* (Vorträge und Forschungen 35), Sigmaringen 1987, S. 65–117, S. 68.

- 4 Für die Urkunden muß man dies in der Tat besonders hervorheben, hat man ihnen doch in der historischen Forschung der Vergangenheit eine besondere Verlässlichkeit gegenüber anderen Textsorten, insbesondere gegenüber Chroniken und anderen historiographischen Werken, attestiert; siehe dazu auch Anm. 5 samt dem Zitat Eduard Meyers. Wichtig für einen Umbruch, der freilich nur partiell vollzogen wurde, war die Erschließung der Urkundenformeln für die Bewußtseinsgeschichte, die ihren Anfang nahm mit HEINRICH FICHTENAU, *Arenga. Spätantike und Mittelalter im Spiegel von Urkundenformeln* (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Erg.bd. 18), Graz/Köln 1957. Den zeitgenössischen Horizont, vor dem die Gestaltung und Ausfertigung ottonenzeitlicher und frühsalischer Königsurkunden verstanden werden muß, hat ganz neu ausgelotet WOLFGANG HUSCHNER, *Transalpine Kommunikation im Mittelalter. Diplomatische, kulturelle und politische Wechselwirkungen zwischen Italien und dem nordalpinen Reich (9.–11. Jahrhundert)*. 3 Bände (Schriften der MGH 52, 1–3), Hannover 2003.
- 5 Zur Vorgeschichte dieser Denkweise FRANK REXROTH, *Woher kommen die Historischen Hilfswissenschaften? Zwei Lesarten*, in: Sabine Arend u. a. (Hg.), *Vielfalt und Aktualität des Mittelalters. Festschrift für Wolfgang Petke zum 65. Geburtstag* (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung 48), Bielefeld 2006, S. 541–557; vgl. dens., *Der Umgang mit Artefakten und das Unbehagen an der historischen Methode*, in: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 58 (2008), S. 49–65. Verantwortlich hierfür war die moderne quellenkundliche Systematik und ihr Prinzip, „Überreste“ von jenen Artefakten zu scheiden, die „zum Zweck der Erinnerung überliefert“ sind; JOHANN GUSTAV DROYSEN, *Historik*. Textausgabe von Peter Leyh, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977; das Zitat aus dem „Grundriß“ (letzte Druckfassung), ebd. S. 426 § 21; vgl. ERNST BERNHEIM, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie* (zuerst 1889), 5. u. 6. Aufl. (!) Leipzig 1908, S. 255 f.; AHASVER V. BRANDT, *Werkzeug des Historikers. Eine Einführung in die historischen Hilfswissenschaften*, Stuttgart/Berlin/Köln ¹³1992, S. 52. Ebd. S. 81 vorangestellt ein Zitat von Eduard Meyer: „Vor einer richtig interpretierten Urkunde stürzen alle ihr widersprechenden Angaben einer Tradition, mochte sie sonst noch so zuverlässig scheinen, rettungslos zusammen. Denn in ihr redet die Vergangenheit unmittelbar, nicht durch Vermittlung Fremder zu uns.“

Parteilichkeit preisgaben⁶. Die moderne historische Quellenkritik entsprang dem Bedürfnis, Kriterien für die Bewertung der Überlieferung zu erarbeiten, die es erlauben, die Elemente der ‚Verfälschung‘ vergangener Wirklichkeit im Medium der ‚Quelle‘ zu identifizieren und so ein bestenfalls ungebrochenes Tatsachenwissen von der Vergangenheit zu ermöglichen.⁷ Es galt, den Grad der Abweichung zu minimieren, der durch die Brechung der ‚Wirklichkeit‘ in den ‚Quellen‘ bedingt ist.⁸ Es hat seit der Verwissenschaftlichung der Historie auch lange gedauert, bis sich die Einsicht durchsetzte, daß gerade die unverkennbare Parteilichkeit beispielsweise eines mittelalterlichen Chronisten für den nachgeborenen Historiker eine große Chance in sich birgt. Man erkannte schließlich, daß man viel gewinnt, wenn man etwa mittelalterliche Historiographie (in den Worten Helmut Beumanns) als den „zentrale[n] Ort für die geistige Auseinandersetzung des Zeitgenossen mit der ihn umgebenden Wirklichkeit“, mithin als eine „Selbstinterpretation“ ihres Zeitalters begreift und so statt zuverlässiger, aber isolierter Faktizismen weite Sinnhorizonte zu erschließen vermag.⁹

Doch muß man noch einen Schritt weitergehen, wenn man die Haltung der Historiker gegenüber den Wahrnehmungs- und Deutungspraktiken der Vergangenheit beschreiben will. Das Bemühen um deren Verständnis hat die Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert dort besonders stark geprägt, wo sie sich auch auf der Ebene der Methoden und Theorien im Austausch mit anderen Kulturwissenschaften befand. In der Auseinandersetzung darum, welches der eigentliche Erkenntnisgegenstand der Historie sei, erprobte man unterschiedliche Strategien, um die Relation der ‚Wirklichkeit‘ zum ‚Wissen‘ der Vergan-

6 So etwa über Lampert von Hersfeld, den Leopold von Ranke nach eigenem Bekunden „doch nie ohne eine gedrückte Stimmung aus der Hand gelegt“ hat und dem Oswald Holder-Egger attestierte: „Der Mann hatte kein historisches Gewissen, er ahnte gar nicht, was geschichtliche Wahrheitstreue ist“. Auch Karl Hampe bemängelte „ein ungewöhnlich geringes Maß an historischem Wahrheitssinn und moralischer [!] Zuverlässigkeit, so daß das an Stoffreichtum und Darstellungskunst glänzende Werk als Quelle nur mit Vorsicht zu benutzen ist“. Noch die Lampert-Herausgeber für die Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe weisen darauf hin, daß ihr Autor „an vielen Stellen bewußt gelogen hat“. Alle Nachweise bei Lampert von Hersfeld, *Annalen*, hg.v. ADOLF SCHMIDT/WOLFGANG DIETRICH FRITZ (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Bd. 13). Berlin o.J., S. XII-XIV.

7 RUDOLF SCHIEFFER, „Die lauterer Quellen geschichtlichen Lebens“ in Vergangenheit und Zukunft, in: Michael Borgolte (Hg.), *Mittelalterforschung nach der Wende 1989* (HZ Beih. 20), S. 239–254.

8 Kritisch zu dieser Tradition OTTO GERHARD OEXLE, Was ist eine historische Quelle?, in: *Rechtsgeschichte* 4 (2004), S. 165–186.

9 HELMUT BEUMANN, Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums, in: *HZ* 180 (1955), S. 449–488, die Zitate dort S. 451. Ein Meilenstein der Forschung in Deutschland war HELMUT BEUMANN, *Widukind von Korvei. Untersuchungen zur Geschichtsschreibung und Ideengeschichte des 10. Jahrhunderts* (Abh. über Corveyer Geschichtsschreibung 3), Weimar 1950.

genheit zu verstehen, entwickelte man Konzepte zur Vermittlung zwischen der Welt der Tatsachen und dem Reich des Imaginären – jenem Imaginären, das menschliches Denken und Handeln bestimmt und hierüber selbst teilhat an der Welt des Tatsächlichen. Mit anderen Worten: Die Begriffe ‚Vorstellung‘¹⁰, ‚Mentalität‘¹¹, ‚Deutungsschema‘¹² oder ‚*imaginaire*‘¹³ verweisen nicht auf beliebige Gegenstände der Historiker, sondern stehen für prominente heuristische Konzepte – selbst wenn diese in der Forschungspraxis sehr verschieden umgesetzt wurden.

Wohl am plausibelsten ließe sich diese Behauptung in einem chronologisch angelegten Durchgang durch den Diskurs der historischen Wissenschaften be-

-
- 10 HANS-WERNER GOETZ, „Vorstellungsgeschichte“: Menschliche Vorstellungen und Meinungen als Dimension der Vergangenheit. Bemerkungen zu einem jüngeren Arbeitsfeld der Geschichtswissenschaft als Beitrag zu einer Methodik der Quellenauswertung, in: AKG 61 (1979), S. 253–271. Eine Publikationsreihe zu den „Vorstellungswelten des Mittelalters“ eröffnete HANS-WERNER GOETZ, *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im hohen Mittelalter* (Orbis mediaevalis 1), Berlin 1999; vgl. LOTHAR BORNSCHEUER, *Miseriae regum: Untersuchungen zum Krisen- und Todesgedanken in den herrschaftstheologischen Vorstellungen der ottonisch-salischen Zeit*, Berlin 1968; HANS-HENNING KORTÜM, *Menschen und Mentalitäten. Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters*, Berlin 1996; LUDGER KÖRNTGEN, *Königsherrschaft und Gottes Gnade. Zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-frühsalischen Zeit*, Berlin 2001.
- 11 Neben der Literatur, die im Folgenden besprochen wird: FRANTIŠEK GRAUS (Hg.), *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme* (Vorträge und Forschungen 35), Sigmaringen 1987; in programmatischer Absicht DERS., *Mentalität – Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung*, in: ebd., S. 9–48. Vgl. dazu die Rezension von MICHAEL BORGOLTE in der Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins N.F. 98 (1989), S. 508–510.
- 12 OEXLE, *Deutungsschemata* (wie Anm. 3); DERS., Die funktionale Dreiteilung als Deutungsschema der sozialen Wirklichkeit in der ständischen Gesellschaft des Mittelalters, in: Winfried Schulze (Hg.), *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität* (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 12), München 1988, S. 19–51; OTTO GERHARD OEXLE, Die funktionale Dreiteilung der „Gesellschaft“ bei Adalbero von Laon. Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im früheren Mittelalter, in: *Frühmittelalterliche Studien* 12 (1978), S. 1–54. Von „Schemata unserer Erfahrung“ bzw. der „Subsumtion des Erfahrenen unter Deutungsschemata“ sprach zuerst ALFRED SCHÜTZ, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* (1932), Ndr. Frankfurt am Main 1993, die Zitate S. 109 und 261.
- 13 JACQUES LE GOFF, *L'imaginaire médiéval. Essais*, Paris 1985; EVELYNE PATLAGEAN, Die Geschichte des Imaginären, in: Jacques Le Goff, Roger Chartier, Jacques Revel (Hg.), *Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der neuen Geschichtswissenschaft*, Frankfurt am Main 1994, S. 244–276; OTTO GERHARD OEXLE, Das Andere, die Unterschiede, das Ganze. Jacques Le Goffs Bild des europäischen Mittelalters, in: *Francia* 17 (1990), S. 141–158.

legen.¹⁴ Doch soll im Folgenden, nicht zuletzt um schnell zum Kern der Sache zu gelangen, ein schon fortgeschrittenes Stadium der Debatten um die Relation von ‚Wirklichkeit‘ und ‚Wahrnehmung‘ als Ausgangspunkt dienen. Am Anfang soll eine historische Konstellation stehen, die die Geschichtswissenschaft gerade in Deutschland seit den 1970er Jahren und bis in die unmittelbare Gegenwart hinein geprägt hat. Sie wurde getragen von einem Unbehagen an den beiden Hauptströmungen der Disziplin in den 1970ern: an der Dominanz der traditionellen Politikgeschichte und zugleich an dem Konzept von Geschichtswissenschaft als einer historischen Sozialwissenschaft. In engem Zusammenhang mit diesem gleich zweifachen Unbehagen stand die Rezeption der französischen Sozialgeschichtsschreibung, wie sie seit den 1920er Jahren mehrere Forschergenerationen lang betrieben worden war. Mit dieser historischen Situation in das Thema einzusteigen, enthebt den Verfasser der Pflicht, die Positionen einer „histoire des mentalités“, einer „histoire totale“ oder „nouvelle histoire“ gleichsam genetisch entwickeln zu müssen. Auch erscheint diese Art der Annäherung sinnvoll, da man so zwei im Hinblick auf die deutsche Geschichtswissenschaft besonders wichtige Sachverhalte illustrieren kann: nämlich erstens, daß in Deutschland schon seit längerer Zeit der Ruf nach einer Historie lauter wird, die die Wahrnehmungsmodi der Vergangenheit zu einem ihrer Kernanliegen macht; zweitens aber auch, daß sich die verbreitete Tendenz in der deutschen Geschichtswissenschaft, die eigene Disziplin zu stark sektoriell gegliedert aufzufassen und für neue Erkenntnisgegenstände vornehmlich neue ‚Bindestrich-Geschichten‘ zu etablieren, als Bürde erwiesen hat. Man bemühte sich darum, die sogenannte ‚Mentalitätsgeschichte‘, wie man in Deutschland sagte, wie eine Sektorwissenschaft neben der ‚politischen Geschichte‘, der ‚Wirtschaftsgeschichte‘ und anderen Partialhistorien anzusiedeln. Damit entfernte man sich aber eher von seinem Ziel einer die Wirklichkeit und das Wissen integrierenden Geschichtsbetrachtung, als daß man es erreicht hätte.¹⁵

Der Hauptteil der folgenden Ausführungen dient dem Zweck, ausgehend von der Situation in Deutschland zu erörtern, welche Forderungen an eine Geschichtsforschung zu stellen waren, die ‚Wissen‘, ‚Wahrnehmungen‘ und ‚Mentalitäten‘ nicht vom Raum des Sozialen abgetrennt behandelt, sondern diese vielmehr als Bestandteile der sozialen Welt begreift (2.). Im darauf folgenden Teil wird es darum gehen, über die Praxis der Geschichtsforschung

14 JÖRG BABEROWSKI, *Der Sinn der Geschichte. Geschichtstheorien von Hegel bis Foucault*, München 2005; LUTZ RAPHAEL, *Geschichtswissenschaft im Zeitalter der Extreme. Theorien, Methoden, Tendenzen von 1900 bis zur Gegenwart*, München 2003; MICHAEL STANFORD, *An Introduction to the Philosophy of History*, Malden, Mass./Oxford 1998; GEORG G. IGGERS, *Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert. Ein kritischer Überblick im internationalen Zusammenhang*, Neuausg. Göttingen 2007.

15 Gegen diesen Versuch schon GRAUS, *Mentalität* (wie Anm. 11), S. 48; OEXLE, *Deutungsschemata* (wie Anm. 3), insbes. S. 73.

hinaus einige Theorieangebote aus den historischen Kulturwissenschaften in den Blick zu rücken, die eine Verschränkung der Fragen nach der Beschaffenheit der sozialen Welt und nach Wahrnehmungsmustern nahegelegt und ermöglicht haben (3.).

2.

Die Ausgangskonstellation der jüngeren Theoriedebatten in der Geschichtswissenschaft ist gerade in den letzten Jahren häufig erörtert worden.¹⁶ Die Forderung nach einer Generalrevision in der Geschichtswissenschaft wurde in Deutschland seit den ausgehenden 1970er Jahren immer häufiger erhoben. Sie war Teil eines Aufstandes gleichsam gegen die Großväter und die Väter der eigenen Disziplin zugleich: gegen die Anhänger der älteren Traditionen des Fachs, die einem klaren Primat der Politikgeschichtsschreibung verpflichtet geblieben waren, und gegen die Historiker, die seit den 1960er Jahren den Fachdiskurs intellektuell dominiert und die Geschichte als ‚Sozialgeschichte‘ bzw. ‚Gesellschaftsgeschichte‘, ‚Strukturgeschichte‘ oder ‚Historische Sozialwissenschaft‘ neu konzipiert hatten.¹⁷ Ihrem Selbstverständnis gemäß hatten die Vertreter der neueren ‚Sozialgeschichte‘ damit die entschiedene Abkehr von den älteren Traditionen der Geschichtswissenschaft (für die man die Bürde des deutschen ‚Historismus‘ verantwortlich machte¹⁸) erfolgreich vollzogen. Ihre

16 So jüngst CHRIS LORENZ, *Wozu noch Theorie der Geschichte? Über das ambivalente Verhältnis zwischen Gesellschaftsgeschichte und Modernisierungstheorie*, in: Volker Depkat, Matthias Müller, Andreas Urs Sommer (Hg.), *Wozu Geschichte(n)? Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie im Widerstreit*, Stuttgart 2004, S. 117–143; vgl. die Einleitung zu WOLFGANG HARDTWIG, HANS-ULRICH WEHLER (Hg.), *Kulturgeschichte heute (Geschichte und Gesellschaft Sonderheft 16)*, Göttingen 1996, S. 7–13. Unter dem Eindruck der Theoriedebatten, die mit der Kritik an der „Bielefelder“ Sozialgeschichte entfacht wurden, stehen noch IGGERS, *Geschichtswissenschaft* (wie Anm. 14), MARY FULBROOK, *Historical Theory*, London/New York 2002, und ELIZABETH A. CLARK, *History, Theory, Text. Historians and the Linguistic Turn*, Cambridge, Mass./London 2004.

17 JÜRGEN KOCKA, *Sozialgeschichte. Begriff – Entwicklung – Probleme*, Göttingen ²1986; HANS-ULRICH WEHLER, *Geschichte und Modernisierungstheorie*, Göttingen 1975. Weitere Selbstbeschreibungen, Charakterisierungen durch Schüler und Fremdbeschreibungen werden diskutiert bei LORENZ, *Wozu noch Theorie der Geschichte* (wie Anm. 16). Dabei handelte es sich freilich um kein genuin deutsches Phänomen, sondern eine international wirksame Tendenz in der Fachwissenschaft; JÜRGEN KOCKA (Hg.), *Sozialgeschichte im internationalen Überblick. Ergebnisse und Tendenzen der Forschung*, Darmstadt 1989; THOMAS WELSKOPP, *Social History*, in: Stefan Berger, Heiko Feldner, Kevin Passmore (Hg.), *Writing History. Theory and Practice*, London/New York 2003, S. 203–218.

18 So in der Düsseldorfer Antrittsvorlesung von WOLFGANG J. MOMMSEN, *Die Geschichtswissenschaft jenseits des Historismus*, Düsseldorf ²1972; einflussreich war auch

Geschichtsforschung war getragen von einem besonders ausgeprägten methodisch-theoretischen Anspruch.

Gerade dieser spezifische Problembezug aber wurde nun zum Ausgangspunkt der Kritik an Geschichtswissenschaft als einer ‚Historischen Sozialwissenschaft‘. Einer jüngeren Generation von Historikern schien die moderne Sozialgeschichte soziale Phänomene nur als Erscheinungen sozialer „Strukturen“ zu fassen, sie sei mithin einem reduktionistischen Verständnis von Gesellschaft (und ohnehin von Kultur) aufgesessen. Sie schien von der Gültigkeit eines globalen Fortschrittsparadigmas abhängig zu sein, vom Gesichtspunkt der „großen Veränderung“. Man kritisierte, sie sei zu stark auf die Erklärung der „Modernisierung, Industrialisierung, Verstädterung sowie des bürokratischen Anstalts- und Nationalstaats“ fixiert, zu sehr konzentriert auf die Genese einer globalen Bürgergesellschaft, wie sie doch in Wirklichkeit niemals alternativenlos gewesen sei und wie sie noch gegenwärtig in den größten Teilen der Welt allenfalls als Import und kulturelle Übermächtigung empfunden werde.¹⁹ Die Geschichte lasse sich nicht mehr als Geschichte des Fortschritts schreiben; der Historiker müsse rezenten, ephemeren Phänomenen Gerechtigkeit widerfahren lassen; die Macht des Irrationalen in der Geschichte sei ebenso wie der „Eigensinn“, mit denen sich Normalmenschen in ihrer Lebenswelt behaupteten²⁰, auf angemessene Weise und nicht lediglich als retardierendes Moment auf dem Weg in die Welt der demokratisch verfaßten Nationalstaaten hinein in Rechnung zu stellen. Neben den großen Kollektiven habe der Historiker dem Denken und Fühlen der Menschen in ihrer Alltäglichkeit gerecht zu werden, mithin Geschichte ‚von unten‘ oder ‚von innen‘ zu konzipieren. Die Akteure vergangener Zeiten seien nämlich als mehr als nur statistische Größen in die Untersuchungen einzubeziehen und nicht nur für den Fall, daß sie einem dem Fortschritt verpflichteten Bevölkerungssegment angehörten.²¹

GEORG G. IGGERS, *Deutsche Geschichtswissenschaft. Eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart* (zuerst engl. 1968). Vom Autor durchgesehene und erweiterte Ausgabe, Wien/Köln/Weimar 1997.

- 19 HANS MEDICK, „Missionare im Ruderboot?“ Ethnologische Erkenntnisweise als Herausforderung an die Sozialgeschichte (zuerst 1984), in: Alf Lüdtke (Hg.), *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt am Main 1989, S. 48–84, das Zitat S. 49.
- 20 ALF LÜDTKE, *Eigen-Sinn. Fabrikalltag, Arbeitererfahrungen und Politik vom Kaiserreich bis in den Faschismus*, Hamburg 1993.
- 21 IGGERS, *Geschichtswissenschaft* (wie Anm. 14), v. a. S. 73–87. Dort S. 75 in Bezug auf die Verbreitung dieser Kritik die Einschätzung, daß es „seit der Aufklärung [...] keinen solchen gleichartigen internationalen Diskurs“ mehr gegeben habe. Zur Reaktion der Kritisierten beispielsweise KOCKA, *Sozialgeschichte* (wie Anm. 17), S. 162–174; immerhin akzeptierte man damals schon „das [...] Insistieren auf der Notwendigkeit, die Dimension der Erfahrungen und Wahrnehmungen, der Verarbeitungen und Handlungen – die ‚Innenseite‘ vergangener Wirklichkeit – ernster zu nehmen und gründlicher zu erforschen als bisher [...]“; ebd., S. 174. Zur Debatte auch ALF LÜDTKE, *Alltagsgeschichte* (wie Anm. 19), S. 10–11.

Da man aber auf eine Historie zielte, die die Modi individueller (und doch kulturspezifischer) Wahrnehmung zu ihrem Kerngegenstand machte, erinnerte man sich der Arbeiten, die französische Sozialhistoriker aus dem Umkreis der französischen Zeitschrift „Annales“ seit der Gründung dieses Journals 1929 publiziert hatten.²² In Deutschland war diese Art der Geschichtsforschung zunächst 40 Jahre lang so gut wie gar nicht und danach häufig genug sehr skeptisch rezipiert worden.²³ Eines der bedeutendsten Konzepte dieser französischen Historikergruppe war die ‚mentalité‘ gewesen – also forderte man in Deutschland vehement eine Aufwertung der ‚Mentalitätsgeschichte‘ und zielte damit auf eine umfassende Ausrichtung der eigenen Disziplin auf das Denken und Fühlen der Menschen in vergangenen Zeiten.

Allerdings ist in Deutschland in jener Phase, in der man die französische Sozialhistorie verstärkt zur Kenntnis nahm, eher eine Vielzahl von programmatischen Studien, Beiträgen und Qualifikationsschriften über die Situierung einer solchen erwünschten Forschungsrichtung erschienen, als daß man Monographien vorgelegt hätte, die als Umsetzung des Programms am historischen Material hätten gelten könnten²⁴. Dies gilt freilich nicht für ein Buch, das 1987 erstmals erschien und das weithin rezipiert wurde: František Graus' Studie über die Judenmorde, die Geißlerzüge und die Pest im „krisenhaften“ 14. Jahrhundert.²⁵ Doch kann man nicht behaupten, daß der Graus'sche Weg, von der

schichte, Mikro-Historie, historische Anthropologie, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), *Geschichte. Ein Grundkurs*, Reinbek bei Hamburg 1998, S. 557–578.

- 22 RAPHAEL, *Geschichtswissenschaft* (wie Anm. 14), S. 96–116; DERS., *Die Erben von Bloch und Febvre. „Annales“-Geschichtsschreibung und „nouvelle histoire“ in Frankreich 1945–1980*, Stuttgart 1994; MATTHIAS MIDDELL, *The Annales*, in: Stefan Berger, Heiko Feldner, Kevin Passmore (Hg.), *Writing History. Theory and Practice*, London/New York 2003, S. 104–117; PETER BURKE, *Offene Geschichte: Die Schule der „Annales“* (engl. 1990), Berlin 1991.
- 23 PETER SCHÖTTLER, *Zur Geschichte der „Annales“-Rezeption in Deutschland (West)*, in: Matthias Middell, Steffen Sammler (Hg.), *Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der „Annales“ in ihren Texten 1929–1992*, Leipzig 1994, S. 40–60; dort S. 54 Anm. 1 *Literatur, die in der Zeit verstärkter Hinwendung zu den „Annales“ seit den ausgehenden 1970er Jahren über die vorherige Nicht-Rezeption reflektiert. Zu den Vorurteilen auf deutscher Seite* OTTO GERHARD OEXLE, *Was deutsche Mediävisten an der französischen Mittelalterforschung interessieren muß*, in: Michael Borgolte (Hg.), *Mittelalterforschung nach der Wende 1989* (HZ Beih. 20), S. 89–127. FRANZISKA LOETZ, *Gespräche an der Grenze: Französische Sozialgeschichte in Selbst- und Fremdeinschätzungen*, in: *Historische Anthropologie* 7 (1999), S. 295–318.
- 24 Die programmatischen Studien der Debatte in Deutschland sind größtenteils verarbeitet in der Dissertation von ANNETTE RIEKS (RIECKS), *Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte. Ein Forschungsbericht* (Münsteraner Theologische Abh. 2), Altenberge 1989. Vier Phasen der „Annales“-Rezeption in Deutschland unterscheidet SCHÖTTLER, *Geschichte* (wie Anm. 23).
- 25 FRANTIŠEK GRAUS, *Pest – Geißler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 86), Göttingen 1988. Zu

Katastrophe der Judenmorde um 1348 ausgehend den Wahrnehmungshorizont und das Krisenbewußtsein der Menschen im späten Mittelalter zu rekonstruieren, in der deutschen Mittelalterhistorie Schule gemacht hätte.

Anspruch auf eine solche Umsetzung in der Breite dürfen wohl am ehesten die Autoren einer 1993 erschienenen „Europäische[n] Mentalitätsgeschichte“ erheben – und insbesondere gälte dies für deren Spiritus rector und Herausgeber Peter Dinzelbacher.²⁶ Das Projekt war mit der Publikation dieses einbändigen Werks nicht abgeschlossen; gegenwärtig wirkt Dinzelbacher als Herausgeber und Mitverfasser einer „Europäische[n] Kultur- und Mentalitätsgeschichte“, die insgesamt fünf Bände umfassen soll.²⁷ Auf diese Arbeiten sei im folgenden ausführlicher eingegangen, weil sie die Erwartungen und die Schwierigkeiten, die mit dem Konzept der „Mentalitätsgeschichte“ verbunden waren, beispielhaft zeigen.

In der Anlage gerade des umfassenden Bandes von 1993 findet man wesentliche Elemente jener Debatten wieder, in denen die Lage der Geschichtswissenschaft verhandelt worden war: Es gebe gegenwärtig zwar Hunderte von politik- und Dutzende von wirtschaftsgeschichtlichen Synthesen, aber eben bislang keine einzige Mentalitätsgeschichte; so hoffe man, daß dem eigenen Projekt eine Pionierrolle zukomme. Dabei sei der Erkenntnisgegenstand ein ganz grundlegender: Es gehe um „die bewußten und besonders die unbewußten Leitlinien, nach denen Menschen in epochentypischer Weise Vorstellungen entwickeln, nach denen sie empfinden, nach denen sie handeln“²⁸, oder, an anderer Stelle, um „das Ensemble der Weisen und Inhalte des Denkens und Empfindens, das für ein bestimmtes Kollektiv in einer bestimmten Zeit prä-

seinem Œuvre SUSANNA BURGHARTZ, HANS-JÖRG GILOMEN, GUY P. MARCHAL (Hg.), *Spannungen und Widersprüche. Gedenkschrift für František Graus*, Sigmaringen 1992; FRANTIŠEK GRAUS, *Ausgewählte Aufsätze (1959–1989)*, Hans-Jörg Gilomen, Peter Moraw und Rainer Christoph Schwinges (Hg.) (Vorträge und Forschungen 55), Stuttgart 2002. Die Akzentsetzungen in der von Peter Moraw verfaßten Charakterisierung vermag ich nicht nachzuvollziehen: PETER MORAW, *Heimat und Methode. Zur Erinnerung an František Graus*, in: *HZ* 251 (1990), S. 283–290. Nicht das prekäre Verhältnis zur tschechoslowakischen „Heimat“, sondern im Gegenteil die Internationalität seines Forscherhorizonts war prägend für seine Arbeitsweise. Daher wird man Graus m. E. auch nicht gerecht, wenn man ihn zu sehr in seinem Verhältnis allein zur deutschen Mediävistik verstehen will.

26 PETER DINZELBACHER (Hg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, Stuttgart 1993.

27 Erschienen sind BEATRIX BASTL, *Europas Aufbruch in die Neuzeit 1450–1650. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte*, Darmstadt 2002; PETER DINZELBACHER, *Europa im Hochmittelalter 1050–1250. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte*, Darmstadt 2003; JOHANNES GRABMAYER, *Europa im späten Mittelalter 1250–1500. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte*, Darmstadt 2004.

28 Beide Zitate DINZELBACHER (Hg.), *Mentalitätsgeschichte* (wie Anm. 26), S. IX.

gend“ sei und sich „in Handlungen“ manifestiere²⁹. Mentalitätengeschichte wird hier als eine Grundlagendisziplin verstanden, da Mentalitäten jeglichem menschlichen Handeln zugrunde lägen.

Doch anstatt die Frage nach der Relation des Handelns zu den Mentalitäten grundsätzlich aufzuwerfen, zog Dinzelbacher aus dieser Sichtweise nur für die Heuristik des Forschens Konsequenzen: Wenn die Mentalitäten das Handeln bestimmen und wenn es das Handeln ist, das in den Überresten der Vergangenheit seinen Niederschlag findet, dann mag der Historiker durch die Handlungs-Dimension der Überreste hindurch in das Terrain des Denkens und Fühlens vorstoßen – die mentalitätsgeschichtlich entscheidende Frage lautet für Dinzelbacher: was für eine Gedanken- und Gefühlswelt steht hinter der Tat, hinter der Aussage? „Jedes Handeln sagt etwas über die dahinterstehende Mentalität aus; diese wird für uns überhaupt nur vermittelt der Interpretation der Spuren dieses Handelns (= historische Quellen) zugänglich.“³⁰ Der Mentalitätshistoriker ist, so verstanden, ein platonischer Hinterweltler, der den Raum des Sozialen nur betritt, weil er weiß, daß jenseits von diesem das Eigentliche, Grundlegende auf ihn wartet. Die Relation von Wirklichkeit und Wissen scheint eindeutig zu sein: Handeln auf dem Feld der Politik, des Verfassungslebens, der Wirtschaft oder der Religion sitzt auf Empfinden, Denken, Wahrnehmen so sicher auf wie der Reiter auf dem Roß.

Gegenüber den anderen historischen Teilgebieten ergaben sich für Dinzelbacher hieraus in erster Linie Pflichten der Abgrenzung durch das Abstecken der Erkenntnisgegenstände: „Mentalitätsgeschichte“ (die ontologisierende Singularform war und bleibt ein deutsches Spezifikum) sei keine Ideen- und Geistesgeschichte, denn diese erforschten „die Leistungen der intellektuellen und künstlerischen Eliten“; im Unterschied zur Kulturgeschichte gehe es dem Mentalitätshistoriker nicht darum, „die architektonischen, musikalischen, literarischen [...] Leistungen einer Epoche im Verbund darzustellen, sondern vielmehr darum, eben aus diesen die dahinterstehenden mentalen Konzepte zu eruieren.“³¹ Alle diese Wissenschaften versteht der Herausgeber der „Europäischen Mentalitätsgeschichte“ als „Hilfswissenschaften“, insofern nämlich ihre Gegenstände wohl in der Richtung der Mentalitäten beheimatet seien, jedoch gegenüber dem Eigentlichen zu kurz griffen. Dies gilt auch für die Alltagsgeschichte, die zwar den wiederkehrenden Ablauf, das gleichsam Selbstverständliche vergangenem Lebens aufbereite, gleichwohl „nur die notwendigen Vorinformationen liefere, aus denen [...] das spezifische Selbstverständnis, die Vorstellungswelt, die Empfindungsweise [...], mit einem Wort: die Mentalität [...]

29 Ebd., S. XXI.

30 Ebd., S. XXV.

31 Ebd., S. XXVIII.

zu eruieren sei.³² Auch Dinzelbachers besagte Geschichte des europäischen Hochmittelalters von 2003, mittlerweile als „Europäische Kultur- und Mentalitätsgeschichte“ bezeichnet, ist so zu charakterisieren, insofern sie die Welt der sozialen Tatsachen und des Politischen in kurzen, kühnen Schritten durchmißt, um nach ca. 50 Seiten bei der basalen Welt des Empfindens und Meinens anzukommen.³³

So gewendet, ist die Geschichte der Mentalitäten in der Tat eine Sektorwissenschaft neben anderen. Sie glaubt sich zur Selbstbegrenzung berechtigt, denn die Relation der mentalen Dimension menschlicher Existenz zur Welt des Handelns scheint eindeutig zu sein: Das Wissen, die Wahrnehmungen, das Empfinden präformieren die soziale Struktur. So hat man das aber nicht immer verstanden, und man wird wohl bezweifeln müssen, daß sich Dinzelbacher zu Recht auf französische Vorläufer aus der ‚Schule der Annales‘ beruft³⁴.

Gewiß: Auch in der französischen Sozialgeschichtsforschung, die sich in den ersten Dezennien des 20. Jahrhunderts von der Soziologie Emile Durkheims inspirieren ließ, galt die verstärkte Hinwendung zu den ‚mentalités‘ (ein Begriff, der noch nicht lange gängig war³⁵) als eine Gegenbewegung gegen die traditionelle Geschichtswissenschaft. Diese, so hatte François Simiand schon 1903 beklagt, huldige beständig ihren drei „Stammesidolen“: den Götzen „Politik“, „Individuum“ und „Chronologie“.³⁶ Es gehörte zum Selbstverständnis vieler ihrer Vertreter, Sachverständige für das zeitbedingt Besondere zu sein, Fachleute für die Verknüpfung von Einzelfällen³⁷. Die zeitgenössische französische Soziologie wurde von ihren machtbewußten Vertretern dadurch profiliert, daß man sie von diesem zünftischen Komment der Historiker abhob. Dies gilt

32 Ebd., S. XXII.

33 DINZELBACHER, Europa (wie Anm. 27), Hier allerdings im Vorwort, S. 8, die wichtige Aussage, daß Politik und Herrschaft „Kultur nicht weniger mitformen als sie von ihnen geformt werden“.

34 DINZELBACHER (Hg.), Mentalitätsgeschichte (wie Anm. 26), S. XVf.

35 GERD TELLENBACH, „Mentalität“, in: Ders., Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze, Bd. 1, Stuttgart 1988, S. 82–104; ULRICH RAULFF, Die Geburt eines Begriffs. Reden von „Mentalität“ zur Zeit der Affäre Dreyfus, in: Ders. (Hg.), Mentalitäten-Geschichte, Berlin 1987, S. 50–68.

36 FRANÇOIS SIMIAND, Historische Methode und Sozialwissenschaft (zuerst 1903), in: Mattias Middell, Stefan Sammler (Hg.), Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der Annales in ihren Texten 1929–1992, Leipzig 1992, S. 168–232, hier S. 224–227; später sprach auch Bloch vom Stammesgötzen der Historiker: der Suche nach den Ursprüngen; MARC BLOCH, Apologie der Geschichtswissenschaft oder der Beruf des Historikers, hg. v. Peter Schöttiler, Stuttgart 2002, S. 33 ff. – Soweit dies möglich ist, zitiere ich die französischen Werke auch im Folgenden nach ihrer deutschen Übersetzung.

37 Dazu ANDRÉ BURGUIÈRE, Der Begriff der „Mentalitäten“ bei Marc Bloch und Lucien Febvre: zwei Auffassungen, zwei Wege, in: Ulrich Raulff (Hg.), Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse, Berlin 1987, S. 33–49.

insbesondere für Emile Durkheim selbst, der die Geschichtswissenschaft seiner Gegenwart entsprechend charakterisierte: Für den Historiker stellten „die einzelnen Gesellschaften ebensoviel verschiedene untereinander nicht vergleichbare Individualitäten dar.“ Jedes Volk besitze für ihn „seine Physiognomie, seine besondere Konstitution, sein Recht, seine Moral, seine wirtschaftliche Organisation, die einzig ihm zuk[ämen], und jede Verallgemeinerung [sei] nahezu unmöglich.“³⁸

In der Nachkriegszeit jedoch machten Historiker auf sich aufmerksam, die es mehr mit der Durkheim'schen Soziologie als mit den Traditionen ihres eigenen Fachs hielten.³⁹ Zu ihnen zählten in erster Linie Marc Bloch und Lucien Febvre, die beide seit 1920 in Straßburg lehrten und die seit 1929 maßgeblich an der Herausgabe der Zeitschrift „*Annales d'histoire économique et sociale*“ beteiligt waren. Einer der Grundgedanken jener Soziologie, nämlich daß die ‚gedachte Gesellschaft‘ als ein Teil der ‚realen Gesellschaft‘ zu behandeln sei⁴⁰, ja daß die wirkliche Welt auf Vorstellungen beruhe, gab Blochs und Febvres Arbeiten ihre seinerzeit besondere Note, so daß diese zu Vorbildern für die späteren Generationen der französischen Sozialgeschichtsforschung wurden. Georges Duby, ein Vertreter der dritten Generation jener Historikerschule, berief sich noch 1970 auf die Einsicht: daß Menschen ihr Handeln nach ihrem Bild von der Welt und nicht nach objektiven Gegebenheiten ausrichteten.⁴¹ Auch bestand fortan ein Konsens darüber, daß jene Welt-Bilder als überindividuell existierende Größen zu denken seien: „Die Ebene der Mentalitätengeschichte“, so definierte Jacques Le Goff fast zur selben Zeit wie Duby, sei „die des Alltäglichen und des Automatischen, dessen, was den individuellen Subjekten der Geschichte entgeht, weil es den unpersönlichen Inhalt ihres Denkens ausmacht, dessen, was Cäsar mit dem letzten Soldaten seiner Legionen, Ludwig

38 EMILE DURKHEIM, *Die Regeln der soziologischen Methode* (frz. 1895). Hg. v. René König, Frankfurt am Main 1984, S. 165.

39 Neben der Literatur in Anm. 22 ULRICH RAULFF, *Ein Historiker im 20. Jahrhundert*. Marc Bloch, Frankfurt am Main 1995; HARTMUT ATSMAS, ANDRÉ BURGUIÈRE (Hg.), *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée et sciences sociales*, Paris 1990; ULRICH RAULFF, *Der streitbare Prälat. Lucien Febvre (1878–1956)*, in: Lucien Febvre, *Das Gewissen des Historikers*, hg. von Ulrich Raulff, Berlin 1988, S. 235–253. BERTRAND MÜLLER, *Lucien Febvre, lecteur et critique*, Paris 2003; GUY MASSICOTTE, *L'histoire problème: La méthode de Lucien Febvre (Méthodes des sciences humaines 4)*, St-Hyacinthe (Québec) 1981.

40 EMILE DURKHEIM, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912), Frankfurt am Main 1994, S. 565 f.

41 GEORGES DUBY, *Les sociétés médiévales: une approche d'ensemble* (zuerst 1970), Ndr. in: Ders., *Hommes et structures du moyen âge. Recueil d'articles (Le savoir historique, Bd. 1)*. Paris/La Haye 1973, S. 361–379, hier S. 362. Vgl. OTTO GERHARD OEXLE, *Die ‚Wirklichkeit‘ und das ‚Wissen‘. ein Blick auf das sozialgeschichtliche Oeuvre von Georges Duby*, in: HZ 232 (1981), S. 61–91, hier S. 61.

der Heilige mit dem Bauern seiner Ländereien, Christoph Columbus mit den Matrosen seiner Caravellen gemein hat.⁴² Doch mit diesen beiden Grundannahmen: der sozialen Relevanz und der kollektiven Repräsentanz des Imaginären sind die Gemeinsamkeiten zwischen der französischen Sozialgeschichtsschreibung und den oben vorgestellten deutschen Epigonen auch erschöpft. Vielfältig sind dagegen die Unterschiede.

So muß man an erster Stelle betonen, daß es der französischen Sozialgeschichtsforschung darauf ankam, gerade die *Verknüpfung* zwischen der Sozialstruktur und dem zeitgenössischen Wissen von der Gesellschaft zu studieren – keiner additiven, sondern einer problemgeleiteten und systematischen. Dies galt für Marc Blochs 1939 erschienene Studie zur „Feudalgesellschaft“⁴³ ebenso wie für Jacques Le Goffs Erstlingswerk über die Kultur des mittelalterlichen Okzidents von 1964⁴⁴, für Georges Dubys 1978 erschienenen Buch über die „drei Ordnungen“ im Imaginarium des Feudalzeitalters⁴⁵ und auch für das ganz junge Opus Jérôme Baschets über die „civilisation féodale“⁴⁶.

Forschungsstrategisch konnte es von Vorteil sein, diese Verknüpfung von der ‚imaginären‘ Seite der Wirklichkeit aus anzugehen, wie Lucien Fèbvre betont hatte: Historiker sollten sich „an dem Ort niederlassen, wo sich alle Einflüsse kreuzen, überschneiden und miteinander verschmelzen: im Bewußtsein des in der Gesellschaft lebenden Menschen“.⁴⁷ So verstanden, siedelte die „Mentalitätengeschichte“ strategisch günstig „an der Schnittstelle zwischen Individuellem und Kollektivem, Langfristigem und Alltäglichem, Unbewußtem und Geplantem, Strukturellem und Konjunkturellem, Marginalem und Allgemeinem.“⁴⁸ Die Dynamik, die sich aus der gleichzeitigen Wirklichkeit des Sozialen und des Imaginären ergibt, wird dabei als ein Prozeß wechselseitiger Beeinflussung

42 JACQUES LE GOFF, Eine mehrdeutige Geschichte (frz. 1974), in: Ulrich Raulff (Hg.), Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse, Berlin 1987, S. 18–32, hier S. 21. Vgl. OTTO GERHARD OEXLE, Das Andere, die Unterschiede, das Ganze. Jacques Le Goffs Bild des europäischen Mittelalters, in: Francia 17 (1990), S. 141–158.

43 MARC BLOCH, Die Feudalgesellschaft, Berlin/Wien 1982.

44 JACQUES LE GOFF, La civilisation de l'Occident médiéval, Paris 1964.

45 GEORGES DUBY, Die drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus, Frankfurt am Main 1986.

46 JÉRÔME BASCHET, La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique, Paris 2004.

47 Zitiert bei BURGUIÈRE, Begriff (wie Anm. 37), S. 40.

48 LE GOFF, Eine mehrdeutige Geschichte (wie Anm. 42), S. 21. Daß das Vorbild Michelets hierbei über mehr als eine „Annales“-Generation hinweg von Bedeutung war (wenngleich die ‚Annalesisten‘ dessen epischem Gestus mit großer Reserve gegenüberstanden), zeigt HANS-JÜRGEN LÜSEBRINK, Französische Geschichtsschreibung im 19. Jahrhundert – das Beispiel Michelet, in: Wolfgang Küttler, Jörg Rüsen, Ernst Schulien (Hg.), Geschichtsdiskurs, Bd. 3: Die Epoche der Historisierung, Frankfurt am Main 1997, S. 218–226.

verstanden. Dies bedeutet, daß soziale Strukturen und Institutionen mehr sind als Derivate von Denkweisen – und umgekehrt. Demonstrierte Bloch etwa in seinem Buch über die wundertätigen Könige, wie das religiöse Imaginarium die politische Kultur Frankreichs überformen konnte⁴⁹, so ging es umgekehrt, ähnlich wie in anderen Studien, auch um die Abhängigkeit des Wissens seinerseits von politischen und sozialen Faktoren – etwa um die Bedeutung, die die Konkurrenz der Dynastien für die Verbreitung thaumaturgischer Vorstellungen anderswo in Europa hatte. Daß Wissen bedeutungslos bleiben kann, wenn es nicht durch entsprechende sozioökonomische, politische oder rechtliche Rahmenbedingungen befördert wird, war für Bloch eine ebenso wichtige Botschaft wie die Prägekraft kollektiver Denkweisen für den sozialen Wandel. Ihr hat er beispielsweise seine Studie zur Verbreitung der Wassermühlen von 1935 gewidmet. Bloch hat in ihr demonstriert, daß erst die Veränderung der hochmittelalterlichen Rechtsverhältnisse dem längst vorhandenen Know-how des Mühlenbaus zum Durchbruch verhalf.⁵⁰

Was die Arbeiten der französischen Sozialhistoriker charakterisierte, war weniger eine Konzentration auf ‚Mentalitäten‘ als ein spezifisches Bedürfnis, durch den Bezug auf zeitgenössische Denkformen die soziale Welt in ihrer Gesamtheit und in ihrem Wandel zu verstehen. „Geisteshaltungen“ („les attitudes mentales“) sind es, die in Dubys Studie über „Krieger und Bauern“ die frühmittelalterlichen Abgabensysteme aus der Praxis des Gabentauschs heraus erklärbar machten.⁵¹ Auf ähnliche Weise führten Andere die Spezifika der vormodernen demographischen Entwicklung auf Veränderungen in den mentalen Dispositionen der Menschen zurück, etwa dort, wo man die erhöhte Bereitschaft zur Empfängnisverhütung am Ausgang des 18. Jahrhunderts für die demographische Entwicklung verantwortlich machte. Das Wissen um deren prinzipielle Möglichkeit war schon seit dem Mittelalter vorhanden; „doch plötzlich“, so Philippe Ariès, der Autor der „Histoire des populations françaises“ von 1948, hätten sich „Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts diese Techniken“ verbreitet, so daß sie „die allgemeine Bevölkerungsentwicklung, die Alterspyramide“, beeinflusst hätten.⁵² Die Schwankungen der Geburtenzahl, die

49 MARC BLOCH, Die wundertätigen Könige. Mit einem Vorwort von Jacques Le Goff (frz. orig. 1924), München 1998. Bloch versteht seine Studie dezidiert als „einen Beitrag zur politischen Geschichte Europas im weiten, das heißt wahren, Sinn des Wortes...“; ebd., S. 58.

50 MARC BLOCH, Antritt und Siegeszug der Wassermühle (1935), in: Fernand Braudel, Lucien Febvre u. a. (Hg.), Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse, Frankfurt am Main 1977, S. 171–197.

51 GEORGES DUBY, Krieger und Bauern. Die Entwicklung der mittelalterlichen Wirtschaft und Gesellschaft bis um 1200 (1973), Frankfurt am Main 1984, S. 64 ff.

52 DAZU PHILIPPE ARIÈS, Die Geschichte der Mentalitäten, in: Jacques Le Goff, Roger Chartier, Jacques Revel (Hg.), Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grund-

Differenzen in der Bevölkerungsdichte und die statistisch relevanten Bevölkerungsbewegungen erschienen Ariès folglich „wie zählbare Manifestationen der tieferen und verborgeneren Veränderungen der menschlichen Mentalität, der Idee des Menschen von sich selbst.“⁵³ Es ist bezeichnend, daß sich die Generationen der Schüler und Enkelschüler Blochs und Febvres zwar stärker als ihre Vorgänger quantifizierender Verfahren bedienten, daß sie serielle Quellen und empirische Methoden bevorzugten – daß die Frage nach den kollektiven Bewußtseins- und Wahrnehmungsphänomenen darüber aber nicht verlorenging. Am Ende der Analysen von demographischen Statistiken, so meinte 1978 abermals Philippe Ariès im Rückblick auf die Zeit seit den 1940er Jahren, seien die „Mentalitäten“ wieder aufgetaucht.⁵⁴

Dieses Bemühen um die Sichtbarmachung dynamischer und wechselseitiger Zusammenhänge zwischen der Wirklichkeit und dem Wissen wurde dadurch befördert, daß die französischen Sozialhistoriker das sektorielle Verständnis des Wissenschaftsbetriebs, das auch in Frankreich bisher regiert hatte, als Manko empfanden.⁵⁵ Die soziale Wirklichkeit nicht zu parzellieren, sondern mit Hilfe einer bestimmten Art des Fragens in ihrer Totalität verstehen zu wollen, entsprach der Praxis der Annalesisten, Geschichte als Problemgeschichte zu entwerfen und nicht von den Zuständigkeitsbereichen für bestimmte Epochen, Textcorpora und Methoden aus. Ein wirklicher Forscher denke in Problemen, verkündete Bloch schon 1934 in den „Annales“.⁵⁶

Diese Praxis wies vier charakteristische Eigenarten auf. Erstens positionierte man die „histoire des mentalités“ keineswegs im Gegensatz zur Strukturgeschichte. Ganz im Gegenteil war das Verständnis von Strukturen und Prozessen das Kernanliegen der selben Historiker, die mit den Mentalitäten auch die rationalen und prä-rationalen Handlungsantriebe der Menschen erschließen wollten. „Ist die Mentalität nicht selbst eine Struktur?“, fragte Jacques Le Goff; er meinte damit zum einen, daß die Geschichtswissenschaft durch ihre enge Anbindung an die Ethnologie auch Anschluß an das Arsenal strukturalistischer

lagen der neuen Geschichtswissenschaft, Frankfurt am Main 1994, S. 137–165, hier S. 156 ff.

- 53 PHILIPPE ARIÈS, *Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIIIe siècle* (1948), Ndr. Paris 1971, S. 15.
- 54 ARIÈS, *Geschichte der Mentalitäten* (wie Anm. 52), S. 143.
- 55 Zu Bloch OTTO GERHARD OEXLE, *Marc Bloch et la critique de la raison historique*, in: Hartmut Atsma, André Burguière (Hg.), *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée et sciences sociales*, Paris 1990, S. 419–433, hier S. 419.
- 56 „[Le] véritable chercheur [...] pense par problèmes“; MARC BLOCH, *Histoires de provinces*, in: *Annales d'Histoire économique et sociale* 6 (1934), S. 178–181, hier S. 181. GUY MASSICOTTE, *L'histoire problème: La méthode de Lucien Febvre (Méthodes des sciences humaines 4)*, St-Hyacinthe (Québec)/Paris 1981.

Methoden gewinne, und zum anderen, daß auch die Beschäftigung mit dem Imaginären von Phänomenen langer Dauer auszugehen habe.⁵⁷

Damit korrespondierte zweitens die von Anbeginn hohe Bereitschaft zum gemeinsamen Arbeiten über die Grenzen der akademischen Fächer hinaus. Als Bloch und Febvre 1929 die Zeitschrift „Annales d'histoire économique et sociale“ gründeten, berief man einen Geographen, einen Soziologen, einen Wirtschaftswissenschaftler und einen Politologen in das Herausbergeremium⁵⁸. Febvre, der Spiritus rector der „Annales“, bekannte 1933 in seiner Antrittsvorlesung am Collège de France sein Interesse gerade an solchen Wissenschaften, die den Historikern bei der Erschließung quantifizierender und anderer empirischer Verfahren von Nutzen sein konnten: der Statistik, der Demographie (die die Genealogie ersetzen solle), der Psychologie, der Paläobotanik.⁵⁹ In der Tat sollten für die Beschäftigung mit sozialen Deutungsschemata und Normensystemen zwei Forschergenerationen lang gerade quantifizierende Methoden maßgeblich sein. „Le quantitatif au troisième niveau“⁶⁰, die Empirie auf der Ebene der Kulturen, Bewußtseinsformen und Ideologien nämlich, lautete das Programm.

Drittens legte die Problembezogenheit des Forschens den Historikern nahe, auch den chronologischen Zuschnitt ihrer Studien von der Sache selbst abhängig zu machen statt von überkommenen Epochengliederungen. Blochs Studie zu den wundertätigen Königen etwa reicht in ihren ‚englischen‘ Teilen bis zur Ära des Hauses Hannover (Jakob II. berührte auch im Exil weiterhin die Kranken), in den ‚französischen‘ Teilen bis in die nachrevolutionäre Ära hinein.⁶¹

Und viertens und letztens hat man den Begriff „Mentalitäten“ stets auf definierte historische Kollektive, insbesondere auf bestimmte Sozialkategorien oder bestenfalls soziale Gruppen bezogen: „Nicht der einzelne Mensch, nie der einzelne Mensch, immer die menschlichen Gesellschaften, organisierte Gruppen“, forderte Febvre 1922⁶², oder, zehn Jahre später: „Der isolierte Mensch ist eine Abstraktion. Der Mensch in der Gruppe ist eine Realität.“⁶³ Dieser Aspekt wird unten nochmals aufgegriffen werden.

57 LE GOFF, Eine mehrdeutige Geschichte (wie Anm. 42), S. 20.

58 BURKE, Offene Geschichte (wie Anm. 22), S. 26.

59 FEBVRE, Gewissen (wie Anm. 39), S. 18.

60 PIERRE CHAUNU, Un nouveau champ pour l'histoire sérielle: le quantitatif au troisième niveau, in: Méthodologie de l'histoire et des sciences humaines. Mélanges en honneur de Fernand Braudel, Toulouse 1973, S. 105–125.

61 BLOCH, Könige (wie Anm. 49).

62 Zitiert bei BURGUIÈRE, Begriff (wie Anm. 37), S. 39.

63 FEBVRE, Gewissen (wie Anm. 39), S. 20.

3.

Von alledem ist das oben erwähnte Konzept einer sektoriell verstandenen ‚Mentalitätsgeschichte‘ wenig berührt gewesen. An der französischen Tradition wird deutlich, daß die Erforschung des Wissens, der Mentalitäten, der Wahrnehmungsmuster dort in den besten Händen gewesen ist, wo sie in ein umfassenderes sozialhistorisches Konzept eingebettet war – wo man von einer dynamischen Beziehung zwischen den ‚imaginären‘ und den ‚realen‘ Anteilen der Wirklichkeit ausgeht. Diesen Gedanken zu vertiefen, soll die Aufgabe der folgenden Ausführungen sein. Dabei ist es sicher sinnvoll, nach den Vorannahmen zu fragen, von denen die forschenden Historiker geleitet bzw. nicht geleitet wurden.

Auszugehen hat man dabei von der deutlichen Rückbindung der französischen Sozialgeschichtsschreibung an die Soziologie Emile Durkheims, von der schon die Rede gewesen ist.⁶⁴ Durkheims Überzeugung, daß das menschliche Denken über die Gesellschaft als ein Teil der tatsächlichen Gesellschaft zu behandeln sei, hat einen deutlichen Einfluß auf die Formierung der französischen Sozialgeschichtsschreibung ausgeübt. „Das soziale Leben“, so hatte Durkheim weitergehend im Vorwort zur zweiten Auflage seiner „Regeln der soziologischen Methode“ gesagt, baue sich „gänzlich auf Vorstellungen“ auf.⁶⁵ Daraus resultierte für ihn jedoch nicht, daß man sich der sozialen Phänomene psychologisierend oder spontansozilogisch annähern sollte, ganz im Gegenteil. Aus der Rückbindung der soziologischen Tatsachen an das Imaginäre folgte für Durkheim vielmehr, daß man erstere, seien es religiöse Praktiken, sei es Kriminalität, zunächst gleichsam von außen (in seinen eigenen Worten: „wie Dinge“⁶⁶) zu behandeln habe. Auch die Vorstellungen selbst würden nur dann wissenschaftlich untersucht, „wenn sie objektiv untersucht werden“.⁶⁷ Paradox ist die Gleichzeitigkeit dieser Überzeugungen jedoch keineswegs, da Durkheim annimmt, daß die Vorstellungen der Individuen verändert, nämlich objektiviert werden, sobald sie eine soziale Dimension erlangen: Indem Menschen gemeinsam handeln, schaffen sie gerade durch ihre Interaktion etwas Neues, das mehr ist, als sie selbst überschauen können. Erst wo die Wirklichkeit auf diese Weise eine neue Qualität erlangt, entsteht der Raum des Sozialen. Um von einem „soziologischen Tatbestand“ sprechen zu können, so Durkheim, „müssen mindestens einige Individuen ihre Tätigkeit vereinigt haben, und aus dieser Verbindung muß ein neues Produkt hervorgegangen sein.“⁶⁸ Diese Synthese

64 Siehe oben, nach Anm. 38.

65 DURKHEIM, Regeln (wie Anm. 38), S. 88.

66 Ebd., S. 115.

67 Ebd., S. 91 Anm.

68 Ebd., S. 99

vollziehe sich zwar außerhalb des Individuums, erlange aber einen solch hohen Grad an Wirklichkeit, daß die soziologischen Tatsachen schließlich Macht über Denken und Handeln des Einzelnen erlangten. Sie stünden nicht nur außerhalb des Individuums, sie seien zugleich mit einer gebieterischen Macht ausgestattet, kraft derer sie sich einem jeden aufdrängen, mag er dies nun wollen oder nicht.⁶⁹ Ein soziales Phänomen sei an der äußerlich verbindlichen Macht zu erkennen, die es über die Einzelnen ausübe oder auszuüben imstande sei.⁷⁰

Und schließlich resultierte aus der Überzeugung, daß es konkrete Akte menschlicher Interaktion sind, durch die die „soziologischen Tatsachen“ erst gebildet werden, die Forderung, letztere am Ort ihrer Entstehung aufzusuchen: in den sozialen Gruppen, in den Gesellschaften, die den Grund ihres Bestehens im Miteinander-Kommunizieren von Individuen besitzen. Inhalt der soziologischen Tatbestände seien „die Glaubensvorstellungen, die Neigungen, die Gebräuche einer Gruppe als Ganzes [sic] genommen. Die Formen, die die kollektiven Zustände annehmen, sofern sie sich in den Individuen widerspiegeln“, seien „Dinge ganz anderer Art.“⁷¹ Anders ausgedrückt: „Die Mentalität der Gruppen“ sei „nicht die der Einzelnen“; sie habe „ihre eigenen Gesetze“.⁷²

Was man an den Arbeiten der französischen Sozialhistoriker beobachten konnte – hier war es angelegt⁷³: die Verpflichtung, von genuin sozialen Tatsachen ausgehend zu forschen; die Praxis, auf deren mentale Dimensionen, auf das dynamische Verhältnis von Denkleistungen und institutionellen Manifestationen in der ‚realen‘ Welt zu achten; das Prinzip, diese Prozesse dort aufzusuchen, wo sie sich in der Vergangenheit abgespielt haben: nämlich in benennbaren sozialen Gruppen und Großgruppen; und letztlich die Präferenz des Vergleichs als einer Forschungsstrategie, mit der man das Erklärungsbedürftige überhaupt sichtbar machen und den Geltungsbereich sozialer Tatsachen definieren kann. Der Vergleich war für Durkheim „das einzig taugliche Mittel, über das wir bislang verfügten, um zum Verständnis der Dinge zu gelangen.“⁷⁴ Entsprechend trug Marc Bloch auf dem Internationalen Historikerkongreß 1927 in Oslo, zehn Jahre nach Durkheims Tod und zwei Jahre vor dem ersten Erscheinen der „Annales“, ein engagiertes Plädoyer „für eine vergleichende

69 Ebd., S. 106.

70 Ebd., S. 111 f.

71 Ebd., S. 109.

72 Ebd., S. 94.

73 In Blochs Fall vermittelt durch Durkheims Schüler und Blochs Freund Maurice Halbwachs; OEXLE, Marc Bloch (wie Anm. 55), S. 421.

74 EMILE DURKHEIM, *Soziologie und Philosophie* (1924), mit einer Einleitung von Theodor W. Adorno, Frankfurt am Main 1985, S. 45.

Geschichtsbetrachtung der europäischen Gesellschaften“ vor, das für lange Zeit der wichtigste Referenztext für historische Komparatistik sein sollte⁷⁵.

Von Durkheim ausgehend, kann man so diejenigen Theorieangebote entfalten, derer sich die Historiker der frühen „Annales“ bedienen konnten. Doch auch spätere Schlüsseltexte der Kulturwissenschaften blieben seinem Œuvre verpflichtet. Damit ist insbesondere auf das Werk Pierre Bourdieus verwiesen, das der Durkheim'schen Soziologie viel verdankt und das ebenfalls an der Schnittstelle zwischen dem Blick auf ganze Gesellschaften und dem Interesse an der mentalen Dimension des sozialen Handelns beheimatet ist.

Auch bei Bourdieu trifft man noch die Überzeugung an, daß es die primären Erfahrungen von Menschen sind, aus denen die soziale Welt gebildet wird. Ebenfalls erhalten geblieben ist Durkheims Anschauung, daß damit etwas Neues entsteht, das schließlich mächtiger ist als das Individuum und das dessen Denken und Handeln in der Alltagspraxis überformt. Bezeichnend ist, wie Bourdieu zwischen objektivistischen (rein an Strukturen interessierten) und subjektivistischen (rein erfahrungsorientierten) Strömungen in den Kulturwissenschaften vermittelt, indem er eine Theorie des intermediären Dritten entwickelt: des Habitus als eines „System[s] verinnerlichter Muster [...], die es erlauben, alle typischen Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen einer Kultur zu erzeugen.“⁷⁶ Ausschlaggebend für die Gestalt dieser Muster ist die Situierung des Einzelnen in einer sozialen Struktur, die bei Bourdieu als eine Klassenstruktur konzipiert wird. Gerade im Spiegel seiner empirischen Arbeiten erscheint der Mensch hier in einem beunruhigend hohen Maß determiniert. Die durch die kulturelle Spezifik der jeweiligen Klasse vermittelten Dispositionen, sein Geschmack, seine Einstellungen sind ihm buchstäblich „inkorporiert“ worden, das heißt, sein Leib hat etwas gelernt, das er fortan „nicht wie ein wiederbetrachtbares Wissen“ besitzt, sondern das er selbst geworden ist.⁷⁷ Denk- und Handlungsschemata, über die man verfügt, sind „inkorporierte Kultur, Körper gewordene Klasse“.⁷⁸

Bourdies Theorie des Habitus will also gegenüber der Soziologie Durkheims den Mehrwert erwirtschaften, daß man das Soziale in der Praxis des Individuums tatsächlich wiederfinden kann. Bemerkt sei nur in wenigen Worten, daß auch die Theorie von der „gesellschaftlichen Konstruktion der

75 MARC BLOCH, Für eine vergleichende Geschichtsbetrachtung der europäischen Gesellschaften, in: Matthias Middell, Stefan Sammler (Hg.), *Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der Annales in ihren Texten 1929–1992*, Leipzig 1992, S. 121–167.

76 PIERRE BOURDIEU, *Zur Soziologie symbolischer Formen*, Frankfurt am Main ⁴1991, S. 143.

77 PIERRE BOURDIEU, *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt am Main 1987, S. 135.

78 PIERRE BOURDIEU, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft* (1979), Frankfurt am Main 1987, S. 307.

Wirklichkeit“, wie sie Peter Berger und Thomas Luckmann 1966 (gleichfalls unter Durkheims Einfluß) vorstellten, von derselben Motivation getragen war.⁷⁹ Hier liegt der Akzent, im unmittelbaren Vergleich mit Bourdieus Habitus-theorie, deutlich stärker auf der Wandelbarkeit, der Flexibilität, auch der Generationenspezifität des Mentalen. Zwar denken auch Berger und Luckmann die Wirklichkeit, die der Mensch in der Interaktion vorfindet, als einen durch und durch sozialen Tatbestand, doch legen sie mehr Wert auf die Beobachtung, daß der Einzelne die dergestalt internalisierte Welt im Augenblick des Handelns neu externalisiert und daß es darüber, durch den Gebrauch von Sprache und anderen Zeichensystemen, zu neuen Objektivationen kommt, mithin zu einer Veränderung des Vorgefundenen. „Gesellschaft“ wird dadurch stärker prozeßhaft gedacht, als durch die unablässige Dialektik von ‚Externalisierung‘, ‚Objektivation‘ und ‚Internalisierung‘ in Bewegung gehalten.⁸⁰ Indem wir die uns umgebende Wirklichkeit aufgrund kulturspezifischer Muster wahrnehmen, reproduzieren wir sie doch niemals maßstabsgetreu – wir verändern sie und geben sie neu an die nächste Generation weiter.⁸¹

4.

Dieser kursorische Verweis auf Bourdieu, Berger und Luckmann ist als ein Hinweis darauf gemeint, daß in dem Theorieangebot, das von der Soziologie Emile Durkheims und seiner Nachfolger ausgegangen ist, die Anknüpfungspunkte zu sehen sind, die zwischen dem Projekt der französischen Sozialgeschichtsschreibung und der jüngeren Debatte über die Reform der Geschichtswissenschaft bestehen. Immer wieder ging es dabei um die Wirkmächtigkeit der Wahrnehmungen, um deren Stellenwert in der sozialen Realität und mithin um ihre Bedeutung für die Veränderlichkeit der institutionellen Welt. Zweifellos könnte (und müßte) man diese Filiationen erweitern. So hätte man etwa einzugehen auf die Institutionenforschung, wie sie gegenwärtig etwa an der Universität Dresden betrieben wird; diese zielt darauf, gerade in Institutionen die symbolische Repräsentanz derjenigen Ordnungsprinzipien wie-

79 PETER L. BERGER, THOMAS LUCKMANN, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie (1966). Mit einer Einleitung zur deutschen Ausgabe von Helmuth Plessner, Frankfurt am Main ⁵1977. Freilich ging es hier auch darum, die Tradition der deutschen Wissenssoziologie von ihrer Fixierung auf Marx und sein Diktum von der Hegemonie des Seins über das Bewußtsein zu befreien.

80 Ebd., S. 139.

81 Ebd., S. 65 zur Internalisierung in der Phase der Sozialisation: die gesellschaftliche Welt wird dann „durch eine neue Generation“ übernommen.

derzufinden, die Gesellschaften tragen.⁸² Eingehen müsste man ferner auf die Erforschung von Ritualen und Ritualität, für die die Relation von ‚Wirklichkeit‘ und ‚Wissen‘ das Ausgangsproblem ist und die die Rituale als Ausdrucksformen begreift, „mit denen die abstrakteren und verborgenen Strukturen eines umfassenden kulturellen Systems zum Ausdruck gebracht werden können“.⁸³ In Ritualen werden die gelebte und die imaginierte Welt handelnd aufeinander bezogen⁸⁴ – sei es durch die Zeitgenossen, sei es durch den nachgeborenen Forscher.⁸⁵

In der Tat war also die Frage nach der Wirkmächtigkeit von Wahrnehmungen in der sozialen Welt eines der großen Themen nicht nur in der Historie, sondern allgemeiner in den Kulturwissenschaften des 20. Jahrhunderts. Zu studieren, wie Christen, Juden und Muslime der Vormoderne einander wahrnahmen, welcher Deutungsmuster sie sich bedienten, kann vor dem Hintergrund der hier skizzierten Entwürfe bedeuten, den Strukturwandel, den Umbau von Institutionen, die innere Dynamik vormoderner Gesellschaften im ganzen zu beleuchten. Machte man sich dabei etwa die Maximen der französischen Sozialgeschichtsschreibung zu eigen, dann hätte man vornehmlich vier Aspekte im Auge zu behalten. Man müsste Rechenschaft darüber ablegen, ob die Wahrnehmungsphänomene, die man behandelt, sozial relevant waren oder ob man es mit singulären Beobachtungen, mit Kuriosa, zu tun hat. Auch müsste man sein Augenmerk dem alltäglichen, weit verbreiteten ‚Wissen‘ um die anderen Religionen zuwenden. Man dürfte darüber aber zugleich nicht vergessen zu sagen, welche die sozialen Gruppen sind, die als Träger dieses Wissens fungieren. Und letztlich müsste man erörtern, auf welche Weise dieses Wissen

82 KARL-SIEGBERT REHBERG, Weltrepräsentanz und Verkörperung. Institutionelle Analyse und Symboltheorien – Eine Einführung in systematischer Absicht, in: Gert Melville (Hg.), *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, Köln/Weimar/Wien 2001, S. 3–49; DERS., Die stabilisierende „Fiktionalität“ von Präsenz und Dauer. Institutionelle Analyse und historische Forschung, in: Reinhard Blänkner, Bernhard Jussen (Hg.), *Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordners* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 138), Göttingen 1998, S. 381–407.

83 Milton Singer, zit. bei CATHERINE BELL, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York/Oxford 1997, S. 72 f.

84 CLIFFORD GEERTZ, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main 1987, S. 78.

85 CATHERINE BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York/Oxford 1992; zur mediävistischen Ritualforschung FRANK REXROTH, *Rituale und Ritualismus in der historischen Mittelalterforschung. Eine Skizze*, in: Hans-Werner Goetz, Jörg Jarnut (Hg.), *Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung* (MittelalterStudien 1), München 2003, S. 391–406.

institutionalisiert wurde, das heißt auf welche Weise es sozial schöpferisch geworden ist.

Wahrnehmung und Deutung des Heidnischen in Wolframs von Eschenbach „Parzival“

BEATE KELLNER

I

Erkenntnistheoretische Problemstellungen mit dem Fokus auf ‚Wahrnehmung‘ und ‚Deutung‘ haben seit einiger Zeit in der Mediävistik Konjunktur.¹ Bei der Durchsicht der Forschungsbeiträge wird allerdings deutlich, dass die Begriffe nicht nur unterschiedlich, sondern mitunter auch unterminologisch verwendet werden. Sieht man von jenen Fällen ab, in denen ‚Wahrnehmung‘ im Sinne eines bloßen Labels nichts anderes als ‚Darstellung‘ meint,² wird der Begriff zum einen als ‚sinnliche Wahrnehmung‘ definiert und in den Rahmen einer Rekonstruktion und Geschichte der Sinneswahrnehmung gestellt. Damit ist ein Forschungsfeld benannt, das im Kontext von mediengeschichtlichen und medientheoretischen Problemstellungen und damit verbunden auch von Fragen nach Körperkonzepten in der rezenten mediävistischen Forschung prominent geworden ist. Im Blick auf das Evozieren von Bilderwelten in Texten wurde hier auch ‚Visualisierung‘ als Konzeptschlagwort eingeführt.³ Methodisch zeichnen

-
- 1 Vgl. zum Forschungsstand in der Mediävistik das Themenheft: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung 8.2 (2003): Wahrnehmungs- und Deutungsmuster im europäischen Mittelalter. Hg. von HARTMUT BLEUMER/STEFFEN PATZOLD, darin besonders die Forschungsübersicht von dens.: Wahrnehmungs- und Deutungsmuster in der Kultur des europäischen Mittelalters, S. 4–22 – INGRID KASTEN: Wahrnehmung als Kategorie der Kultur- und Literaturwissenschaft. In: Wahrnehmung im „Parzival“ Wolframs von Eschenbach. Actas do Colóquio Internacional 15 e 16 de Novembro de 2002. Hg. von JOHN GREENFIELD. Porto 2004, S. 13–36.
 - 2 Vgl. HORST BRUNNER (Hg.): Die Wahrnehmung und Darstellung von Kriegen in Mittelalter und Früher Neuzeit. Wiesbaden 2000 (Imagines medii aevi 6).
 - 3 Vgl. das Themenheft der Zeitschrift für Germanistik N. F. 9 (1999): Visualität – Sichtbarkeit und Imagination im Medienwandel. Hg. von ERHARD SCHÜTZ/KLAUS-DIETER HÄHNEL/PETER UWE HOHENDAHL u.a., darin besonders: HORST WENZEL: Visualität. Zur Vorgeschichte der kinästhetischen Wahrnehmung, S. 540–556; vgl. DERS.: Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter. München 1995 – HAIKO WANDHOFF: Ekphrasis. Kunstbeschreibungen und virtuelle Räume in der Literatur des Mittelalters. Berlin/New York 2003 (Trends in Medieval Philology 3). Mit problematischen Vorstellungen von unmittelbarer ‚Präsenz‘ arbeitet PETER CZERWINSKI in seinen Entwürfen zu einer Geschichte der Wahrnehmung. Vgl.

sich zwei Zugangsweisen ab: Entweder man nähert sich der Frage nach der Inszenierung von Sinneswahrnehmungen in mittelalterlichen Texten über moderne Theoriebildungen (phänomenologische und kognitionswissenschaftliche Ansätze werden allerdings bislang kaum aufgegriffen)⁴ oder man wählt den Zugang über mittelalterliche Wahrnehmungs- und Erkenntnistheorien, wie es JOACHIM BUMKE im Blick auf Wolframs von Eschenbach „Parzival“ vor einiger Zeit noch einmal exemplarisch vorgeführt hat.⁵

Zum anderen wird der Begriff ‚Wahrnehmung‘ eher in Richtung von ‚Deutung‘ verstanden oder mit ‚Deutung‘ in eins gesetzt. Er changiert also zwischen ‚Wahrnehmung‘ im engeren und ‚Deutung‘ im weiteren Sinn. So verstanden lassen sich die Termini nur heuristisch voneinander trennen. Diese Übergänge manifestieren sich auch bereits in den mittelalterlichen Vorstellungen von einem Erkenntnisprozess, der sich in Stufen von der ‚sinnlichen Wahrnehmung‘ (*sensus corporeus*), über die ‚Vorstellungskraft‘ (*imaginatio*), den ‚Verstand‘ (*ratio*), bis zur höheren und höchsten ‚Einsicht‘ (*intellectus* und *intelligentia*) erstreckt.⁶ Erinnern kann man hier etwa an die für das Mittelalter grundlegenden augustinischen Ausführungen zum ‚Wahrnehmen‘ und ‚Erkennen‘ mit Hilfe der ‚äußeren‘ und ‚inneren Sinne‘ (*sensus interiores* und *sensus exteriores*). Entscheidend ist, dass die ‚inneren Sinne‘ beurteilen, was die ‚äu-

PETER CZERWINSKI: Der Glanz der Abstraktion. Frühe Formen von Reflexivität im Mittelalter. Frankfurt a. Main/New York 1989 – DERS.: Gegenwärtigkeit, simultane Räume und zyklische Zeiten. Formen von Regeneration und Genealogie im Mittelalter. Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung II. München 1993 – DERS.: *per visibilia ad invisibilia*. Texte und Bilder vor dem Zeitalter von Kunst und Literatur. IASL 25 (2000) S. 1–94. Vgl. dazu u. a. die Kritik von PETER STROHSCHNEIDER: Die Zeichen der Mediävistik. Ein Diskussionsbeitrag zum Mittelalterentwurf in Peter Czerwinski ‚Gegenwärtigkeit‘. IASL 20 (1995), S. 173–191 – vgl. auch die kritische Auseinandersetzung JAN-DIRK MÜLLERS mit Thesen von Visualität und Präsenz: JAN-DIRK MÜLLER: Visualität, Geste, Schrift. Zu einem neuen Untersuchungsfeld der Mediävistik. ZfdPh 122 (2003), S. 118–132.

- 4 Es stellt sich allerdings auch die Frage, inwieweit sie für die konkrete Arbeit an mittelalterlichen Texten fruchtbar zu machen sind. Als Überblick über philosophische Modelle und Reflexionen zur Wahrnehmung sei an dieser Stelle nur verwiesen auf: Philosophie der Wahrnehmung. Modelle und Reflexionen. Hg. von LAMBERT WIESING. Frankfurt a. Main 2002.
- 5 JOACHIM BUMKE: Die Blutstropfen im Schnee. Über Wahrnehmung und Erkenntnis im „Parzival“ Wolframs von Eschenbach. Tübingen 2001 (Hermaea N.F. 94), S. 35–50 – vgl. in Auseinandersetzung damit auch: Wahrnehmung im „Parzival“. Hg. von GREENFIELD (wie Anm. 1). Grundlegend zur visuellen Wahrnehmung im Mittelalter noch immer: GUDRUN SCHLEUSENER-EICHHOLZ: Das Auge im Mittelalter. 2 Bde. München 1985 (Münstersche Mittelalter-Schriften 35,1 und 35,2) – vgl. auch DAVID C. LINDBERG: Auge und Licht im Mittelalter. Frankfurt a. Main 1987.
- 6 Ausführlich dazu: KARL WERNER: Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus. In: Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Classe 25. Wien 1876, S. 67–150.

ßeren Sinne‘ vermieden, wodurch ‚höhere‘ Formen von Deutung und Einsicht entstehen.⁷

In der Mediävistik werden ‚Wahrnehmung‘ und ‚Deutung‘ häufig als semantisch gleitendes Begriffspaar verwendet und vielfach in neueren Arbeiten auch eingesetzt, um sich gegen die alte Form der Ereignisgeschichte abzugrenzen und deutlich zu machen, dass man die Quellen weniger im Blick auf die Rekonstruktion der geschichtlichen Wirklichkeit auswerten will, sondern vielmehr als Zeugnisse, die Aufschluss geben über Bilder, Einstellungen, Habitus, Wertungen und Erfahrungen von Wirklichkeit.⁸ Geleitet von der Vorstellung, dass es Bilder, Wahrnehmungs- und Deutungsformen sind, welche das Verhalten der Menschen bestimmen, richten sich die Fragestellungen der Mentalitätsgeschichte und Historischen Anthropologie auf eben diese Formen der ‚Verarbeitung‘ von Wirklichkeit.⁹ Auch wissenssoziologische Forschungsrichtungen akzentuieren seit langem, dass in Texten als kulturellen Zeugnissen ein ‚Wissen‘ von Wirklichkeit sedimentiert ist, welches in einem Prozess ihrer Aneignung und Konstruktion, ihrer ‚Wahrnehmung‘ und ‚Deutung‘ entstanden ist.¹⁰ Diese Ansätze erlauben es, Themen aufzugreifen, die in sozialgeschichtlichen bzw. ereignis- und personengeschichtlichen Fragestellungen eher vernachlässigt worden sind, sie in neuen Konfigurationen zu präsentieren und die Texte dabei als Repräsentationen zu verstehen, die nicht in einem unmittelbaren Sinne als Abbilder von Wirklichkeit, sondern als deren ‚Deutungen‘ zu verstehen sind.

-
- 7 Augustinus: „Epistula“ 147. In: CSEL 44, S. 315: *cum ergo interiores oculi iudices sint exteriorum oculorum, isti autem illis quodam officio nuntiandi et ministerio famulentur multaque illi uideant, quae isti non uident, nihil isti uideant, unde non illi tamquam praesides iudicent, quis non illos istis incomparabili aestimatione praeponat?*
- 8 Vgl. aus der Perspektive der Geschichtswissenschaft die Forschungsübersicht bei HANS-WERNER GOETZ: Wahrnehmungs- und Deutungsmuster als methodisches Problem der Geschichtswissenschaft. In: Wahrnehmungs- und Deutungsmuster. Hg. von BLEUMER/PATZOLD (wie Anm. 1), S. 23–33.
- 9 Vgl. in der germanistischen Literaturwissenschaft die noch immer grundlegenden Forschungsberichte von CHRISTIAN KIENING: Anthropologische Zugänge zur mittelalterlichen Literatur. Konzepte, Ansätze, Perspektiven. In: Forschungsberichte zur Germanistischen Mediävistik. Hg. von HANS-JOCHEN SCHIEWER. Bern/Berlin/Frankfurt a. Main u. a. 1996 (Jahrbuch für Internationale Germanistik, Reihe C, 5/1), S. 11–129 – URSULA PETERS: Historische Anthropologie und mittelalterliche Literatur. Schwerpunkte einer interdisziplinären Forschungsdiskussion. In: FS Walter Haug und Burghart Wachinger. Hg. von JOHANNES JANOTA/PAUL SAPPLER/FRIEDER SCHANZE u. a. 2 Bde. Tübingen 1992, Bd. 1, S. 63–86 – vgl. dazu etwa auch den Band: Wahrnehmen und Handeln. Perspektiven einer Literaturanthropologie. Hg. von FRIEDMAR APEL/WOLFGANG BRAUNGART/KLAUS RIDDER. Bielefeld 2004.
- 10 Vgl. bereits PETER L. BERGER/THOMAS LUCKMANN: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a. Main 1969 – PETER L. BERGER: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt a. Main 1973, prägnant S. 4.

II

Hier möchte ich meine Ausführungen situieren und mich Formen der ‚Wahrnehmung‘ und ‚Deutung‘ des Heidnischen im Mittelalter aus literaturwissenschaftlicher Perspektive nähern. Zugrunde liegt die methodische Annahme, dass die Literatur, welche mehr als andere Redeordnungen (etwa die Historiographie oder das Recht) von einer unmittelbaren Wirklichkeitsreferenz entlastet ist, geradezu prädestiniert dafür scheint, verschiedenste Konstellationen der Begegnung von Kulturen, von Eigenem und Fremdem durchzuspielen: Auf der Ebene literarischer Sinnsysteme können, so die Hypothese, utopische Potentiale ebenso ausgelotet werden wie Szenarien des Konflikts auf die Spitze getrieben. Im folgenden sollen eben jene Spielräume und Möglichkeiten der ‚Deutung‘ des Fremden in der Literatur – exemplarisch – untersucht werden.

Literarische Texte führen auf eine Schicht der vergangenen Kultur, die sich nicht additiv mit dem in anderen Diskursen (wie dem Recht oder der Theologie) sedimentierten Wissen verrechnen lässt. Sie können dabei die in anderen Diskursen kodierten Kulturmuster, Normen und Leitbilder aufgreifen, doch sie wiederholen diese nicht nur in ihrer Sprache, sondern modifizieren, konfigurieren und transgredieren sie, ja gestalten sie in ihrer eigenen Weise im Rahmen ihrer eingespielten Sprechmuster, ihres Gattungssystems, ihrer Bau- und Kommunikationsformen. Wenn nun danach gefragt werden soll, wie fremde Kulturen in der volkssprachigen Literatur des Mittelalters wahrgenommen und gedeutet werden, so zielt diese Problemstellung einerseits auf epistemische Konstellationen und kulturelle Semantiken, denn sie fragt nach dem in der Literatur präsentierten Wissen über das Fremde, nach Mustern und Modellen der Wahrnehmung- und Deutung, nach Bewertungen, (Vor-)urteilen, nach Übertragungen des Eigenen auf das Fremde und des Fremden auf das Eigene.¹¹ Doch andererseits zielt sie – unter literaturwissenschaftlichem Fokus – auf die spezifisch literarischen Verfahren der Inszenierung des Fremden.

Konkret werde ich unter den genannten Problemstellungen Begegnungen zwischen Heiden und Christen, Verschränkungen von Heidnischem und Christlichem, in Wolframs „Parzival“ untersuchen, denn hier werden Prozesse der Integration und Desintegration von Kulturen, der Auseinandersetzungen zwischen Orient und Okzident, auf vielfache Weise verhandelt. Nun zeigt sich, dass in den epischen Texten Wolframs nicht nur eine Fülle von Begegnungen

11 Vgl. zur Problematik von Fremd- und Selbstverstehen in phänomenologischer Tradition etwa: ALFRED SCHÜTZ: Grundzüge einer Theorie des Fremdverstehens. In: DERS.: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Frankfurt a. Main 1974, S. 137–197 – BERNHARD WALDENFELS: Der Stachel des Fremden. Frankfurt a. Main 1991² – DERS.: Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1. Frankfurt a. Main 1997 – vgl. dazu in ethnologischer Perspektive etwa auch CLIFFORD GEERTZ: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. Main 1994³.

zwischen der christlichen und der islamischen Welt zum Thema wird, sondern dass sich über Verschränkungen zwischen Christlichem, Heidnischem und Höfischem immer wieder Konstrukte ergeben, die man zumindest heuristisch als ‚Hybride‘ bezeichnen könnte. Gemeint sind Strukturen und Phänomene, welche durch komplexe Überlagerungen des Heidnischen, Christlichen, Höfischen und Mythischen gekennzeichnet sind. In Wolframs epischen Texten sowie auch in jenen der Wolfram-Tradition kommt es zu Überblendungen des Christlichen und Heidnischen, die nicht mehr in einer Dichotomie von ‚christlich‘ und ‚heidnisch‘ oder in einer Semantik von ‚gut‘ und ‚böse‘ auflösbar sind. Dies manifestiert sich auf der Ebene der zentralen christlichen Symbole wie dem Gral ebenso wie in den christlichen und höfischen Rollen- und Gesellschaftsbildern.

Gerade die genauere Betrachtung solcher ‚Hybriden‘¹² legt offen, wie problematisch die auch heute noch weit verbreitete Vorstellung von einer monolithisch christlichen Kultur des abendländischen Mittelalters ist. Mit dem Begriff des ‚Hybriden‘ kann man versuchen, die verschiedenen Aggregatzustände und Konglomerate von Heidnischem, Mythischem und Christlichem zu fassen, ohne das Material a priori in die Modelle von christlicher Oberfläche und mythisch-heidnischer Tiefe, von christlichen und mythischen Schichten, oder von Dichotomien zwischen dem Christlichen und Mythischen respektive dem Christlichen und Heidnischen zu pressen. Mit dem Begriff des ‚Hybriden‘ soll daher nicht danach gefragt werden, ob ein Phänomen ‚letztlich‘ heidnisch, mythisch oder christlich ist. Indem den vielfältigen Verschränkungen, aber auch Spannungen von Heidnischem, Mythischem und Christlichem über die Vorstellung des ‚Hybriden‘ Rechnung getragen wird, sollen die jeweils betrachteten Phänomene und Strukturen gerade nicht monokausal erklärt werden. Wenn in den literarischen Inszenierungen des ‚Hybriden‘ Brüche und Diskontinuitäten, Aporien und Paradoxien erkennbar sind, sollen diese in den Analysen exponiert und nicht geglättet werden.

Zwei Ebenen der Untersuchung des „Parzival“ haben sich damit unter den Aspekten von Wahrnehmung und Deutung des Heidnischen und Fremden herauskristallisiert, erstens die Frage nach den vielfachen Formen der Begegnung

12 An dieser Stelle sei nur verwiesen auf Ausführungen MICHAEL BACHTINS, welche einen wichtigen Bezugspunkt der Reflexion des Begriffes darstellen. Vgl. besonders ders.: Das Wort im Roman. In: DERS., Die Ästhetik des Wortes. Hg. und eingeleitet von RAINER GRÜBEL. Frankfurt a. Main 1979, S. 154–300, hier S. 195: „Wir nennen diejenige Äußerung eine hybride Konstruktion, die ihren grammatischen (syntaktischen) und kompositorischen Merkmalen nach zu einem einzigen Sprecher gehört, in der sich in Wirklichkeit aber zwei Äußerungen, zwei Redeweisen, zwei Stile, zwei ‚Sprachen‘, zwei Horizonte von Sinn und Wertung vermischen. Zwischen diesen Äußerungen, Stilen, Sprachen und Horizonten gibt es [...] keine formale – kompositorische und syntaktische – Grenze; [...].“

von Heidnischem und Christlichem in Wolframs Roman und zweitens, eng damit verbunden, die Frage nach dem ‚Hybriden‘.

III

Das Fremde, das Heidnische und Orientalische,¹³ kommt in Wolframs figurenreichem Universalroman auf der Handlungsebene zunächst in den Erzählungen von Parzivals Vater Gahmuret ins Spiel, also in eben jenen Teilen des Romans, die Wolfram über seine Quelle, Chrétien de Troyes' „Conte du Graal“, hinaus hinzufügt und die gerade auch deshalb als besonders signifikant für seine Konzeption zu betrachten sind.¹⁴ Erbe- und vaterlos – wie später auch Parzival – fasst Gahmuret den Entschluss, in die Welt hinauszuziehen, um Ehre (*prîs*, 7,22) zu erringen. Da er sich aus Stolz nur dem Gefolge des höchsten Herrn der Welt anschließen will, begibt er sich im Orient in den Dienst jenes von Wolfram als *bâruc* (13,21) bezeichneten heidnischen Herrschers, den man – historisch gesehen – mit dem Kalifen von Bagdad identifizieren kann.¹⁵

-
- 13 Vgl. dazu zuletzt ARTHUR GROOS: *Orientalizing the Medieval Orient. The East in Wolfram von Eschenbach's „Parzival“*. In: *Kulturen des Manuskriptzeitalters. Ergebnisse der Amerikanisch-Deutschen Arbeitstagung an der Georg-August-Universität Göttingen vom 17. bis 20. Oktober 2002*. Hg. von ARTHUR GROOS/HANS-JOCHEN SCHIEWER. Göttingen 2004 (Transatlantische Studien zu Mittelalter und Früher Neuzeit 1), S. 61–86 – vgl. dazu HANS SZKLENAR: *Studien zum Bild des Orients in vorhöfischen deutschen Epen*. Göttingen 1966 (Palaestra 243) – HERMANN GOETZ: *Der Orient der Kreuzzüge in Wolframs „Parzival“*. *Archiv für Kulturgeschichte* 49 (1967) S. 1–42 – ROY WISBEY: *Wunder des Ostens in der „Wiener Genesis“ und in Wolframs „Parzival“*. In: *Studien zur frühmittelhochdeutschen Literatur. Cambridger Colloquium 1971*. Hg. von L. PETER JOHNSON/HANS-HUGO STEINHOFF/ROY A. WISBEY. Berlin 1974, S. 180–214 – PAUL KUNITZSCH: *Die Arabica im „Parzival“ Wolframs von Eschenbach*. *Wolfram-Studien II* (1974) S. 9–35 – DERS.: *Quellenkritische Bemerkungen zu einigen Wolframischen Orientalia*. *Wolfram-Studien III* (1975), S. 263–275 – DERS.: *Erneut: Der Orient in Wolframs „Parzival“*. *ZfdA* 113 (1984), S. 79–111.
- 14 Zitiert wird nach: *Wolfram von Eschenbach: „Parzival“*. Studienausgabe. Berlin 1965 (unveränderter Nachdruck der 6. Ausgabe von KARL LACHMANN). Vgl. dazu *Wolfram von Eschenbach: „Parzival“*. Studienausgabe. *Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von KARL LACHMANN. Übersetzung von PETER KNECHT*. Berlin/New York 1998; *Wolfram von Eschenbach: „Parzival“*. 2 Bde. Nach der Ausgabe KARL LACHMANNs revidiert und kommentiert von EBERHARD NELLMANN. Übertragen von DIETER KÜHN. Frankfurt a. Main 1994 (Bibliothek deutscher Klassiker 110. Bibliothek des Mittelalters 8.1 und 8.2).
- 15 Als Sitz des abbasidischen Kalifen war Bagdad im 10. und 11. Jahrhundert das geistige und ökonomische Zentrum des Islam. Vgl. NELLMANN: *Kommentar* (wie Anm. 14), S. 461. Die Situation im Reich des Kalifen bestimmen nach der Darstellung des Erzählers im „Parzival“ nicht kriegerische Auseinandersetzungen von Heiden und Christen, sondern Konflikte zwischen heidnischen Reichen (14,3–7).

Gahmurets Aufnahme in den Dienst beim *bâruc* wird vom Wechsel seines Wappens begleitet: Statt des Panthers derer von Anschouwe führt er nun einen Anker als Zeichen der Hoffnung auf ein Ziel seiner rastlosen Ritterschaft im Wappen (14,12–17). Und gerade dieser Austausch des Wappens bringt die Herauslösung Gahmurets aus dem ihm angestammten Verwandtschaftsverband und dem heimatlichen Raum noch einmal zeichenhaft zum Ausdruck. Er zeigt den Aufenthalt im Heidenland, in dem Gahmuret aller Orten Ruhm erringt, als eine Zäsur. Zwei Drittel der Welt, so berichtet der Erzähler, seien Gahmurets neuem Herrn untertan gewesen:

*im wart gesagt, ze Baldac
ware ein sô gewaltic man,
daz im der erde untertân
diu zwei teil wæren oder mêr.
sîn name heidensch was sô hêr
daz man in hiez den bâruc.
er hete an krefte alsolhen zuc,
vil kûnege wæren sîne man,
mit krôntem lîbe untertân. (13,16–24)*

Der *bâruc* wird dabei nicht nur als weltliches, sondern auch als geistliches Oberhaupt der Heiden geschildert: Als oberster Würdenträger der heidnischen Religion wird er in Analogie zum christlichen Papst gesetzt, was sich auch auf seine Amtsgewalt bezieht, denn jenem wird nach der heidnischen Ordnung wie dem Papst die Binde- und Lösegewalt unterstellt, was im Text als *bâbestreht* (13,29) bezeichnet wird. Wie der Papst kann jener daher Ablass für die Sünden gewähren: *der bâruc in für sünde | gît wandels urkünde* (14,1 f.). Diese knappen Passagen zeigen komplexe Übertragungen, die für die Konzeption des Romans kennzeichnend sind: Man sieht, dass Wolfram nicht nur seine Vorstellungen von weltlicher Herrschaft und vasallitischer Bindung auf den Orient überträgt, sondern dass er auch die fremde Religion als Analogon zur christlichen beschreibt. Nähe und Ferne verschränken sich in dieser Art der Inszenierung. Rom und Bagdad, der Papst und der *bâruc* werden so parallelisiert (13,26–14,2), dass das Ferne des Orients in den Kategorien der eigenen Ordnungen als vertraut erscheinen kann. Der *bâruc*, so ließe sich pointieren, wird zur Chiffre, zum hybriden Konstrukt, in dem sich Christliches und Islamisches verschränken.

IV

Im Zuge seiner ritterlichen Fahrten in der heidnischen Welt gelangt Gahmuret nach Zazamanc, ins Land der schwarzen Königin Belakane, welche mit Krieg bedrängt wird.¹⁶ Er zieht mit großem Pomp in die Stadt Patelamunt ein, was seinen ritterlichen Körper, seine Aura, zur Schau stellt und den Kontrast unterstreicht zwischen seiner glänzenden Erscheinung und der schwarzen Farbe der Einwohner.¹⁷ Wiederholt wird auf jene hingewiesen, und zwar durchaus auch in abschätzigem Sinn: *liute vinster sô diu naht | wârn alle die von Zazamanc: bî den dûht in diu wîle lanc* (17,24–26).¹⁸ Dementsprechend wird auch das Aussehen der Königin in deutlicher Distanz zu höfischen Schönheitsidealen beschrieben,¹⁹ sie selbst befürchtet, der schöne Fremde könne an ihrer schwarzen Hautfarbe Anstoß nehmen: *ôwî wan tete im daz niht wê! | daz het ich gerne erfunden ê* (22,9 f.). Topiken von der hitzigen Art der Schwarzen entsprechend verliebt sich Belakane unverzüglich in den hellhäutigen Ritter (23,22–28), und sobald jener die Feinde in großartigem Kampf besiegt hat,²⁰ übergibt sie ihm ihren Leib und ihr Reich. Doch auch als das Paar miteinander im Bett liegt, versäumt es der Erzähler nicht, auf den Unterschied ihrer Hautfarbe hinzuweisen:

*dô phlac diu küneginne
einer werden süezer minne,
und Gahmuret ir herzen trût.
ungelîch was doch ir zweier hût.* (44, 27–30)

Das die Liebe überstürzende Verhalten der Königin will nicht recht zu ihrer früheren – in der Erzählung betonten – Zurückhaltung passen. Jene erscheint als eine widersprüchliche Person, was sich auch und vor allem in der von Gahmuret

16 Belakane hat Isenhart in überspannter höfischer Minne hingehalten, bis er in ihrem Dienst den Tod fand. Seine Verwandten rächen sich nun an ihr mit einem Kriegszug. Vgl. „Parzival“, 16,1–18; 26,1–28,9.

17 Vgl. ALFRED EBENBAUER: *Es gibt ain möryne vil dick susse mynne*. Belakanes Landsleute in der deutschen Literatur des Mittelalters. ZfdA 113 (1984), S. 16–42.

18 Vgl. „Parzival“, 19,17–19: *Swaz dâ was volkes inne, | Mære und Mærinne | was beidiu wîp unde man*. Ebd., 20,4–6: *manege tunkele frouwen | sach er bédenthalben sîn: | nâch rabens varwe was ir schîn*. Vgl. auch ebd., 20,24–26.

19 „Parzival“, 24,6–12: *ist iht liebtens denne der tac, | dem glichet niht diu künegin. | si hete wîplichen sîn, | und was abr anders rîterlîch, | der touwegen rôsen ungelîch. | nâch swarzer varwe was ir schîn, | ir krône ein liehter rubîn*.

20 Am Kampf nehmen zahlreiche Ritter der westlichen Welt teil. Auch das Motiv des Verwandtenkampfes, das im weiteren Verlauf des Romans zentral wird, klingt bereits an, als Gahmuret auf seinen Vetter König Kaylet und dessen Neffen Killirjacac trifft. Kaylet steht auf der Seite der Partei Isenharts, da er seinerseits mit dem Schottenkönig Vridebrant verwandt und über Vridebrant, der wiederum der Cousin von Belakanes Minneritter Isenhart ist, mit den Verwandten Isenharts verbunden (28,21–26; 46,20–47,25; 48,7–28) ist.

beobachteten Differenz zwischen ihrer schwarzen Hautfarbe und ihrer inneren weiblichen Reinheit und Vorbildlichkeit manifestiert: Innen- und Außenseite entsprechen sich nicht.²¹ Belakanes Ethos ist höfisch und christlich zugleich, doch eine Christin ist sie nicht, die Vorstellung von einer *anima naturaliter christiana* drängt sich auf. Der Erzähler forciert diese Nähe der Heidin zum Christentum, indem er sozusagen die Perspektive von Gahmurets Wahrnehmung verlängert:

*Gahmureten dūhte sān,
swie si wære ein heidenin,
mit triwen wîplīcher sin
in wîbes herze nie geslouf.
ir kiusche was ein reiner touf,
und ouch der regen der si begôz,
der wâc der von ir ougen flôz
ûf ir zobel und an ir brust. (28,10–17)*

Sowohl ihre weibliche *kiusche* wie ihre Tränen werden mit der Taufe gleichgesetzt. Die Körperflüssigkeit wird zum Substitut des Taufwassers erklärt,²² das eigene Ethos, die eigene Körperlichkeit scheinen in dieser Darstellung den sakramentalen Akt der Taufe zu ersetzen – eine theologisch betrachtet ungeheure Aussage, die wohl nur in der Literatur möglich war. Und auch im Fortgang der Erzählung wird Belakanes Heidentum noch einmal anders perspektiviert: Als Gahmuret Belakane verlässt, weil er von der Sehnsucht nach neuen ritterlichen Taten getrieben wird, insistiert er in seinem Abschiedsbrief auf ihrem Heidentum, er nutzt die Glaubensdifferenz, um sein Verhalten zu legitimieren (55,21–56,26). Wenn hier im Kontrast zu den eben analysierten Passagen die Glaubensunterschiede stark gemacht werden, so relativiert sich dies auf der anderen Seite dadurch, dass es sich um nichts als Ausreden für ein wenig ehrbares männliches Verhalten handelt, um Aussagen einer Figur, die keinesfalls mit der Erzählerperspektive kurzgeschlossen werden können.²³

Die Erzählung lässt sich also nicht festlegen auf eine Sicht, hakenschlagend, um auf den Prolog des Romans zu verweisen (1,18 f.), entzieht sie sich jedem Zugriff. Dies wird einmal mehr auch an Belakanes Reaktion auf Gahmurets Brief offenbar, denn sie zeigt sich sogleich zur Taufe bereit und macht so, in erster Lesart deutlich, wie hinfällig dessen Einwände sind. Auf der anderen Seite betont gerade ihre Rede die innere Distanz zum Christentum, denn die Taufe wäre für sie lediglich ein Mittel zum Zweck, um den Geliebten zurückzuge-

21 Die Relation von innen und außen ist ein Thema, das Wolfram durch den Roman hindurch verfolgt. Vgl. BUMKE (wie Anm. 5), prägnant S. 1–27.

22 Vgl. LOUISE GNÄDINGER: Wasser – Taufe – Tränen. (Zu Parz. 817,4–30). In: Wolfram-Studien II (1974), S. 53–71 – BUMKE (wie Anm. 5), S. 61 f.

23 Später wertet auch Herzelojde Belakane als Heidin ab, als sie Gahmuret für sich beansprucht; vgl. 94,11–16.

winnen: ‚*ôwê wie balde daz geschih!* | *wil er wider wenden, | schiere sol ichz enden*‘ (56,28–30). Fast chiasmatisch weist eine Passage auf die andere zurück: Korrespondiert hier die innere Ferne zum Christentum mit der Bereitschaft zum äußeren Vollzug des Sakraments, so wurde dort die innere Nähe zum Christentum als Pendant zur Taufe inszeniert. Die Episoden um Belakane umkreisen die Problematik von Nähe und Distanz zwischen Heiden und Christen, ohne diese eindeutig zu perspektivieren.

V

Unter anderen Vorzeichen wird jene Thematik auch beim Tod des Grenzgängers Gahmuret bedeutsam. Bei seiner zweiten Eheschließung mit Herzloyde, der späteren Mutter Parzivals, bittet sich jener aus, weiterhin ritterliche Fahrten unternehmen zu dürfen (97,7–10).²⁴ Während einer Orientfahrt, als er erneut auf Seiten des *bâruc* kämpft, wird er schließlich durch feige heidnische List getötet.²⁵ Es können hier nicht alle Aspekte seines Todes en détail analysiert werden, ich konzentriere mich auf das Begräbnis, näherhin die Begräbnisse, welche der Ritter als einer erfährt, der die Grenzen zwischen Orient und Okzident mehrfach überschritten hat, der mit einer heidnischen und einer christlichen Frau verheiratet war und der Nachkommen im Osten und im Westen zeugte.

Prunkvoll wird sein Leichnam im Orient bestattet, in Bagdad, im Zentrum der islamischen Welt (106,29–108,28). Der *bâruc* scheut keine Kosten, man balsamiert den Toten ein, reich wird das Grab verziert und auf Bitten der christlichen Mitstreiter Gahmurets lässt er ein Kreuz errichten, auf welchem man den Helm mit einem Epitaph anbringen kann. Das christliche Symbol des Kreuzes wird also, unverstanden von den Heiden, wie es im Text heißt, auf dem Grab eines Christen errichtet, der im Orient im Dienst des mächtigsten heidnischen Herrschers fiel. Zudem beten die Heiden Gahmuret als Gott an, der Christ wird offensichtlich dem heidnischen Götterhimmel zugerechnet, den man dem monotheistischen Islam im Mittelalter unterstellt. Es versteht sich, dass dies als stärkster Ausdruck seiner Wertschätzung im Orient gelten kann:

*ez betent heiden sunder spot
an in als an ir werden got,
niht durch des kriuzes êre*

24 Es ist ein Zeichen der besonderen Liebe des Paares, dass Gahmuret in diesen Kämpfen stets eines von Herzloydes Hemden über seine Rüstung zieht, und dass sie jenes, so wie er es wiederbringt, *durchstochen* (101,14) und *zerhouwen* (101,15), nach seiner Rückkehr über der bloßen Haut trägt (101,9–20).

25 Vgl. „Parzival“, 105, 16–24. Ein Heide weicht seinen Helm mit Bocksblut auf, weshalb ein Speer seinen Kopf durchbohren kann.

*noch durch des toufes lère,
der zem urteillichen ende
uns lasen sol gebende. (107,19–24)*

Das Grab in Bagdad ist, so hat es sich gezeigt, eine hybride Konstruktion, die heidnische und christliche Elemente und Ansprüche im Zeichen höfischen Prunks zu vereinen sucht. Es lässt die heidnische Verehrung ebenso zu, wie es Gahmurets eigentlicher Herkunft aus dem Christentum durch die Errichtung des Kreuzes Rechnung trägt.

Sterbend hatte jener noch befohlen, Herzeloydes Hemd, das er wie stets in seinen Kämpfen über seiner Rüstung trug, und den Speer, der ihn getötet hatte, seiner Frau zu bringen (106,23 f.). Die Dame fragt nach dem Speer und wie immer will sie das zerfetzte, blutige Hemd ihres Mannes, nun im Sinne einer Vergegenwärtigung des Verstorbenen, auf ihrem Leib tragen, die Zäsur des Todes in gewissem Sinne negierend (111,14–28). Doch man nimmt ihr beides und bestattet, wie es mit metonymischen Ausdrücken heißt, den *sper und ouch daz bluot* (112,1) im Münster, genauso, wie einen Toten *sô man tôten tuot* (112,2).²⁶ Es sei dahingestellt, ob man Speer und Blut hier als Reliquien auffassen kann.

Jedenfalls wird Gahmuret – und das erscheint mir spektakulär – gewissermaßen zweimal bestattet, im Orient und im Okzident, in der Ferne und der Heimat. Zugleich relativiert sein Lebensweg – wie die beschriebenen Akte seines Begräbnisses – die Begriffe von Ferne und Nähe, von Fremde und Heimat: Wo ist die eigentliche Heimat dieser Figur an den Grenzen? Gibt es noch die Heimat für Gahmuret nach seinem Weggang aus dem väterlichen Königreich, in welches er – dies ist bezeichnend – nie mehr zurückkehrt? Gibt es Fremde für jenen, der sein Wappenzeichen, seinen Anker, überall in der Welt herumgeführt hat? Und wo liegt die Grenze zwischen Christen und Heiden, wenn jene ein Kreuz auf dem Grab dessen errichten, den sie als Gott verehren? Noch komplexer stellt sich der Text dar, wenn man Herzeloydes Handlungen und Reflexionen nach Gahmurets Tod und der Geburt des gemeinsamen Sohnes Parzival einbezieht (113,1–114,4): Sie stilisiert sich selbst mit deutlichen Anklängen an die Mutter Gottes, näherhin die Figur der *regina lactans*,²⁷ sie identifiziert ihren Sohn Parzival mit dem Vater Gahmuret, sie transzendiert den Geburtsvorgang in heilsgeschichtliche Zusammenhänge und sie rückt Parzivals Geburt auf diese

26 Vgl. zur Passage auch die perspektivenreiche Interpretation von BRUNO QUAST: *Diu bluotes mâl*. Ambiguisierung der Zeichen und literarische Programmatik in Wolframs von Eschenbach „Parzival“. DVJs 77 (2003), S. 45–60, hier S. 49–51. QUAST versteht Blut und Speer als „(Berührungs)Reliquien“ (S. 50).

27 Vgl. KARL BERTAU: Regina lactans. Versuch über den dichterischen Ursprung der Pietà bei Wolfram von Eschenbach. In: DERS.: Wolfram von Eschenbach. Neun Versuche über Subjektivität und Ursprünglichkeit in der Geschichte. München 1983, S. 259–285.

Weise in die Nähe der Geburt Jesu. Dem im Orient von den Heiden als Gott verehrten Gahmuret kommt hier die Rolle des Vaters der Erlöserfigur zu.

VI

Obgleich der Bund zwischen der schwarzen Königin Belakane und dem weißen Ritter Gahmuret schon nach kurzer Zeit gelöst worden ist, manifestiert sich ihre Verbindung in ihrer Genealogie, in jenem Sohn, den Belakane bereits unter dem Herzen trägt, als Gahmuret sie heimlich verlässt:²⁸ in Feirefiz, dem Halbbruder Parzivals. Seine schwarz-weiß gefleckte Haut, die ebenso mit einem beschriebenen Pergament²⁹ verglichen wird wie sie mit Blick auf das Elsterngleichnis des Prologs als elsternfarbig (57,27) bezeichnet wird, zeigt als Schauseite seines Körpers seine Herkunft. Gahmuret akzentuiert in seinem Abschiedsbrief seine eigene Genealogie, um dem Nachkommen das Wissen um die väterliche Linie zu sichern.³⁰

Mit dem Genealogischen, welchem in den epischen Texten Wolframs eine tragende Rolle zukommt, ist ein zentrales mittelalterliches und frühneuzeitliches Modell der Weltdeutung angesprochen, das gleichermaßen als Macht- und Wissensdispositiv fungiert.³¹ Den figurenreichen Doppelroman um die beiden Protagonisten Parzival und Gawan durchzieht nicht nur ein dichtes Netz von verwandtschaftlichen Beziehungen, sondern es wird auch immer wieder thematisiert, dass und inwiefern Genealogie eine Ordnung des Blutes und des Wissens darstellt.³² Daher versteht es sich, dass das Wissen um seine Genealogie,

28 „Parzival“, 57,1 f.

29 „Parzival“, 747, 25–28: *dô sprach Herzeloeyden kint | ,als ein geschriben permint, | swarz und blanc her unde dâ, | sus nante mirn Eckubâ.*

30 „Parzival“, 56,1–24. Wie auch die Rezipienten an dieser Stelle erstmals erfahren, führt diese Genealogie von Gahmuret über Gandin, Addanz, Lazaliez bis zum Ahnherrn Mazadan und der Fee Terdelaschoye.

31 Vgl. dazu mit weiteren Hinweisen: BEATE KELLNER: Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter. München 2004.

32 Vgl. zur Genealogie im „Parzival“ etwa: KARL BERTAUE: Versuch über Verhaltenssemantik von Verwandten im „Parzival“ (1978). In: DERS.: Wolfram von Eschenbach. Neun Versuche über Subjektivität und Ursprünglichkeit in der Geschichte. München 1983, S. 190–240 – WERNER BUSSE: Verwandtschaftsstrukturen im „Parzival“. In: Wolfram-Studien V (1979), S. 116–134 – ELISABETH SCHMID: Familiengeschichten und Heilsmithologie. Die Verwandtschaftsstrukturen in den französischen und deutschen Gralromanen des 12. und 13. Jahrhunderts. Tübingen 1986 (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 211), zu Wolframs von Eschenbach „Parzival“, S. 171–204 – HELMUT BRALL: Familie und Hofgesellschaft in Wolframs „Parzival“. In: Höfische Literatur, Hofgesellschaft, Höfische Lebensformen um 1200. Hg. von GERT KAISER/JAN-DIRK MÜLLER. Düsseldorf 1986 (Studia humaniora 6), S. 541–583 – DERS.: Gralsuche und Adelsheil. Studien zu Wolframs „Parzival“. Heidelberg 1983 (Germanische Bi-

welches ihm der scheidende Gahmuret gleichsam als väterliches Erbe hinterlässt, ganz maßgeblich für Feirefiz sein wird. Ihm, der als Halbbruder einer der nächsten Angehörigen Parzivals ist, kommt im genealogischen Gesamtsystem des Textes eine gewichtige Rolle zu, denn mit Gahmuret greift die Mazadan-
sippe in den Orient aus, in Feirefiz verschränken sich Osten und Westen, Heidentum und Christentum genealogisch. Mit Feirefiz werden mächtige Heiden und mächtige Christen zu nahen Verwandten. Das Genealogische wird im Text somit als zentrales Integrationsmodell verschiedener Kulturen, als zentrales Integrationsmodell des Heidnischen und Christlichen genutzt. Von besonderer Bedeutung ist dabei, dass die genealogische Verbindung zwischen Westen und Osten über die Vereinigung des Blutes als Naturordnung inszeniert und gedeutet werden kann. Konstituiert wird ein Familienzusammenhang, dessen Bindungen in den epischen Welten Wolframs in aller Regel wichtiger, stabiler und dauerhafter sind als gesellschaftlich politische Verpflichtungen und Bündnisse. Feirefiz hat die Rolle als Grenzgänger zwischen Orient und Okzident im Blut, sie ist ihm in seiner Elsternfarbigkeit geradezu auf den Leib geschrieben, um die bereits zitierten Bilder noch einmal zu unterstreichen.

Jener bewegt sich nicht nur wie sein Vater in beiden Welten, im Orient und im Okzident, jener ist nicht nur wie sein Vater ein Liebling der Frauen, welcher zunächst eine schwarze (Secundille) und dann eine weiße Dame (die Gralsträgerin Repanse de schoye) heiratet, sondern er wechselt auch seine religiöse Identität: Er lässt sich schließlich taufen (814,1–818,19). Die Nähe zum Christentum, die sich in der Tränentaufe und in den inneren Werten, der *kiusche*, seiner Mutter Belakane (28,10–17) bereits gezeigt hatte, kommt – so ließe sich folgern – in Feirefiz, dem Sohn, zum sakramentalen Vollzug. Genealogisch gedacht, wird jener Mangel an Heil, in dem Belakane trotz ihrer inneren Vorbildlichkeit und ihrer äußerlichen Bereitschaft zur Taufe (56,28–30) verharrte, eine Generation später, im Sohn Feirefiz ausgeglichen. Das Heidnische, Fremde, das mit Feirefiz in die Welt der Gralsgemeinschaft hineingetragen wird, geht mit dessen Taufe geradezu im Christlichen als dem Höherwertigen auf, so könnte man den Gedanken weiter treiben. Erst nach der Taufe gehört Feirefiz zum Kreis der Eingeweihten in der Gralsgesellschaft, erst als Getaufte kann er den Gral sehen und die Schrift, die temporär auf ihm erscheint (818,20–23). Nur die Taufe, das zeigt die Episode am Gral, macht sehend im eigentlichen, im höheren Sinn. Eben darauf verweisen die Worte Titurels, des Ahnherrn der Grals Sippe:

bliothek N.F. Reihe 3: Untersuchungen), S. 289–309 – WALTER DELABAR: *Erkantiu sippe unt hoch geselleschaft*. Studien zur Funktion des Verwandtschaftsverbandes in Wolframs von Eschenbach „Parzival“. Göppingen 1990 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 518) – ROLF E. SUTTER: *mit saelde ich gerbet han den gral*. Genealogische Strukturanalyse zu Wolframs von Eschenbach „Parzival“. Göppingen 2003 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 705).

*der sprach ,ist ez ein heidensch man,
sô darf er des niht willen hân
daz sîn ougn âns toufes kraft
bejagen die geselleschaft
daz si den grâl beschouwen:
da ist hâmit für gebouwen.*‘ (813, 17–22)

Im Bild des *hâmît* (813,22), des Gestrüpps, Verhaus, welches dem Heiden gleichsam die Sicht auf den Gral versperert, wird die Grenze zwischen dem Heiden und den Christen noch einmal deutlich markiert. Die Taufe des Feirefiz ist daher zentral im Blick auf die weiteren heilsgeschichtlichen Zusammenhänge, denn jener heiratet die Gralsträgerin Repanse de schoye und geht mit ihr nach Indien (*Trîbalibôt*), wo er das Christentum verbreitet (822,21–823,10). Sein Sohn wird der Priester Johann, nach dem man auch alle späteren Könige des Landes benennen wird.

[Repanse de Schoye]
*diu gebar sît in Indyân
ein sun, der hiez Jôhan.
priester Jôhan man den hiez:
iemmer sît man dâ die kûnege liez
bî dem namn belîben.
Feirefiz hiez schrîben
ze Indyâ übr al daz lant,
wie kristen leben wart erkant.* (822, 23–30)

Der Kreis scheint sich geschlossen zu haben, wenn Feirefiz in den Orient, in das Land seiner mütterlichen Herkunft, zurückkommt, doch über die väterliche Verwandtschaft hat er Zugang zum Gral und damit zum Christentum erhalten, insofern kehrt er gewandelt zurück. In seinem Sohn, dem Priesterkönig Johann, verknüpfen sich wie sonst nur in Parzival erneut die Mazadan- und die Gralsippe, da Feirefiz eine Mutterschwester seines Halbbruders Parzival heiratet. Die genealogische Rolle des Priesters Johann deutet seine mögliche spätere Position als Gralskönig an, doch lässt der Roman diese Frage offen.³³ Um den Gedanken zusammenzufassen: Die genealogische Verbindung von Belakane und Gahmuret sowie die Taufe des Feirefiz und seine Ehe mit Parzivals Tante haben den Weg gebahnt für die Missionierung Indiens, die Missionierung des Ostens. Damit wäre zu fragen, ob das genealogische Modell der Integration von Orient und Okzident nur aufgegriffen wird, um letztendlich die Dominanz des Christentums zu fundieren und damit den gewünschten gesellschaftlichen und religiösen Zustand bereits in der Naturordnung des Blutes zu antizipieren und zu verankern.

33 Der „Jüngere Titurel“ verdeutlicht dagegen, dass Johann der nächste Gralskönig wird; vgl. ebd., Str. 325; Str. 4834 sowie Str. 6122–6278.

Der Text kann auf diese Spur führen, zieht man die Fäden der Erzählung von Feirefiz im beschriebenen Sinne aus, doch gerade wenn man die Handlung mit Wolframs eigenen Hinweisen zu seinen narrativen Techniken verknüpft³⁴ wird klar, dass eine solche Interpretation zu kurz griffe, denn: Die großen, gerade akzentuierten heilsgeschichtlichen Zusammenhänge, die sich in Feirefiz und seinem Sohn zeigen, werden konterkariert durch die Inszenierung seiner Taufe. Jener begehrt nicht die Taufe, sondern die schöne Repanse, die Taufe ist ihm nichts als ein Mittel zur Liebeserfüllung (814,1–818,23). Er drängt zur Eile, um das Ziel seiner erotischen Wünsche zu erreichen, er lässt die Taufe als veräußerlichtes Ritual über sich ergehen, er möchte sie gar erkämpfen, so wie man sich als Ritter auch sonst im Kampf bewähren muss, um die Liebe und die Hand einer Dame zu erringen.³⁵ Das Lachen Parzivals und Anfortas' quittiert die Komik der Szene (815,1–10). Nur um der Liebe zu Repanse willen ist Feirefiz bereit, seine erste Frau zu verlassen und Jupiter sowie allen anderen Göttern abzuschwören, worin schlaglichtartig auch die krude Vorstellung vom Islam als polytheistischer Religion deutlich wird (815,3–10; 816,25–30; 818,1–12).³⁶

Die in der Romanwelt des „Parzival“ zentrale Differenz von außen und innen ließe sich im Blick auf Feirefiz' veräußerlichte Taufe durch das Sakrament und Belakanes innere Nähe zum Christentum noch einmal unterstreichen.³⁷ Die Komik der Taufe des Feirefiz stellt die Dominanz des Christlichen zwar nicht in Frage, doch sie raubt der Integration des Heiden ins Christentum den Ernst und relativiert in gewissem Sinne auch die große heilsgeschichtliche Linie, oder anders formuliert: In Feirefiz' Art, in seinem Blut, in der Farbe seiner Haut und in der von ihm ausgehenden Genealogie bleibt die heterogene Herkunft aus der Verbindung eines Christen und einer Heidin, die Spannung zwischen Ost und West erhalten. Auf eben diese Verschränkung der Gegensätze, des Wider-

34 Vgl. vor allem die Hinweise im Prolog (1,1–4,26) und im sogenannten Bogengleichnis (241,1–30). Der Erzähler macht darauf aufmerksam, dass sein Text Haken schlägt und einen Rezipienten erfordert, der allen Wendungen und Umschlägen der Geschichte zu folgen bereit ist.

35 „Parzival“, 814,24–30: *‚bruoder, umb die muomen dîn. | holt man den touf mit strîte, | dar schaffe mich bezîte | und lâz mich dienen umb ir lôn. | ich hôrte ie gerne solhen dôn, | dà von tjoste sprîzen sprungun | unt dà swert ûf helmen klungen.‘*

36 Das Problem mit seiner ersten heidnischen Ehefrau Secundille löst sich durch die Nachricht von deren Tod (822,19 f.) dann ohnehin auf. Die Konstellation Secundille – Feirefiz – Repanse erinnert an Gahmuret, der sich den Ansprüchen dreier Frauen ausgesetzt sah: Belakane – Ampflise – Herzeloyde. Im Wettstreit um die Gunst der Ritter unterliegen die Heidinnen jeweils den christlichen Damen.

37 Hier ist zu bedenken, dass Feirefiz' Tränen nach dem Wiedererkennen seines Bruders und der traurigen Erkenntnis, dass sein Vater tot sei, ihn bereits ganz analog zu den Tränen seiner Mutter Belakane in die Nähe des Christentums stellen. Vgl. „Parzival“, 752,24–26: *‚sîn heidenschiu ougen | begunden wazzer rêren | al nâch des toufes êren.‘*

sprüchlichen und Heterogenen würde ich auch das im Prolog erwähnte *parrieren* (1,4: ‚versetzen‘, ‚mustern‘, ‚mischen‘) beziehen. Es geht um die Verknüpfung des Heterogenen und Widersprüchlichen, nicht um deren Auflösung, nicht um deren Verschwinden.³⁸

VII

Die Komplexität der Konstellationen lässt sich keiner einfachen und eindeutigen Auflösung aller Probleme zuführen. Dies gilt insbesondere auch für die Genealogien der Romanwelt, welche in Feirefiz und seinen Nachkommen Orient und Okzident umspannen und insofern geradezu universale Dimensionen gewinnen. Bei näherem Zusehen wird deutlich, dass damit sozusagen ein Spezialfall einer übergreifenden menscheitsgeschichtlichen Konstellation vorliegt, worauf jetzt näher einzugehen ist: In der epischen Welt des „Parzival“ wirken zwei genealogische Systematiken, welche sich zwar überschneiden, welche jedoch nicht zur Deckung zu bringen sind und auch unterschiedlich funktionalisiert werden können. Das Genealogische im engeren Sinne betrifft die Verwandtschaft einzelner Familien, die sich im Blick auf ihre Legitimierungsansprüche gerade von anderen Verbänden abheben müssen, ja durch ihre Differenz zu anderen Verwandtschaftsverbänden ausgezeichnet sind. Das Genealogische im weiteren Sinne zielt auf die Verwandtschaft aller Menschen als Kinder Gottes und Nachkommen Adams. Diese im christlichen Schöpfungsgedanken verankerte Vorstellung wiederum hat einen eher paritätischen Appell, welcher die beschriebenen Ansprüche auf Exklusivität und Abgrenzung gerade einzuebnen droht. Die Geltung der großen, der universalen Geschichte vom Ursprung der Welt und der Menschheit und die Geltung der partikularen Erzählungen von der Genealogie einzelner Gruppen überlagern sich.

Eben dies manifestiert sich im „Parzival“ nicht nur in den genealogischen Konstellationen der erzählten Welt, sondern es wird im 9. Buch thematisch, als der Einsiedler Trevrizent, Parzivals Onkel, diesem zentrale heilsgeschichtliche Wahrheiten enthüllt.³⁹ Trevrizent erläutert hier die Genealogie des Menschen-

38 Darauf verweist, so möchte ich akzentuieren, auch der offene Schluss des Romans, der nach dem Moment der Erlösung der Gralsgesellschaft durch Parzival neue Fragen aufwirft, ohne abschließende Lösungen zu bieten. Vgl. dazu vor allem JOACHIM BUMKE: Parzival und Feirefiz – Priester Johannes – Loherangrin. Der offene Schluss des „Parzival“ von Wolfram von Eschenbach. In: DVJs 65 (1991), S. 236–264; vgl. allgemeiner zur ‚Offenheit‘ der Erzählwelt MANFRED EIKELMANN: *Schanpffanzun*. Zur Entstehung einer offenen Erzählwelt im „Parzival“ Wolframs von Eschenbach. In: ZfdA 125 (1996), S. 245–263.

39 Die Perspektive des Trevrizent wurde lange Zeit in der Forschung als Kernaussage des Romans bewertet. Vgl. dazu JOACHIM BUMKE: Wolfram von Eschenbach. 8., völlig neu bearbeitete Auflage. Stuttgart/Weimar 2004, S. 89–93 mit weiteren Hinweisen sowie

geschlechts von der göttlichen Schöpfung Adams her, was zugleich auf die genealogische Thematik der Erzählung verweist. Die Genealogie der Menschheit wird von Trevrizent nun als Heils- und Unheilsgeschichte zugleich erklärt. Neben dem Sündenfall Adams und Evas⁴⁰ ist hier der Brudermord Kains an Abel zentral:

*Kâins vater was Adâm:
der sluoc Abeln umb krankez guot.
dô ûf die reinen erdenz bluot
viel, ir magetuom was vervarn:
den nam ir Adâmes barn.
dô huop sich êrst der menschen nît:
alsô wert er immer sît. (464, 16–22)*

Jener Brudermord wird – Wolfram greift hier durchaus gängige theologische Interpretationen auf⁴¹ – zugleich als Schändung der Großmutter der Brüder gesehen. Indem Kain Abel tötet, nimmt er seiner Großmutter, der Erde, ihre Jungfräulichkeit, denn Abels Blut ergießt sich auf die Erde, die unschuldige und unberührte. Indem diese Besudelung mit dem Blut des Ermordeten als Verlust der Jungfräulichkeit gewertet wird, begeht Kain – in jener Perspektive – zwei genealogische Ursünden zugleich: Brudermord und Inzest. Diese Sünde – so die Logik von Trevrizents Ausführungen – zeugt sich über die Generationen hinweg von Mensch zu Mensch als Erbsünde fort, was Trevrizent im mythischen Bild vom Sündenwagen zusammenfasst: *unt daz diu sippe ist sünden wagen, | sô daz wir sünde müezen tragen* (465,5 f.). Damit ist die genealogische Unheilsgeschichte bezeichnet, doch die Genealogie des Menschengeschlechts bedeutet zugleich auch die geschichtliche Entfaltung des Heils, da der Erlöser, Christus, der nach und in typologischer Beziehung zu Adam zweite Jungfrauensohn ebenfalls in das Verwandtschaftssystem integriert ist. Heil wie Unheil aller Menschen auf der Welt leiten sich also genealogisch von Adam her:

*Von Adâmes künne
huop sich riwe und wünne,
sît er uns sippe lougent niht,*

S. 119 f. Trevrizents Ausführungen werden jedoch durch seine merkwürdigen Bemerkungen nach Parzivals Erlösung der Gralsgesellschaft deutlich relativiert. Trevrizent bezieht sich selbst der Lüge und missversteht Parzivals Erlösung der Gralsgesellschaft, indem er äußert, jener habe Gott den Gral abgetrotzt und ihn im Kampf erstritten. Vgl. 798,1–30, besonders 1–8: *Trevrizent ze Parzivâle sprach | ,græzer wunder selten ie geschach, | sît ir ab got erzürmet hât | daz sîn endelôsiu Trinitât | iwers willen werhaft worden ist. | ich louc durch ableitens list | vome grâl, wiez umb in stüende. | gebt mir wandel für die sünde: [...].‘*

40 „Parzival“, 463,19–23: *von Adâms verhe er Even brach, | diu uns gap an daz ungemach, | daz ir schepfere überhörte | unt unser freude stôrte. | von in zwein kom gebürte frucht.*

41 Vgl. NELLMANN: Kommentar (wie Anm. 14), S. 675, mit weiteren Hinweisen.

den ieslîch engel ob im siht,
[...]. (465,1–4)

In dieser universalen Konstruktion wird jeder Mensch zum Verwandten, kann jeder als Bruder des anderen aufgefasst sein. Als Konsequenz zeichnet sich ab: Die Perspektivierung von Handlungen, insbesondere von Konflikten und Kämpfen, kann in der epischen Welt des „Parzival“ changieren, je nachdem, in welcher genealogischen Reichweite man sie primär situiert und bewertet. Was im Rahmen der Vorstellungen von Genealogie im engeren Sinne legitim und möglich erscheint, der Kampf gegen Nichtverwandte, wie Heiden, wird – im Modell der universalen Menschheitsgenealogie perspektiviert – zum Problem. Wenn auch der Fernste, der Heide, als ein Bruder in der Verwandtschaft von Adam her aufgefasst werden kann, werden Kämpfe prinzipiell fragwürdig.⁴² Und eben dies wird in der paradigmatischen Reihe von Verwandtenkämpfen im „Parzival“ sichtbar gemacht.

Der Protagonist kämpft gegen seinen Verwandten Ither, den er tötet, ohne seine Genealogie zu kennen (155,1–11), er kämpft auch gegen die Verwandten Vergulaht (424,15–425,14) und Gawan (679,1–680,30; 688,5–690,2) und schließlich gegen seinen Bruder, den gescheckten Heiden Feirefiz (738,1–745,8). Als mächtiger Heide, der aus dem Orient kommt, ist Feirefiz Parzival fern, doch der Ferne ist der Nächste, ist sein Bruder. In der Konfrontation zwischen Parzival und Feirefiz im Kampf werden beide genealogischen Reichweiten, die ich analytisch differenzierte, enggeführt. Im Sinne der universalen Genealogie ist jeder Heide mit jedem Christen verwandt, doch hier begegnen sich zugleich Verwandte im engeren Sinne, und der Erzähler weist auf diesen Konnex hin, lange bevor die Brüder sich erkennen: *ieweder des andern herze truoc: | ir vremde was heinlîch genuoc.* (738,9 f.). Gott ist es, der Parzivals Schwert im Kampf zerspringen lässt und der damit die Wiederholung der genealogischen Ursünde verhindert, die Wiederholung von Kains Totschlag an Abel.⁴³

*von Gaveviez daz starke swert
mit slage ûfs heidens helme brast,
sô daz der küene rîche gast
mit strûche venje suochte.
got des niht langer ruochte,
daz Parzivâl daz rê nemen
in sîner hende solde zemen:
daz swert er Ithêre nam,
als sîner tumpheit dô wol zam.* (744,10–18)

⁴² Vgl. dazu auch die Problematik der Heidenkämpfe in Wolframs „Willehalm“.

⁴³ Vgl. zur Thematik des Verwandtenkampfes WOLFGANG HARMS: Der Kampf mit dem Freund oder Verwandten in der deutschen Literatur bis 1300. München 1963 (Medium aevum 1).

Der Erzähler macht deutlich, dass es sich um eben jenes Schwert handelt, das Parzival einst Ither, dem von ihm getöteten Verwandten abgenommen hatte (744,17 f.). So verweist ein Verwandtenkampf auf den anderen, und so steht die friedliche Beilegung des Kampfes der Brüder gegen Ende des Romans dem tödlichen Ausgang des Kampfes mit Ither gegenüber. Indem Feirefiz auf weitere Kämpfe gegen seinen unbewaffneten Bruder verzichtet (747,1–18), wird sein vorbildliches ritterliches Ethos unterstrichen. Wie das Genealogische erweist sich – hier und an anderen Stellen des Romans – also auch das Höfisch-Ritterliche als Verbindung von Heiden und Christen, als Modell der fairen Konfliktregulation und der Integration jenseits der religiösen Differenz.

Der besondere Fall eines Kampfes zwischen dem Christen Parzival und dem Heiden Feirefiz zeigt als Ausdruck der universalen Genealogie des Menschengeschlechts die Gefahr und Problematik des Kampfes – bezogen auf beide genealogischen Ordnungen. Das Zerspringen des Schwertes, das Niederlegen der Waffen, bedingen die Möglichkeit, den anderen zu erkennen und weisen im Romanverlauf zugleich die Richtung im Blick auf den weiteren Erlösungsweg Parzivals.⁴⁴ Das Erfahren des anderen, des Fremden und des Heiden wird in der Begegnung der Brüder von Wolfram zugleich als Auseinandersetzung mit sich selbst inszeniert.⁴⁵ Der Erzähler fokussiert diesen Aspekt, indem er betont, dass sich in Feirefiz und Parzival ein Leben, ein Fleisch und Blut, gegenüberstehen:

*Daz ich die rede mac niht verdagen,
ich muoz ir strit mit triwen klagen,
sit ein verch und ein bluot
solch ungenâde ein ander tuot.
si wârn doch bêde eins mannes kint,
der geliutrtten triwe fundamint. (740,1–6).*

Der über das Blut gegebene enge Konnex der Familienmitglieder wird von Wolfram hier und an anderen Stellen des Romans im Sinne einer Identität eines

44 Es wäre allerdings eine zu vorschnelle Lektüre des Textes, glaubte man, dass diese friedliche Beilegung des Bruderkampfes grundsätzlich für ein Ende des Kämpfens stehe. Es ist vielmehr eine Momentaufnahme aus der Geschichte der Helden und damit jener der Mazadan- und Gralsippe, durch welche das Ethos des Kampfes nicht aus der Welt geschafft wird. Die Kampflust des Feirefiz scheint ungebrochen zu sein, wie gerade sein Verhalten bei der Taufe zeigt (814,24–30), und auch die der Erlösung des Grals angehängte Geschichte von Parzivals Sohn Loherangrin zeigt, dass es weitere Kämpfe geben wird (826,7 f.). Der Text des „Parzival“ kommt auch in anderen Beziehungen nicht an ein Ende: Die Erlösung der Gralsgesellschaft erscheint ebenfalls als ein glücklicher Moment, der jedoch nicht für die Lösung aller Probleme steht. Vgl. BUMKE (wie Anm. 38), S. 236–264.

45 Der Gedanke, Fremdverstehen erfolge über das Verstehen des Selbst, ist in der phänomenologischen Tradition zentral. An dieser Stelle sei nur verwiesen auf SCHÜTZ (wie Anm. 11), S. 137–197.

Familien- respektive Verwandtschaftskörpers akzentuiert.⁴⁶ Und dies wiederum wird von Feirefiz nach der Anagnorisis der Brüder und nachdem er vom Tod seines Vaters erfahren hat, als quasi trinitarische Spekulation der Verwandtschaftsbezüge ausgesponnen.

*,ich hân an disen stunden
freude vlorn und freude funden.
wil ich der wârheit grîfen zuo,
beidiu mîn vater unde ouch duo
und ich, wir wâren gar al ein,
doch ez an driên stücken schein.
swà man siht den wîsen man,
dern zelt decheine sippe dan,
zwischen vater unt des kinden,
wil er die wârheit vinden.
mit dir selben hâstu hie gestritn.
gein mir selbn ich kom ûf strît geritn,
mich selben het ich gern erslagn:
done kundestu des niht verzagn,
dune wertest mir mîn selbes lîp.* (752,5–19)

Dazu passen komplementär die bereits erwähnten heilsgeschichtlichen Anklänge bei Parzivals Geburt. Über das Stillen des neugeborenen Knaben setzt sich Herzeloide selbst in Beziehung zur Mutter des Jesukindes (113,18–114,4).⁴⁷ Die Genealogie der Familie wird damit rückgebunden an die zentralen heilsgeschichtlichen Geheimnisse der Trinität und der Geburt des Erlösers. Auf diese Weise wird Parzivals Rolle als Erlöser der Gralsgesellschaft in die Nachfolge Christi und dessen Erlösung des Menschengeschlechts gestellt. Dies wiederum gilt zumal, da die Genealogie der Familie über die Verschränkung mit der universalen Genealogie der Menschheitsgeschichte auf die Schöpfung Adams durch Gott zurückgeführt wird und dessen Geburt ihrerseits mit der Geburt Christi analogisiert ist. Schöpfung und Inkarnation werden damit in die Inszenierung des genealogischen Gesamtzusammenhangs eingebunden, was die heilsgeschichtliche Dimension der Parzival-Handlung unterstreicht.

46 Vgl. „Parzival“, 740,26–30, noch einmal im Blick auf Parzival und Feirefiz: *man mac wol jehn, sus strîten sie, | der se bêde nennen wil ze zwein. | si wârn doch bêde niht wan ein. | mîn bruodr und ich daz ist ein lîp, | als ist guot man unt des guot wîp.* Vgl. dazu auch die Akzentuierung der Identität von Vater und Sohn durch Herzeloide bei Parzivals Geburt. 109,24–110,1: *,ich was vil junger danne er [Gahmuret], | und bin sîn muoter und sîn wîp. | ich trage albie doch sînen lîp | und sînes verhes sâmen. | den gâben unde nâmen | unser zweier minne. | hât got getriwe sinne, | sô lâzer mirn ze frîhte komn.* Vgl. auch 110,10–22.

47 Vgl. dazu Abschnitt V dieses Beitrags mit dem Verweis auf BERTAU (wie Anm. 27), S. 259–285.

VIII

Erscheinen die genealogischen Konstellationen des Romans geradezu auf die Verschränkung von Orient und Okzident, Heidnischem und Christlichem angelegt, so ist unter diesen Aspekten auch Wolframs Inszenierung der Herkunftsgeschichte seines Textes von zentraler Bedeutung. Erst im Epilog des Romans nennt der Erzähler seine eigentliche Vorlage, Chrétien de Troye „Conte du Graal“, er nennt sie, um sie abzuwerten und sich auf jenen von ihm mehrfach erwähnten Vorgänger zu berufen, der bekanntlich nirgendwo nachweisbar ist, den Provenzalen Kyot.⁴⁸ Kyot, nicht Chrétien, habe die richtige Geschichte geboten, er – Wolfram – wolle nichts über das hinaus hinzufügen, was jener Meister gesprochen habe.⁴⁹ Das Muster der Legitimierung des eigenen Textes über die Berufung auf Quellen wird damit aufgegriffen, doch im Modus der Abweisung der eigentlichen Quelle und der Fiktion einer vermeintlichen Quelle konterkariert.⁵⁰ Metaphorisch könnte man komplementär zu den ge-

48 Kyot wird im „Parzival“ an folgenden Stellen erwähnt: 416,20–30; 431,1–4; 453,1–455,22; 776,8–10; 805,10; 827,1–18.

49 Vgl. „Parzival“, 827,1–14: *Ob von Troys meister Cristjân | disem mere hât unreht getân, | daz mac wol zürnen Kyôt | der uns diu rehten mere enbôt. | endehaft giht der Provenzâl | wie Herzeloÿden kint den grâl | erwarp, als im daz gordent was, | dô in verworhte Anfortas. | von Provenz in tiuschiu lant | diu rehten mere uns sint gesant, | und dirre âventiur endes zil. | niht mêr dâ von nu sprechen wil | ich Wolfram von Eschenbach, | wan als dort der meister sprach.*

50 Die ältere Forschung versuchte vergeblich, Kyot als historischen Autor auszumachen. Die meisten neueren Forschungsbeiträge gehen von einer Quellenfiktion aus. Vgl. zum sogenannten Kyot-Problem etwa WALTER J. SCHRÖDER: Kyot. In: GRM N.F. 9 (1959) S. 329–350 – HERBERT KOLB: Munsalvaesche. Studien zum Kyotproblem. München 1963 – WALTER FALK: Wolframs Kyot und die Bedeutung der ‚Quelle‘ im Mittelalter. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch N.F. 9 (1968), S. 1–63 – CARL LOFMARK: Zur Interpretation der Kyotstellen im „Parzival“. In: Wolfram-Studien IV (1977), S. 33–70 – WOLFGANG MOHR: Wolframs Kyot und Guiot de Provins. In: DERS.: Wolfram von Eschenbach. Aufsätze. Göttingen 1979 (GAG 275), S. 152–169 – ULRICH ERNST: Kyot und Flegetanis in Wolframs „Parzival“. Fiktionaler Fundbericht und jüdisch-arabischer Kulturhintergrund. In: Wirkendes Wort 35 (1985), S. 176–195 – HERBERT KOLB: *Guido militiae Templi magister*. In: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 223 (1986), S. 337–344 – EBERHARD NELLMANN: Wolfram und Kyot als *vindere wilder mere*. Überlegungen zu „Tristan“ 4619–88 und „Parzival“ 453,1–17. In: ZfdA 117 (1988), S. 31–67 – RÜDIGER SCHÜTZ: Die Echos der Verschwiegenheit. Ein semiotischer Zugang zum Kyotproblem in Wolfram von Eschenbachs „Parzival“. In: Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie 42 (1990), S. 168–185 – ULRIKE DRAESNER: Wege durch erzählte Welten. Intertextuelle Verweise als Mittel der Bedeutungskonstitution in Wolframs „Parzival“. Frankfurt a. Main/Berlin/Bern u. a. 1993 (Mikrokosmos 36), S. 381–409 – BUMKE (wie Anm. 39), S. 89, 209 u. 244–247 – KLAUS RIDDER: Autorbilder und Werkbewußtsein im „Parzival“ Wolframs von Eschenbach. In: Wolfram-Studien XV (1998), S. 168–194, hier S. 181–188 – PETER STROHSCHNEIDER:

nealogischen Konstellationen der Romanhandlung von einer Genealogie des Textes sprechen, die über den Heiden Flegetanis und den Christen Kyot auf den Erzähler und die *âventiure* führt.⁵¹ Akzentuiert man die Herkunftsgeschichte in diese Richtung, wird deutlich, dass es sich um ein hybrides Konstrukt handelt, in welchem verschiedene Erzählinstanzen auf komplexe Weise verknüpft werden und heidnische und christliche Momente eine Rolle spielen. Erzählt wird die Geschichte vom Gral und dessen Ursprung und diese führt auf den Heiden Flegetanis und seine Kunst, in den Sternen zu lesen. Flegetanis wird als *fisiôn* (453,25) dargestellt, als Naturforscher,⁵² und im Zuge der Genealogie des Textes wird auch seine eigene Herkunft enthüllt:

Mütterlicherseits stammte er aus einer alten jüdischen Familie, die bis in vorchristliche Zeit zurückreichte und sich von Salomon ableitete (453,26 f.), väterlicherseits sei er ein Heide gewesen, der ein Kalb als Gott verehrte, was abwertend als Verführung durch den Teufel dargestellt wird (454,1–8).⁵³ Hybrid wie die Geschichte der Erzählung vom Gral stellt sich damit auch die Abstammung dieses Gelehrten dar. Als Astronom wusste Flegetanis nach Wolframs Darstellung um die Sternkonstellationen, er wusste *ieslîches sternem hinganc | unt sîner künfte widerwanc; | wie lange ieslîcher umbe gêt, | ê er wider an sîn zil gestêt* (454,11–14), – gemeint sind hier wohl die Umlaufbahnen der Planeten, ihre Deszendenzen und Aszendenzen. Kraft seiner astronomischen Fähigkeiten habe er in den Sternen mit seinen Augen das Geheime und Verborgene, *verholenbariu tougen* (454,20), gesehen, wovon er nur mit Scheu, *blûweclîche* (454,18), zu sprechen wagte. Der Ursprung der Geschichten vom Gral wird solchermaßen von Wolfram in den Bereich eines Mysteriums gerückt, welches in der Schau eines heidnischen Astronomen erschlossen wird. Die Sternkonstellation ihrerseits wird als Ausdruck göttlichen Willens entworfen, in ihr zeige sich sein Ratschluss und sie habe Einfluss auf das Schicksal der Menschen.⁵⁴ Mittels seiner astronomischen Kenntnisse konnte der Heide daher nach Wolframs Bericht einen Blick in heilsgeschichtliche Tatsachen werfen. Hier ist noch einmal auf die Genealogie des Gelehrten zu verweisen, denn genealo-

Sternenschrift. Textkonzepte höfischen Erzählens. In: Wolfram-Studien XIX (2006), S. 33–58, hier S. 47–56.

- 51 Zu dem schwierigen Verhältnis zwischen Kyot, der *âventiure* und dem Erzähler siehe die näheren Ausführungen bei BEATE KELLNER: *ein maere wil i'u niuwen*. Spielräume der Fiktionalität in Wolframs von Eschenbach „Parzival“. In: Konzepte der Fiktionalität und die Kulturen des Mittelalters. Hg. von URSULA PETERS/RAINER WARNING, im Druck.
- 52 *fisiôn* hängt wohl mit lat. *physicus* zusammen. Vgl. zu Flegetanis' Fähigkeiten in der Astronomie „Parzival“ 454,9–30.
- 53 Vgl. dazu „Exodus“, 32,1–35. Wann Flegetanis gelebt hat, lässt sich nicht genau bestimmen. Vgl. dazu NELLMANN: Kommentar (wie Anm. 14), S. 667.
- 54 Vgl. „Parzival“, 454,15 f. Im Roman werden diese Beziehungen an zentralen Stellen sichtbar, denn die Sternkonstellationen bestimmen sowohl Anfortas' Leidensgeschichte (489,24–30) wie Parzivals Gralsberufung (782,5–30).

gisch betrachtet ist er ein Grenzgänger und als solcher prädestiniert, Zugang zu verschiedenen Welten zu haben und Wissen zwischen jenen zu vermitteln. Nun ist es höchst umstritten und wahrscheinlich nicht auflösbar, was Flegetanis in den Sternen gesehen haben soll. Er kann den Namen des Grals und seine Kenntnisse über die Gralhüter wohl aus einer bestimmten Sternkonstellation erkennen:⁵⁵

*er jach, ez hiez ein dinc der grâl:
des namen las er sunder twâl
inme gestirne, wie der hiez.
,ein schar in ûf der erden liez:
diu fuor ûf über die sterne hôch.
op die ir unschult wider zôch,
sît muoz sîn pflegn getouftiu frucht
mit alsô kiuschlicher zuht:
diu menscheit ist immer wert,
der zuo dem grâle wirt gegert.* (454,21–30)

Wolframs Text bleibt dunkel und rätselhaft, indem er jene Mysterien beschreibt, und eben dies scheint kein Zufall zu sein, sondern die Art des Erzählens ist dem Beschriebenen adäquat. Vom Ursprung des Grals und seiner Geschichte wird erzählt, doch er bleibt zugleich entzogen und geheimnisvoll. Für den weiteren Traditionsprozess ist es entscheidend, dass Flegetanis das in den Sternen Gesehene in Buchstaben gefasst und aufgezeichnet haben soll. *Sus schreip dervon Flegetânîs* (455,1), heißt es im Text. Der Christ Kyot habe – unbestimmte Zeit danach – in Toledo, einem Zentrum jüdischer, christlicher und arabischer Gelehrsamkeit, schließlich diesen vergessenen ursprünglichen Text in heidnisch, wohl arabischer Schrift gefunden:

*Kyôt der meister wol bekant
ze Dôlet verworfen ligen vant
in heidenischer scharfte
dirre âventiure gestifte.
der karakter â b c
muoser hân gelernet ê,
ân den list von nigrômanzî.* (453,11–17)

Im Unterschied zu Flegetanis habe er, nachdem er die Schrift- und Zauberzeichen⁵⁶ gelernt habe, ohne dabei auf die schwarze Kunst zurückzugreifen, den Text nicht nur sehen und entziffern können, sondern als Getaufte habe er die Geschichte des Grals auch verstanden. Die Taufe erscheint mithin als *conditio sine qua non*, um die Geheimnisse des Grals zu entdecken, seine Sinndimen-

55 Vgl. NELLMANN: Kommentar (wie Anm. 14), S. 668 – STROHSCHNEIDER (wie Anm. 50), S. 53–55.

56 Vgl. NELLMANN: Kommentar (wie Anm. 14), S. 666, der *karakter* als Zauberzeichen versteht – dazu STROHSCHNEIDER (wie Anm. 50), S. 51–53.

sionen zu erschließen: *ez half daz im der touf was bî: | anders wær diz mæ noch unvernunn. | kein heidensch list möht uns gefrumn | ze künden umbes grâles art, | wie man sîner tougen inne wart* (453,18–22). Flegetanis kommt die Rolle des Tradenten zu, der die Zeichen der Sternkonstellation in Schrift übersetzt hat, Kyot ist der eigentliche Hermeneut. Insofern ist der Blick des Flegetanis in die Sternkonstellation kein ‚Einblick‘ in die Heilsgeschichte im eigentlichen Sinn. Insofern werden heidnische Astronomie und Gelehrsamkeit gegenüber christlicher Hermeneutik ausgespielt. Somit werden heidnische und christliche Aspekte in der Inszenierung der Herkunft der Gralsgeschichte vereint, um doch wieder gegeneinander abgesetzt zu werden. Und dennoch gehören sie zu dieser Geschichte der Erzählung dazu, denn ohne den Heiden Flegetanis und seine ersten Aufzeichnungen in der Schrift hätte Kyot jene nicht deuten können.

Wenn Kyot sodann nach Belegen für die Geschichte des Grals in lateinischen Büchern, in den Chroniken verschiedener Länder, gesucht und *diu mare* mit der Genealogie der Mazadan- und der Titurelsippe schließlich in *Anschouwe* gefunden haben soll (455,2–22), wird die Geschichte von der Herkunft des Textes noch mit einem zweiten Traditionsstrang verknüpft: den in *Anschouwe* ganz offensichtlich in Schrift- und Buchform vorliegenden Erzählungen. Über diese hybride, christliche und heidnische Aspekte umfassende Geschichte vom Ursprung und den Überlieferungen der Texte wird auch der Gral selbst in die Nähe heidnischer Gelehrsamkeit und Sternenkunde gerückt.

Dies bestätigt sich noch einmal in der Rede, mit welcher Cundrîe Parzival seine Berufung zum Gral eröffnet (781,11–782,30), denn sie, die sich in der Astronomie auskennt (312,24 f.), nennt die arabischen Planetennamen (782,6–12)⁵⁷ und will auf diese Weise deutlich machen, dass die Planetenkonstellationen nun günstig für Parzival sind. Solchermaßen werden Parzivals Schicksal und der Gral wiederum zu heidnischer Sternenkunde in Beziehung gesetzt und diesem werden damit kosmische Dimensionen unterstellt.⁵⁸

Der Gral bleibt im „Parzival“ nicht nur für den Protagonisten bei seiner ersten Einkehr in Munsalvaesche rätselhaft (235,15–240,30), sondern auch nach den Erläuterungen Trevrizents im 9. Buch (469,3–471,29).⁵⁹ Er bleibt ebenso rätselhaft wie seine Benennung, *er heizet lapsit exillîs* (469,7). Er ist ein Stein, der Wunder wirkt, der ganz im Sinne eines ‚Tischlein-deck-dich‘ auf magische Weise Speisen hervorbringt (238,8–17). Wer ihn ansieht, kann nicht

57 Vgl. dazu PAUL KUNITZSCH: Die Planetennamen im „Parzival“. In: *ZfdtSpr.* 25 (1969) S. 169–174 – DERS.: *Arabica* (wie Anm. 13), S. 28 f. Vermutlich bedient sich Wolfram lateinischer Übersetzungen arabischer Fachliteratur. Die Forschung geht davon aus, dass Wolfram rudimentäre, vulgarisierte astronomische, astrologische Kenntnisse zum Besten gibt.

58 Vgl. BUMKE (wie Anm. 39), S. 117 f.

59 Eine gute Übersicht über die verschiedenen Traditionen vom Gral bietet: VOLKER MERTENS: *Der Gral. Mythos und Literatur*. Stuttgart 2003.

sterben und behält jugendlich frisches Aussehen (469,14–28), ihm wohnt also die Kraft zur Regeneration inne. Nur durch die Kraft des Steines vermag sich daher auch der Vogel Phönix zu erneuern, wie Trevrizent berichtet (469,8–13). Zugleich ist der Gral auf das Engste mit der Heilsgeschichte verbunden, mit den Geschicken der beim Sündenfall neutralen Engel (471,15–29). Seine magischen Kräfte erneuern sich alljährlich aus seinen unmittelbaren Bezügen zur Transzendenz, wenn die weiße Taube ihm am Karfreitag eine feine weiße Oblate bringt (469,29–470,20). Nur die Besten sind berufen, den Gral zu hüten (235,25–30; 470,21–471,14), und besonders eng ist jener mit der Genealogie des Titurelgeschlechts verknüpft. Sein Erscheinen ist eingebunden in strenge höfische Rituale (231,1–240,30). Die magische, am Gral erscheinende Schrift (470,21–30), die nur Christen zugänglich ist, verweist wiederum auf das Mysterium des Gralsnamens in den Sternen. *In summa* verkörpert der Gral alles, was man auf Erden wünschen kann, er ist der *wunsch von pardis* (235,21), *erden wunsches überwal* (235,24), die Frucht des Heils, *der seldom frucht* (238,21), der Inbegriff des Süßen auf der Welt: *der werlde süeze ein sölh genuht* (238,22). Beinahe hält er dem die Waage, was man vom Himmelreich erzählt: *er wac vil nâch geliche | als man saget von himelrîche* (238,23 f.). Mithin ist der Gral der Fluchtpunkt alles Wünschens und Begehrens, welcher die Handlung der erzählten Welt immer wieder in Bewegung bringt und in Gang hält, ja welcher letztendlich als Ermöglichungsgrund der erzählten Welt erscheint. In seinen Immanenz- und Transzendenzbezügen, der aggregativen Spannung von christlichen, heidnischen, mythischen, magischen und höfischen Momenten ist er die Hybride par excellence.

IX

Im Rahmen dieses Beitrags können unmöglich alle Dimensionen ausgeschöpft werden, in denen das Heidnische im „Parzival“ zum Tragen kommt. Erwähnen möchte ich hier noch, dass Heiden gerade bei den zentralen Gefährdungen der Gralsgesellschaft eine gewichtige Rolle spielen. So wird der Gralskönig Anfortas während seiner *âventiure* im unerlaubten Minnedienst (478,1–480,2) von einem Heiden, der den Gral in seinen Besitz bringen will,⁶⁰ mit einem vergifteten Speer an den Hoden, *durch die heidruose* (479,12), so verwundet, dass er nicht mehr gesunden kann, es sei denn durch die erlösende Frage eines Ritters (480,3–484,30). Jener Heide trifft die Gralsgesellschaft damit in ihrem Zentrum, da er die Zeugungsfähigkeit des Gralskönig zerstört, er gefährdet die

60 „Parzival“, 479,18–24: *der selbe heiden was gewis, | sîn ellen solde den grâl behaben. | inne sper was sîn nam ergraben: | er suocht die verren ritterschaft, | niht wan durch des grâles kraft | streich er wazzer unde lant. | von sîme strîte uns freude swant.*

Genealogie der Gralkönige und er lähmt damit die Lebensfähigkeit der gesamten Gralsgesellschaft.⁶¹

Anfortas' Geschichte wiederum lässt sich auf jene Clinschors beziehen (656,3–657,26), denn auch dessen Unheil nimmt seinen Ausgang von einer unerlaubten Liebe, seinem Ehebruch mit der sizilischen Königin Iblis. Dieser zieht eine schwere Strafe nach sich, denn Clinschor wird vom Ehemann der Königin *zwischen beinn gemachet sleht* (657,21), er wird kastriert durch einen Schnitt (657,20–25). Da es ihm damit unmöglich wird, weiterhin die Liebe zu genießen, sinnt er darauf, durch Zauberkunst die Freude anderer zu zerstören (657,26). Als Nachkomme Vergils steht Clinschor in der genealogischen Linie dieses im Mittelalter als Zauberer und Prophet interpretierten Heiden.⁶² Nach seiner Kastration verlegt er sich auf die Zauberkunst und fährt in jene Stadt mit dem Namen Persida, in der diese ihren Ursprung haben soll.⁶³ Dort im Heidenland erlernt er die Zauberkunst so, *daz er wol schaffet swaz er wil, | mit listen zouberlichiu zil* (658,1 f.), und er setzt seine magischen Fähigkeiten zum Schaden der Menschen ein.

Dies zeigt sich insbesondere auf seiner Burg Schastel marveile, wo sich nicht nur besondere magische Objekte finden wie das Zauberbett *Lit marveile* (567,1–569,25) und die Wundersäule (589,27–590,16; 592,1–20),⁶⁴ sondern wo zahlreiche Menschen, Christen und auch Heiden, von Clinschor gefangen gehalten werden (558,12–27; 659,1–30). Clinschor erzeugt auf diese Weise einen Zustand ohne Liebe, ohne Fruchtbarkeit auf Schastel marveile, der wiederum auf den unerlösten Zustand der Gralsgesellschaft verweist. Ähnlich bezieht sich Gawans Erlösung dieser magischen Welt dann auf Parzivals Erlösung der Gralsgesellschaft. Gerade im Vergleich von Munsalvaesche und Schastel marveile wird deutlich, dass sich in und um Clinschor, der im zweiten Buch des „Parzival“ auch als *phaffe, der wol zouber las* (66,4), bezeichnet wird, die negativen Aspekte des Heidnischen und Magischen bündeln. Sie stellen sozusagen die Schattenseite des Heidnischen dar und sind in der Welt Clinschors und auf seiner Burg Schastel marveile situiert.

61 Es sei daran erinnert, dass Anfortas' Schicksal über seinen Hochmut bzw. den Mangel an *dèmuot* (479,1) auf Parzival verweist.

62 „Parzival“, 656,15–18: *von des nâchkomn er ist erborn, | der ouch vil wonders het erkorn, | von Nâpels Virgilius. | Clinschor des neve warp alsus.*

63 Das Land Persien wird hier gegen die lateinische geographische Tradition als Stadt missverstanden. Vgl. NELLMANN: Kommentar (wie Anm. 14), S. 742.

64 Mit ihrer Hilfe kann man die Umgebung im Umkreis von sechs Meilen beobachten (592,13).

X

Es dürfte aus den hier analysierten Konstellationen deutlich geworden sein, wie komplex die Thematik des Heidnischen in Wolframs Roman verhandelt wird. Immer wieder verschränken sich Heidnisches und Christliches, spannungsvoll werden sie integriert, ohne dass ihre Gegensätzlichkeit und Widersprüchlichkeit aufgehoben wird. Keinesfalls lassen sich Heidnisches und Christliches in einer Dichotomie von gut und böse auflösen. Das Heidnische wird in seinen Verbindungen mit dem Christlichen immer wieder neu perspektiviert, häufig erscheint es ambivalent. Und bei näherer Betrachtung wird schließlich offenkundig, dass selbst das Christliche sich als hybrid erweist. Auch in ihm manifestieren sich heidnische und christliche Momente, welche immer wieder auch über die Klammer des Höfischen verbunden sind. In ganz besonderem Maße sichtbar wird dies in der Chiffre des Grals.

Im Spätmittelalter werden diese Konstellationen Wolframs aufgenommen und bearbeitet. Zentrale Zeugnisse dieser Rezeption sind neben dem „Jüngerer Titurel“ jene Überlieferungen, welche man unter dem Titel „Wartburgkrieg“ bündeln kann. Sie zeigen die Arbeit an Wolframs Texten, sie zeigen vor allem auch die Arbeit an Wolframs Verschränkungen von Heidnischem und Christlichem, denn der *pfaffe, der wol zouber las* (66,4), Wolframs Romanfigur Clinschor, wird jenem als Kontrahent *Klingesor von Ungerlant* gegenübergestellt. Dieser erscheint sogar als Autor des gesamten „Wartburgkrieges“, wie in der „Heidelberger Liederhandschrift“, oder zumindest als Autor des Schwarzen Tons, wie in der „Kolmarer Liederhandschrift“. Im sogenannten „Rätselspiel“ und in „Zabulons Buch“ sowie in anderen Teilen des „Wartburgkrieg-Komplexes“ treten Wolfram und Klingesor in einem Wissens- und Erzählwettbewerb gegeneinander an. Hier werden die Grenzen von Heidnischem und Christlichem neu verhandelt, hier geht es um den Zugang zu heilsgeschichtlichen Tatsachen ebenso wie um den Zugriff auf Magie und Negromantie, hier werden heidnisches und christliches Wissen gegeneinander abgegrenzt. Wolframs Rolle wird immer wieder als jene des frommen Laien bestimmt, während Klingesor als *meisterpfaffe* erscheint, der seine Ausbildung im Orient erhalten hat, zeitweise Anhänger Mahomets war und auch über schwarzmagische Künste verfügt. Die Rolle Wolframs wird hier in der Abgrenzung von Klingesor tariert, als Rolle des frommen Laien wird sie gereinigt von den Überschreitungen und Uneindeutigkeiten, welche den großen epischen Texten Wolframs eignen.⁶⁵

65 Ich verweise hier auf die Arbeiten aus den von Peter Strohschneider und der Verfasserin geleiteten Forschungsprojekten zum „Wartburgkrieg-Komplex“. Vgl. etwa BEATE KELLNER/PETER STROHSCHNEIDER: Die Geltung des Sanges. Überlegungen zum „Wartburgkrieg“ C. In: Wolfram-Studien XV (1998) S. 143–167 – DIES.: Wartburgkriege. Eine Projektbeschreibung. In: Deutsche Texte des Mittelalters zwischen Hand-

schriftennähe und Rekonstruktion. Berliner Fachtagung 1.–3. April 2004. Hg. von MARTIN J. SCHUBERT. Tübingen 2005 (Beiheft zu *Editio*), S. 173–202 – DIES.: Poetik des Krieges. Eine Skizze zum „Wartburgkrieg“-Komplex, in: *Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters*. Hg. von MANUEL BRAUN/CHRISTOPHER YOUNG, Berlin/New York 2007 (*Trends in Medieval Philology* 12), S. 335–356.

Christliche Wahrnehmung fremder Religionen und Fremdwahrnehmung des Christentums in der frühen Neuzeit

WOLFGANG REINHARD

Voraussetzungslose Wahrnehmung gibt es nicht; unser Gehirn ist immer vorprogrammiert. Aber die Erforschung früherer Wahrnehmungsprogramme ist in der Lage, das jeweilige Wahrnehmungsergebnis in unsere Perspektive zu rücken. Denn wer über andere schreibt, schreibt immer zugleich über sich selbst – diese Einsicht gilt keineswegs nur für die Auseinandersetzung der Spanier mit den Indigenas im 16. Jahrhundert.¹ Damit wird das Ergebnis der Wahrnehmung zwar unseren aktuellen Voraussetzungen unterworfen, aber zugleich historisch relativiert und dadurch humanisiert. Letzteres ist in unserem Fall dringend nötig, denn die Folgen religiöser Fremdwahrnehmung waren und sind häufig ziemlich unmenschlich.

Die spätmittelalterlich-frühneuzeitliche Wahrnehmung anderer Religionen war im christlichen Europa selbstverständlich theologisch programmiert, das heißt aber zunächst einmal biblisch. Allerdings standen zur theologischen Begründung verschiedene Bibelstellen zur Verfügung, die sich widersprachen und demgemäß mit der üblichen hermeneutischen Beflissenheit den jeweiligen kulturellen und politischen Erfordernissen angepasst werden konnten. Bereits der nachösterliche Missionsbefehl Jesu bietet dazu Ansatzpunkte. Bei Matthäus 28, 18–20 lautet er: *Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe.* Seine offenkundige Verknüpfung mit der Gottesherrschaft ließ sich unschwer als sehr irdisches Programm eines religiösen Imperialismus auslegen. Auch wenn es bei einer früheren Aussendung hieß: *Ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe* (Mt 10, 16; Lk 10, 3), so wurde dieses Jesuswort keineswegs immer mit dem Missionsbefehl kombiniert. Bei Markus 16, 15–16 klingt es zunächst freundlicher: *Geht hinaus in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen.* Man fühlt sich geradezu an

1 Vgl. JOHN H. ELLIOTT: The Discovery of America and the Discovery of Man. Proceedings of the British Academy 58(1972) S. 101–125, und in: ANTHONY PAGDEN (Hg.): Facing Each Other. The World's Perception of Europe and Europe's Perception of the World. Bd. 1, Aldershot 2000, S. 159–183, hier S. 163.

die liebenswerte Vogelpredigt des Franziskus von Assisi erinnert und ist daher von der brutalen Eindeutigkeit des folgenden Verses schockiert: *Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt.*²

Die konsequente Ausweitung der Mission über das alte Israel hinaus fand bei dem Heidenapostel³ ihren Niederschlag in dem berühmten Vers Galater 3, 28: *Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr seid alle ‚einer‘ in Christus Jesus.* Aber diese Aussage ließ sich negativ wenden zur Ausgrenzung der beiden Kategorien verdammter Ungetaufte, der Juden und der von den Griechen vertretenen Heiden. Bereits die alte Kirche verstand sich mehr und mehr exklusiv als das neue Israel, das auserwählte Gottesvolk in einer Welt von Verworfenen. Spätestens mit der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion des Imperium Romanum durch Theodosius 381 verstärkte sich dieser Prozess im doppelten Sinn mit Macht. Das theologische verband sich mit einem kulturellen und politischen Programm; bei Orosius war die Oikumene eine Welt der Römer und Christen, wobei diese Eigenschaften für ihn bereits identisch waren.⁴

Im Bedarfsfall wusste das neue Israel auf die Bibel des alten zurückzugreifen und das Alte Testament durch geschickte Exegese seinen Bedürfnissen anzupassen. Wo es in Eroberung begriffen war, fehlten ihm auch die neuen Kanaaniter nicht, mit denen es keinen Bund schließen durfte, denn auch sein Gott war *ein eifersüchtiger Gott* (Ex 34, 11–17). Das hatte zur Folge: *Wenn der Herr, dein Gott, sie dir ausliefert und du sie schlägst, dann sollst du sie der Vernichtung weihen. Du sollst keinen Vertrag mit ihnen schließen, sie nicht verschonen und dich nicht mit ihnen verschwägern* (Dt 7, 2–3).

Bis auf weiteres war es freilich das Imperium Romanum, das von anderen erobert wurde. Aber die christlichen Römer, mit Augustinus an der Spitze, konnten die Eroberer wenigstens als Barbaren verabscheuen, nicht ohne Grund angesichts ihrer brutalen Rohheit, von der die Quellen der Völkerwanderungszeit Schreckliches zu berichten wissen. Möglicherweise ist in dieser kulturellen Distanz der Grund dafür zu suchen, dass erstaunlich wenig Anstrengungen zur Bekehrung dieser arianischen Ketzler unternommen wurden. Doch allmählich nivellierte sich der Gegensatz. Im katholischen Frankenreich des 6. Jahrhunderts wurde bei Gregor von Tours *Barbar* zum Synonym von *Heide*, ein Sprachgebrauch, der sich um 700 allgemein und auf Dauer durchgesetzt hatte. Im 13. und 14. Jahrhundert waren für das christliche Abendland die Tartaren

2 Ich zitiere die Bibel nach der katholischen Ausgabe der Einheitsübersetzung, Stuttgart 1980. Dass Mk 16, 16 in der neueren Exegese umstritten sein mag, ändert nichts an seiner Relevanz für das vormoderne Christentum.

3 Das ist die eigentliche Bedeutung von ‚Völker‘-Apostel.

4 Hier orientiere ich mich an MARIANO DELGADO: Abschied vom erobernden Gott. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika. Immensee 1996, S. 20 f.

der Inbegriff solcher heidnischer Barbaren, weniger die Moslems, die bisweilen als Anhänger eines falschen Propheten zu Häretikern klassifiziert wurden. Das änderte sich erst mit der osmanischen Bedrohung, vor allem seit dem Fall Konstantinopels. Inzwischen hatten aber die Humanisten als italienische Nationalisten *Barbaries* auf neue Weise zum Gegenbegriff von *Romanitas* gemacht, als Bezeichnung für Leute, vorwiegend Nicht-Italiener, die nicht richtig Latein können und insofern als ungebildet und unkultiviert gelten müssen.⁵

Polytheistische Kulturen wie die griechische und die römische, die chinesische und die japanische legten einen kulturellen Maßstab an den Fremden an und gaben ihrer natürlichen Xenophobie die Form von Barbarenverachtung – Fremde, das sind Leute, die nicht richtig reden können, keine Manieren haben, roh und unkultiviert sind, keine elaborierte Schriftkultur besitzen. Monotheistische Kulturen wie die jüdische, die christliche und die islamische verachten den Fremden als Ungläubigen, ein Mangel, der allerdings bei Christen und Moslems im Gegensatz zu den Juden durch Bekehrung zum wahren Glauben behoben werden kann. Aber das römische Christentum verband als einzige Kultur beide Formen von Xenophobie und stigmatisierte den Fremden doppelt und damit besonders dauerhaft und wirkungsvoll zugleich als Barbaren und als Heiden. Die Bedeutung dieser brisanten Kombination für die Wahrnehmung anderer Religionen kann m. E. gar nicht überschätzt werden!

Ungläubige, die keinem christlichen Herrscher unterstanden wie die Juden oder auf dem Boden des ehemaligen Imperium Romanum lebten wie die Moslems, galten den aristotelischen Naturrechtlern des Mittelalters und der Frühneuzeit wie Thomas von Aquin, Cajetan und Vitoria als unabhängige Gemeinwesen, gegen die niemand ohne weiteres Krieg führen durfte, denn die politische Ordnung kam zwar von Gott, aber auf dem Weg über das Naturrecht. Demgemäß war bereits im 13. Jahrhundert für Wilhelm von Tyrus, Franz von Assisi und Raimundus Lullus Mission eine Sache der Sprachenkenntnis, des freundlichen Gesprächs und der Überzeugung mit Vernunftgründen.

Einflussreicher war freilich eine andere Traditionslinie. Ebenfalls im 13. Jahrhundert lehrte Papst Innozenz IV., weil Christus der Herr aller Menschen sei, habe der Papst als Vicarius Christi eine gewisse Obergewalt auch über die Heiden. Zwar berechtige nach der klassischen Lehre des Augustinus nur das Unrecht des Feindes zur Kriegführung, aber Heiden dürfen bekriegt werden, weil sie durch ihre Sünden das Naturrecht verletzen, vor allem durch Götzendienst, denn die Verehrung des einen Gottes ist ein Gebot des Naturrechts, außerdem, wenn sie Glaubensboten nicht zulassen, obwohl man sie natürlich zum Glauben nicht zwingen darf. Weiter ging der Kanonist Hostiensis, nach dem die Heiden dem Papst unterworfen sind und bekriegt werden dürfen, wenn

5 W. R. JONES: The Image of the Barbarian in Medieval Europe. Comparative Studies in Society and History 13(1971) S. 376–407, und in: PAGDEN (wie Anm. 1) S. 23–52.

sie das nicht anerkennen. Am weitesten ging Aegidius Romanus, für den Heiden überhaupt keine Rechte haben, weder auf Eigentum noch auf politische Unabhängigkeit.⁶ Bei der Kaiserkrönung wurde das Schwert mit den Worten überreicht: *Nimm hin das Schwert aus den Händen der Apostel [...] Rotte die Feinde des christlichen Namens aus und vernichte sie*⁷ – Deuteronomium lässt grüßen! Erst mit der Liturgiereform des 2. Vatikanischen Konzils verschwand das Gebet für den Kaiser aus den großen Fürbitten des Karfreitags, wo es hieß: *Oremus et pro christianissimo imperatore N. ut Deus et Dominus noster subditas illi faciat omnes barbaras nationes, ad nostram perpetuam pacem.*⁸

Unter diesen Umständen erstaunt nicht, dass christliche Wahrnehmung unbekannter Religionen mental vom Heiden- wie vom Barbarenprogramm gesteuert wurde und obendrein der Legitimation von Gewaltanwendung nicht abgeneigt war. Allenfalls erwartete man, dass die einfältigen Barbaren leichter zu bekehren sein würden als die notorisch verstockten Moslems. Columbus schilderte die freundlichen nackten Eingeborenen der Westindischen Inseln zunächst äußerst positiv, nicht nur als Sklaven gut geeignet, sondern auch leicht zu bekehren, *denn mir schien, dass sie keinerlei Sekte angehören.*⁹

Das Fehlen eines elaborierten Kultes veranlasste europäische Besucher sogenannter Primitiver in allen Teilen der Welt immer wieder zu der Feststellung, diese hätten überhaupt keine Religion. Von den brasilianischen Tupí und Tupinambá wird dergleichen von Anfang an von katholischen wie evangelischen Besuchern berichtet. Noch 1614 schreibt der Kapuziner Claude d'Abbeville: Sie verehren keinen Gott, haben weder Religion noch Opfer noch Priester noch Gebete, aber sie kennen Gott, der im Donner zu ihnen spricht und zahlreiche böse Geister, die sie quälen und irreführen. Der Teufel hat große Macht über sie, wie man schon an den grausamen, kannibalischen Kriegssitten dieser Barbaren erkennen kann.¹⁰

Auch der Jesuit Pierre Biard berichtet 1612 dem Ordensgeneral, die Algonkinindianer der kanadischen Provinz Acadie hätten weder Tempel, Riten, Zeremonien und *disciplinam* noch Gesetze und Gemeinwesen. Ihre ganze Religion bestehe aus Zauberei und Gesängen, um Jagdbeute zu erlangen und ihren Feinden zu schaden, sie glaubten an Träume und ihre Zauberer riefen den bösen Geist an, um die Zukunft zu erkunden. Wenn einer nicht am vorhergesagten

6 JOSEPH HÖFFNER: Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter. 3. Aufl. Trier 1972, S. 55–73.

7 Ebd. S. 63.

8 Missale Romanum. 25. Aufl. Regensburg 1945, S. 199.

9 HÖFFNER (wie Anm. 6) S. 112, 114; DELGADO: Abschied (wie Anm. 4) S. 193 f.

10 MARIANO DELGADO u. a. (Hg.): Gott in Lateinamerika. Düsseldorf 1991, S. 126 f.; DELGADO: Abschied (wie Anm. 4) S. 116 f.

Tag stirbt, wird nachgeholfen – *Haec pietas est Satanae mancipiis*.¹¹ In seinem umfangreichen Bericht an den König fügt er 1616 noch hinzu, neben ihren Manitus glaubten sie an einen Gott, die Sonne, die sie um Jagdbeute bäten, und hegten vage Vorstellungen von einem Leben nach dem Tode und der Vergeltung von Gut und Böse.¹²

Aber noch im frühen 18. Jahrhundert meinte der reformierte Pfarrer und Landeskenner François Valentyn, die Bewohner Neuguineas lebten wie die Tiere in völliger Religionslosigkeit und die Molukker kannten keinen Gott, wohl aber verschiedene Teufel, die ihnen schaden oder auch helfen würden.¹³

Obwohl einige dieser Beobachtungen durchaus nicht ohne völkerkundlichen Wert sind, schlagen doch zwei grundlegende Wahrnehmungsmuster durch, kombiniert, obwohl sie nicht völlig kompatibel sind, Götzendienst als Teufeldienst einerseits, Religionslosigkeit als wüsteste Barbarei, ein Extremfall der erwähnten europäischen Verbindung des Heidentopos mit dem Barbarentopos. Ausdrücklich wird Cicero zitiert, der erklärt hatte, eine Religion zu haben, unterscheide erst den Menschen vom Tier.¹⁴ Entsprechend wurden die Indianervölker außerhalb der Hochkulturen und nicht selten auch deren Angehörige geschildert, ganz im Gegensatz zum idyllischen Eindruck der ersten Entdeckung. Nach einem Bericht aus der Neuen Welt, den Petrus Martyr von Angiera in „De Orbe novo“ VII 4 wiedergibt, seien sie Kannibalen und Sodomiter, nähmen ihre Weiber öffentlich und von hinten wie die Tiere, äßen Insekten und Würmer, ohne sie zu kochen, seien ebenso verlogen wie brutal, nackt und dumm, Trunkenbolde ohne Mitleid und Sinn für Gerechtigkeit, kurzum *richtige wilde Tiere [...] voller Laster und Bestialitäten ohne jeden Schimmer von Güte und Kultur*.¹⁵ Bekanntlich musste Papst Paul III. 1537 zur Rechtfertigung der Mission in der Bulle *Sublimis Deus* den Indigenas ausdrücklich bescheinigen, sie seien keine Tiere, sondern rationale Wesen wie die übrigen Menschen und daher zur Annahme der christlichen Botschaft fähig.¹⁶

Denn das topische Wahrnehmungsmuster des barbarischen, ja tierischen Heiden hatte eine politische Funktion; es diente der Legitimation der Eroberung. Die Väter der berüchtigten, *zur Beruhigung des königlichen Gewissens*

11 LUCIEN CAMPEAU (Hg.): Monumenta Novae Franciae I. La première mission d'Acadie 1602–1616. Rom / Quebec 1967 (Monumenta Missionum Societatis Iesu 23 = Monumenta Historica Societatis Iesu 96), S. 213 f.

12 Ebd. S. 506–508.

13 Nach JÖRG FISCH: Hollands Ruhm in Asien. François Valentyns Vision des niederländischen Imperiums im 18. Jahrhundert. Stuttgart 1986, wo V.s 5000seitiges Werk „Oud en Nieuw Oost-Indiën“ (1724–26) analysiert wird.

14 DELGADO: Abschied (wie Anm. 4) S. 116.

15 Ebd. S. 113.

16 WOLFGANG REINHARD: Geschichte der europäischen Expansion II: Die Neue Welt. Stuttgart 1985, S. 65.

eingeführten obligatorischen Erobererproklamation, des *Requirimiento*, beriefen sich ebenso wie manche Conquistadoren auf Deuteronomium 20, 10–14: *Wenn du vor eine Stadt ziehst, um sie anzugreifen, dann sollst du ihr zunächst eine friedliche Einigung vorschlagen. Nimmt sie die friedliche Einigung an und öffnet dir die Tore, dann soll die gesamt Bevölkerung, die du dort vorfindest, zum Fronddienst verpflichtet und dir untertan sein. Lehnt sie eine friedliche Einigung mit dir ab und will sich mit dir im Kampfe messen, dann darfst du sie belagern. Wenn der Herr, dein Gott, sie in deine Gewalt gibt, sollst du alle männlichen Personen mit scharfem Schwert erschlagen. Die Frauen aber, die Kinder und Greise, das Vieh und alles, was sich sonst in der Stadt befindet, alles, was sich darin plündern lässt, darfst du dir als Beute nehmen.* Die Indigenas als sittenlose Götzendiener waren eben die neuen Kanaaniter, die dem Eroberungsdrang eines neuen auserwählten Volkes im Wege standen, noch deutlicher bei den bibelfesten Puritanern Neuenglands, wo der Herr seinen Engel mit dem Flammenschwert, sprich einer Pockenepidemie, vorausgeschickt hatte, um Land für sein neues Israel frei zu machen.¹⁷

Fürsprecher der Indigenas, die deren Unglauben ja nicht bestreiten konnten, hatten sich demnach zuerst mit dem Vorwurf der Barbarei auseinanderzusetzen, der erhöhte Brisanz durch die Feststellung des Aristoteles, der größten Autorität der Antike, gewann, es gebe Barbaren von Natur aus, die zur Knechtschaft bei edleren Menschen bestimmt seien, denn im Grunde könne ihnen gar nichts besseres widerfahren. Ungeachtet der ziemlich modernen Einsicht, jedes Volk neige dazu, jedes andere für barbarisch zu halten, blieb auch Bartolomé de Las Casas nichts anderes übrig, als sich auf den Barbareivorwurf des großen Aristotelikers Sepulveda einzulassen und ihn durch Zerpflücken zu entschärfen. Er unterscheidet vier Klassen von Barbaren. Erstens ist jedes Verhalten gegen Vernunft und Menschlichkeit barbarisch, eigentlich eine individuelle Kategorie. Zweitens gelten damals Völker ohne literarische Bildung lateinischen Zuschnitts als Barbaren. Aber das ist keine Frage der Natur, sondern der Erziehung und trifft z. B. auch auf die Engländer und die spanischen Bauern zu. Drittens sind Menschen Barbaren, denen Gesittung und soziale Organisation fehlt, so dass sie leben wie die Tiere. Auf diese trafe das Verdikt des Aristoteles zwar zu, aber sie sind eher selten und vor allem gehören die Indianer nicht dazu. Um den empirischen Nachweis für diese Behauptung zu führen, wurde Las Casas zum Begründer der vergleichenden Völkerkunde. Viertens werden generell die Heiden als Barbaren bezeichnet, weil Götzendienst Fehlverhalten der ersten Art hervorbringen kann, aber nicht muss, wie er beweisen möchte.¹⁸

17 ALDEN T. VAUGHAN: *The New England Frontier. Puritans and Indians, 1620–1675.* Boston / Toronto 1965, S. 21 f.

18 Nach WOLFGANG REINHARD: *Missionare, Humanisten, Indianer im 16. Jahrhundert.* Ein gescheiterter Dialog zwischen Kulturen? Regensburg 1993, S. 12.

Ähnlich, wenn auch mit bezeichnender Schwerpunktverschiebung, geht etliche Jahrzehnte später der Jesuit José de Acosta in seinem maßgebenden missionstheoretischen Werk „De Procuranda Indorum Salute“ von 1588 mit dem Barbareivorwurf um. Barbaren sind für ihn Leute, die *vom richtigen Gebrauch der Vernunft und den gemeinsamen Gewohnheiten der Menschheit* abweichen. Barbaren der obersten Stufe wie die Chinesen, Japaner und andere *Ostinder* besitzen Staaten und Städte, Gesetze und Beamte, und, was ausschlaggebend ist, Bücher und literarische Bildung. Sie mögen zwar in religiöser und sittlicher Hinsicht von der Vernunft und dem Naturgesetz abweichen, sind aber wie einst die Griechen und Römer bevorzugt zum Evangelium berufen. Auf einer mittleren Stufe fehlen die Schrift und geschriebene Gesetze, Philosophie und Wissenschaft, aber es gibt organisierte Gemeinwesen mit Amtsträgern, eine elaborierte Religion und ein gewisses Maß an Gesittung. Bewundernswerte mündliche Traditionsleistungen ersetzen bis zu einem gewissen Grad die fehlende Schriftkultur. Zu dieser Gruppe zählen die Peruaner und die Mexikaner sowie weitere Indianervölker. Die meisten Indianer freilich gehören in der Tat zur niedrigsten Barbarengattung der aristotelischen Knechte von Natur, die wie Tiere ohne menschliche Ordnung dahinleben. Aber Gott liebt auch die Tiere und sogar diese Barbaren besitzen daher die Fähigkeit zur Glaubenserkenntnis und zur Gesittung. Das Ganze ist eine Frage der Erziehung, allerdings über Generationen hinweg. Denn kein Volk ist so roh und dumm, dass es nicht durch richtige Erziehung veranlasst würde, *die Barbarei abzulegen und Humanität und feine Sitten anzunehmen*, wie die Spanier aus Asturien und Kantabrien.¹⁹ Einstweilen allerdings ist noch Zurückhaltung in der Zulassung der Indigenas zu den Sakramenten geboten, auch bei jenen der mittleren Stufe; die Priesterweihe kommt wegen ihrer Triebhaftigkeit für sie nicht in Frage.²⁰

Diese Position ist bereits Ergebnis der Auseinandersetzung mit den Religionen der Hochkulturen und der Erfahrung ihrer latenten Resistenz, Ergebnis eines komplizierten und widersprüchlichen Wahrnehmungsprozesses, der seinen Schwerpunkt in Mittelamerika hatte. Die Wahrnehmung war zunächst dadurch erschwert, dass die Europäer damals noch kaum echte Polytheisten kannten, sondern im Grunde nur Juden und Moslems. Es mutet nur uns grotesk an, ist aber durchaus verständlich, dass die Conquistadoren mexikanische Stufenpyramiden als ‚Moscheen‘ bezeichneten. Freilich, solche Anknüpfung an Bekanntes konnte die Wahrnehmung in West- wie in Ostindien in die Irre führen.

Offensichtlich waren die Hochkulturvölker von einer tiefen, bisweilen geradezu heroischen Religiosität, mit deren Deutung man sich ebenso schwer tat wie mit den zahlreichen Analogien zum christlichen Kultus, die man entdeckte oder, ausgehend von Bekanntem, zu entdecken meinte. Verschiedene Gruppen

19 Ebd. S. 13 f.

20 Ebd. S. 16.

der Indigenas kannten angeblich nicht nur den einen Gott, sondern sogar die Dreifaltigkeit, die Menschwerdung, die Ohrenbeichte, das vierzig tägige Fasten. Besonders der symbolische Kannibalismus des christlichen Abendmahls kehrte in entsprechenden symbolischen oder real-kannibalischen Opfermahlzeiten wieder.²¹

Drei verschiedene Erklärungen wurden dazu durchgespielt und teilweise kombiniert. Erstens wurde mit der altkirchlichen Denkfigur einer *Praeparatio evangelica* durch die Vorsehung argumentiert, im Sinne der Predigt des Paulus in Athen (Ap 17, 16–34, hier 22–23): *Athener, nach allem, was ich sehe, seid ihr besonders fromme Menschen. Denn als ich umherging und mir eure Heiligtümer ansah, fand ich auch einen Altar mit der Aufschrift: dem unbekanntem Gotte. Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkündige ich euch.*

Zweitens wurde mit einer Urevangelisation durch die Apostel Thomas oder Bartholomäus gerechnet, um deren heruntergekommene Restbestände es sich handle. Wenn Thomas und Bartholomäus nach Indien kamen, wie es hieß, warum sollte damit nicht das Indien im Westen gemeint sein? Quetzalcoatl, der weißhäutige und bärtige Kulturheros der Tolteken, ließ sich als Apostel Thomas deuten. Gott hätte dann die Menschen der neuen Welt nicht anderthalb Jahrtausende der ewigen Verdammnis überlassen, ein Problem, das manchen Theologen beschäftigte, sondern auch dort die frohe Botschaft zur selben Zeit verkündigen lassen wie im Rest der Welt. Las Casas freilich benötigte dieses Argument nicht und lehnte es ab, denn dann wären die Indigenas ja vom wahren Glauben abgefallen und konnten als Ketzer definiert werden, was nach damaligen Maßstäben schlimmer war als Heide zu sein.

Drittens konnte alles auf Teufelstrug zurückgeführt werden. War nicht der Teufel der Affe Gottes, der sich daran ergötzte, die Menschen zu Perversionen der heiligen Riten der Kirche zu verführen? Acosta bekannte sich 1588 zu dieser Auffassung, kombinierte sie aber mit der ersten insofern, als die Mission gegen den Willen des teuflischen Urhebers an dessen Trugbilder anknüpfen konnte, um die Indigenas die Wahrheit zu lehren.²²

Wie im zeitgenössischen Europa ist der Teufel auch in Amerika allgegenwärtig und wird sogar von Las Casas zur Erklärung von Schwächen der Indigenas herangezogen, etwa ihrer Trunksucht, zu der er sie verführt habe. Bezeichnend für das Wahrnehmungsmuster Teufelswerk ist die Art und Weise, wie der üblichen indianischen Zauberei von ihren Verfolgern allmählich das europäische Hexenmuster samt Teufelsbund und Hexensabbat übergestülpt wurde, Vorstellungen, die den Indigenas ursprünglich völlig fremd waren. Überwiegend

21 TORIBIO MOTOLINÍA: *History of the Indians of New Spain*. Berkeley 1950, Ndr. Westport 1977, S. 46; DELGADO: *Gott* (wie Anm. 10) S. 142 (Text von Acosta); DELGADO: *Abschied* (wie Anm. 4) S. 113.

22 DELGADO: *Abschied* (wie Anm. 4) S. 137; DELGADO: *Gott* (wie Anm. 10) S. 142.

wurde allerdings die gesamte indianische Religion als Teufelswerk angesehen. Das konnte sogar eine Art von Entlastung der Indianer bedeuten, die jetzt als Opfer Satans galten, die befreit werden mussten, und nicht mehr als minderwertige Halbtiere.²³ So ähnlich konnten übrigens auch die neuenglischen Puritaner argumentieren.²⁴ Solche Vorstellungen wurden durch die Tatsache begünstigt, dass die Götter der Indigenas wie in vielen Polytheismen teilweise eher amoralisch bzw. gut und böse zugleich waren. *Sie glauben, dass es einen Gott gibt, der reiner allmächtiger Geist, Schöpfer und Lenker aller Dinge ist*, schrieb Pater Sahagun 1570 über die Religion der Azteken, *sie nennen ihn [Tezcatlipoca]. Ihm schreiben sie alle Treue und Schönheit und Seligkeit zu, aber auch viele andere Dinge, die mehr zur teuflischen denn zur göttlichen Natur gehören.*²⁵ Außerdem entsprachen zumindest die mexikanischen Götterdarstellungen nicht dem ästhetischen Kanon der religiösen Kunst Europas und konnten insofern unschwer als Teufelsfratzen wahrgenommen werden.

Der abscheuliche Götzendienst der Indigenas galt aber ungeachtet der Komponente teuflischer Verführung durchaus als schuldhaft, weil er die mögliche und naturrechtlich verpflichtende natürliche Gotteserkenntnis verfehlt hatte. Nach Thomas von Aquin ist von Natur erkennbar, dass es Gott gibt, auch wenn seine Beschaffenheit nur durch Offenbarung zugänglich ist. Ausschlaggebend war die klare Aussage Römer 1, 18–21: *Der Zorn Gottes wird vom Himmel herab offenbart wider alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten. Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbar; Gott hat es ihnen offenbart. Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit. Daher sind sie unentschuldig. Denn sie haben Gott erkannt, ihn aber nicht als Gott geehrt und ihm nicht gedankt.* An dem unentschuldig dieses Textes war nicht leicht zu rütteln. Die Ausmerzung der indianischen Religion wurde unter diesen Umständen geradezu als Christenpflicht aufgefasst.²⁶

Die berühmten ‚zwölf Apostel Mexikos‘ der frühen Observantenmission haben in ihrem Glaubensgespräch mit den Aztekenpriestern, dessen ‚Protokoll‘ überliefert ist,²⁷ zwar den irenischen Dialog des Franziskus praktiziert, wie er damals auch von Erasmus von Rotterdam gefordert wurde, aber ohne dem Götzendienst ihrer Gegenüber auch nur eine Spur natürlicher Gotteserkenntnis

23 ELLIOTT (wie Anm. 1) S. 178 f.

24 VAUGHAN (wie Anm. 17) S. 18 f.

25 DELGADO: Gott (wie Anm. 10) S. 121.

26 DELGADO: Abschied (wie Anm. 4) S. 118 f.

27 WALTER LEHMANN: Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524. Stuttgart 1949.

zuzugestehen.²⁸ Vermutlich nicht ohne Zusammenhang mit dem ursprünglichen Idealbild des franziskanisch beeinflussten Columbus waren die spanischen Observanten von einer kirchlich domestizierten spiritualistischen Apokalyptik einerseits, von einem spezifisch spanischen judenchristlichen Messianismus und nationalen Chiliasmus andererseits geprägt. In der elften Stunde der Welt wollten sie im Westen mit den in vorbildlicher Bedürfnislosigkeit und heiliger Einfach lebenden Indigenas die neue Kirche des endzeitlichen *Genus angelicum* gründen. Die Spanier galten ihnen einerseits als habsüchtige Störenfriede, die sie insofern nicht minder heftig bekämpften, wie es die Dominikaner um Las Casas taten, andererseits aber auch als Werkzeuge der Vorsehung, die durch ihre gewaltsame Eroberung die Mission erst ermöglicht haben. In den Worten MARIANO DELGADOS, dem ich hier weitgehend folge, waren insofern auch sie Apostel des „erobernden Gottes“.

Daher die erstaunlich bösartige Kritik, die der prominente Franziskaner und Indianerfreund Toribio de Benavente, genannt *Motolinía*, an Las Casas übte. Ein falscher Prophet sei dieser, wenn er behaupte, dass kein Eroberungskrieg gegen die Indigenas gerecht sei, habe doch Jesus selbst gesagt, das Evangelium müsse unbedingt auf der ganzen Welt verkündet werden, bevor es mit ihr zu Ende gehe. Die Eroberer müssten sich daher im Gegenteil sogar besonders beeilen.²⁹ Die Observanten hingegen *öffneten den Indianern die Augen und machten ihnen klar, dass es der Teufel war, dem sie dienten, und dass es dessen Absicht war, alle die ihm glaubten, in die ewige Verdammnis mit ihren Leiden zu führen.* Zu Zeiten religiöser Feste sei *das Land ein Abbild der Hölle*, weil die an und für sich friedfertigen Indios sich bei diesem Anlass durch Alkohol- und Drogenkonsum in die Hand des Teufels begäben.³⁰

Mit liebevoller Zuneigung und bewundernswerter Akribie erforschte vor allem Fray Bernardino de Sahagun die Religion und die gesamte Kultur der Azteken. Sein Werk ist noch heute die wichtigste Schriftquelle dafür. Seine Sympathie beschränkte sich aber auf die Menschen, die er wie ein Arzt von ihrer Krankheit heilen wollte, nämlich von ihrem teuflischen Götzendienst, den er zu diesem Zweck aufs genaueste kennen lernen musste, wie ein Mediziner eine Seuche studiert.

Allein Bartolomé de Las Casas wagte es, unter Rückgriff auf Thomas von Aquin, das paulinische *unentschuldig* behutsamer auszulegen. Die wahre Absicht der Götzendiener sei es doch, die göttliche Macht zu verehren, deren Existenz sie ihre natürliche Vernunft lehre, von deren Beschaffenheit sie sich aber ohne Offenbarung und mit einer nach dem Sündenfall geschwächten Vernunft keine richtige Vorstellung zu machen wüssten. Als vergleichender

28 DELGADO: Abschied (wie Anm. 4) S. 124–128.

29 Ebd. S. 219.

30 TORIBIO MOTOLINÍA (wie Anm. 21) S. 45.

Ethnologe gelangte er sogar zu dem für das antikegläubige 16. Jahrhundert provozierenden Schluss, die Religion der Indigenas sei weniger durch schmutzige sexuelle Riten befleckt als diejenige der verehrten Griechen und Römer. Sogar für die berüchtigten Menschenopfer fand er freundliche Worte, sei es doch Ausdruck tiefster Religiosität, Gott das Kostbarste darzubringen, was es gibt, nämlich den Menschen selbst.³¹ Schließlich habe es auch im Alten Testament Menschenopfer gegeben – auf die nahe liegende neutestamentliche Parallele hingegen ging er meines Wissens nicht ein.

Das bedeutete eine relative Entdämonisierung; die Indianerreligionen waren jetzt nicht mehr Teufelsdienst, sondern höchstens Ergebnis teuflischer Täuschung, wie sie als Aberglaube schließlich auch unter Christen vorkam. Weiter konnte er nicht gehen; eine völlige Entdämonisierung fremder Religionen war gläubigen Europäern noch lange nicht möglich, bei Protestanten nicht vor Schleiermacher,³² bei Katholiken nicht vor dem 2. Vatikanischen Konzil. Ungeachtet der bei Thomas von Aquin gegebenen Ansatzpunkte rechnete auch Las Casas nicht mit einem Weg zum Heil außerhalb der Kirche. Auch für ihn endeten alle Ungetauften nach wie vor in der Hölle. Seine Rechtfertigung der indianischen Religionen stand nicht im Dienste theologischer Innovation, sondern sollte dem praktischen Indianerschutz dienen, indem Argumente entkräftet wurden, die zur Rechtfertigung der Conquista dienen mussten.

So konnte José de Acosta als Kompromiss zur Lehre vom Teufelsdienst zurückkehren, aber mit der Variante einer überaus kläglichen Leistung der natürlichen Vernunft bei den Indigenas. Das entsprach der heftigen Reaktion auf die Erkenntnis des späteren 16. Jahrhunderts, dass diese keineswegs Wachs in den Händen der Missionare waren, wie die Observanten einst geglaubt hatten, sondern das oktroyierte Christentum aufs eleganteste in ihre religiösen Systeme einzufügen wussten – bis heute, so dass die ältere, harmonisierende Kategorie *Synkretismus* dafür nach dem gegenwärtigen Wissensstand nicht mehr angebracht erscheint. Wenn die Missionare den Apostel Thomas mit Quetzalcoatl identifizierten, avancierte der Hl. Thomas zum Morgenstern, denn Quetzalcoatl war auch der Gott des Morgensterns. Wenn die Missionare Christus nach Maleachi 3, 20 als *Sonne der Gerechtigkeit* vorstellten, dann verwandelten ihn die Indigenas in den Sonnengott.³³ Wenn die Missionare gut biblisch die Kraft des Herrengebetes priesen, dann musste das Vaterunser rückwärts aufgesagt besondere magische Kraft entfalten.³⁴

31 DELGADO: Abschied (wie Anm. 4) S. 129–137.

32 Ebd. S. 130.

33 Nach REINHARD: Missionare (wie Anm. 18) S. 18 f.

34 Vgl. z. B. INA RÖSING: Die heidnischen Katholiken und das Vaterunser im Rückwärtsgang. Zum Verhältnis von Christentum und Andenreligion. Heidelberg 2001 (Philosophisch-historische Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 21 [2001]).

Dies ist durchaus eine Weise, das Christentum wahrzunehmen, über die wir freilich nur wenig und solches auf indirektem Weg erfahren. Den Indigenas waren die Denkform der Metapher und die gesamte, in jahrtausendlangem Umgang mit der jüdischen Bibel entwickelte philologische und hermeneutische Kultur Europas fremd. So mussten sie die neue Botschaft missverstehen, sie wörtlich nehmen bzw. in ihre Mythen einpassen. Die hermeneutisch geschulten Europäer bildeten sich implizit wohl schon damals ein, sie verstünden Andere besser als diese sich selbst, nicht zuletzt, wenn sie von Sympathie für diese Anderen bewegt waren. Freilich, auf diese Weise wurde ihre Art von Wahrnehmung für sie eine Quelle der Macht, ein Instrument zur mentalen Überwältigung der Anderen. Die Religionen der Indigenas wurden recht akkurat beschrieben, aber ungeachtet aller Varianten ebenfalls immer in das eigene religiöse Weltbild eingepasst.

Das wird besonders deutlich an spanisch erzogenen Indios oder Mestizen, die eine Art Mittelweg zwischen beiden Welten suchten. In Peru betrachtete Garcilaso de la Vega die vorinkaischen Kulte als Teufelsdienst, die Inkareligion mit dem Schöpfergott Pachacámac und der Sonne hingegen als einen Monotheismus, an dessen Begriffswelt das Christentum anknüpfen sollte. Felipe Guamán Poma de Ayala hingegen hielt die vorinkaische Religion als Ergebnis der Urevangelisation durch den Apostel Thomas für reine Gottesverehrung, die vom Götzendienst der Inka unterdrückt wurden sei – de la Vega war Inkaabkömmling, Poma de Ayala entstammte der vorinkaischen Elite, aber für beide bildete gleichermaßen das spanische Christentum die selbstverständliche Bezugsgröße.³⁵

Die Wahrnehmung indianischer Religion und die Reaktion darauf bei den Puritanern Neuenglands unterschied sich zwar in bezeichnender Weise graduell, keineswegs aber prinzipiell vom lateinamerikanischen Muster. Die ungleich größeren Erfolge der katholischen Missionen zu Beginn der europäischen Expansion haben ohnehin mehr mit politischen und institutionellen als mit theologischen Unterschieden zu tun. Zum massiven politischen Vorsprung der iberischen Mächte kam das religiöse Engagement ihrer Monarchen und Eliten, das bei der englischen Krone und den Kaufleuten der englischen und niederländischen Handelsgesellschaften zwar theoretisch vorhanden, aber in der Praxis ungleich schwächer ausgebildet war.³⁶ Vor allem aber verfügte die katholische Kirche über die gut organisierten und ausgebildeten Ordensleute, während evangelische Pastoren überwiegend nicht nur praktisch, sondern sogar theologisch an ihre Gemeinden gebunden blieben.³⁷

35 DELGADO: Abschied (wie Anm. 4) S. 90 f., 142–147.

36 VAUGHAN (wie Anm. 17) S. 235 f.

37 Ebd. S. 238.

Noch Cotton Mather galten 1702 *these doleful creatures als the veriest Ruines of Mankind [...] One might see among them, what a hard Master the Devil is, to the most devoted of his Vassals*. Zwar konnten und mussten sie als Nachkommen der zehn verlorenen Stämme Israels von der Herrschaft Satans befreit, erzogen, zivilisiert und christianisiert werden, aber der berühmte Indianermissionar John Eliot *could not, as Gregory once of our Nation, see anything Angelical to bespeak his labours for their Eternal Welfare, all among them was Diabolical*.³⁸ Außerdem waren die Puritaner stolz darauf, höhere Anforderungen an die Bekehrung zu stellen als die verabscheuten Jesuiten im benachbarten Kanada, nicht nur Glaube wurde verlangt, sondern auch Bibelkenntnis und sogar ein Bekehrungserlebnis – Ansprüche, denen auch nicht besonders viele Engländer gerecht wurden.³⁹ Und im Konfliktfall schlug der Abscheu vor den Teufelsdienern rasch in Vernichtungswillen um.⁴⁰ Da man anders als im spanischen Amerika nicht ihre Personen, sprich ihre Arbeitskraft, haben wollte, sondern nur ihr Land, waren sie vollkommen entbehrlich.

Die feste Verbindung von Barbarei und Heidentum mit der fremden Religion als Teufelsdienst war als Wahrnehmungsmuster der Christen in Ost- und Südasiens weniger deutlich ausgeprägt. Die mittelalterlichen Asienreisenden und –missionare berichten ziemlich nüchtern und im Falle der Chinesen sogar ausgesprochen positiv. Giovanni da Piano Carpini OFM schreibt 1246 nieder, was er bei den Mongolen über sie gehört haben will. Sie seien zwar Heiden, hätten aber angeblich ein Altes und ein Neues Testament, Kirchenväter, Reclusen, Gottesdiensthäuser zum Gebet und Heilige. Sie verehrten den einen Gott, ehrten Jesus Christus, glaubten an ein ewiges Leben, aber ohne Taufe. Sie seien den Christen geneigt und gäben viele Almosen. Es scheine sich um freundliche und kultivierte Leute zu handeln.⁴¹ Giovanni da Cora OP weiß um 1330 schon zuverlässiger zu berichten, nicht nur von dem kahlrasierten und rotgekleideten Papst der Chinesen, dem wichtigsten Vasallen des Großkhans, sondern äußerst positiv von den zahlreichen, großen, reichen und äußerst wohlthätigen Männer- und Frauenklöstern, die es in jeder Stadt gibt. Sie leben in großer Ordnung, stehen zur Matutin früh auf und werden mit Glocken zu ihren Gottesdienststunden gerufen, sie halten die Keuschheit, niemand von ihnen heiratet. Damit ist allerdings die Anknüpfung an christliche Verhältnisse beendet, denn als Nächstes heißt es unvermittelt, aber ohne kritischen Kommentar: Sie sind Götzendiener; über ihren zahlreichen Götzen stehen vier

38 COTTON MATHER: *Magnalia Christi Americana*. London 1702, nach: PERRY MILLER / THOMAS H. JOHNSON (Hg.): *The Puritans*. New York 1938, Bd. 2, S. 504 f.

39 VAUGHAN (wie Anm. 17) S. 237 f.

40 Ebd. S. 19.

41 ANASTASIUS VAN DEN WYNGAERT (Hg.): *Sinica Franciscana*. Bd. 1, Florenz 1929, S. 57 f.

Götter, die sie als Statuen darstellen, doch darüber gibt es noch einen höchsten Gott.⁴²

Über Indien wird um dieselbe Zeit viel kritischer berichtet, so von Giovanni da Montecorvino OFM 1292/93: Die Menschen dieser Gegend sind Götzendienen ohne Sittengesetz. Sie haben weder Bildung noch Bücher, sondern nur ein Alphabet zur Buchführung und um Zaubersprüche und Gebete an ihre Idole auf Palmblätter zu schreiben. Sie gehen einzeln und jederzeit ohne feste Stunde zur Verehrung in ihre Götzenhäuser. Es gibt Fast- und Festzeiten, aber keinen festen [Ruhe-]Tag im Kalender. Sie haben keinerlei Sündenbewusstsein. Vor allem Fleischsünden halten sie nicht für solche und scheuen sich auch nicht, das zu sagen.⁴³ Odorico da Pordenone schreibt 1330 aus Colombo: Sie verehren den Ochsen als Gott [...], sie fangen seinen Kot und Urin auf, waschen und bezeichnen sich damit und fühlen sich dann für den Tag geweiht [...] Sie tun noch andere Dinge, über die zu schreiben bereits ein Greuel, eine *abominatio*, wäre. Erwähnt werden Menschenopfer, die Witwenverbrennung und der Brauch, sich vom Prozessionswagen eines Gottes zu Tode überfahren zu lassen⁴⁴ – alles mit scharfem Blick ziemlich zutreffend geschildert, aber voll Abscheu und ohne Verständnis. Offensichtlich standen die Christen den Hindureligionen viel kritischer gegenüber als den ostasiatischen, vor allem dem Buddhismus, wo sie bei grundsätzlicher Ablehnung doch eher bereit waren, Lobenswertes zu entdecken. Dabei sollte es bleiben. Noch im 19. Jahrhundert galten Hindubräuche den britischen *Evangelicals* und ihren utilitaristischen Nachfolgern als *abomination*.

Auf der anderen Seite hält ein spanischer Franziskaner namens Ignatius von Loyola [!] 1584 die chinesischen Zeremonien zwar für heidnisch, unterscheidet sie aber von jenen der Moslems und anderer Ungläubiger, denn sie ließen ebenso wie gewisse Bilder einen frühen Einfluss des Evangeliums erkennen. Schließlich habe nach chinesischer Überlieferung vor langer Zeit ein Mann dort einen neuen Weg zum Himmel gepredigt – das könne nur der Apostel Thomas gewesen sein. Die Chinesen verehrten zwar den Teufel, aber nur aus Angst, um ihn wohlwollend zu stimmen. Trotz ihrer zahlreichen heidnischen Irrtümer seien sie leicht für das Christentum zu gewinnen. Schließlich glaubten sie alle an die Unsterblichkeit der Seele und die Vergeltung von Gut und Böse im Jenseits.⁴⁵

Vor allem die Jesuiten vertraten eine optimistischere Sicht der Dinge, zunächst in Japan, wo sie mit den dortigen Varianten des Buddhismus konfron-

42 HENRY YULE / HENRI CORDIER (Hg.): *Cathay and the Way Thither*. Bd. 3, London 1914, Ndr. Nendeln 1967, S. 93 f.

43 *Sinica Franciscana*, Bd. 1 (wie Anm. 41) S. 342 f.

44 Ebd. S. 440 f., 443 f.

45 Ebd., Bd. 2, Florenz 1933, S. 206–208.

tiert wurden. Sie berichten zutreffend von Varianten des Reines-Land-Buddhismus mit dem Paradies des Amida im Westen und von den Zen-Anhängern, die nur Spott für die Amida-Verehrer mit ihren Rosenkränzen und der endlosen Wiederholung des Kurzgebets *Namu Amida Butsu* [*Preis dem Buddha Amida*] übrig haben. Denn für sie ist Erlösung nichts als die Stille der Seele im Leib, die durch lange Meditation, ohne an etwas zu denken, erreicht wird. Hölle ist für sie demgegenüber der Zustand ruheloser Vorstellungen und der Belastung mit Sorgen. Pater João Rodrigues, zeitweise Dolmetscher des Shogun, schrieb in seiner Darstellung Japans, die Japaner seien die frömmsten von allen Völkern des Ostens, nicht nur um von ihren falschen Göttern zeitliche Vorteile zu erbitten, sondern vor allem um mit ganzem Herzen Rettung im nächsten Leben zu erlangen, sei es auch auf falsche und irrige Weise. Aber die prächtigen Tempel, der Respekt vor den Priestern, die Abstinenz und das Fasten, die Gelübde und Almosen, das entsagungsvolle Leben der Eremiten beeindruckten ihn ebenso sehr wie die Frömmigkeit einfacher Leute, die ihr Gebet zu Amida singen, während sie ihres Weges ziehen, die in der Frühe aufstehen, um eine Stunde und mehr in einem Tempel zu beten, und lange Pilgerfahrten zu besonders wichtigen Schreinen unternehmen. Vielleicht hat Gott eine besondere Vorliebe für dieses Volk am Ende der Welt, vielleicht ist es mit jenem identisch, von dem der Prophet Jesaja schrieb: Geht, ihr Boten, zu einem Volk, das auf euch wartet, jenseits dessen es kein anderes mehr gibt.⁴⁶ Die kultivierte und disziplinierte Lebensweise der Japaner, vor allem ihre Selbstkontrolle, erregte größte Bewunderung. Nur zwei Fehler werden ihnen angekreidet, ihre Neigung zu Fleischessünden, männliche Homosexualität eingeschlossen, und die fehlende Loyalität gegenüber ihren Fürsten; die Jesuiten waren in einer politischen Umbruchszeit ins Land gekommen.⁴⁷

Die fremden Religionen als solche freilich wurden verworfen, und nach wie vor wurde wie in Amerika damit gerechnet, dass alle ihre Anhänger in der Hölle enden würden. Noch 1441 hatte das Konzil von Florenz die streng augustini-sche Lehre bekräftigt, *dass alle, die nicht zur Kirche gehören, nicht nur die Heiden, sondern auch die Juden, Häretiker und Schismatiker, des ewigen Lebens nicht teilhaftig werden können, sondern ins ewige Feuer wandern werden, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist* (Mt 25, 41).⁴⁸ Zwar ging die Theologie für die vorchristliche Zeit von der Vorstellung aus, dass Gott die Rettung der Gerechten auf Wegen bewirkt habe, die wir nicht kennen. Doch nachdem das Christentum zum ausschließlichen Heilsweg geworden war, schied diese Möglichkeit aus, wie

46 Diese Stelle Jesaja 18, 2 wird heute anders übersetzt und gedeutet.

47 MICHAEL COOPER (Hg.): *They Came to Japan*. Berkeley 1965, S. 43–47, 193, 199, 229, 256 f., 317 f.; DERS. (Hg.): *This Island of Japon*. João Rodrigues' Account of Sixteenth-Century Japan. Tokyo 1973, S. 70 f.

48 HEINRICH DENZINGER: *Enchiridion Symbolorum*. Freiburg 1921, S. 248 (Nr. 714).

gesagt, auch für Las Casas und erst recht für Acosta. Freilich stand den einschlägigen Bibelstellen der in 1 Timotheus 2, 4 bezeugte allgemeine Heilswille Gottes entgegen, der *will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen*. Es gab daher durchaus Vertreter der Auffassung, dass dem Gerechten, der das Seine tue, Gott seine Gnade nicht verweigern werde. Ob dazu impliziter Glaube an das Walten der göttlichen Vorsehung genüge, war im 16. Jahrhundert umstritten. Natürlich hingen besonders Humanisten als Verehrer der antiken Größen dieser Auffassung an, paradoxer- wie bezeichnenderweise auch der Gegner des Las Casas, der große Aristoteliker Juna Ginés de Sepulveda. Nach Thomas von Aquin war zwar der explizite Glaube an Jesus Christus erforderlich, aber damit zu rechnen, dass Gott dem Gerechten in irgendeiner Weise dazu verhelfen werde.⁴⁹ Unter diesem Aspekt konnte die Religionsgeschichte eines Missionslandes erhöhtes Interesse gewinnen.

Als die Jesuiten um 1600 ihre Chinamission aufnehmen konnten, begann diese Auffassung im Gegensatz zu allen bisherigen Missionen eine wichtige Rolle zu spielen und die Wahrnehmung der chinesischen Religionen stark zu beeinflussen. Oder sollte sie erst dank dieser Wahrnehmung spruchreif geworden sein? Der Begründer der China-Mission Matteo Ricci schrieb im 10. Kapitel des 1. Buches seiner „Geschichte der Einführung des Christentums in China“ in den Worten der deutschen Übersetzung, die Nicolas Trigault zu Propagandazwecken 1617 in Augsburg herausgebracht hatte: *Under allen Heidnischen Secten / hab ich von keiner gelesen / die in weniger jrrthumb gefallen sey / als die alte Chineser. Dann in jhren Büchern find ich das sie einen Höchsten Gott angebettet / welchen sie Himmel König / oder mit einem anderen namen: Himmel und Erden nennen. Scheint also sie haben etwan vermeint / Himmel und Erde seye lebendig / unnd dessen Seel für den höchsten Gott gehalten. Under disem haben sie wol auch unterschiedliche Geister / als welche die Berg / Wasser und vier theil der Welt beschutzen / verehrt. Man liset aber nicht das sie von dem höchsten Gott / oder von disen Geistern so schandliche ding geschriben haben als die Römer / Griechen und Aegypter / von ihren Göttern / welche jhre eigne laster darmit zu beschonen vermeint. Sonder haben die Chineser gelehrt man solle in allem der vernunft folgen / und bekennt / sie haben dieselbig von Himmel empfangen. Dannenher man billich hoffen mag / es haben jhre vil auß unermesslicher güte Gottes / vermittelst der sonderbaren [= besonderen] hilf: welche er (als die Theologen sagen) keinem verweigert / der sovil an ihme ist thut: durch das Gesetz der Natur / die Seligkeit erlangt.* Zumindest legen die Tugendlehren ihrer alten philosophischen Bücher und die Tugendbeispiele ihrer alten Geschichtswerke

49 DELGADO: Abschied (wie Anm. 4) S. 150–156.

diesen Schluss nahe. Heute allerdings glauben die meisten von ihnen an mehrere Götter oder, was noch schlimmer ist, an gar keinen Gott.⁵⁰

Daraus ergab sich umstrittene Versuch einer Reihe von Jesuiten, an den angeblichen Urmonotheismus des Konfuzius anzuknüpfen und für die konfuzianische politische Kultur zentrale Riten in ein chinesisches Christentum zu integrieren. Bettelorden, Jansenisten und Protestanten kritisierten ihn heftig und nach komplizierten Intrigen wurde er 1742 von Rom endgültig abgewürgt. Zur Verteidigung ihrer Position überschwemmten die Jesuiten seit Trigault Europa mit einer Flut sinophiler Schriften, die ein geschöntes Bild einer angeblich aufgeklärten Elite boten und eine anhaltende Chinamode unter Intellektuellen und Künstlern auslöste. Paradoxerweise dürfte diese verzerrte Wahrnehmung der chinesischen Religion einiges zum Vernunftkult und zur Aufklärung beigetragen und damit im kirchlichen Sinn sogar kontraproduktiv gewirkt haben.⁵¹

Ricci selbst hingegen bekannte sich zwar zu seiner tiefen Sympathie für die Chinesen, machte aber kein Hehl daraus, dass sie seit langem im Dunkel des Heidentums versunken waren. So bietet er im Gegensatz zu späteren Propagandisten seines Ordens ein überaus akkurates, ja kritisches Bild der damaligen chinesischen Weltanschauung und Religion, beginnend mit einer Schilderung ihres Aberglaubens an glückliche Zeiten und Orte sowie die Möglichkeit, sich durch bestimmte Verfahren Unsterblichkeit zu verschaffen. Vom Menschenhandel ist die Rede, von der Kastration von Knaben und der Ermordung von Mädchen, eine Barbarei, die er allerdings durch den Glauben an die Seelenwanderung ein bisschen gemildert sieht. Anschließend schildert er die drei Hauptreligionen, zunächst den Konfuzianismus mit seinen am Wohlergehen des Gemeinwesens orientierten Morallehren und Riten. Es entgeht ihm nicht, dass der Neokonfuzianismus seiner Zeit pantheistisch war, wie er meint unter Einfluss des Buddhismus. Diese Philosophie möchte er mit Hilfe der alten chinesischen Philosophen widerlegen. Auch dem Buddhismus wird er einigermaßen gerecht, obwohl er ebenso wie die strikten Konfuzianer nicht viel von ihm hält. Er spielt aber mit dem Gedanken, dass die Chinesen, als die Apostel Bartholomäus in Nordindien und Thomas in Südindien predigten, durch Abgesandte eigentlich das Christentum holen wollten und aus Versehen den Buddhismus erhielten. In der buddhistischen Lehre und Praxis entdeckt er die Lehre des Demokrit von einer Mehrzahl von Welten, den Glauben des Pythagoras an die Seelenwanderung und eine Fülle von Anklängen an das Chris-

50 NICHOLAS TRIGAULT: *Historia von der Einführung der Christlichen Religion [...] in China*. Augsburg 1617, S. 79.

51 WOLFGANG REINHARD: *Gelenkter Kulturwandel im 17. Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Problem (1976)*, in: DERS.: *Ausgewählte Abhandlungen*. Berlin 1997, S. 347–399.

tentum, von einer Art Trinität, der Hölle, dem Zölibat bis zum Kirchengesang, kurzum für ihn eine Fülle von Indizien für offensichtlichen europäischen Einfluss. Am kürzesten und schlechtesten kommt der Daoismus weg, wegen seiner abstrusen Legenden und seiner Verbindung zur abergläubischen Volksreligion mit ihren unzähligen Göttern. Die Gebildeten freilich praktizieren einen Indifferentismus, für den alle drei Hauptreligionen zu einer einzigen werden.⁵²

Obwohl Ricci und seine Nachfolger sich dank ihrer neuen theologischen Perspektive tiefer mit einer fremden Weltanschauung eingelassen hatten als je ein Missionar vor ihnen und noch lange nach ihnen, kann keine Rede davon sein, dass deren Wahrnehmung bei ihnen auf einer Vorstellung von Gleichrangigkeit und Gleichberechtigung beruht hätte. Auch sie hielten die verschiedenen Varianten des chinesischen Heidentums für verwerflich und denunzierten die aus abendländischer Sicht unsittlichen Praktiken seiner Anhänger, wie üblich insbesondere, was die Sexualität anging. Nach wie vor war auch für sie nicht nur die eigene Variante des Christentums, sondern die gesamte abendländische Geisteskultur samt ihren antiken Vorläufern und ihrer aristotelischen Philosophie die überlegene Welt, die sie nach China verpflanzen wollten

Mit dem Scheitern der Chinamission rückte Indien stärker in den Mittelpunkt des Interesses, wo neben den Jesuiten und Kapuzinern auch Protestanten als Missionare und Beobachter eine Rolle spielten. Die niederländische Eroberung der meisten indischen Besitzungen der Portugiesen veranlasste den calvinistischen Pastor Abraham Rogerius planmäßig Material zur Lehre und Praxis der tamilischen Brahmanen zu sammeln, das nach seinem Tod 1651 in Leiden mit dem bezeichnenden Titel „De Open-deure tot het Verborgene Heydendom“ veröffentlicht wurde; eine deutsche Ausgabe von Christian Arnold erschien 1663 in Nürnberg. Trotz der traditionellen Perspektive handelte es sich um ein informatives Werk, das freilich darunter litt, dass der Verfasser kein Tamil sprach und daher auf die einseitige Information eines bestimmten Brahmanen vishnuitischer Richtung angewiesen war.⁵³

Der hallesche Pietist Bartholomäus Ziegenbalg, der im dänischen Trankebar als Missionar wirkte, verfügte über ausgezeichnete Tamil-Kenntnisse, so dass seine Schriften und Briefe eine authentischere Wahrnehmung versprechen. Allerdings wurden seine Berichte vor der Veröffentlichung in Halle zensiert, nicht anders als jene der Jesuiten in Paris oder Rom, und seine Monographien überhaupt erst im 19. und 20. Jahrhundert veröffentlicht, „Malabarisches Heidentum“ 1926. Obwohl die Stimme des pietistischen Predigers stets zu hören ist, zeugen seine Beschreibungen von einem unabhängigen Forschergeist

52 PASQUALE M. D'ELIA (Hg.): Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina scritta da Matteo Ricci S.I. Roma 1942 (Fonti Ricciane 1), S. 94–132.

53 GITA DHARAMPAL-FRICK: Indien im Spiegel deutscher Quellen der Frühen Neuzeit (1500–1750). Tübingen 1994, S. 93–95, 351.

mit aufrichtigem Bemühen um das Verständnis einer fremden Religion. Doch sogar diese nur relative Toleranz gegenüber fremden Sitten schien den Autoritäten in Halle die Substanz des eigenen Glaubens zu bedrohen.⁵⁴ Dazu bestand kein Grund, denn auch für Ziegenbalg handelte es sich wie eh und je darum, die Inder von Satan zu Gott zu führen und ihnen die Falschheit ihres Götzendienstes möglichst mit Hilfe ihrer eigenen Lehrsätze vor Augen zu führen.⁵⁵ Diese Position unterscheidet sich nur wenig von derjenigen Sahaguns anderthalb Jahrhunderte zuvor. Wie jener gewinnt er überaus genaue Kenntnisse der fremden Religion, insbesondere des südindischen Shivaismus, so dass er bereits wie die modernste Religionswissenschaft keinen einheitlichen sogenannten ‚Hinduismus‘, sondern ein ganzes Bündel indischer Religionen kennt.⁵⁶ Der christlichen Missionstradition entspricht seine scharfe Ablehnung der erotischen Komponente indischer Religionen.⁵⁷ Aber er transzendiert diese Tradition ähnlich wie Las Casas oder Ricci, wenn er bei bestimmten Shivaiten im Zeichen einer verinnerlichten Frömmigkeit, beinahe von der Art der Pietisten, und eine monotheistische Gottesvorstellung entdeckt, die für ihn der Religion der Griechen und Römer weit überlegen und daher möglicherweise christlichen Ursprungs ist.⁵⁸

Um dieselbe Zeit veröffentlichte ein calvinistischer Pfarrer, der auf Amboina und Java für die Niederländisch-Ostindische Kompanie Dienst getan hatte, 1724–1726 seine Beschreibung von „Oud en Nieuw Oost-Indiën“ mit 5000 Seiten und über 1000 Abbildungen. Darin werden alle möglichen Religionen vom Islam bis zur Naturreligion beschrieben. Absoluter Maßstab ist das reformierte Christentum, unter anderem, weil es die vernünftigste Religion darstellt, den extremen Gegensatz dazu bilden Religionslosigkeit oder Teufelskult bei den Naturvölkern. Alle Religionen stellen ein Mischungsverhältnis aus Licht und Finsternis dar, aus Vernünftigkeit und Aberglauben. Aber sie lassen sich nicht eindeutig auf einer Skala anordnen. So steht der Islam an und für sich dem vernünftigen Christentum besonders nahe, wird aber abgewertet, weil Mohammed ein Betrüger war. Die papistische Abgötterei ist zwar äußerst verwerflich, aber der Papst ist wenigstens kein Betrüger, sondern hat Anteil an der christlichen Wahrheit. Indische Religionen stehen zwar höher als Naturreligionen, sind aber in Theorie und Praxis dermaßen absurd, dass sie eine negative Sonderstellung bekommen. Am meisten Sympathie bringt er für den trockenen Moralismus der Konfuzianer auf.⁵⁹ Im Sinne moderner wissenschaftlicher Ra-

54 Ebd. S. 95–108.

55 Ebd. S. 353 f.

56 Ebd. S. 355–364.

57 Ebd. S. 368 f.

58 Ebd. S. 364.

59 FISCH (wie Anm. 13) S. 95–129.

tionalität handelt es sich durchaus um ein latentes Entwicklungsmodell der Religionen, die am Grad der Überwindung des Aberglaubens gemessen werden – wir stehen an der Schwelle der Aufklärung. Doch zugleich ist die eigene Variante des Christentums ganz selbstverständlich die vollkommenste und vernünftigste, ganz ähnlich wie für Thomas von Aquin und seine Nachfolger – die Schwelle ist noch nicht überschritten!

Freilich, trotz aller fundamentaler Gemeinsamkeiten christlicher Wahrnehmung fremder Religionen in Amerika und Asien, bei Katholiken und Protestanten, gibt es einen wichtigen Unterschied. Anders als in Amerika treffen wir in Asien auf Texte, die Fremdwahrnehmung des Christentums belegen. In China und Japan sind vor allem solche buddhistischer Provenienz überliefert, die in der Regel eine gründliche Kenntnis des Gegenstands verraten, auch wenn sie nicht auf den Hass eines abgewiesenen Priesteramtskandidaten zurückgehen wie im Falle des Japaners Fabian Fucan.⁶⁰ Offensichtlich waren Buddhismus und Christentum in beiden Ländern Rivalen.⁶¹ Die Buddhisten waren sich dabei durchaus des fundamentalen Gegensatzes der Weltbilder bewusst. Auf der einen Seite ein unpersönliches Universum, das sich gesetzmäßig entfaltet und den Unterschied von Geist und Materie sowenig kennt wie die essentielle Personalität von Gott und Mensch, auf der anderen eine Welt, in der Geist und Materie Gegensätze sind und ein persönlicher transzendenter Gottesgeist das Universum und den Menschen als einmalige Person mit einer unsterblichen Seele geschaffen hat. Wenn dieser Schöpfer gut ist, warum hat er dann das Böse geschaffen? Wenn er insofern für das Böse verantwortlich ist, wie kann er dann Menschen in die Hölle verdammen? Warum musste er zur Reparatur dieser Panne seinen Sohn opfern? Wie kann dieser im Himmel und auf Erden zugleich sein? Kurzum, das Christentum wurde wegen seines altmodischen Glaubens an persönlich tätige Götter und wegen seiner logischen Widersprüche als intellektuell unterlegen betrachtet. Dazu kamen allerhand sekundäre Einwände, z. B. der Vorwurf, die Verpflichtung zum Zölibat und zur Einehe untergrabe mit dem natürlichen Verhältnis der Geschlechter die Familie und das für den Staat grundlegende Pietätssystem.

Aus den kritischen Briefen, die Tamilen an die pietistischen Missionare von Tranquebar gerichtet haben,⁶² ergibt sich ein weniger radikaler Kontrast, vielleicht auch nur, weil die Tamilen höfliche Leute waren. Für sie hat Gott die Völker verschieden geschaffen und ihnen verschiedene Religionen gegeben.

60 GEORGE ELISON: *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan.* Cambridge/MA 1973.

61 ISO KERN: *Buddhistische Kritik am Christentum im China des 17. Jahrhunderts.* Frankfurt 1992.

62 KURT LIEBAU (Hg.): *Die Malabarische Korrespondenz. Tamilische Briefe an deutsche Missionare.* Sigmaringen 1998.

Offensichtlich ist ihr Gott kein eifersüchtiger Gott. Darum kommt für sie ein Übertritt nicht in Frage, ist nicht erforderlich, ganz davon abgesehen, dass ihnen die Anforderungen der Missionare zu anspruchsvoll erscheinen. An den Christen aber nehmen sie Anstoß, weil sie keinen Unterschied zwischen den beiden Geschlechtern und den verschiedenen Kasten machen, weil sie Kühe schlachten und essen, weil sie überhaupt keine Unterschiede zwischen reinen und unreinen Speisen kennen, weil sie starke Getränke trinken, weil sie sich nicht mit Wasser abwaschen, wenn sie ihre Notdurft verrichtet haben, und überhaupt unsaubere Leute sind, weil sie den von Gott geschaffenen Unterschied der Völker ignorieren und daher kommen, um unter einem anderen Volk zu leben.

Die christliche Wahrnehmung fremder Religionen zu Beginn der Neuzeit fällt ziemlich einheitlich aus. Jene werden rundum als Götzendienst abqualifiziert; dabei wird höchstens unterschieden, ob es sich um Teufelsdienst oder nur Teufelstrug, um Schuld oder nur um menschliche Schwäche und Torheit handelt. Aus dieser sekundären Unterscheidung können sich freilich sehr verschiedene praktische Folgen für das Verhalten der Christen gegenüber den Heiden ergeben. Grundsätzlich sind aber alle Heiden Objekte der Mission, mag diese sich auf spirituelle Unterwerfungsabsicht beschränken oder mit materiell-politischem Imperialismus legitimatorisch Hand in Hand gehen. Die fremden Religionen werden dabei in der Regel ziemlich genau und zutreffend beobachtet, bis hin zu Vor- und Frühformen der Völkerkunde. Man muss den Gegner eben kennen oder zumindest die Menschen, denen man das Heil bringen will, verstehen, zunächst ganz wörtlich durch Erlernen ihrer Sprachen, dann aber auch durch hermeneutische Bewältigung ihrer Symbolwelt, was auf ihre mentale Überwältigung hinausläuft; für beides waren die Europäer im Gegensatz zu anderen Kulturen hervorragend gerüstet. Die christliche Wahrnehmung fremder Religionen war deshalb ungeachtet ihrer Befangenheit weit- hin empirisch korrekt und insofern sogar wissenschaftlich.

Soweit wir die Fremdwahrnehmung des Christentums durch die Anderen ebenfalls rekonstruieren können, fällt sie nicht weniger ethnozentrisch aus deren Wahrnehmung durch die Abendländer. Nichtsdestoweniger werden zumindest die Ostasiaten den theologischen Problemen der Christen durchaus gerecht. Allerdings blieb ihre Wahrnehmung auch dadurch beschränkt, dass die das Christentum nicht in seiner eigenen Umwelt kennen gelernt hatten wie die Europäer die fremden Religionen, sondern nur als abendländischen Exportartikel in den Rest der Welt.

Weit wichtiger sind aber zwei entscheidende Unterschiede. Erstens ist das Christentum die einzige expansive Religion neben dem Islam, der hier nicht zu Debatte stand, weil er Europa altvertraut war. Zweitens verbindet das Christentum zu Beginn der Neuzeit mehr den je in einzigartiger Weise die Abwertung der Fremden als Heiden mit ihrer Abwertung als Barbaren. Zur minderwertigen

Religion kommen minderwertige Sitten und unzulängliche Bildung. Auch ein Ricci oder Las Casas stellte auf der Gegenseite Bildungsmängel fest. Und wo sonst nichts mehr zu bemängeln blieb, wurde wenigstens sexuelle Hemmungslosigkeit gerügt. Jeder Fremde blieb zumindest ein Beinahe-Barbar.

Margaretes Paradiesvogel.
Vereinnahmungen des Fremden und Wunderbaren
aus der Neuen Welt im frühneuzeitlichen Kunstdiskurs

CHRISTIAN FREIGANG

Mit der Entdeckung der Neuen Welt vollzog sich ein epochaler Wandel in der europäischen Wissens- und Wahrnehmungskultur. Wenn Kolumbus glaubte, den Ostteil Asiens entdeckt zu haben, bedeutete dies, ein phantastisches Land betreten zu haben, das bislang nur in mythischen Berichten existierte. Und als sich zunehmend die Erkenntnis durchsetzte, dass hier ein neuer Kontinent gefunden worden war, stellte dies bekanntlich grundsätzlich neue Fragen, etwa zum göttlichen Schöpfungsplan oder der menschlichen Natur der Ureinwohner. Die Deskriptionen des Neuen bilden allein aufgrund der Vielfalt der Entdeckungen und der umfangreichen topischen und literarischen Überformungen ein äußerst heterogenes Bild, das zwischen dem gleichsam im Paradies lebenden edlen Wilden und dem unmenschlichen und sittenlosen Kannibalen oszilliert. Die Naturalien und Artefakte, die mit den Entdeckungsfahrten nach Europa gelangten, spielten dabei eine nicht unwichtige Rolle. Allerdings fällt auf, dass das Interesse an den Stücken aus Übersee sich nicht auf ihre Qualität als Naturalie, als Exoticum, als Trophäe oder als ethnographisches Dokument beschränkte. Ihre epistemologische Verortung war vielmehr auch Teil einer weitreichenden, sich damals in der Alten Welt im Wandel befindlichen Auffassung von künstlerischer Produktion und Wahrnehmung. Kunst als Wissenssystem erst ermöglichte die klassifizierende Aneignung des Fremden. Diesem Aspekt sind die folgenden Ausführungen gewidmet, wobei sich der zeitliche Rahmen im wesentlichen auf das erste Drittel des 16. Jahrhunderts beschränken muss.¹

1 Als allg. Literatur zur frühen Rezeption der Neuen Welt in Europa sei auswahlweise genannt: BENJAMIN KEEN: *The Aztec Image in Western Thought*. New Brunswick 1971; HUGH HONOUR: *The New Golden Land. European Images of America from the Discoveries to the Present Time*. London 1975; WOLFGANG REINHARD (Hrsg.): *Humanismus und Neue Welt*. Weinheim 1987 (= Mitteilung XV der Kommission für Humanismusforschung); WOLFGANG NEUBER: *Fremde Welt im europäischen Horizont: zur Topik der deutschen Amerika-Reiseberichte der Frühen Neuzeit*. Berlin 1991 (= *Philologische Studien und Quellen*, H. 121); URS BITTERLI/EBERHARD SCHMITT (Hrsg.): *Die Kenntnis beider „Indien“ im frühneuzeitlichen Europa*. München 1991 (= *Akten der Zweiten Sektion des 37. deutschen Historikertages in Bamberg 1988*); PAUL VANDENBROECK (Hrsg.): *America : Bride of the sun ; 500 years Latin America and the Low Countries*. *Ausst. Kat. Antwerpen 1991. Gent 1991*; PETER MESENHÖLLER

In einem ersten Teil wird es um die Bewertung des Paradiesvogels als Preziose göttlicher Schöpfung gehen, der zweite Abschnitt fokussiert auf die Bewertung der künstlerischen Produktion aus der Neuen Welt, der dritte schliesslich behandelt die kunsttheoretische Bedeutung von Phantasie bei der Wahrnehmung des fremden Kontinents.

In ihrer Residenz in Mecheln verwahrte Margarete von Österreich (1480–1530) – Tochter von Kaiser Maximilian und Tante Kaiser Karls V. – seit den ersten Jahren des 16. Jahrhunderts eine umfangreiche Kunst-, Naturalien- und Büchersammlung. Diese zählte, wie zuletzt von Dagmar Eichberger eingehend dargestellt, zu den ersten und zugleich wichtigsten Beispielen einer systematisch, d. h. vor allem nach genealogischen, religiösen und künstlerischen Kriterien geordneten fürstlichen Kollektion.² Neben einer Vielzahl von Portraits, reli-

(Hrsg.): *Mundus Novus. Amerika oder die Entdeckung des Bekannten. Das Bild der Neuen Welt im Spiegel der Druckmedien vom 16. bis zum frühen 20. Jahrhundert.* Essen 1992; HANS WOLFF (Hrsg.): *America. Das frühe Bild der Neuen Welt.* Ausst. Kat. München 1992. München 1992; JAY A. LEVENSON (Hrsg.): *Circa 1492. Art in the Age of Exploration.* Ausst. Kat. Washington 1992. New Haven u. a. 1992; HILDEGARD FRÜBIS: *Die Wirklichkeit des Fremden. Die Darstellung der Neuen Welt im 16. Jh.* Berlin 1995; MARY LOUISE KRUMRINE / SUSAN CLARE SCOTT (Hrsg.): *Art and the Native American Perceptions, Reality, and Influences.* University Park (Penn.) 2001 (= *Papers in Art History from The Pennsylvania State University*, vol. X); RENATE PIEPER: *Die Vermittlung der Neuen Welt. Amerika im Nachrichtennetz des habsburgischen Imperiums 1493–1598.* Mainz 2000 (= *Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abt. Universalgeschichte, Bd. 163*). – Grundlegend zum Thema der Rezeption der Produkte aus der Neuen Welt sind die Beiträge von CHRISTIAN F. FEEST: *Vienna's Mexican Treasures. Aztec, Mixtec, and Tarascan Works from 16th Century Austrian Collections*, in: *Archiv für Völkerkunde* 44/1990, S. 1–63; CHRISTIAN F. FEEST: „Selzam ding von gold da von vill zu schreiben were“: *Bewertungen amerikanischer Handwerkskunst im Europa des frühen 16. Jahrhunderts*, in: Stephan Füssel (Hrsg.): *Die Folgen der Entdeckungsreisen für Europa. Akten des interdisziplinären Symposions 12./13. April in Nürnberg.* Nürnberg 1992 (= *Pirckheimer-Jahrbuch* 7/1992); CHRISTIAN F. FEEST: *European Collection of American Indian Artefacts and Art*, in: *Journal of the History of Collections* 5/1993, S. 1–11.

- 2 DAGMAR EICHBERGER: *Leben mit Kunst, Wirken durch Kunst. Sammelwesen und Hofkunst unter Margarete von Österreich, Regentin der Niederlande.* Turnhout (= *Burgundica*, V); EICHBERGER, DAGMAR: *Devotional Objects in Book Format : Diptychs in the Collection of Margaret of Austria and her Family*, in: *Margaret M. Manion / Bernard J. Muir (Hrsg.): The Art of the Book. Its Place in Medieval Worship.* Exeter 1998, 291–323; DAGMAR EICHBERGER: *Margaret of Austria's portrait collection : female patronage in the light of dynastic ambitions and artistic quality*, in : *Renaissance Studies* 10/1996, S. 259–279; DAGMAR EICHBERGER / LISA BEAVEN: *Family Members and Political Allies : The Portrait Collection on Margaret of Austria*, in : *Art Bulletin* 77/1993, S. 225–248; JORIS CAPENBERGHS: *Margaret of Austria, the Hof van Savoyen and the New World*, in: *Dagmar Eichberger (Hrsg.): Women of Distinction. Margaret of York, Margaret of Austria.* Ausst. Kat. Mechelen 2005. *Davidfonds/Leuven* 2005, S. 296–309.

giösen Bildern und exotischen Naturalia fanden sich hier auch eine Reihe von Preziosen aus der Neuen Welt: Bekleidungsstücke, Schmuckstücke und insbesondere farbenprächtige Federschmucke, welche das Inventar von 1523 unter dem Titel *Accoustrement de plumes venuz des Indes* verzeichnet. Die Sammlung war als Geschenk Karls V. nach Mecheln gekommen und wurde hier geschlossen in der Bibliothek verwahrt.³ Das kostbarste Objekt unter den Stücken aus Übersee war indessen kein Artefakt, sondern ein Naturprodukt, nämlich der in einem hölzernen Schächtelchen verwahrte und mit Taft eingeschlagene Balg eines Paradiesvogels: *Item, ung oyseau mort, appellé oyseau de paradis, envelopé de taffetaf, mis en ung petit coffret de bois*. Er befand sich, zusammen mit vielen anderen Kunstgegenständen in dem sogenannten Kleinen Kabinett, dem privaten Studiolo der Fürstin.⁴

Charakteristika des Vogels sind zwar weiter nicht angegeben, doch mit guten Gründen ist zu vermuten, dass es sich bei dem *oyseau de paradis* tatsächlich um ein Exemplar der Spezies der Paradiesvögel handelte: Die Nennung im Inventar der Herrscherin meint ganz offensichtlich einen fremden exotischen Vogel, und nicht etwa einfach einen Papagei oder Sittich. Der Inventarisator, dem es ja auf die präzise Identifizierbarkeit der Vögel ankam, hatte alles Interesse, hier eine möglichst genaue Benennung anzugeben. Und so haben wir allen Anlass anzunehmen, dass Margaretas Paradiesvogel entweder ein südamerikanischer Ara oder einer jener ersten fünf nach Europa gelangten Paradiesvögel aus der Südsee war. 1521 waren diese als Geschenk der Bevölkerung der Molukken der Mannschaft Magellans bei deren Weltumsegelung übergeben worden. Einer der Vogelbälge wurde durch den kaiserlichen Sekretär, Maximilian von Transsylvanien, Kaiser Karl V. überbracht und dabei als ursprünglich aus dem Paradies kommend bezeichnet.⁵ Weiterhin wissen wir, dass ein Teil der Geschenke, die der Aztekenherrscher Moctezuma vor seiner Beseitigung durch Hernan Cortés dem Kaiser überreichen ließ, von diesem an seine Tante weiterverteilt wurde. Möglich ist solche eine Weitergabe auch im Fall des Paradiesvogels.⁶

3 M. MICHELANT: Inventaire des vaisselles, joyaux, tapisseries, peintures, manuscrits, etc., de Marguerite d'Autriche, régente et gouvernante des Pays-Bas, dressé en son palais de Malines, le 9 juillet 1523, in: Comte rendu des séances de la Commission royale d'histoire, ou recueil de ses bulletins, 3^e sér., 12/1871, S. 5–78 u. 83–136, hier S. 61–65.

4 MICHELANT (Anm. 3), S. 96, s. a. EICHBERGER, Leben mit Kunst (Anm. 2), S. 185 u. 372–388.

5 ERWIN STRESEMANN: Die Entdeckungsgeschichte der Paradiesvögel, in: Journal für Ornithologie 95/1954, S. 263–291; GEORG HORSTIUS: Gesneri Redivivi, aucti & emendati tomus II. Oder Vollkommenes Vogel=Buch ... Frankfurt 1669, S. 363. Zu Maximilian von Transsylvaniens Bericht s. u.

6 Allerdings ist einzuwenden, dass die Geschenke geschlossen in der Bibliothek in Mecheln verwahrt wurden, ausgerechnet der Paradiesvogel sich indessen im Studiolo befand.

Hinter dem farbenprächtige Vogel aus der Fremde lagen vielschichtige Bedeutungsdimensionen und Konnotationen. Das gilt schon allein für die bemerkenswert frühe Verwendung seiner auch heute noch geläufigen begrifflichen Bezeichnung: Paradiesvogel. Denn damit war zunächst zu assoziieren, dass nunmehr dank der Entdeckungsreisen nach Westindien das irdische Paradies am Rande der Welt, mitsamt seiner wunderbaren Fauna und Flora gefunden war. Ähnliche Rezeptionsmuster waren kurz zuvor im Fall der amerikanischen Papageien wirksam geworden, die die mythischen Beschreibungen Indiens mit seiner farbenprächtigen Wunderwelt nun über Realien markant zu bestätigen schienen. Bekanntlich wurde der Papagei umgehend zum Symbol der Neuen Welt und ihrer verwunderlichen Fremdheit – auf der ersten Waldseemüllerkarte von 1507 erscheint er emblemhaft für Amerika und in der Carta Marina von 1516 heisst es: *Prisilia sive terra papagalli*: Ein Tier, das in Europa Fürsten vorbehalten war, diene in der Karibik angeblich der Bevölkerung als Nahrung.⁷ Im Fall des Paradiesvogels sind noch andere Momente wirksam. Für Maximilian von Transsylvanien ist der Vogel das spektakulärste, kostbarste Geschenk aus der Südsee. Anlässlich der Weiterleitung an Karl V. hebt er hervor, dass der Balg nicht deswegen übergeben werde, damit nun auch der Kaiser dem Aberglauben der Eingeborenen anhinge, der Besitz des Vogels verleihe Unsterblichkeit, sondern damit er sich an seiner Seltenheit und Pracht ergötze. Und weiter heißt es in dem 1523 auch gedruckten Schreiben, dass die Inselbewohner glaubten, der Vogel würde die Seele unsterblich machen, und dies liege daran, dass er niemals Erdkontakt habe. Moslemische Händler hätten den Molukknern versichert, der Vogel komme aus dem Paradies, wo sich die Seelen der Toten aufhielten. Deswegen sei die Urbevölkerung zum Islam konvertiert und habe den Vogel Mamuco Codiata, Gottesvogel, genannt.⁸ Diese ornithologischen Erläuterungen finden sich in Variation auch in Antonio Pigafettas Reisebeschreibung Magellans zu den Molukkeninseln. Der drosselgroße, außergewöhnlich schöne Vogel habe keine Flügel, stattdessen nur Federn in verschiedensten Farben. Er fliege nicht selbst, sondern treibe im Wind. Nach Auffassung der Einheimischen komme er aus dem irdischen Paradies und werde deswegen Gottesvogel genannt.⁹ In Anlehnung an Maximilian von Transsylvanien weiß auch der Ornithologe Konrad Gesner in seinem 1555 erschienenen Vogelkompendium weiter zu berichten, dass die Paradiesvögel deswegen keine Füße hätten, weil sie

7 PIEPER (Anm. 1), S. 248–249.

8 MAXIMILIANUS TRANSSEVLANIVS: *Epistola de moluccis insulis* ... Köln 1523; STRESEMANN (wie Anm. 5), s. a. CHARLES E. NOWELL (Hrsg.): Antonio Pigafetta, Maximilian of Transsylvania, Gaspar Corréa: *Magellan's Voyage around the World. Three Contemporary Accounts*. Evanston 1962, S. 303 u. 307.

9 ANTONIO PIGAFETTA: *Le voyage et navigation ... en Isles des Mollucques 1524–34*, zit. nach STRESEMANN (wie Anm. 5); NOWELL (Anm. 8), S. 222

sich beständig in der Luft aufhielten und sich dort vom Tau des Himmels ernährten.¹⁰ Diese Annahmen gehen offensichtlich zurück auf Plutarchs Äußerungen zu der mythischen Gattung der Rhyntakes in Persien, die aufgrund der genannten Ernährungsweise frei von Exkrementen und lediglich mit Fett gefüllt seien.¹¹ Der französische Ornithologe Belon identifiziert 1555 die Ryntakes mit einem anderen mythischen farbenprächtigen Vogel, dem Phoenix.¹² Aus dieser Kompilation ornithologischen Vorwissen erklärt es sich offenbar, dass schon in den dreißiger Jahren des 16. Jahrhunderts die einheimischen Paradiesvogeljäger den Bälgen die Füße und bisweilen auch die Flügel abschnitten. Damit sahen die Tiere tatsächlich ihrer mythischen Beschreibung gemäß aus, und ihre Federpracht kam noch intensiver zum Vorschein. In dieser Gestalt finden wir die ersten Abbildungen von Paradiesvögeln bereits seit ca. 1525 in einer unscheinbar wirkenden Silberstiftzeichnung von Hans Baldung Grien und weiterhin in einer Reihe farbenfroher Aquarelle der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Auffällig ist die fast abstrakte Qualität dieser Bilder, die eher als Farbstudie denn als getreue ornithologische Notierung zu gelten haben.¹³

Außer den Paradiesvögeln der Südsee benennt Gesner in seiner „Historia Animalium“ weitere Arten, die Paradiesvögel genannt werden, und zwar wegen der Buntheit ihrer Federn: *Sie halten sich über dem Fluß Nilo auff, welcher aus dem Paradiß fließen soll, sonst werden sie selten gefunden. Als wir im Fluß Physon geschiffet (sagt einer, welcher die Histori von dem gelobten Land Italianisch beschrieben hat) haben wir Vögel gefunden, welche Paradißvögel genennet werden, mit wunderschönen Farben gezieret, daß wenn einer sie eigentlich anschauet, verblenden sie einem das Gesicht.*¹⁴ Diese Information gehen nicht auf die neueren Erkenntnissen der Forschungsreisen, sondern auf die mittelalterlichen Enzyklopädisten wie Vinzenz von Beauvais und Albertus Magnus zurück. Letzter gibt unter dem Eintrag *De Avibus paradisi an: quae paradisi dicuntur ob decorem: quia nullus eis decor videtur deesse.*¹⁵ Und im „Speculum naturale“ des Vinzenz

10 CONRAD GESNER: *Historiae animalium Liber III. qui est de avium natura*. Zürich 1555, S. 611–614; HORSTIUM (wie Anm. 5).

11 PLUTARCH, *Vita Artaxerxis*, 19 (*Plutarch's Lives*, Bd. 11, London u. Cambridge (Mass.) 1962, S. 170).

12 PIERRE BELON: *Histoire de la nature des Oyseaux*. Paris 1555, S. 330.

13 FRITZ KORENY: *Albrecht Dürer und die Tier- und Pflanzenstudien der Renaissance*. München 1985, Nr. 30–34.

14 HORSTIUM (wie Anm. 5), S. 364.

15 ALBERTUS MAGNUS: *Opera Omnia*, Bd. XII, Paris 1891 : *De Animalibus*, Lib. XXIII, Tract. I, Nr. 12: *De Avibus paradisi* (S. 444) : *Aves paradisi vocant Aegyptii quasdam aves magnitudinis anserum, quae paradisi dicuntur ob decorem : quia nullus eis decor videtur deesse, et hae aves illaqueatae gemere non cessant donec moriantur vel donatae fuerint libertati. Liberae autem adeo dulciter modulantur, quod in omni audiente delectationem inducunt. Harum habitatio est super Nilum qui de paradiso fluere perhibetur.*

von Beauvais heißt es noch weiter präzisierend: ... *aves paradisi vulgariter sic appellantur, non quia de paradiso sint, sed ob insignem pulchritudinem: tanti namque sunt decoris, & gloriae, ut nullus eis color credatur deesse ...*¹⁶ Hier gehen wiederum Topoi ein, die aus den antiken Beschreibungen des Phoenix entnommen sind: Gemäß Plinius lebe dieser in Arabien, sei so groß wie ein Adler, goldglänzend um den Hals, ansonsten purpurfarben, rosafarbene Federn modulierten den bläulichen Schwanz. Die Kehle sei geschmückt mit Auswüchsen und der Kopf mit einem Federbusch. Niemand habe ihn je fressen gesehen, in Arabien sei er dem Sonnengott geheiligt, er werde 540 Jahre alt, um dann nach seinem Tode aus seinen Knochen wiederzuerstehen.¹⁷ Im „Physiologus“ wird der Vogel in Indien verortet. Bunt schillernd wie Smaragde, trage er eine Krone und sei unsterblich. Nach jeweils 500 Jahren fliege er in den Libanon, werde in Heliopolis brandgeopfert, um am nächsten Tag aus der Asche wieder aufzuerstehen.¹⁸

Es ist also hervorzuheben, dass der farbenfrohe Vogel in Margaretes Sammlung in eine Bewertungstradition integriert wurde, die perfekte Buntheit mit der Aura des Paradiesischen umgab. Der eigentümliche Vogel bestätigte wohl alle Aussagen der mythischen Beschreibungen: körperlos, kaum mehr ein richtiger Vogel, fast reine Feder und gleichsam die reine Farbe, fast nicht von dieser Welt – ohne Erdkontakt, weit entfernt am Nil, in Persien, in Indien oder in der Südsee, im Paradies angesiedelt: ein Wunderbares, fremder und schöner noch als der Papagei, eben der Vogel Gottes. Er war zwar ornithologisch klassifizierbar, insofern er den Vögeln überhaupt zugerechnet werden konnte, doch rückte er über die Topik des Unerreichbaren und Übernatürlichen aus der Alltagserfahrung ab: das machen nicht zuletzt die etwas späteren ornithologischen Werke deutlich, deren phantastischen Beschreibungskriterien für den Paradiesvogel sich deutlich von den viel konkreteren „normaler“ Vögel unterscheiden. Dass selbst die ausgebalgten, betastbaren und gleichsam aus dem entfernten Bereich des Imaginären in die Wirklichkeit transferierten Exemplare überdies defigurierte Vögel waren, intensivierte diesen Aspekt des Wunderbaren wohl beträchtlich. Noch am Ende des 16. Jahrhunderts kommt diese Konno-

Sunt ibidem et aliae aves fuscae magnitudinis monedularum quae paradisi ideo vocantur, quia nescitur ubi nascantur, et unde nascantur, vel unde veniant, et illae mutant loca de tempore in tempus, sicut faciunt multa avium genera, de quibus in praehabitis mentionem fecimus sufficientem.

16 VINCENTIUS [BELLOVACENSIS]: *Speculum quadruplex: sive speculum majus. I: Speculum naturale*. Douais 1624 (Reprint Graz 1964), S. 1180. So auch übernommen in der *Naturkunde des Thomas von Cantimpré* (HELMUT BOESE (Hrsg.): *Thomas Cantimpratensis: Liber de natura rerum. Editio princeps secundum codices manuscriptos, Tl. I: Text*. Berlin u. New York 1973, V, 17, S. 185.)

17 PLINIUS, *Hist. nat.* X, 3–5.

18 OTTO SCHÖNBERGER (Hrsg.): *Physiologus, Griechisch/Deutsch*. Stuttgart 2001, Nr. 7 (dort auch weitere Nachweise zur antiken Überlieferung).

tation des gleichsam Immateriellen zum Ausdruck, wenn im Emblembuch des Joachim Camerarius' der – als beständig in der Luft schwebender Federbausch gezeigte – Paradiesvogel zum Sinnbild geistiger Erhebung wird, welche sich irdischer Verstrickung entzieht. Der gemeinsame Kern der verschiedenen Interpretationsmuster liegt also darin, den Paradiesvogel in einer fremden Sphäre zu verorten, die gleichsam jenseitigen Charakter hat. Entscheidenden Anteil an dieser Einordnung des Paradiesvogels in das Reich des Wunderbaren hat seine Farbenpracht: Es mangle ihm an keiner Farbe, er inkarniert die Perfektion eines farbigen Vogels, schwerelos fliegend und von unglaublicher Farbintensität.

Lange zuvor schon, bereits seit der Antike, hatte eine ähnliche Wertschätzung den Grund dafür abgegeben, dass insbesondere Papageien zum begehrten Sammlungsobjekt vor allem von Fürsten geworden waren.¹⁹ Und es ist wohl auch eben der Buntheit zu verdanken, dass die Vögel schon früh zum Objekt gleichsam eigenwertiger Tierzeichnungen wurden. Bekannt ist in diesem Zusammenhang vor allem das sog. Skizzenbuch des Giovannino de'Grassi, des Mailänder Dombaumeisters am Ende des 14. Jahrhunderts.²⁰ Entstanden zwischen ca. 1380 und ca. 1410, enthält es zahlreiche, offenbar teilweise auch nach der Natur gezeichnete Tierdarstellungen. Auffällig dabei ist, dass das Skizzenbuch die meisten Tiere zumeist monochrom in brauner Feder- und Pinselzeichnung festhält. Davon unterscheidet sich eine eigene, von der Werkstatt de'Grassis um 1400 ausgeführte Lage von drei Doppelblättern (fol. 9–14v), die hauptsächlich Vögel – darunter ein Wiedehopf und ein grüner Papagei – zeigt, die in den prächtigsten Farben detailliert wiedergegeben sind. Derartige eigenständige Bilder buntfarbiger Vögel konnten im 15. Jahrhundert zum geschätzten Sammlungsobjekt in fürstlichen Schätzen werden. So verzeichnet das Schatzinventar von René I. d'Anjou um die Mitte des 15. Jahrhunderts: Drei kleine Tüchlein, die in ein Zimmer gehängt werden sollen, von denen auf dem einen ein Pfau, ein Fasan, zwei Rebhühner, ein Affe und mehrere andere Dinge abgebildet sind. Auf dem anderen war ebenfalls ein Pfau gemalt, sowie ein Fasan, ein Wasservogel, zwei Nachtohreulen, usw.²¹ Und in unmittelbarer

19 Zuletzt und ausführlich zum Import von amerikanischen Papageien nach Europa: PIEPER (Anm. 1), S. 245–271; HERMANN DIENER: Die „Camera Papagalli“ im Palast des Papstes. Papageien als Hausgenossen der Päpste, Könige und Fürsten des Mittelalters und der Renaissance, in: Archiv für Kulturgeschichte 49/1967, S. 43–97; DONALD F. LACH: Asia in the Making of Europe. Mehrere Bde. Chicago u. London, vol. II: A Century of Wonder. Book one: The visual Arts (1970), S. 178–183.

20 Bergamo, Biblioteca Civica, Cassaf.1.21; GIULIO ORAZIO BRAVI / MARIA GRAZIA RECANATI (Hrsg.): Taccuino di disegni di Giovannino de Grassi. o. O. 1998.

21 In der Garderobe des Schlosses von Angers wurden verwahrt *troys autres petites toilles à mettre en une chambre, dont en l'une a paint ung paon, ung feisant et deux perdriz, une chvèche [petit duc], ung cinge et plusieurs autres chouses; en l'autre est pareillement paint ung paon, ung fesant, ung oyseau de rivière, duex potz de grubelles et autres plusieurs chouses; en l'autre a escripz plusieurs petiz personnages à pié et à cheval, ung faulcon, ung connin blanc et*

räumlicher Nähe von Margaretes Paradiesvogel wurden 91 Blatt Papier mit Zeichnungen *figurés de diverses bestes, oyseaux et autres painctures* verwahrt.²² Das akribische Studium der reichen Farbvielfalt der Natur hat nicht zuletzt Albrecht Dürer zu seinen akkuraten Farbstudien von Blauracken und deren Flügeln sowie anderer Vögel veranlasst.²³ Seine Vogelstudien widmen sich – soweit dies der Bestandüberlieferung zu entnehmen ist – keineswegs einem systematischen Erfassen von Vogelarten, sondern vor allem deren exotischen und farbenprächtigen Spezies.²⁴

Angesichts der ohnehin bestehenden Wertschätzung von Papageien konnte man nur mit um so größerer Verwunderung konstatieren, dass es nun in der Neuen Welt von Papageien geradezu wimmelte – wie von Spatzen in Europa, heißt es bei Petrus Martyr d’Anghiera.²⁵ Die Papageien fungieren gerade in den frühen Reiseberichten aus der Neuen Welt – von Columbus, Petrus Martyr d’Anghiera, Amerigo Vespucci usw. – als die wesentlichen Bestandteile, um den paradiesischen Charakter im Verein mit immergrünen Bäumen, blühenden Landschaften, höchster Fruchtbarkeit und beständigem Sonnenschein zu vermitteln. Auch hier war das Denkmuster älter: Schon in den literarischen Reisebeschreibungen nach Indien und China erhöht sich die Frequenz des Papageis bzw. des Phönix’ auffällig, je weiter sich die Erzählung nach Osten bewegt. Im literarischen Stoff des mythischen Reichs des Priesterkönigs Johannes in Fernost etwa bilden die farbenprächtigen Vögel die Entsprechung zu den vielfarbig funkelnden Palästen und Gärten des sagenhaften Herrschers.²⁶ Von den zahlreichen Varianten ist in unserem Zusammenhang vor allem das im Spätmittelalter weit verbreitete „Livre des merveilles“ von Jean de Mandeville wichtig.²⁷ Hier erscheinen die Papageien in ornithologisch genauer Beschreibung, die den älteren Naturkunden, etwa eines Thomas de Cantimpré bzw. eines Konrad von Megenberg, entsprechen.²⁸ Die weitgehend realistische Schilderung des Vogels gewinnt ihre wunderhafte Komponente nicht aus sich selbst heraus, sondern aus

une ville et autre pluseurs choses. (A. LECOY DE LA MARCHE: Extraits des comptes et mémoriaux du Roi René ... Paris 1873, Nr. 642).

22 MICHELANT (Anm. 3), S. 96.

23 KORENY (Anm. 13), passim. Hervorzuheben ist vor allem Dürers Studie eines Blaurockenflügels (Wien, Graph. Sammlung Albertina, Inv. 4840, D 104).

24 SEBASTIAN A. KILLERMANN: Dürers Pflanzen- und Tierzeichnungen und ihre Bedeutung für die Naturgeschichte. Straßburg 1910, v. a. S. 71; KORENY (Anm. 13), S. 70–73 u. Nr. 22.

25 HANS KLINGELHÖFER (Hrsg.): Peter Martyr von Anghiera: Acht Dekaden über die Neue Welt. 2 Bde Darmstadt 1972–1973, Bd. I, S. 31 u. 37.

26 FRIEDRICH ZARNCKE: Der Priester Johannes. 2 Bde. Leipzig 1879 (Reprint Hildesheim New York 1980), I, S. 85 u. II, S. 145.

27 CHRISTIANE DELUZ (Hrsg.): Jean de Mandeville: Le livre des merveilles du monde. Paris 2000 (= Sources d’histoire médiévale, 31), S. 437.

28 ROBERT LUFF / GEORG STEER (Hrsg.): Konrad von Megenberg: Das „Buch der Natur“, Bd. II. Kritischer Text nach den Handschriften. Tübingen 2003

der Verortung des Vogels als Teil des prächtigen, von Edelsteinen funkelnden Palastes des Johannes. Um den schon lange bekannten indischen Papagei wird eine wunderbare Szenerie aus phantastischen Architekturen und einer Natur imaginiert, die aus den präziösesten Edelsteinen bestehen. Eben diese literarische Verortung des Papageis als einer in eine wunderhafte Umgebung eingefügten Realie dürfte sich auch bei der Betrachtung der Paradiesvogelbälge eingestellt haben. Um die konkrete Naturalie gruppieren sich die von den Reiseschreibungen alimentierten Bilder einer neuen Welt, die zwischen den Polen des Garten Edens und einer fremden exotischen Topographie mit wilden Tieren oszillieren.

Gilt also schon für den Papagei, dass er in seiner Farbigkeit einen überaus hohen Perfektionsgrad der Naturschöpfung darstellt, so ist dies noch mehr auf den Paradiesvogel anzuwenden. Hier liegt implizit die Vorstellung zugrunde, dass ein Kriterium der göttlichen Schöpfung auch ihre perfekte Farbigkeit gewesen sei. In Verbindung zu bringen ist dies beispielsweise mit dem bei Ez 28, 13 beschriebenen Paradies, das durch funkelnde farbige Steine geschmückt ist. Doch lässt sich gerade im Spätmittel auch die Denkfigur des malenden Schöpfergottes nachweisen, der das irdische Paradies mit kostbarsten Materialien, aufwendigsten Techniken und insbesondere in allen Farbtönen geschaffen hat. Zu verweisen ist etwa auf die neapolitanische Bibel des Alunno d'Alife aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts, in der die Miniaturen Gottvater zeigen, welcher gleichsam als Buchilluminator das Bild der Schöpfung mit einem Pinsel malt.²⁹ Für den burgundischen Bereich des ausgehenden 15. Jahrhunderts lässt sich die von dem Chronisten und Dichter Le Molinet verfasste Epitaphinschrift für den Maler Simon Marmion nennen. Die mimetischen Qualitäten des Malers werden hier verglichen mit der Exzellenz des *peintre éternel et universel*, also des Schöpfergottes.³⁰ Eine ganz ähnliche Auffassung von Gott als oberstem *artífice e pintor* findet sich in der seit den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts entstehenden ethnographischen Darstellung der Neuen Welt durch Fernández de Oviedo.³¹ Was den Paradiesvogel betrifft, liegen eben dieser Denkfigur schon die Definitionen der mittelalterlichen Enzyklopädisten zugrunde, die den Paradiesvogel als von Gott geschaffenen idealschönen Vogel kennzeichnen, dem keine Zierde fehle.

29 CHRISTIANE KRUSE: Warum Menschen malen. Historische Begündungen eines Bildmediums. München 2003, S. 162–169.

30 NOËL DUPIRE (Hrsg.): Les Faictz et dictz de Jean Molinet, 3 Bde. Paris 1936–39, Bd. 2, S. 824–25.

31 J. PÉREZ DE TUDELA BUESO (Hrsg.): Conzales Fernández de Oviedo: Historia general y natural de las Indias, 1534–1557. Madrid 1959, Bd. IV, S. 330. S. a. KARL KOHUT: Humanismus und Neue Welt im Werk von Gonzalo Fernández de Oviedo, in: Reinhard (Anm. 1), S. 65–88.

Um so mehr musste auch das künstlerische Studium der Farbigkeit der Vögel im späten Mittelalter ein besonderer Prüfstein der Maler sein, die seit dem 15. Jahrhundert zunehmend das Ideal der perfekten und lebensvollen *Imitatio* bzw. des Übertreffens der Natur folgten. Wenn Dürer etwa in seinem Aquarell des Blaurackenflügels die Farbigkeit gegenüber dem natürlichen Aussehen des Vogels nochmals intensiviert, so ist darin ein derartiges Übertreffen der Natur im Medium der Farbigkeit zu sehen. Im Zusammenhang der Wahrnehmung der Neuen Welt lässt sich dies gleichsam als *Topos* nachweisen. Amerigo Vespucci hebt in seiner Beschreibung der Vogelwelt Südamerikas hervor, dass die Papageien in diesen Regionen in so grosser Vielfalt an Formen und Farben vorkommen, ‚dass selbst ein vollendeter Meister der Malerei wie Polyklet (!) bei dem Versuch, diese zu malen, scheitern müsste‘.³² Und im selben Zusammenhang stellt Vespucci Überlegungen an, ob das irdische Paradies eben nicht doch in diesen Regionen, also irgendwo in Brasilien, zu finden sei.

Gut vergleichbar damit erscheint der Papagei auch an prominenter Stelle in Dürers Adam-und-Eva-Stich aus dem Jahre 1504.³³ Er sitzt auf dem Zweig einer Bergesche – nach damaliger Auffassung der Lebensbaum –, den Adam mit seiner Rechten umgreift. Unmittelbar daneben hängt eine Schrifttafel, auf der Dürer seine Autorschaft in monumentaler Weise bestätigt (ALBERT⁹ DURER NORICVS FACIEBAT 1504) und damit kenntlich gemacht hat, dass er als *alter deus* den ideal schön proportionierten Menschen nachgebildet hat. Carsten-Peter Warncke hat darauf aufmerksam gemacht, dass der Papagei in eben diejenige Richtung blickt, in die auch die Schrifttafel gewendet ist und von wo das Licht erstrahlt, das die Szenerie beleuchtet.³⁴ Der Papagei, Musterexemplar der Schöpfung, wird – so argumentiert das Bild – in seiner bildlichen Widergabe dem göttlichen Schöpfer gleichsam als Prüfstein perfekter künstlerischer *Imitatio* vorgeführt. Der idealen Proportioniertheit des ersten Menschenpaares entspricht die reine Farbigkeit des Papageis im Paradies. Hierbei spielt keine Rolle, dass der Kupferstich ja ein Schwarz-Weiß-Medium ist, denn er erhebt gerade bei Dürer den Anspruch, in seinem Modulationsreichtum mit den Möglichkeiten der Malerei zu konkurrieren. Bezeichnenderweise verfeinerte

32 ROBERT WALLISCH (Hrsg.): Der Mundus Novus des Amerigo Vespucci (Text, Übersetzung und Kommentar) Wien 2002, S. 25. Den topischen Charakter der Aussage verdeutlicht der Umstand, dass Polyklet als angeblich größter antiker Maler, aber eben nicht als Bildhauer aufgeführt wurde.

33 RAINER SCHOCH U.A. (Hrsg.): Albrecht Dürer .Das druckgraphische Werk, Bd. I. Kupferstiche, Eisenradierungen und Kaltnadelblätter. München, London, New York 2001, Nr. 39; ANNE-MARIE BONNET: Albrecht Dürer, „Adam und Eva“. Der Kupferstich von 1504, in: Kunsthistorische Arbeitsblätter 3, 2002, S. 51–60.

34 CARSTEN-PETER WARNCKE: Sprechende Bilder – sichtbare Worte. Das Bildverständnis in der frühen Neuzeit. Wiesbaden 1987 (= Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 33), 305–313.

Dürer die ursprünglich kräftiger eingetragene Binnenzeichnung des Papageis im vierten, vorletzten Druckstadium. Es handelt sich gleichsam um die ins Medium des Kupferstichs übertragene prächtige Farberscheinung, wie sie Dürer in seinen Vogelaquarellen vor Augen führt.³⁵

Exotischer und farbenfroher als der Papagei war der Paradiesvogel, zudem er aus noch entfernteren Gebieten stammte. Und wenn er auch kaum als tatsächlich aus dem Paradies kommend erachtet wurde, so trug er seinen Namen doch zurecht: Er stellte gleichsam einen Reflex des Paradiesischen, eine Möglichkeit idealer Naturschöpfung dar, die sich gerade in der perfekten Farbvariation manifestierte und mit den ersten Importen der Vögel auch konkretisierte. In der Rezeption des Paradiesvogels bzw. des Papageis überlagern sich also mittelalterliche und frühneuzeitliche Auffassungen: In der exotische Fremdheit und der an keine Materie gebundenen Farbenpracht galten die Vögel als ideale Musterexemplare der schönen Zierde der Schöpfung. Dies entspricht mittelalterlicher Auffassung. Doch in eben dieser Eigenschaft eigneten sie sich um 1500 nicht nur als exquisiter Sammlungsgegenstand im Zusammenhang der Entdeckung der Neuen Welt, sondern auch als ein Prüfstein einer Neubewertung der Malerei, die zunehmend ihre eigene Autonomie als Kunstgattung theoretisierte. Wenn das auch auf die göttliche Schöpfung anzuwenden war, so musste man das Künstlertum Gottes auch an der überseeischen Flora und Fauna – eben etwa dem Paradiesvogel – nachweisen können.

Lassen sich im Fall des Paradiesvogels nur indirekte Argumente für die vorgeschlagene Deutung bringen, so ist die Rolle des neuen Kunstdiskurses als universell anzuwendendes Instrument bei der Bewertung der Sammlungsstücke aus der Neuen Welt manifest. Die Kollektion Margaretas umfasste vor allem Kleidungsgegenstände aus Federn sowie Waffen und Kultgegenstände, insgesamt ca. 70 Stücke. Aus den genauen Beschreibungen in den Inventaren ist zu schließen, dass es sich um äußerst wertvolle Objekte handelte. Doch auffällig häufig tritt dabei der schiere Materialwert in Konkurrenz zu der Qualität der handwerklichen bzw. künstlerischen Anfertigung: Einer der Federmäntel wird etwa beschrieben als *ung riche manteau beau et grant, garniz de IIIc LXVII besans d'ar, de larbeur d'ung sol de France pièce, bien ouvré, à ung bort de plume blanche, jointe d'ung bort noir*.³⁶ Eine Randbordüre erhält das nicht häufige Qualitätsurteil *fort bien faicte*. Besonders auffällig ist in diesem Zusammenhang, dass trotz der Verwendung der kostbaren Materialien die Stücke im Gegensatz zu

35 CAMPBELL DODGSON: *The Masters of Engraving: Albrecht Dürer*. London u. Boston 1926, Nr. 39; KORENY (Anm. 13), *passim*. Vgl. auch FRITZ KORENY (Hrsg.): *Albrecht Dürer und die Tier- und Pflanzenstudien der Renaissance. Symposion 1985 (= Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen in Wien 82–83/1986–87)*.

36 EICHBERGER, *Leben mit Kunst* (Anm. 2), S. 180 ; MICHELANT (Anm. 3), S. 63.

sonstigen Werken der Schatzkunst nur in einem Fall mit ihrem Gewicht verzeichnet sind. Es zählte offenbar nicht primär der Materialwert.³⁷ In einigen Fällen ist überdies die fremde Provenienz mit der Qualität der handwerklichen Aufführung miteinander verbunden. Der Stil einer der Federmäntel wird deshalb als *à la mode du país* bezeichnet, ebenso zwei Kopfbedeckungen als *en la manière du país* beschrieben.³⁸ Qualitätsbewusstsein paart sich also mit einem vorgeblichen Wissen über fremde Bearbeitungstechniken. Selbst wenn wir nicht wissen, was über die genaue Provenienz der Werke bekannt war, muss man generell gerade bei Margarete ein prinzipielles Wissen über die Neue Welt wohl voraussetzen. Der Vorsitzende des spanischen Indienrates (Consejo de las Indias), Mercurio Arborio Gattinara, war zu Anfang der 20er Jahre Berater Margaretes für das Herzogtum Burgund gewesen. Außerdem war eben ihr einer der 1521 gedruckten Berichte über die Entdeckung der Neuen Welt gewidmet und befand sich in Margaretes Bibliothek. Es handelt sich um die vierte Dekade von „De nuper sub Domino Carolo reperits insulis ...“ des spanischen Hofchronisten Petrus Marthyr d’Anghiera, auch er ein Mitglied im Indienrat.³⁹

Es ist auffällig, wie sehr sich die in den Inventaren angewandten Kriterien mit denjenigen in den Reiseberichten und Briefen überschneiden. In der erwähnten Schrift des Petrus d’Anghiera etwa wird in der Beschreibung der Geschenke Moctezumas überdeutlich auf dem Primat des Prinzips des *opus superat materiam* abgehoben: ‚Wenn in derartigen Kunstfertigkeiten talentierte Menschen je etwas Großes erreicht haben, werden jene Eingeborenen mit Recht den ersten Platz einnehmen. Ich bewundere weniger das Gold und die Edelsteine, sondern ich staune nur, mit welchem Fleiß und welcher Kunstfertigkeit das Material verarbeitet ist. Vielerlei Arten von Schmuckwerk habe ich bislang schon gesehen, Aber soweit ich urteilen kann, habe ich bisher nichts Schöneres erblickt, das in gleichem Maße dem Auge gefallen könnte.⁴⁰ Auch an anderer Stelle ist die Hochschätzung von handwerklicher Perfektion omnipräsent: Bloßes Gold etwa bedeute den Einwohnern auf Kuba nichts, denn unverarbeitet erscheine es wie auch der rohe Marmor unansehnlich. Erst unter

37 MICHELANT (Anm.3), S. 64. Eingehend dazu EICHBERGER, *Leben mit Kunst* (Anm. 2), S. 179–185.

38 MICHELANT (Anm. 3), S. 64 ; EICHBERGER, *Leben mit Kunst* (Anm. 2), S. 181.

39 MARGUERITE DEBAE: *La bibliothèque de Marguerite d’Autriche. Essai de reconstitution d’après l’inventaire de 1523–1524.* Louvain u. Paris 1995, Nr. 371 ; MICHELANT (Anm. 3), S. 92. Die daneben stehenden Bücher waren drei Stundenbücher, die französische Version der *Teseida* von Boccaccio, Chastelains *Temple de Bocace* und ein Bericht über den Einzug der Königin Claude de France in Paris, außerdem das Lobgedicht von Jean Lemaire de Belges auf Margarete, die *Couronne margaritique*. Im selben Raum befand sich auch das Kästchen mit dem Paradiesvogelbalg (Vgl. MICHELANT (Anm.3), S. 91–134; DEBAE (Anm. 39), 494–508.)

40 KLINGELHÖFER (Anm. 25), Bd. I, S. 375, EICHBERGER, *Leben mit Kunst* (Anm. 2), S. 183.

dem Meißel eines Phidias oder Praxiteles werde daraus ein schätzenswertes Werk.⁴¹ Ähnliches findet sich bei der Beschreibung des Palastes des Comogrus in den Vorbergen der Kordilleren.⁴² Dabei spielt auch die Angemessenheit zwischen Naturressourcen und hochstehender Bearbeitung eine entscheidende Rolle, ein Kriterium, das die Indigenen wie die Europäer anwenden würden: ‚Wie jene Menschen an unseren Pfauen und Fasanen den Schweif bewundern würden, wenn sie ihn sähen, so entzückt uns das Gefieder ihrer Tiere, aus dem sie Federbüsche und Kopfputz herstellen und geschmackvoll verarbeiten.⁴³ In eigenartiger Ambivalenz interpretiert Petrus Martyr die Bevölkerung der Neuen Welt zwar zum einen als kannibalische Wilde, zum anderen aber auch wiederholt als Exemplum begnadeter Menschen, die trotz mangelnder theoretischer Bildung und metallener Werkzeuge kraft ihres Ingeniums höchst qualitätvolle Artefakte zu schaffen imstande sind. So beschreibt er wiederholt die Behausungen der Indianer gemäß den bei Vitruv überlieferten Merkmalen der Urhütten primitiver Menschengruppen: In die Erde gerammte Stämme mit Dachwerk aus Zweigen und Blättern.⁴⁴ Wesentlich daran ist, dass dieser Initiumstopos bei Vitruv verbunden ist mit der erstmaligen Anwendung von Sprache und Intelligenz unter den Menschen. Der sich stetig verbessernde Hausbau bildet insofern das Paradigma einer sich beständig perfektionierenden Gemeinschaft.⁴⁵ Deren Gipfelpunkt in der Neuen Welt wird auch ausführlich und mit Ehrfurcht in der Schilderung der Stadt Tenochtitlan mit dem Palast Moctezumas beschrieben. In Weiterführung von Elementen der der italienischen Idealstadtvorstellungen des 15. Jahrhunderts – von Leon Battista Alberti, Filarete und Francesco di Giorgio Martini – wird die prosperierende Hauptstadt mit ihrer zentralen und geraden Hauptstraße genau geschildert. Vollendete Handwerker schaffen hier, trotz des Fehlens von Eisen und Stahl, Vorzügliches; ein reges kaufmännisches und kultisches Leben herrscht, auch dank eines freigebigen Fürsten; die Paläste sind größer als alle vergleichbaren spanischen Anlagen, enthalten allesamt Höfe und Gärten und glänzen von Säulen aus Jaspis und weißem Marmor; hohe Arkaden tragen Sonnenterrassen; in seinen Landhäusern hält Moctezuma in den einen Bucklige, Einarmige, Zweiköpfige und Albinos, in anderen Tiere und Vögel usw. Die hellglänzende ideale Pracht wird indessen durch eine abscheuliche Sünde verunreinigt: die allgegenwärtigen Menschenopfer, deren Blutströme stinkend auf dem Alabaster kleben, wie Petrus Martyr oftmals drastisch kontrastiert – ohne die Bauten selbst je gesehen zu

41 KLINGELHÖFER (Anm. 25), Bd. I, S. 51.

42 KLINGELHÖFER (Anm. 25), Bd. I, S. 159–163.

43 KLINGELHÖFER (Anm. 25), Bd. I, S. 375.

44 KLINGELHÖFER (Anm. 25), Bd. I, S. 35–36 und passim.

45 CURT FENSTERBUSCH: Vitruv, zehn Bücher über Architektur, Darmstadt 1964 (lat.-dt.), Buch I, 1.

haben!⁴⁶ Man hat darauf verwiesen, dass auch die bildliche Umsetzung des Stadtplanes von Tenochtitlan, die 1524 als Holzschnitt im Druck der Briefberichte von Hernan Cortés erschien, offenbar derartig vorbildlich erschien, dass sie das Vorbild für den quadratischen Idealstadtplan abgab, welchen Dürer in seinem Festungsbau traktat vorstellte.⁴⁷

Recht ähnliche Argumente finden sich auch bei Cortés, wenn dieser in einem seiner Briefe an Karl V. schreibt: ‚Die Gold- und Silberarbeiten sind so naturgetreu, dass es keinen Gold- oder Silberschmied in der ganzen Welt gibt, der es besser machen könnte. Was die Steine anbetrifft, so kann man sich kein Instrument vorstellen, womit man sie so vollkommen hätte ausführen können. Und die Federarbeiten: man kann die Natur weder in Wachs, noch mit Stickerarbeiten so vollkommen imitieren.⁴⁸ Eine nämliche positive Wertschätzung ist auch den Chroniken von Gasparo Contarini, Francisco Lopez de Gómara und Bernal Díaz del Castillo zu entnehmen: Beim letzteren sind es insbesondere die wohlproportionierten riesenhaften Tempelanlagen und die begabten Maler, die die Bewunderung des Chronisten hervorrufen: Einige der Maler seien Apelles, Michelangelo oder Berruguete ebenbürtig.⁴⁹

Technische Perfektion und ‚imitatio naturae‘ sind hier die Grundforderung einer nicht nur handwerklich regelgerechten, sondern darüber hinausgehenden künstlerischen Gestaltung der Objekte. Im Gebiet von Architektur und Städtebau erweisen sich analog die Kriterien von technischer Meisterschaft, Hygiene, Regelmäßigkeit und Angemessenheit als Grundlage der Bewunderung. Diese wird indessen nicht umgesetzt in ein ethnographisches Argument, um die Zivilisiertheit der Indianer argumentativ herauszuarbeiten. Kannibalismus, Unzucht und Menschenopfer kontrastieren unvermittelt mit dem hohen Standard der kunsthandwerklichen Produktion.⁵⁰ Auch diese Ambivalenz scheint der Topik der älteren mythischen Beschreibungen „Indiens“ verpflichtet zu sein, wo das sagenhafte ideale Reich des Priesterkönigs Johannes ebenfalls mit wilden

46 KLINGELHÖFER (Anm. 25), Bd. II, S. 4449–53.

47 ALBRECHT DÜRER: Etliche unerricht, zu befestigung der Stett, Schloß, und flecken, Nürnberg 1527; ERWIN WALTER PALM: Tenochtitlán y la ciudad ideal de Dürer, Journal de la Société des Américanistes, n.s., 40/1951, 59–66. HANNO-WALTER KRUFF: Geschichte der Architekturtheorie. München 1991³, S. 123–124

48 Mario Hernández (Hrsg.): Hernán Cortés, Cartas de relación. Madrid 1988 (= Crónicas de America, Bd. 10), hier zit. n. EICHBERGER, Leben mit Kunst (Anm. 2), S. 183.

49 MIGUEL LÉON-PORTILLA (Hrsg.): Bernal Díaz del Castillo: Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, 2 Bde. Madrid 1984 (= Crónicas de America 2a), Bd. I, S. 328 u. 332–334; JOSÉ LUIS DE ROJAS (Hrsg.): Francisco Lopez de Gómara: La conquista de México. Madrid 1987 (= Crónicas de America, 36), S. 86, 188–190. Allg. dazu: KEEN (Anm. 1), S. 56–70; HONOUR (Anm. 1).

50 HANS-JOACHIM KÖNIG: Verständnislosigkeit und Verstehen, Sicherheit und Zweifel: Das Indiobild spanischer Chronisten im 16. Jahrhundert, in: Bitterli/Schmitt (Anm. 1), 37–62.

Männern und Kannibalen bevölkert ist. Außerdem ist hervorzuheben, dass einige Chronisten – so etwa Petrus Martyr – die Stätten und Produkte der Neuen Welt nicht aus eigener Anschauung kannten. Wenn diese doch mit den dezierten positiven Werturteilen beschrieben werden, so zeigt sich hier eine neue, offenbar recht weit verbreitete Geschmackskultur, die begründende Argumente als ekphratische Topoi anzuwenden hat.

Vor diesem Hintergrund heben sich diejenigen Begründungsmuster ab, die die Wertschätzung der indianischen Kultur in der Tat in zivilisationstheoretische Argumente einbeziehen. Gute Kunst bzw. die prinzipielle Fähigkeit, sie zu schaffen, kann als Erzeugnis bzw. Ausdruck idealer menschlicher Gemeinschaft gewertet werden. Eben dieser Aspekt wird prägnant von Bartholomé de Las Casas in seinen harschen Kritiken an dem Wüten der Spanier in der Neuen Welt betont; verwiesen sei etwa auf die 1550 verfasste, aber lange zuvor vorbereitete „Apologetica Historia Sumaria“. Wie die Europäer letztlich von Adam abstammend, seien auch den Indianern wesentliche anthropologische Fähigkeiten eigen; etwa seien sie soziale Wesen mit politischer Klugheit und familiärer Moral; sie verfügten über die Möglichkeit zu Enthaltbarkeit und Mäßigung sowie eine natürliche Geschicklichkeit als Jäger und in der Anfertigung von Kleidung. Weiterhin handele es sich um körperlich gut gebaute Menschen mit der richtigen Mischung der Körpersäfte; und ihnen sei die ‚Güte inneren Vermögens und ihrer Organe, nämlich des Gemeinsinns, der Vorstellungskraft, der Phantasie und des sensitiven Gedächtnisses‘ gegeben.⁵¹

Die hier genannten und uns vor allem interessierenden Fähigkeiten von Vorstellungskraft und Phantasie als anthropologische Grundkonstanten der Schaffung und Beurteilung von Kunst aus Übersee ist nun ansatzweise bereits für die Zeit um 1520 in Bezug auf die Stücke aus Übersee belegt. Das beste und viel zitierte Beispiel in diesem Zusammenhang bietet wiederum Albrecht Dürer, der auf seiner Reise in die Niederlande auch den in Brüssel ausgestellten Moctezuma-Schatz besichtigt. Der Bewunderung voll vertraut er seinem Tagebuch folgendes an: *auch hab ich gesehen die ding, die man dem König aus dem neuen gulden land hat gebracht: ein ganz guldene sonne, einen ganzen klastfer breit, desgleichen zwo kammern voll derselbigen rüstung, dergleichen von allerlei ihrer waffe, harnisch, geschütz, wunderbarlich wahr, selzsamer Kleidung, bettgeward und allerlei unserbarlicher Ding zu manniglichem gebrauch, das so viel schöner an zu sehen ist dan wunderding. Diese ding sind alle köstlich gewesen, das man sie beschätzt umb hundert tausend gulden werth. Und ich hab aber all mein lebtag*

51 MARIANO DELGADO (Hrsg.): Bartolomé de Las Casas: Werkauswahl, Bd. 1: Missions-theologische Schriften. Paderborn, München, Wien, Zürich. 1994, hierin: „De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem“, S. 97–335, hier S. 104–105. S. a. ibid. Bd. 2: Historische und ethnographische Schriften, hierin: „Apologetica Historia Sumaria“, S. 325–512, hier S. 329 u. 405–408. S. a. KEEN (Anm. 1), S. 92–104.

*nichts gesehen, das mein herz als erfreut hat als diese ding. Dann ich hab darin gesehen wunderliche künstliche ding und hab mich verwundert der subtilen ingenia der menschen in fremden landen. Und der ding weiß ich nit auszusprechen, die ich do gehabt hab.*⁵²

Christian Feest hat den topischen Charakter der Werturteile Dürers deutlich gemacht, der nicht dazu verleiten sollte, hier die Wahrnehmung eines spezifischen Kunstcharakters der Werke zu suchen.⁵³ Gleichwohl ist interessant, dass innerhalb der Topik die wundersame Qualität der Kunstgegenstände mit der subtilen ‚ingenia‘ der Meister verbunden wird. Der Begriff, am ehesten mit Talent/Können zu übersetzen, ist gemäß der Texte Dürers das Pendant zu ‚Kunst‘, also der regelgerechten Beherrschung eines Metiers. Beides reguliert den reichen Vorrat an imaginären Vorstellungsbildern, die im Künstler entstehen.⁵⁴ Hier ist implizit abgehoben auf eine während des 15. Jahrhunderts – spätestens mit dem Malereitratat von Cennino Cennini – immer mehr auf die Bedeutung der bildlichen Imaginationskraft abhebenden Kunsttheorie. Talent und Können stellen Grundvoraussetzung dafür dar, die bildergenerierende Imagination bzw. Phantasie in materielle, künstlerisch qualitätvolle Produkte umzusetzen.⁵⁵ Dabei obliegt es nach mittelalterlicher Vorstellung der rationalen Kraft der ‚vis cognitiva‘ und der ‚vis estimativa‘, kohärente Bilderscheinerungen zu produzieren, und diese nicht in die unkontrollierbaren Wahnvorstellungen der ‚phantasmata‘ abzugleiten zu lassen.⁵⁶ In diesen Kategorien wird also auch die künstlerische Produktion aus der Neuen Welt eingeordnet, der neue Diskurs über Kunst erprobt gleichsam seine universelle Anwendbarkeit.

52 HANS RUPPRICH: Albrecht Dürer: Schriftlicher Nachlaß. 3 Bde. Berlin 1956–1969, Bd. I, S. 155.

53 FEEST, „Selzam ding ...“ (Anm. 1).

54 ERWIN PANOFKY: Dürers Kunsttheorie, vornehmlich in ihrem Verhältnis zur Kunsttheorie der Italiener. Berlin 1915, S. 166–180.

55 PANOFKY (Anm. 54); allg. dazu ULRICH PFISTERER: Die Kunstliteratur der italienischen Renaissance. Eine Geschichte in Quellen. Stuttgart 2002, passim.

56 ALBERTUS MAGNUS : De Anima, v. a. Lib. III, tract. 1, cap. 3, cap. 6–9. Vgl. dazu MARIE DOMINIQUE CHENU O. P.: Imaginatio. Note de lexicographie philosophique médiévale, in: Miscellanea Giovanni Mercati (Studi e testi, 122), Bd. II, Vatikanstadt 1946, S. 593–602; MURRAY WRIGHT BUNDY: The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought, Urbana 1927 (= Univ. of Illinois Studies in Language and Literature 12/1927, n° 2–3); MARTIN KEMP: From Mimesis zu Fantasia: the Quattrocento Vocabulary of Creation, Inspiration and Genius in the Visual Arts, in: Viator 9/1977, S. 347–98; DOUGLAS KELLY: Medieval Imagination. Rhetoric and the Poetry of Courtly Love. Madison u. London 1978, v. a. S. 26–56; CHRISTIAN FREIGANG: „Fantaisie et Ymaginacion“: Selbstreflexion von Höflichkeit am provençalischen Hof unter René I., in: Christian Freigang/Jean-Claude Schmitt (Hrsg): Hofkultur in Frankreich und Europa im Spätmittelalter, Berlin 2005 (= Passagen/Passages, Bd. 11), S. 209–243.

Gleichsam als Beleg dazu kann Dürers Verbildlichung eines Ureinwohners aus Amerika oder „Indien“ notiert werden. Zu sehen ist ein solcher auf der Seite zu Psalm 24 im Gebetbuch für Kaiser Maximilian in der Bayrischen Staatsbibliothek in München, dessen Bordüreenschmuck 1515 von Dürer – und ihm folgend Altdorfer, Cranach, Breu u. a. – ausgeführt wurde.⁵⁷ Hier erscheint einer der wohl proportionierten Bewohner einer – nicht präzise im ethnographischen Sinne zu konkretisierenden – fremden Welt, angetan mit einem Federschmuck auf dem Kopf und um den Hals sowie einem Federrock um die Hüften.⁵⁸ Die Kampfkeule in seiner Rechten ist mit realen Waffen zu identifizieren. Die ponderierte Körperhaltung und die fein proportionierten Körperformen lassen erkennen, dass es sich um mehr als einen edlen Wilden, eher um einen recht nahen Abkömmling des ersten, ideal schönen Menschenpaares handelt. Und mehr noch, die kleinteilig ausgeführte Federgewandung, der dekorierte Schild usw. legen Zeugnis von dem hohen handwerklichen Niveau der hier angedeuteten Zivilisation ab. Mit der Vorführung der fremden Welt geht der Randschmuck auf den hier einsetzenden Psalm 24.1 ein: *Domini est terra et plenitudo eius orbis terrarum et universi qui habitant in eo*: ‚Dem Herrn gehört die Erde und was sie erfüllt, der Erdkreis und seine Bewohner‘. Gott als Herrscher und letztlich Schöpfer einer idealschönen Erde anzudeuten, mag die positiven Aspekte der hier vorgeführten Fremde erklären. – Die den Psalmvers abschließende bzw. den folgenden Psalm 45 kommentierende Illustration stellt als Pendant zum „Indianer“ einen Türken mit Kamel dar. Dies ergänzt also den Aspekt der christlichen Weltbeherrschung und rekurriert auch auf eine politische Programmatik Maximilians.⁵⁹

Die Randillustrationen sind indessen insgesamt von einer erstaunlichen Heterogenität und lassen sich deshalb nicht nach einem einheitlichen Verweissystem auf die zugehörigen Gebetstexte beziehen. Wie jüngst Magdalena Bushart eruiert hat, spielen mnemotechnische Aspekte dabei eine wichtige Rolle. Einzelne Textbestandteile werden in verschiedenster Weise bildlich markiert und kommentiert: Dies kann im Sinne von Ähnlichkeiten oder Kontrastierungen zwischen Text und Bild oder auch über eine bildliche, von Details ausgehende Assoziation geschehen.⁶⁰ Dabei bleibt indes, wie Friedrich

57 München, BSB, 2° L. impr. membr. 64, f° 41. HINRICH SIEVEKING (Hrsg.): Das Gebetbuch Kaiser Maximilians. Der Münchner Teil mit den Randzeichnungen von Albrecht Dürer und Lucas Cranach d. Ae. Rekonstruierte Wiedergabe. München 1987; Sieveking plädiert mit Hinweis auf eine vergleichbare Darstellung von Eingeborenen aus Sumatra in einer Zeichnung Jörg Breus dafür, den Krieger nicht wie bisher als Indianer sondern als Malaisier zu deuten (S. XXIII-XXIV).

58 FEEST, „Selzam ding ...“ (Anm. 1). S. 116–117.

59 F° 42v. SIEVEKING (Anm. 57), S. XXIV.

60 MAGDALENA BUSHART: Sehen und Erkennen. Albrecht Altdorfers religiöse Bilder. München u. Berlin 2004, S. 159–192; EWALD M. VETTER/CHRISTOPH BROCKHAUS:

Teja Bach analysiert hat, die mediale Qualität dieser Bildkommentare gezielt heterogen und oszillierend.⁶¹ Die figürlichen Darstellungen sind von eigentümlichen Ranken und Arabeskenlinien umgeben, die teilweise aus den szenischen Abbildungen hervorgehen und sich in unidentifizierbare Gegenstände und Vexierbilder verwandeln. Mitunter nimmt die Ranke Konturlinien der figürlichen Darstellungen oder auch Schwünge der kalligraphischen Buchstaben des Textes auf. Der Indianer und die anderen Hauptbilder der Marginalillustrationen sind somit eingebunden in wuchernde, sich in ihrer Abbildqualität beständig verändernde Ranken und Linien, die entwicklungsgeschichtlich aus den älteren Randillustrationen aus vegetabilen Ornamenten, Drolerien, burlesken Szenerien und kuriosen Fabelwesen abzuleiten sind. In zahllosen Beispielen übernehmen die Bildchen hierbei die Rolle einer respektlosen oder burlesken Kommentierung von Motiven und inhaltlichen Sequenzen aus dem Textspiegel oder dessen Initiale. Um die Kontrastfunktion der meist ungeordneten, inkohärenten, oft zügellosen Welt deutlich zu machen, stellen die Maler häufig gerade Monster, Fabelwesen und groteske Szenen dar.⁶² Man kann dieses Verfahren auch so deuten, dass bei deren bildlicher Erfindung eine Phantasie am Werke ist, der die ordnende Kraft der ‚vis cognitiva‘ abhanden zu kommen und in die sinnesverwirrenden gefährlichen Phantasmata abzugleiten scheint – im Gegensatz zum geordneten, orthodoxen Text bzw. der Hauptillustration in der Seitenmitte. Erst in dieser bildgenerierenden Aktivität der Vorstellungskraft entsteht die gezielt originelle, Aufmerksamkeit heischende Kommentierung des Textes durch das Bild.

Besonders deutlich wird dies in den unmittelbaren Vergleichstücken zu Dürers Randillustrationen, insbesondere einer Zeremonialhandschrift für Philipp von Kleve⁶³ und dem in den 70er Jahren des 15. Jahrhunderts entstandenen sog. „Stundenbuch der Maria von Burgund“.⁶⁴ Hier sind es Jagd-

Das Verhältnis von Text und Bild in Dürers Randzeichnungen zum Gebetbuch Kaiser Maximilians, in: Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums 1971/72, S. 70–121.

- 61 FRIEDRICH TEJA BACH: Struktur und Erscheinung. Untersuchungen zu Dürers graphischer Kunst. Berlin 1996.
- 62 MICHAEL CAMILLE: Image on the Edge. The Margins of Medieval Art. London 1992.
- 63 Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. S. n. 2616 (OTTO PÄCHT, DAGMAR-THOSS: Flämische Schule II, Textband. Wien 1990 (= Die Illuminierten Handschriften und Inkunabeln der Österreichischen Nationalbibliothek, Bd. 7), S. 36–38.
- 64 Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 1857; FRANZ UNTERKIRCHER (Hrsg.): Das Stundenbuch der Maria von Burgund. Codex Vindobonensis 1857 der Österreichischen Nationalbibliothek. Graz 1993; Pächt/Thoss (Anm. 63), S. 69–85. Zu den Vorbildern Dürers vgl. a. HANS CHRISTOPH VON TAVEL: Die Randzeichnungen Albrecht Dürers zum Gebetbuch Kaiser Maximilians, in: Münchener Jahrbuch für Bildende Kunst 16/1965, S. 55–120; BODO BRINKMANN: „Marginalia“ on Dürer. Netherlandish sources for his illustrations in the Prayerbook of Emperor Maximilian, in: Meddeleeuwse handschriftenkunde in de Nederlanden 1988, Grave 1989 (Nijmeegse codicologische Cahiers, Nr. 10–12), S. 183–197.

szenen, spinnende Mädchen, Tiere, Fabelwesen usw., die den Text begleiten. Die Bezüge zu Dürer bestehen zum einen darin, dass sich viele der Marginalillustrationen als assoziative Verwandlungen von Motiven aus den zugehörigen Hauptbildern verstehen lassen. Im Kalenderteil etwa erscheint das Instrument des Sternbildes Waage auch als Spielzeug eines Affen (f° 10/10v), oder das Motiv eines Fisches aus dem entsprechenden Sternzeichen wird zur Beute eines bunten Vogels, der seinerseits von einem aus dem Papiergrund auftauchenden Schlund bedroht wird (f° 3v). Immer wieder bilden spielende Affen oder höfische Szenen einen Kontrast zu den Gebeten im Text. Die Darstellung von Unsinn und frivolem Vergnügen kontrastiert zu der aufmerksamen Devotion, die die Texte erheischen. Auffälligerweise spielen hier – wie generell in der burgundischen Buchmalerei dieser Zeit – auch zahllose bunt schillernde Vögel eine bestimmende Rolle: Pfaue, Fasane und nicht identifizierbare Vögel, gleichsam ins Irreale verzogene Variationen der oben genannten prächtigen Vogelbilder, die das höfische Ambiente markieren. Hier begegnen sich also gleichsam Paradies und Alltag, Hölle und Spiel, offensichtlich Produkte der assoziierenden Phantasie. – Zum anderen macht der Künstler des burgundischen Stundenbuchs ähnlich wie Dürer die schweifende Bildschöpfung zum Bildthema: Aus Buchstabenhasten werden Ranken, um sich zu verwandeln in Ornamentlinien- und Schwünge, auf denen Figuren reiten, sich umschlingen lassen usw. Immer wieder entstehen in der feinst und leicht geführten Linie wie zufällig Gesichtsprofile, die in einigen Fällen respektlos Luftblasen auszustoßen scheinen. Der Kalligraph wird zum Ornamentzeichner, zum Portraitisten und zum Maler und reiht dies scheinbar zufällig in die sichere Führung seiner Hand auf.⁶⁵ Imagination und Phantasie, der bildproduktiven Kraft ist hier scheinbar freier Lauf gelassen, ein Lauf, der gefährlich nahe an das Phantasmata reicht, würde er nicht immer durch Hauptbild und -text gezügelt bzw. auf ein Zentrum geordnet werden.

Interessanterweise sind die beiden genannten Handschriften mit Maximilian I. in Verbindung zu bringen: Das Zeremoniale Philippes von Kleve wurde 1481 unter der Leitung des Wappenherolds Maximilians redigiert, und von dem Stundenbuch ist wahrscheinlich zu machen, dass es sich am Hof des Kaisers befand. Es sei indessen dahingestellt, ob sich Dürer direkt von diesen Illustrationen inspirieren ließ. Sicherlich ist aber in dem metamorphotischen Oszillieren der Zeichnungsmedien eine wichtige Gemeinsamkeit zu entdecken. Dürer hat aber darüber hinaus die schweifende Phantasie, welche sich der Lustbarkeit und der Angst hingibt und in der ungezügelten Linie Ausdruck gewinnt, auch in seiner ‚Engelsmesse‘ von 1500 oder um 1515 in eine ironische,

65 BACH (Anm. 61), S. 256–273.

aber programmatische Zeichnung umgesetzt.⁶⁶ Hier sieht man – prinzipiell vergleichbar der Bilderwelt auf einer Seite eines illuminierten Gebetbuches – ein buntes, offensichtlich ungeordnetes Treiben von Fabelwesen und Dämonen zwischen Engeln und religiösen Szenen, welches sich während einer Messe zu trägt. Dargestellt ist die Interferenz von frommen Gedanken und „unkeuschen“ Wahnbildern, wie sie beim unaufmerksamen Teilnehmer der Messe entstehen. Auf der Schrifttafel im Vordergrund ist handschriftlich in Dürers Kursive notiert *Do schreibt hrein was ihr wollt*, darunter folgen Linienarabesken, halb Schrift, halb ornamentale Ranken. Sie sind, analog zu der inkohärenten Bilderwelt darüber, bildgewordene Produkte der ungezügelten, beliebig zeichnenden Phantasie, die nicht ein Thema kohärent behandelt und entsprechend die Zeichnung ohne eindeutigen Titel lassen muss. Ähnliche negativ konnotierte zeitgenössische Verbildlichung des freien Laufs der Phantasie sind zu benennen, etwa eine Darstellung des guten und des schlechten Beters in einem Holzschnitt des 15. Jahrhunderts, wo dem unkonzentrierten Beter eine Vielzahl lasziver Bilder zugeordnet ist, freilich ohne dass dies in der schweifenden Linie bildnerisch reflektiert ist.⁶⁷ In den beiden Gebetbüchern und dem Zeremoniale indessen ist die schweifende Phantasie in der zügellosen und sich verwandelnden Linie als Produktionsprozess selbst Bild geworden.

Worin liegt hierbei der Bezug zur Rezeption der Neuen Welt? Zum einen bestätigen die Randillustrationen die Selbstthematizierung der Phantasie als bildgenerativer Kraft, die im Geist des ‚artifex‘ entsteht. Nicht die regelgerechte Ausführung eines handwerklichen Problems oder die Einhaltung eines Formen- und Musterkanons geben hier die Grundlage der Beurteilung ab. Und entsprechend werden auch das fremde Federwerk und die Kultgegenstände der Neuen Welt in derartiger Weise positiv beurteilt; nämlich als Produkte, bei denen ‚ingenium‘ und ‚ars‘ aufgewandt worden waren, um Imagination umzusetzen. Zum anderen aber fällt – einen Gedanken Michael Camilles weiterführend – auf, dass in gewisser Weise die Marginalillustrationen thematisch mit dem Bild der Neuen Welt übereinstimmen.⁶⁸ Die Ränder der Vorstellungswelt, die Phantasmata, überlagern sich mit den Rändern der irdischen Welt: Paradiesvögel, Fabelwesen und wuchernde Pflanzen, nackte Menschen, Wilde, schließlich eine naive oder krude Ordnung: all das sind Motivübereinstimmungen und Strukturmerkmale, die sich in den Bildern am Rand der Buchseite und den Vorstellungsbildern von der Peripherie der Erdtopographie eigen-

66 Rennes, Musée des Beaux Arts; FRIEDRICH WINKLER: Die Zeichnungen Albrecht Dürers, Bd. I, Berlin 1936, Nr. 181.

67 BACH (Anm. 61), S. 224–227.

68 CAMILLE (Anm. 62).

tümlich überdecken.⁶⁹ Das Wirken der göttlichen Imagination an den Rändern der Welt – wo farbenprächtige Vögel neben den Missgeburten der Natur leben – entspricht insofern der „freien Linie als Keimbahn der Bildsynthese der Vorstellungskraft“ (Fr. T. Bach) in Dürers Gebetbuchillustrationen. Der Paradiesvogel und die schweifende Phantasie stellen somit Optionen dar, mit denen weniger das Fremde als vielmehr das Eigene imaginär erkundet wird. Hier bestätigte sich vielfältig ein neu entstandenes Verständnis der künstlerischer Produktion und vermochte insofern, die Appropriation der fremden Kulturen voranzutreiben.

Abbildungsnachweise: 1: Erlangen, Graph. Sammlung der Universität, Inv. B 164 II.C.4; nach FRITZ KORENY: Albrecht Dürer und die Tier- und Pflanzenstudien der Renaissance. München 1985. – 2: Wien, Graph. Sammlung Albertina, Inv. 4840 (D 104), nach KORENY (wie 1). – 3: nach REINER SCHOCH, MATTHIAS MENDE, ANNA SCHERBAUM: Albrecht Dürer. Das druckgraphische Werk, I. München, London, New York 2001. – 4: nach HINRICH SIEVEKING (Hrsg.): Das Gebetbuch Kaiser Maximilians. Der Münchner Teil mit den Randzeichnungen von Albrecht Dürer und Lucas Cranach d. Ae. Rekonstruierte Wiedergabe. München 1987. – 5: nach FRANZ UNTERKIRCHER (Hrsg.): Das Stundenbuch der Maria von Burgund. Codex Vindobonensis 1857 der Österreichischen Nationalbibliothek. Graz 1993. – 6: Rennes, Musée des Beaux Arts; nach FRIEDRICH WINKLER: Die Zeichnungen Albrecht Dürers, Bd. I, Berlin 1936.

69 Las Casas beschreibt konkret körperliche „Missbildungen“ einer Ethnie als Phantasmata der Natur (DELGADO (Anm. 51), S. 378–379).

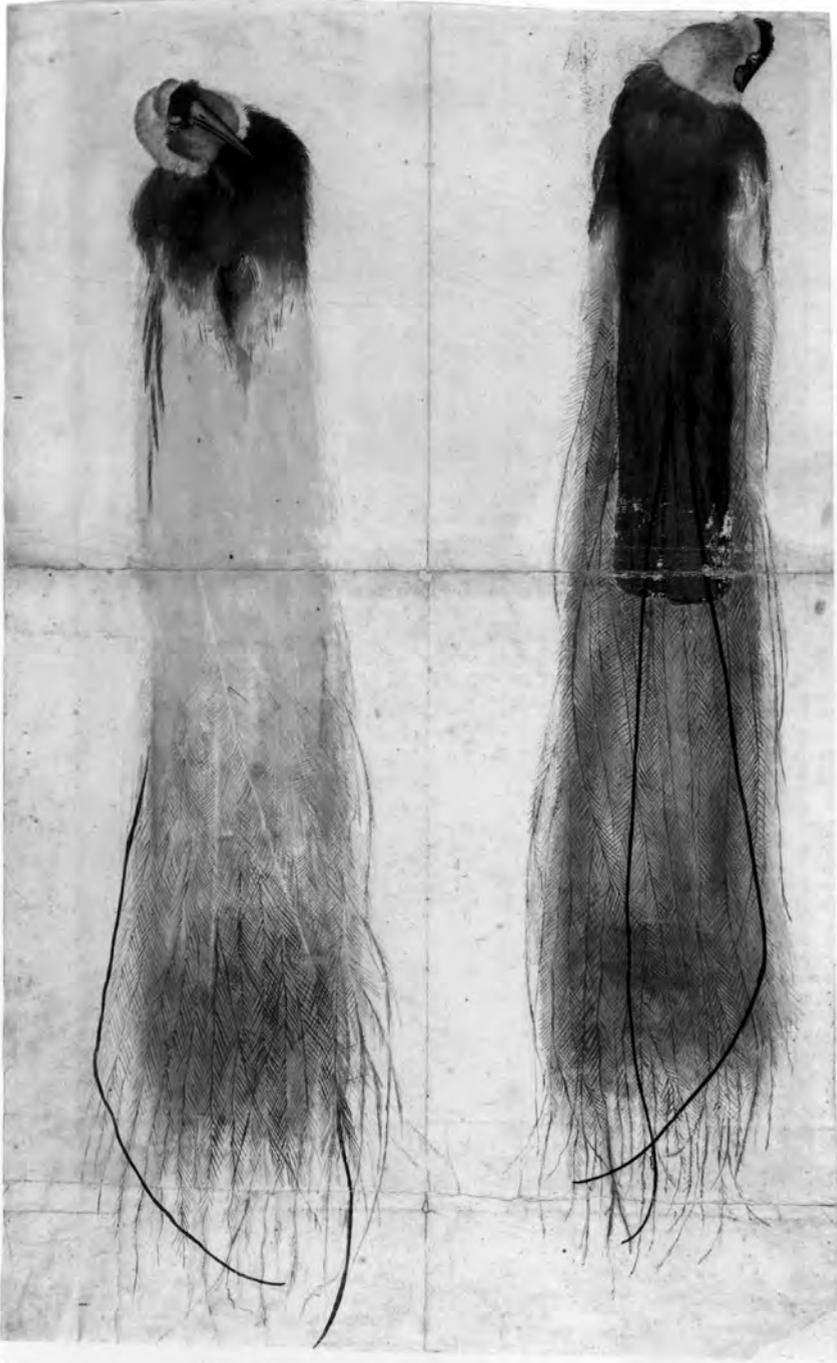


Abb. 1 Paradiesvögelbälge, Aquarell, 2. Hälfte d. 16. Jh.



Abb. 2 Albrecht Dürer, Blaurackenflügel, Aquarell und Federzeichnung

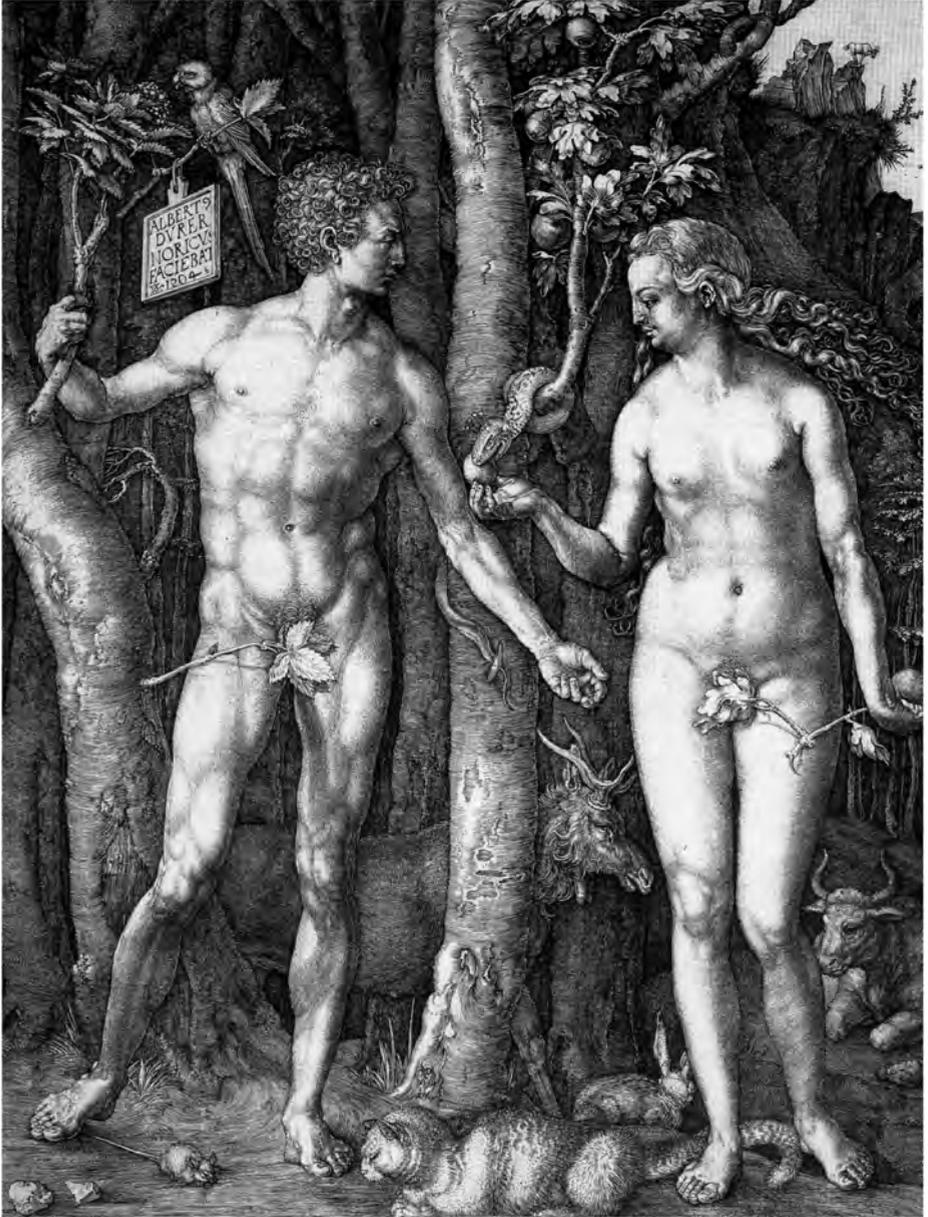


Abb. 3 Albrecht Dürer, Adam und Eva, Kupferstich, 1504

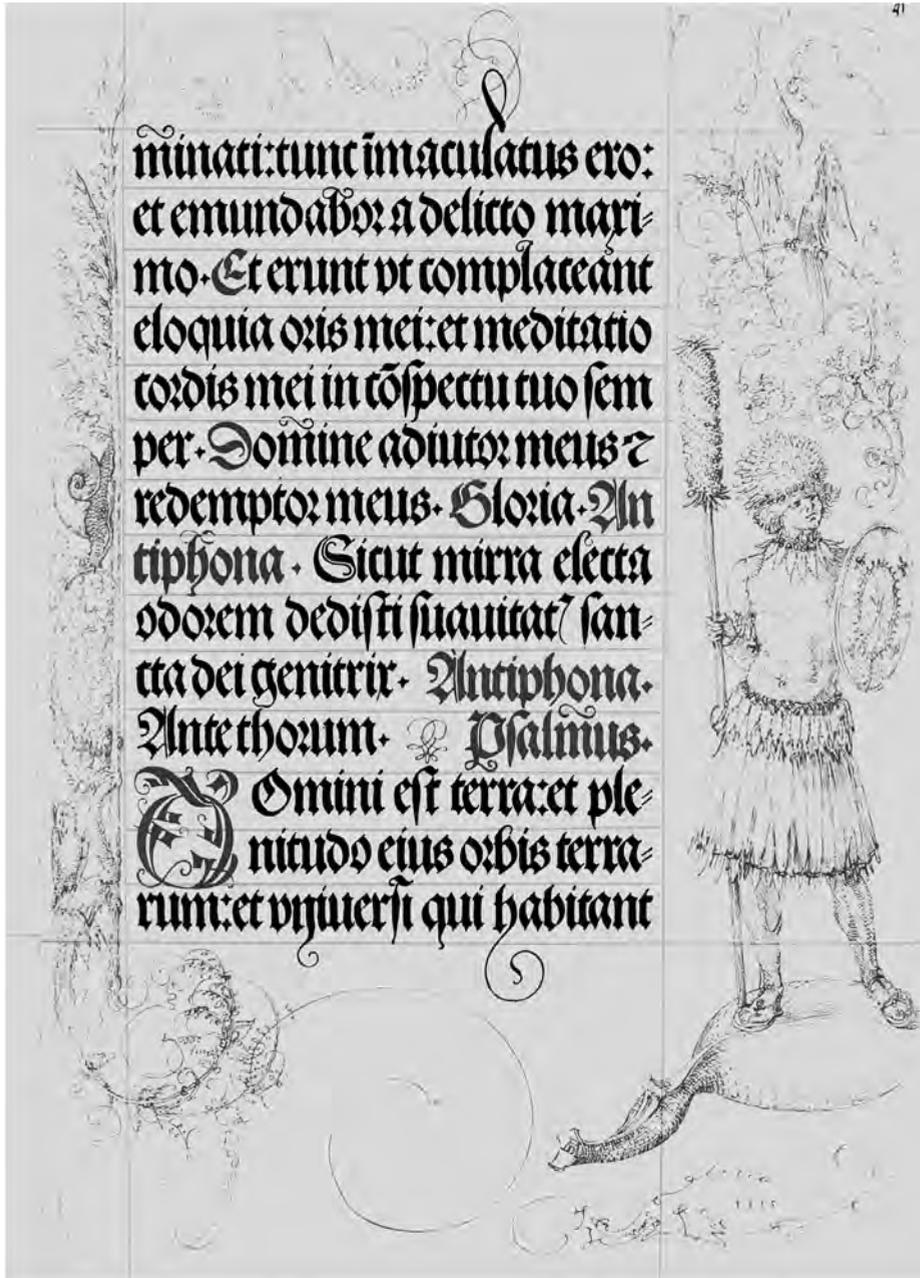


Abb. 4 München, BSB, 2° L. impr. membr. 64, f° 41.

Gebetbuch Kaiser Maximilians mit Darstellung eines „Indianers“ von Albrecht Dürer



Abb. 5 Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 1857, f° 5 v (Ausschnitt)



Abb. 6 Albrecht Dürer, sog. „Engelsmesse“

Die Stellung des kanonischen Rechts zu den Andersgläubigen: Heiden, Juden und Ketzer

HANS-JÜRGEN BECKER

1. Vom Toleranzedikt zur Staatsreligion: *Orbis christianus* und *orbis terrarum*

Die Einstellung, die die Kirche der Antike und des Mittelalters den Andersgläubigen gegenüber an den Tag legte, war sehr wechselhaft und schwankte von einem distanzierten Nebeneinander bis hin zur glühenden Verfolgung. Im Recht der Kirche, in Jahrhunderten aus den Texten der Bibel, der Lehre der Kirchenväter, den Beschlüssen der Synoden und den Dekretalen der Päpste erwachsen, spiegelt sich dieser zwiespältige Zustand wieder: Kaum war die Kirche den Verfolgungen der römischen Cäsaren entronnen, kaum hatte sie durch die Edikte Kaiser Konstantins von 311 bzw. 324 die Freiheit errungen, verband sie sich eng mit dem römischen Staat zu einer Staatskirche, die die Opfer der alten Religionen untersagte und die Tempel schließen ließ.¹ Nun entstand auch eine Bezeichnung für jene, die nicht zum *orbis christianus* gehörten: Im Unterschied zum christlichen „*populus Romanus*“ sind die Nichtgetauften die „*gentiles*“, was noch neutral klingt. Deutlich negativer ist ihre Bezeichnung als „*pagani*“, was sowohl die Nichtgetauften meint, die sich mehr oder weniger schuldhaft dem christlichen Glauben verweigern, wie auch jene, die als Apostaten den christlichen Glauben aufgegeben haben.²

Die Haltung der Kirche gegenüber den Heiden war nicht nachgiebig, wie sich etwa im Streit um die Entfernung des Altars der Victoria in der Kurie des Senates zu Rom zeigte: Während Quintus Aurelius Symachus sich beim Kaiser

1 Zur „Konstantinischen Wende“ vgl. ERNST DASSMANN, Kirchengeschichte Bd. II/1: Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche, Stuttgart-Berlin-Köln 1996, S. 15 ff.; JOCHEN MARTIN, Art. „Konstantinische Wende“, in: LThK, Bd. 6, Freiburg-Basel-Wien ³1997, Sp. 304.

2 HANS-WERNER GENSICHEN, Art. „Heidentum I“, in: TRE, Bd. 14, Berlin 1985, S. 590–601, insbes. S. 592 f.; E. DASSMANN (wie Anm. 1), S. 102 ff.; L. HÖDL, Art. „Heidentum“, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 4, 1989, Sp. 2011–2013. – Ansätze zur Etymologie der Begriffe „*pagani*“ und „*gentiles*“ schon bei IUSTUS HENNING BOEHMER (praes.) u. PAULUS HENRICUS BURONER, *De iure sacro et profano circa infideles*, jur. Diss. Halle 1736, S. 1 ff.

für dessen Beibehaltung einsetzte, lehnte Ambrosius (340–397) dies strikt ab und setzte durch, dass der Altar entfernt wurde. ERNST DASSMANN hat dazu ausgeführt: „Ambrosius artikuliert in der Toleranzfrage eine Haltung, die nicht folgenlos geblieben ist... Der Glaube an den einen, wahren Gott verbietet es, Unglauben und Irrglauben als gleichberechtigt anzuerkennen. Was die Kirche glaubte, an Toleranz gewähren zu können, gipfelte in dem Satz: Man muss den Irrtum hassen, den Irrenden lieben.“³ Zu den Auseinandersetzungen mit den Heiden kommen bald auch Konflikte mit jenen Mitchristen, die von der „*regula fidei*“ abweichen und als Häretiker ausgegrenzt werden.⁴ Der Kirchenlehrer Augustinus (354–430) sieht sich in den schismatischen Auseinandersetzungen seiner Zeit Apostaten gegenüber und verlangt von der Obrigkeit, sie möge diese Apostaten – notfalls mit Krieg – wieder der kirchlichen Disziplin unterwerfen.⁵ War Augustinus ursprünglich bemüht, die Donatisten mit sanften und geduldischen Verhandlungen zurückzugewinnen, glaubte er später, der Einsatz von Gewaltmitteln sei gerechtfertigt („*compelle intrare*“, in Anlehnung an Lukas 14,23), um die Häretiker zur Rückkehr zu zwingen.⁶ Was aber jene Heiden angeht, die erst zum christlichen Glauben geführt werden sollen, so ist nach Augustinus deutlich zu unterscheiden: Der Krieg richtet sich nur gegen die heidnischen Kulte, während die Bekehrung zum christlichen Glauben ausschließlich Sache des freien Entschlusses sein kann.⁷

3 E. DASSMANN (wie Anm. 1), S. 115.

4 H.-W. GENSICHEN (wie Anm. 2), S. 593; E. DASSMANN (wie Anm. 1), S. 106.

5 H.-W. GENSICHEN (wie Anm. 2), S. 593; E. DASSMANN (wie Anm. 1), S. 124 ff. Zur Behandlung der Häretiker in der römischen Gesetzgebung vgl. ADOLF BERGER, *La concezione dell'eretico nelle fonti giustinianee*, in: *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei (Rendiconti della Classe scienze morali, storiche e filologiche, serie VIII, vol. 10)*, Rom 1955, 354–368; RUGGERO MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano-cristiano e nel diritto canonico classico* (da Graziano ad Ugucione). Padua 1994, S. 17–108.

6 E. DASSMANN (wie Anm. 1), S. 127 ff. – Zur Wahrnehmung der „Fremden“ in der römischen Gesellschaft vgl. JOHN PERCY V. D. BALSDON, *Romans and Aliens*, London 1979; MARTINA JANTZ, *Das Fremdenbild in der Literatur der Römischen Republik und der Augusteischen Zeit. Vorstellungen und Sichtweisen am Beispiel von Hispanien und Gallien*, Frankfurt a. M. 1995; TIZIANA J. CHIUSI, *Das Bild des Fremden in Rom. Juristische Mosaiksteine*, in: KLAUS M. GIRADET u. ULRICH NORTMANN (Hg.), *Menschenrechte und europäische Identität – Die antiken Grundlagen*, Stuttgart 2005, S. 62–80.

7 Zu den Folgen der Augustinischen Lehre vgl. KLAUS SCHREINER, ‚Duldsamkeit‘ (tolerantia) oder ‚Schrecken‘ (terror). Reaktionsformen auf Abweichungen von der religiösen Norm, untersucht und dargestellt am Beispiel des augustinischen Toleranz- und Gewaltkonzeptes und dessen Rezeption im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in DIETER SIMON (Hg.), *Religiöse Devianz: Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter* (Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 48), Frankfurt am Main 1990, S. 159–210.

Das Verhältnis zu den Juden war zwiespältig.⁸ Die kaiserliche Gesetzgebung der Spätantike ist durch eine zunehmende Benachteiligung der jüdischen Mitbürger gekennzeichnet. Zwar gab es auch Schutzbestimmungen, die ausdrücklich ein Verbot der Zerstörung von Synagogen enthielten oder die Beschimpfung eines Juden wegen seiner Religion unter Strafe stellten. Doch stehen jene zum Schutz des Christentums erlassenen Vorschriften im Vordergrund, in denen der jüdische Kult eingeschränkt und der rechtliche Status der Juden, etwa durch Verbot des Besitzes von christlichen Sklaven und durch Verbot der Heirat zwischen Juden und Christen, eingeschränkt wurde. Kirchliche Synoden waren bemüht, den Kontakt zwischen Juden und Christen einzuschränken, doch waren Zwangsbekehrungen oder Zwangstaufen kein Thema. Allerdings findet nach und nach eine Annäherung des Status von Heiden, Häretikern und Juden statt.

Später hat Thomas von Aquin (1225–1274) noch weiter differenziert und drei Arten der „*infidelitas*“ unterschieden: Das Heidentum, „*infidelitas gentilium seu paganorum*“ (etwa der Sarazenen), wird zum einen von der „*infidelitas*“ der Juden und zum anderen vom Unglauben der Häretiker abgegrenzt.⁹ „Die Heiden seien Ungläubige“, so hat ALEXANDER PATSCHOVSKY zusammengefasst, „weil sie es nicht besser wüssten; die Juden, weil sie es nicht besser verstünden; die Ketzer, weil sie es nicht besser wollten.“¹⁰ Da der Grad der Sündhaftigkeit unterschiedlich sei, dürfe man jedenfalls Heiden und Juden (grundsätzlich) nicht zum Glauben zwingen; anders aber die Ketzer, die ihren Glauben verraten haben. Aussagen wie die des Augustinus oder des Thomas haben ihre Spuren im Kirchenrecht und in der Lehre der Kanonisten hinterlassen und boten Ansätze sowohl für eine tolerante Haltung wie auch für die Rechtfertigung von Glaubenskriegen.

8 GÜNTER STEMBERGER, *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*, München 1987; E. DASSMANN (wie Anm. 1), S. 135 ff.; ERNST BALTRUTSCH, *Die Juden und das Römische Reich: Geschichte einer konfliktreichen Beziehung*, Darmstadt 2002; ALFREDO MORDECHAI RABELLO, *The Jews in the Roman Empire: Legal problems* (Variorum collected studies series 645), Ashgate 2004; ARNOLD ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2007, S. 491 ff.

9 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, 2a 2ae qu. 10, art. 5–10 (*infideles*) und qu. 11, art. 3 (*haeretici*), Editio Taurin. Bd. 3, Turin 1917, S. 57 ff.

10 ALEXANDER PATSCHOVSKY, *Toleranz im Mittelalter – Idee und Wirklichkeit*, in: ALEXANDER PATSCHOVSKY u. HARALD ZIMMERMANN (Hg.), *Toleranz im Mittelalter* (Vorträge und Forschungen 45), Sigmaringen 1998, S. 391–402, insbes. S. 395.

2. Die Normen des kanonischen Rechts und die Andersgläubigen

a) Das Decretum Gratiani (ca. 1140)

Als der Magister Gratianus um 1140 seine „Concordia discordantium canonum“ vollendete, hatte die christliche Obrigkeit schon seit mehreren Jahrhunderten heidnische Völker mit Krieg überzogen. Der erste Kreuzzug der Jahre 1096–1099 war noch gut in Erinnerung. Und doch finden wir in dem Decretum Gratiani keine Aussagen zu Kreuzzug und Heidenkampf. Die Andersgläubigen kommen nur am Rande vor. In der Quaestio 4 der Causa 23 hat er ausführlich Augustinus zitiert und die ganze Breite der augustiniischen Lehre zu Wort kommen lassen.¹¹ In den canones 1–2 finden sich Texte, die sich für die Duldung der „*mali*“ aussprechen. Dagegen antwortet der Text in Quaestio 6 der Causa 23 auf die Frage, „*an mali sint cogendi ad bonum*“, dass die Schlechten, insbesondere die Schismatiker und Häretiker, zum Guten gezwungen werden dürfen.¹² HELMUT C. WALTHER hat zu Recht darauf hingewiesen, dass Gratian es dem Benutzer seiner Rechtssammlung überlässt, sich im Einzelfall für Duldung oder Zwang zu entscheiden.¹³

Wiederholt finden sich bei Gratian Texte, die es verbieten, bei der Missionierung von Juden Zwang anzuwenden,¹⁴ die vielmehr anordnen, den Juden die Freiheit zu lassen, sich ihr Leben nach ihren Gebräuchen und Regeln zu gestalten. Gratian formuliert:

*Iudei non sunt cogendi ad fidem, quam tamen si inviti susceperint, cogendi sunt retinere. Unde in Tolletano Concilio IV. statutum est: Sicut non sunt Iudei ad fidem cogendi, ita nec conversis ab ea recedere permittitur.*¹⁵

Colloquia und *convivia* mit Ungläubigen sollen sogar gepflegt werden, weil diese sonst nicht für Christus gewonnen werden können:

-
- 11 Decretum Gratiani C. 23 qu. 4 c. 1 ff., Corpus Iuris Canonici, hg. von E. FRIEDBERG, Bd. 1, Leipzig 1879 (Nachdr. Graz 1959), Sp. 899 ff.
- 12 Decretum Gratiani C. 23 qu. 6 c. 1 ff., E. FRIEDBERG (wie Anm. 11), Sp. 947 ff. Vgl. hierzu KLAUS SCHREINER, „Tolerantia“, in: A. PATSCHOVSKY u. H. ZIMMERMANN (wie Anm. 10), S. 335–389, insbes. S. 357 ff.
- 13 HELMUT G. WALTHER, Häresie und päpstliche Politik: Ketzerbegriff und Ketzergesetzgebung in der Übergangsphase von der Dekretistik zur Dekretalistik, in: W. LOURDAUX u. D. VERHELST (Hg.), The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th C.), Löwen 1976, S. 104–143, insbes. S. 117; R. MACERATINI (wie Anm. 5), S. 195 ff.; A. ANGENENDT (wie Anm. 8), S. 232 ff.
- 14 Decretum Gratiani dist. 45 cc. 3–5 u. C. 23 qu. 5 c. 33 ff., E. FRIEDBERG (wie Anm. 11), Sp. 160 f. u. Sp. 915.
- 15 Decretum Gratiani, *dictum post* dist. 45 c. 4, E. FRIEDBERG (wie Anm. 11), Sp. 161.

*Infideles non possumus Christo lucrari, si colloquium eorum vitamus et convivium. Unde et Dominus cum publicanis et peccatoribus manducavit et bibit.*¹⁶

Eine weitere Stelle aus dem Dekret war allerdings im Hinblick auf die Muslime verhängnisvoll. In Quaestio 8 der Causa 23 heißt es in can. 11:

*Dispar nimirum est Iudeorum et Sarracenorum causa. In illos enim, qui Christianos persecuntur, et ex urbibus et propriis sedibus pellunt, iuste pugnatur; hii ubique servire parati sunt.*¹⁷

Es handelt sich bei diesem Text um einen Auszug aus einem Brief Papst Alexanders II. (1061–1073) an die Bischöfe Spaniens und Frankreichs, hat also mit den Kreuzzügen nichts zu tun. Dieser Text hat die Glossatoren des Dekrets veranlasst, sich zur Frage nach Toleranz bzw. Verfolgung der Ungläubigen zu äußern. Viele Kanonisten, etwa Johannes Teutonicus (ca. 1170–1245) in seiner Glossa ordinaria, vertraten die Auffassung, man dürfe Heiden in Gebieten, die noch nie christlich waren, nicht mit Krieg überziehen. Auch Sarazenen, die sich friedlich gegenüber den Christen zeigten, dürften nicht verfolgt werden.¹⁸

b) Die Kreuzzüge, die Laterankonzilien von 1179 und 1215 und die *Compilationes Antiquae*.

In der Zeit der Kreuzzüge setzte sich der Gedanke durch, dass der Krieg zur Rückeroberung des Heiligen Landes im Sinne der Lehre des Augustinus ein „*bellum iustum*“ sei. Die religiösen Bewegungen des späten 12. Jahrhunderts, Waldenser und Katherer, erschienen als Gemeinschaften, die vom wahren Glauben abgefallen und somit zu Feinden der Kirche geworden waren, die ebenfalls mit dem Schwert zu bekämpfen seien. Das Dritte Laterankonzil von 1179 und das Vierte von 1215 wollten alle brennenden Zeitprobleme behandeln, so auch den Kampf gegen die Sarazenen und gegen die Häretiker. Die

16 Decretum Gratiani C. 23 qu. 4 c. 17, E. FRIEDBERG (wie Anm. 11), Sp. 905 (nach Augustinus).

17 Decretum Gratiani C. 23 qu. 8 c. 11 ff., E. FRIEDBERG (wie Anm. 11), Sp. 955.

18 PETER HERDE, Christians and Saracens at the Time of the Crusades. Some Comments of Contemporary Medieval Canonists, in: *Studia Gratiana* 12 (1967), S. 359–376, insbes. S. 364 ff.; ONOFRIO RUFFINO, Ricerche sulla condizione giuridica degli eretici nel pensiero dei glossatori [Sonderdruck, 163 S., aus: *Rivista di storia del diritto italiano* 46, 1973]; SANDRA BRAND-PIERACH, Ungläubige im Kirchenrecht. Die kanonistische Behandlung von Nichtchristen als symbolische Manifestation politischen Machtwillens, Diss. phil. Konstanz 2004, S. 8 ff. [Online-Ressource: <http://www.ub.uni-konstanz.de/kops/volltexte/2004/1300/>]. Zum Einfluß der kirchlichen Gesetzgebung gegen die Häretiker auf die weltliche Gesetzgebung vgl. SASCHA RAGG, *Ketzer und Recht. Die weltliche Ketzergesetzgebung des Hochmittelalters unter dem Einfluß des römischen und kanonischen Rechts* (MGH Studien und Texte 37), Hannover 2006.

Beschlüsse der beiden Synoden, die unter Alexander III. (1159–1181) und Innozenz III. (1198–1216) tagten, fanden weite Verbreitung, nicht zuletzt durch ihre Aufnahme in jene fünf Extravagantensammlungen, die zwischen 1188 und 1226 entstanden sind. Schon die *Compilatio Prima* des Bernhard von Pavia (gest. 1266) enthielt in Buch 5 Titel 5 eine Rubrik „*De Iudaeis et Sarra-cenis et eorum servis*“, die dann auch in den folgenden Sammlungen zum klas-sischen Ort für die Bestimmungen zum Verhalten gegenüber Nichtgläubigen wird.¹⁹ Daneben spielen aber auch die Titel 6 („*De hereticis*“), 7 („*De scisma-ticis*“) und 8 („*De apostatis*“) eine wichtige Rolle. Alle Sammlungen, ob auf Grund privater Initiative (*Compilationes Antiquae* 1, 2 und 4) oder auf Grund päpstlicher Anordnung entstanden (*Compilationes Antiquae* 3 u. 5), waren Gegenstand des Unterrichts an den juristischen Fakultäten und wurden in Glossenapparaten kommentiert. So konnte in den Jahren um 1200 ein Rahmen für das Recht der Ungläubigen entstehen.

c) Der Liber Extra von 1234

Das so entstandene Regelwerk bekam einen noch bedeutenderen Stellenwert, als Gregor IX. eine umfassende Dekretalensammlung in Auftrag gab, die 1234 durch Versendung an die Universität Bologna publiziert wurde. Angelpunkt für die Dekretalisten und die Verfasser von Rechtssummen, die das Recht des Umgangs mit den Nichtgläubigen behandelten, war allerdings zunächst eine Dekretale Papst Innozenz' III. aus dem Jahre 1200, die mit dem Problem auf den ersten Blick wenig zu tun hat. Der Papstbrief „*Quod super his*“ (Liber Extra 3.34.8) ist an den Erzbischof von Canterbury gerichtet und enthält Anwei-sungen, wie mit Personen zu verfahren sei, die ihre Teilnahme an einem Kreuzzug gelobt hatten, dieses Gelöbnis aber aus verschiedenen Gründen nicht hatten erfüllen können.²⁰ Die Kanonisten nehmen diese Dekretale zum Anlass, grundsätzliche Erwägungen über die Beziehungen zwischen dem Papst und den Ungläubigen anzustellen.

19 E. FRIEDBERG (Hg.), *Quinque compilationes antiquae*, Leipzig 1882 (Nachdr. Graz 1956), S. 55 ff. Vgl. zur Behandlung der Häretiker in den *Compilationes Antiquae* und bei den frühen Dekretalisten R. MACERATINI (wie Anm. 5), S. 327 ff. – Zur kirchlichen Gesetzgebung zu den Juden vgl. WALTER PAKTER, *Medieval Canon Law and the Jews* (Abhandlungen zur Rechtswiss. Grundlagenforschung 68), Ebelsbach 1988; ALEXANDER PATSCHOVSKY, *Feindbilder der Kirche: Juden und Ketzer im Vergleich* (11.–13. Jahr-hundert), in: ALFRED HAVERKAMP (Hg.), *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge* (Vorträge und Forschungen 47), Sigmaringen 1998, S. 327–357.

20 Liber Extra 3.34.8, *Corpus Iuris Canonici*, hg. von E. FRIEDBERG, Bd. 2, Leipzig 1879 (Nachdr. Graz 1959), Sp. 593 f.

Selbstverständlich ist nach wie vor die wichtigste Referenzstelle der Titel „*De Iudaeis, Sarracenis et eorum servis*“ (Liber Extra 5.6)²¹, der aber gegenüber den *Compilationes Antiquae* nur wenige neue Dekretalen aufführt. Da jedoch der Liber Extra zu einem wichtigen Teil der später *Corpus Iuris Canonici* genannten kirchlichen Rechtssammlung wurde und da viele Dekretalisten das Werk kommentierten, ist man gehalten, diesen Abschnitt näher zu überprüfen, wenn man sich über das Recht des Umgangs mit Ungläubigen informieren will.

3. Zum Häresiebegriff bei Dekretisten und Dekretalisten

Die Vertreter des kanonischen Rechts konnten sich im Hinblick auf die Frage, wer als Häretiker anzusehen sei, auf die im *Decretum Gratiani* gesammelten Quellen,²² die insbesondere auf Augustinus und Hieronymus zurückgehen, und auf die einschlägigen Dekretalen des Liber Extra²³ stützen. In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstanden – unter Rückgriff auf Isidor von Sevilla – Kataloge jener Vergehen, derentwegen jemand als Häretiker angeklagt werden konnte. In vielen Glossenwerken zum Liber Extra werden, wie OTHMAR HAGENEDER aufgezeigt hat, die unterschiedlichen Formen der Häresie aufgelistet, insbesondere das Bekenntnis zu einer Irrlehre, eine von der römischen Kirche abweichende Schriftauslegung, die Trennung von der kirchlichen Sakramentspendung und der Gemeinschaft der Gläubigen durch die Exkommunikation, die Simonie, der öffentlich bekundete Glaubenszweifel, die Leugnung des päpstlichen Jurisdiktionsprimates und der Ungehorsam gegenüber den Geboten des apostolischen Stuhles. Dabei sind die Definitionen vom jeweiligen Kirchenverständnis und von der Bereitschaft, sich gegenüber abweichenden Auffassungen tolerant zu zeigen, abhängig. Unter Rückgriff auf das römische Recht ordnete Papst Innozenz III. im Jahre 1199 in der Dekretale „*Vergentis*“²⁴ an, dass

21 Liber Extra 5.6, E. FRIEDBERG (wie Anm. 20), Sp. 771 ff.

22 *Decretum Gratiani*, C. 24 qu. 3 cc. 26–40, E. FRIEDBERG (wie Anm. 11), Sp. 967 ff.

23 Liber Extra 5.7, E. FRIEDBERG (wie Anm. 20), Sp. 778 ff. Zum Folgenden vgl. insbes. OTHMAR HAGENEDER, Der Häresiebegriff bei den Juristen des 12. und 13. Jahrhunderts, in: W. LOURDAUX u. D. VERHELST (wie Anm. 13), 42–103; A. SCHINDLER, Art. „Häresie II: Kirchengeschichtlich“, in TRE, Bd. 14, 1985, S. 318–341; A. PATSCHOVSKY, Art. „Häresie“, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 4, 1989, Sp. 1933–1937.

24 *Compilatio Tertia* 5.4.1, E. FRIEDBERG (wie Anm. 18), S. 130 = Liber Extra 5.7.10, E. FRIEDBERG (wie Anm. 19), Sp. 782 f. – Hierzu HERBERT GRUNDMANN, Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert, Leipzig 1935 (Nachdr. Darmstadt 1961); S. 70 ff.; DERS., Ketzergeschichte des Mittelalters (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 2, Lieferung G), Göttingen 1963, S. 34 ff.; JÖRG OBERSTE, Ketzerei und Inquisition im Mittelalter, Darmstadt 2007, insbes. S. 64 ff.

die Häretiker und alle, die sie begünstigen, mit schweren bürgerlichen Strafen belegt werden, also mit dem Verlust des Rechts, vor Gericht als Kläger oder Zeuge aufzutreten zu können, öffentliche Ämter zu bekleiden, als Richter, Anwalt oder Notar zu fungieren, und insbesondere mit dem vollständigen Einzug des Vermögens. Auf diese Weise wurde die Häresie wie ein „*crimen laesae maiestatis*“ behandelt.²⁵ Für die Rechtspraxis war es verhängnisvoll, dass das Vergehen der Häresie dem „*crimen publicum*“ gleichgestellt wurde und somit das gerichtliche Verfahren gegen Häretiker vereinfacht werden konnte: Einerseits wurde das Recht zur Anklage auch Personen zuerkannt, die sonst dazu nicht berechtigt waren (etwa Frauen, Sklaven), und andererseits konnte auf die schützenden Förmlichkeiten des Akkusationsprozesses weitgehend verzichtet werden.

4. Aus den Lehren der Dekretalisten zum Umgang mit Andersgläubigen

a) Innozenz IV. (Sinibaldus dei Fieschi, gest. 1254)

Die Kommentierung der Dekretale „*Quod super his*“ (Liber Extra 3.34.8) durch Innozenz IV. (1243–1254)²⁶ sollte zum folgenreichsten kanonistischen Text dieser Zeit werden. Während die Kanonistik bis dahin Vorschriften erläutert hatte, die den Umgang mit Ungläubigen unter christlicher Herrschaft zum Gegenstand hatte oder die den Kampf gegen die Ungläubigen behandelten, geht es in dieser Norm vordergründig nur um das Kreuzzugsgelübde. Innozenz IV., einer der großen Juristen auf dem Papstthron, behandelt hier aber das Problem der Rechtfertigung des Kreuzzuges nur am Rande. Im Mittelpunkt seiner Untersuchungen im „*Apparatus in quinque libros decretalium*“, erschienen ca. 1250, steht das Verhältnis des Papstes als Stellvertreter Christi zu den Ungläubigen. Es geht einerseits um die Herrschafts- und Besitzrechte der Ungläubigen, andererseits um die alles überragende Stellung des Papstes. Innozenz IV., vielleicht der selbstbewussteste und machtvollste Papst des Mittelalters, ist einerseits bemüht um Kontakte zu Mongolen und Muslimen, er lässt aber andererseits den Kreuzzug gegen viele seiner Gegner predigen, gegen Kaiser Friedrich II., gegen die Balten und Preußen, gegen die Araber in Spanien, Nordafrika und dem Heiligen Land und gegen Häretiker in vielen Ländern. In seiner Kommentierung legt er u. a. dar, weshalb ein Angriffskrieg gegen die Muslime gerechtfertigt

25 OTHMAR HAGENEDER, Studien zur Dekretale ‚Vergentis‘ (X. V,7,10): Ein Beitrag zur Häretikergesetzgebung Innozenz' III., in: Zeitschrift für Rechtsgeschichte (Kanonistische Abteilung) 49 (1963), S. 138–173; H. G. WALTHER, (wie Anm. 13), S.134 ff.

26 Vgl. oben Anm. 20.

sei. Gestützt auf die Theorie der weltumspannenden Herrschaftsrechte des „*vicarius Christi*“ geht er in seinem Kommentar auf die bei ihm zentrale Frage ein, ob Nichtchristen nach dem Naturrecht Herrschafts- und Jurisdiktionsrechte zustehen. Eine Analyse dieser Lehre²⁷ kann als Ergebnis festhalten: Der Papst als „*vicarius Christi*“ ist nicht nur „*iudex ordinarius*“ aller Christen. Er ist auch zuständig für Juden und Heiden als Geschöpfe Gottes. Solange sich die Ungläubigen an das für sie geltende Recht – für die Ungläubigen ist das das Naturrecht – halten und solange sie die grundsätzlich höhere Gewalt des Papstes anerkennen, dürfen sie ihre nur *de facto* bestehenden Besitz- und Herrschaftsrechte ausüben. Diese grundsätzliche Anerkennung der päpstlichen Oberherrschaft kann durch die Andersgläubigen ausgedrückt werden, indem sie es unterlassen, ihre christlichen Untertanen zu bedrängen und indem sie die christliche Mission im Gebiet der Ungläubigen zulassen.

b) Heinrich von Segusio (gen. Hostiensis, gest. 1271)

Die Ausführungen, die Heinrich von Segusio zu der Dekretale „*Quod super his*“ (Liber Extra 3.34.8) in seiner „*Summa aurea*“ von 1253 und seinen „*Commentaria*“ gemacht hat, bauen auf den Aussagen seines Lehrmeisters Innozenz IV. auf.²⁸ Bei der Darstellung des Problems des Kreuzzuges geht Hostiensis zunächst auf die „*crux transmarina*“, also den Kreuzzug zur Rückeroberung des Heiligen Landes, ein, behandelt dann aber sehr viel ausführlicher die „*crux cismarina*“, den Kreuzzug zur Bewahrung der Einheit der Kirche gegen die Schismatiker. Was die Herrschaftsrechte der Ungläubigen angeht, so lehrt er, dass „*de iure*“ die Ungläubigen den Christen untertan sein sollten und nicht umgekehrt. Ungläubige, die die Oberherrschaft der Kirche anerkennen, können Herrschaftsrechte über ihre christlichen Untertanen ausüben. Wenn die Ungläubigen aber die „*potestas ecclesiae Romanae*“ nicht anerkennen, sind sie ihrer Herrschaft unwürdig und müssen bekämpft werden. Wo christliche Mission stattfindet, entstehen schon bald Ansprüche der Christen auf dieses Gebiet im Sinne von Eigentum und Jurisdiktion. Gegenüber den differenzierenden Ausführungen Innozenz IV. wird hier ein sehr viel schrofferer Anspruch formuliert.

27 S. BRAND-PIERACH (wie Anm. 18), S. 46–90. Vgl. hierzu auch JAMES MULDOON, *Popes, Lawyers and Infidels*, Pennsylvania 1979, S. 29–49.

28 S. BRAND-PIERACH (wie Anm. 18), S. 91–131.

c) Aegidius Romanus (gest. 1316)

Die Lehren von Innozenz IV. und Hostiensis haben im 14., 15. und 16. Jahrhundert große Beachtung gefunden. Da es bei den Kanonisten auch um die Stärkung der Rechte des „*vicarius Christi*“ und seiner „*plenitudo potestatis*“ ging, liegt es nahe, dass sich insbesondere die Vertreter der Lehre von einer hierokratischen Weltordnung mit den Thesen von Innozenz IV. und Heinrich von Segusio beschäftigt haben, so z. B. der Schüler von Thomas von Aquin Aegidius Romanus. In seiner Schrift „*De ecclesiastica potestate*“ bezeichnet er die Herrschaft der Ungläubigen als unrechtmäßig: Bei den Ungläubigen gebe es im eigentlichen Sinne weder ein Reich noch ein Königtum. Nicht einmal ein privates Eigentum wird den Ungläubigen zugestanden: „Kein Heide ist gerechterweise Eigentümer seines Hauses, seines Feldes oder seines Weinberges.“²⁹

d) Oldradus de Ponte (gest. 1335)

Oldradus de Ponte behandelte in zwei Gutachten das Recht der Ungläubigen.³⁰ Im Consilium Nr. 72 werden die Positionen Innozenz IV. und des Hostiensis sehr genau referiert.³¹ Zwar geht er von der These aus, dass man die Sarazenen nicht behelligen dürfe, solange sie sich friedlich verhielten.³² Doch im Ergebnis rechtfertigt er den Krieg gegen die Sarazenen in Spanien, weil es sich lediglich um eine Rückeroberung einstmals christlicher Territorien handle. Insgesamt neigt Oldradus der Auffassung des Hostiensis zu. In seinem Consilium Nr. 264 geht es um die Frage, ob ein Herrscher die friedlich unter seiner Jurisdiktion lebenden Nichtchristen aus seinen Ländern verweisen darf.³³ Dies lehnt Oldradus mit einer ausführlichen Begründung ab, was wohl der *opinio communis* der Kanonisten seiner Zeit entsprach.³⁴

29 AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*, hg. v. ROBERT SCHOLZ, Weimar 1929 (Nachdr. Aalen 1961), lib. 2, c. 11, S. 97 u. lib. 3, c. 11, S. 201. Zum Autor vgl. A. ZUMKELLER, Art. „Aegidius Romanus“, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1 (1999), Sp. 178.

30 Zu Oldradus, der an der Universität in Padua lehrte und danach an der päpstlichen Kurie in Avignon als Anwalt, später auch als Auditor der Sacra Rota tätig war, vgl. PETER WEIMAR, Art. Oldradus de Ponte (de Laude), in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6 (1999), Sp. 1391; NORMAN ZACOUR, *Jews and saracens in the consilia of Oldradus de Ponte*, Toronto 1990.

31 OLDRADUS PONTANUS, *Consilia*, Lyon 1550, fol. 25^v ff., cons. 72: „*An contra Sarracenos Hispaniae sit bellum licitum*“.

32 S. BRAND-PIERACH (wie Anm. 18), S. 136 ff.

33 OLDRADUS PONTANUS (wie Anm. 31), fol. 115r, cons. 264: „*Judeos, Sarracenos vel alios paganos pacificos de terris suis expellere potest princeps iuste*“.

34 S. BRAND-PIERACH (wie Anm. 18), S. 144–152.

e) Johannes Andreae (gest. 1348)

Der Kommentar des großen Juristen Johannes Andreae³⁵ zum Liber Extra, der zwischen 1311 und 1338 angefertigt wurde, ist darum bemüht, die Lehrmeinungen zur Legitimität nichtchristlicher Herrschaft vollständig zu referieren.³⁶ Die verschiedenen Auffassungen zur Dekretale „*Quod super his*“ (Liber Extra 3.34.8), insbesondere die von Hostiensis und von Innozenz IV., werden nebeneinander dargestellt. Der Kanonist enthält sich einer eigenen Bewertung.

f) Nicolaus de Tudeschis (Abbas Panormitanus, gest. 1445)

Der lange Jahre auf dem Basler Konzil wirkende Kanonist hat in seiner Kommentierung der Dekretale „*Quod super his*“ (Liber Extra 3.34.8) einen pragmatischen Standpunkt eingenommen.³⁷ Die politischen Umstände hatten sich nun, 100 Jahre nach Johannes Andreae, durch den Ansturm der türkischen Heere deutlich gewandelt. Er referiert die bekannten Aussagen eines Hostiensis und eines Innozenz IV., doch ist er – durch die konziliare Sichtweise geprägt – bemüht, die Rolle des Papstes zu relativieren.³⁸ Statt dessen erinnert er an die Jurisdiktionsrechte des Kaisers und vertritt die Auffassung, dass es insbesondere die Aufgabe der christlichen Fürsten sein, den Krieg gegen die Nichtchristen zu organisieren.

g) Antoninus von Florenz (gest. 1459)

Während die Juristen im eigentlichen Sinne die Problematik differenziert und in der Regel ohne eigene Tendenz darstellten, ist dies bei einem kirchenpolitischen Autor wie dem Dominikaner und Auditor der Sacra Rota Romana Antoninus von Florenz ganz anders. Zwar gesteht er den Heiden Eigentum und Regierungsgewalt zu, die sie nach dem Recht der Natur innehaben. Doch stehen den Ungläubigen diese Rechte nur von und unter der Kirche zu.³⁹ Eigenständige heidnische Staaten, so referiert JOSEPH HÖFFNER in seinem zuerst 1947 unter

35 IOANNES ANDREAE, In quinque decretalium libros novella commentaria, Bd. 3, Venedig 1591 (Nachdr. Turin 1963), fol. 172 ff. – Zu dem großen Rechtslehrer vgl. H. ZAPP, Art. „Johannes Andreae“, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 5 (1999), Sp. 555.

36 S. BRAND-PIERACH (wie Anm. 18), S.152 ff.

37 ABBAS PANORMITANUS, Commentaria in tertium decretalium librum, Venedig 1591, fol. 168 ff. Zu ihm vgl. H. ZAPP, Art. „Nicolaus de Tudeschis“, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 6 (1999), Sp. 1135.

38 S. BRAND-PIERACH (wie Anm. 18), S. 157–164.

39 ANTONINUS FLORENTINUS, Summa sacrae theologiae, iuris pontificii et caesarei, Pars III, Venedig 1581, tit. 3, cap. 2, proem, fol. 53' ff.

dem Titel „Christentum und Menschenwürde“ veröffentlichten Werk zur spanischen Kolonialethik, sind damit theoretisch abgelehnt.⁴⁰

5. Konfliktbereiche im Zusammenleben mit den Andersgläubigen

Um ein plastisches Bild von der Stellung der Andersgläubigen nach dem kanonischen Recht zu erhalten, sollen nun einige konkrete Rechtspositionen dargelegt werden.

a) Eherecht

Im römischen Recht bestand ein Verbot der Ehe zwischen Christen und Juden, das von der Kirche der Spätantike und des frühen Mittelalters übernommen worden ist.⁴¹ Trotz der Beschränkung der Rechte von Häretikern gab es in der Kaisergesetzgebung eines Theodosius oder Justinian jedoch kein ausdrückliches Verbot der Ehe zwischen Christen und Ungläubigen bzw. Häretikern.⁴² Gleichwohl stellten solche „gemischten“ Ehen in den Augen der spätantiken Kirche ein Ärgernis da, das es zu bekämpfen galt.⁴³ Auf dem Konzil von Laodizäa (325/381) wurde in can. 31 bestimmt, dass eine Ehe mit einem Häretiker nur erlaubt sei, wenn er verspreche, Katholik zu werden. Dieser Grundsatz wurde im Jahre 451 auf dem Konzil von Chalkedon (can. 14) in Erinnerung gerufen und auf alle Ehen mit Häretikern, Heiden und Juden ausgedehnt:

*Sed neque copulari debet nuptura haeretico, Iudaeo vel pagano, nisi forte promittat se ad orthodoxam fidem orthodoxe copulanda persona transferre.*⁴⁴

Immer wieder wurde eingeschärft, dass Juden keine christlichen Frauen haben dürfen (Synode von Szabolcs von 1092, can. 10) oder dass Christinnen nicht mit Juden oder Sarazenen zusammenwohnen dürfen (Synode von Tarragona

40 JOSEPH HÖFFNER, Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter, 3. Aufl. Trier 1972, S. 50 u. S. 60 f.

41 MAX KASER, Das römische Privatrecht, Zweiter Abschnitt: Die nachklassischen Entwicklungen, München 1959, S. 115.

42 MARKUS LANG, Das Eheverbot wegen Glaubensverschiedenheit. Die Entwicklung von den jüdisch-alttestamentlichen Rechtsgrundlagen bis in das Zweite Deutsche Kaiserreich (Ius vivens, B 16), Münster 2004, S. 74–82.

43 Zum Folgenden vgl. WILLIBALD M. PLÖCHL, Geschichte des Kirchenrechts, Bd. 1, 2. Aufl. Wien-München 1960, S. 233.

44 Conciliorum Oecumenicorum Decreta, hg. von GIUSEPPE ALBERIGO u. a., 3. Aufl. Bologna 1973, S. 94.

von 1239, can. 4). Falls sie sich nicht in kurzer Frist aus dieser Gemeinschaft lösen, erhalten sie kein christliches Begräbnis.⁴⁵

b) Erbrecht

Auch auf dem Gebiet des Erbrechts versuchte die justinianische Religionspolitik, Häretiker und Heiden durch Beschränkungen ihrer Rechte zum Übertritt zum Christentum zu veranlassen. Manichäern, Apostaten und anderen Häretikern wird die Testierfähigkeit abgesprochen. Nur für einzelne Ungläubige werden Milderungen eingeräumt, wenn sie zugunsten rechtgläubiger Abkömmlinge testieren wollen.⁴⁶ Manichäer und andere Häretiker können nichts durch *successio*, Apostaten nichts durch Erbfolge erwerben. Nur rechtgläubige Christen können nach Justinian erben.⁴⁷ Auch in der Ketzergesetzgebung des Vierten Laterankonzils von 1215 (can. 3) wird ein Häretiker mit diesen erbrechtlichen Einschränkungen bestraft:

*... sit etiam intestabilis, ut nec testandi liberam habeat facultatem nec ad hereditatis successionem accedat.*⁴⁸

c) Öffentliche Ämter

Dem gleichen Ziel dienen jene Vorschriften, die Manichäern, Donatisten und Apostaten die Fähigkeit absprechen, öffentliche Ämter und die *advocatio*, also die berufsmäßige Prozessbeistandschaft, auszuüben. Häresie ist somit ein Unterfall der *infamia*, die zu Einschränkungen der Rechtsfähigkeit führt.⁴⁹ Erst bei Pseudoisidor scheint der Tatbestand der *infamia* in das kirchliche Recht gelangt zu sein.⁵⁰ Bei den frühen Dekretisten wie Simon von Bisignano (gest. nach 1178) und Johannes Faventinus (gest. um 1190) wird die Häresie zu jenen Verbrechen gezählt, die eine Infamie *ipso iure* nach sich ziehen.⁵¹ Nach kirch-

45 CARL JOSEPH VON HEFELE – ALOIS KNÖPFER, Conciliengeschichte, Bd. 5, 2. Aufl. Freiburg im Br. 1886, S. 205 u. S. 1082; SOLOMON GRAYZEL, The Church and the Jews in the 13th Century, Philadelphia 1933 (Nachdr. New York 1966), S. 328 Nr. XXXIII.

46 Nachweise bei M. KASER (wie Anm. 41), S. 347 Anm. 9.

47 Nachweise bei M. KASER (wie Anm. 41), S. 349.

48 Conciliorum Oecumenicorum Decreta (wie Anm. 44), S. 234 = Liber Extra 5.7.13, E. Friedberg (wie Anm. 20), S. 788 = SOLOMON GRAYZEL (wie Anm. 45), S. 310 Nr. XI.

49 Nachweise bei M. KASER (wie Anm. 41), S. 78.

50 PETER LANDAU, Die Entstehung des kanonischen Infamiebegriffs von Gratian bis zur Glossa ordinaria (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte 5), Köln-Graz 1966, S. 2.

51 P. LANDAU (wie Anm. 50), S. 46 f.

lichem Recht bedeutet dies, dass ein Häretiker eine Reihe von Rechten einbüßt, so das Recht zum Zeugnis und zur Anklage, das Recht zur Übernahme öffentlicher Ämter und zur Teilnahme an Ratsversammlungen. Das Vierte Laterankonzil von 1215 (can. 3) formulierte:

*... ipso iure sit factus infamis, nec ad publica officia seu consilia, nec ad eligendos aliquos ad huiusmodi, nec ad testimonium admittatur.*⁵²

Unter Berufung auf das Konzil von Toledo (589) erließ das gleiche Konzil in can. 69 ein allgemeines Verbot, Juden mit öffentlichen Ämtern zu betrauen:

*... ne Iudaei officiis publicis praeferantur, quoniam sub tali praetextu christianis plurimum sunt infesti... Hoc idem extendimus ad paganos.*⁵³

Dem entspricht es, wenn viele Synoden des 13. Jahrhunderts anordnen, dass Ketzer und Juden aus den öffentlichen Ämtern zu entfernen sind: Synode von Avignon 1209, can. 2, Synode zu Narbonne 1227, can. 16, Synode zu Toulouse 1229, can. 17, Synode zu Château-Gontier 1231, can. 31, Synode von Béziers 1246, can. 38.⁵⁴

d) Ärztliche Tätigkeit

Andersgläubigen war vielfach auch die Ausübung des ärztlichen Berufes untersagt. Hier dürfte das Motiv u. a. in der Befürchtung zu sehen sein, dass ein nichtchristlicher Arzt es unterlassen könnte, im Sterbefall einen Priester hinzuzuziehen. Auf der Synode von Toulouse, die 1229 nach Beendigung des Albigenserkrieges abgehalten worden ist, wurde in can. 15 angeordnet, dass jemand, der der Häresie verdächtigt wird, keine ärztliche Tätigkeit ausüben darf.⁵⁵ Auf der Synode zu Béziers von 1246 wurde in can. 12 den christlichen Ärzten untersagt, einen Häretiker zu behandeln, in can. 43 wird Christen verboten, einen jüdischen Arzt zu konsultieren.⁵⁶ Von einem tiefsitzenden Argwohn gegenüber den Andersgläubigen zeugt, dass 1322 auf der Synode zu Valladolid (can. 22) verboten wird, jüdische oder sarazenische Ärzte zu Christen zu rufen.

52 Conciliorum Oecumenicorum Decreta (wie Anm. 44), S. 234 = Liber Extra 5.7.13, E. Friedberg (wie Anm. 20), S. 788.

53 Conciliorum Oecumenicorum Decreta (wie Anm. 44), S. 266 f. = Liber Extra 5.6.16 8, E. Friedberg (wie Anm. 20), S. 777.

54 CARL JOSEPH VON HEFELE – ALOIS KNÖPFLER, Conciliengeschichte, Bd. 5, 2. Aufl. Freiburg im Br. 1886, S. 843, 943, 982, 1013 u. 1144. – Vgl. hierzu auch FRIEDRICH BATTENBERG, Das europäische Zeitalter der Juden, Teilband I: Von den Anfängen bis 1650, Darmstadt 1990, S. 87 u. 104; S. GRAYZEL (wie Anm. 45), S. 27 f.

55 C. J. VON HEFELE – A. KNÖPFLER (wie Anm. 54), S. 982.

56 C. J. VON HEFELE – A. KNÖPFLER (wie Anm. 54), S. 1143 f.; S. GRAYZEL (wie Anm. 45), S. 74 u. S. 332 Nr. XXXVII.

Als Grund wird angegeben, dass diese Ärzte schon oft christlichen Patienten aus Hass schädliche Arzneien gegeben hätten. Bezeichnender Weise wird aber zugleich festgestellt, dass dieses Verbot häufig von den Christen übertreten worden sei, die wohl von den medizinischen Fähigkeiten dieser Ärzte überzeugt waren. So werden die Prälaten deshalb verpflichtet, das Verbot durch Androhung kirchlicher Zensuren durchzusetzen.⁵⁷ Diese Anordnung wurde 1335 auf der Synode von Rouen (can. 12) wiederholt.⁵⁸

e) Hausgemeinschaft

Bemühungen, die Andersgläubigen von den Christen abzugrenzen, zeigen sich auch in jenen immer wieder wiederholten Normen, die den Umgang von Christen und Andersgläubigen verbieten. So dürfen Juden, später auch Sarazenen, keine christlichen Ammen, Knechte, Mägde oder Tagelöhner haben (Synode zu Rouen von 1074, can. 14; Synode zu Gran von 1114, can. 61; Synode zu Rouen von 1231, can. 49; Synode zu Mainz von 1233, can. 4; Synode zu Tarrogonna von 1239, can. 4; Synode zu Béziers von 1246, can. 38; Synode zu Köln von 1260, can. 8; Synode zu Wien 1267, can. 16; Synode zu Tarragona von 1273, can. 7; Synode zu Pont-Audemer von 1279, can. 9; Synode zu Mainz von 1310, can. 123; Synode zu Prag von 1349, can. 50). Besonders wirksam war der entsprechende Beschluss des Dritten Laterankonzils von 1179, da diese Norm (can. 26) in den Liber Extra aufgenommen worden ist.⁵⁹

*Iudaei sive Sarraceni nec sub alendorum puerorum obtentu nec pro servitio nec alia qualibet causa, christiana mancipia in domibus suis permittantur habere.*⁶⁰

f) Zugewiesene Wohndistrikte und Kennzeichnungspflicht

Juden und Sarazenen wurden in den Städten bereits früh bestimmte Wohngebiete zugewiesen, um die Trennung von den Christen schon räumlich festzulegen. Vielfach wurde ihnen verboten, auf dem Lande zu wohnen, vielmehr sollten sie, so ordnete z. B. die Synode zu Bourges von 1276 in can. 14 für die

57 CARL JOSEPH VON HEFELE – ALOIS KNÖPFLER, Conciliengeschichte, Bd. 6, 2. Aufl. Freiburg im Br. 1890, S. 616.

58 C. J. VON HEFELE – A. KNÖPFLER (wie Anm. 57), S. 643.

59 C. J. VON HEFELE – A. KNÖPFLER (wie Anm. 54), S. 35, 205, 942, 1010, 1027, 1082 u. 1144. C. J. VON HEFELE – A. KNÖPFLER (wie Anm. 57), S. 57, 63, 104, 117, 186, 501 u. 688. Vgl. auch S. GRAYZEL (wie Anm. 45), S. 23 ff.

60 Conciliorum Oecumenicorum Decreta (wie Anm. 44), S. 223 f. = Liber Extra 5.6.5, E. Friedberg (wie Anm. 20), S. 773.

Juden an, in den Städten Wohnung suchen, damit sie die einfachen Landleute nicht verführen oder zu ihren Irrtümern verleiten können:

*De Iudeis quorum perfida plerumque simplices Christianos fraudulentè decipit, et malitiose secum in errorem pertrahit, sacro approbante concilio duximus ordinandum ut nisi in civitatibus, castris, et aliis locis insignibus habitare presument.*⁶¹

In den Städten waren daher bestimmte Wohngebiete für sie festgelegt. So ordnete z. B. die Synode zu Palencia vom Jahre 1388 in can. 5 an, dass Juden und Sarazenen in besonderen Quartieren wohnen müssen.⁶² Aus diesen Judenvierteln der Städte sind nach und nach die Ghettos hervorgegangen.⁶³

Das Vierte Laterankonzil von 1215 unternahm den Versuch, die Beziehungen zwischen Christen und Juden grundsätzlich zu regeln. In can. 68 wurde u. a. eine Kennzeichnungspflicht festgelegt, die zunächst Juden und Sarazenen betraf, die jedoch bald nur noch im Hinblick auf die Juden von Bedeutung sein sollte:

*In nonnullis provinciis a christianis Iudaeos seu Saracenos habitus distinguit diversitas, sed in quibusdam sic quaedam inolevit confusio, ut nulla differentia discernantur. Unde contingit interdum, quod per errorem christiani Iudaeorum seu Saracenorum et Iudaei seu Saraceni christianorum mulieribus commisceantur. Ne igitur tam damnatae commixtionis excessus per velamentum erroris huiusmodi excusationis ulterius possint habere diffugium, statuimus ut tales utriusque sexus in omni christianorum provincia et omni tempore, qualitate habitus publice ab aliis populis distinguantur, cum etiam per Moysen hoc ipsum legatur eis iniunctum ...*⁶⁴

„Die Vorschrift wurde nicht unbedingt in diskriminierender Absicht erlassen“, meint FRIEDRICH BATTENBERG, doch fährt er zu Recht fort: „Sie sollte aber einen endgültigen Trennungsstrich zwischen Juden und Christen setzen.“⁶⁵ Das geforderte Kennzeichen bestand in einem kreisförmigen Zeichen aus rötlichem oder gelbem Stoff, das auf der Brust zu tragen war. Zuweilen wurde außerdem das Tragen eines besonderen Mantels und eines besonderen Hutes, von Frauen die Befestigung eines klingenden Glöckchens an ihrem Kleid verlangt.⁶⁶ Wie

61 C. J. VON HEFELE – A. KNÖPFLER (wie Anm. 57), S. 177. Das Zitat nach S. GRAYZEL (wie Anm. 44), S.60 Anm. 94.

62 C. J. VON HEFELE – A. KNÖPFLER (wie Anm. 57), S. 967.

63 S. GRAYZEL (wie Anm. 45), S.59 f. ; GUIDO KISCH, Die Rechtsstellung der Wormser Juden im Mittelalter, in: DERS., Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters (Ausgewählte Schriften 1), Sigmaringen 1978, S. 93–106, insbes. S. 101.101.

64 Conciliorum Oecumenicorum Decreta (wie Anm. 44), S. 266 = Liber Extra 5.6.15, E. Friedberg (wie Anm. 20), S. 776 f.

65 F. BATTENBERG (wie Anm. 54), S. 103.

66 Vgl. hierzu FELIX SINGERMANN, Die Kennzeichnung der Juden im Mittelalter. Ein Beitrag zur sozialen Geschichte des Judentums, phil. Diss. Freiburg im Br. 1914; S. GRAYZEL (wie Anm. 45), S.60 ff.; GUIDO KISCH, The Yellow Badge in History, in: DERS., Forschungen zur Rechts-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Juden in

erst diese Kennzeichnungspflicht genommen worden ist, zeigen die unzähligen Wiederholungen des Gebots von 1215, zum Teil in verschärfter Form: Synode zu Narbonne von 1227, can. 3; Synode zu Rouen von 1231, can. 49; Synode zu Arles von 1234, can. 16; Synode zu Tarragona von 1239, can. 4; Synode zu Béziers von 1246, can. 5; Synode zu Albi von 1254, can. 64; Synode zu Pont-Audemer von 1256, can. 7; Synode zu Köln von 1260, can. 8; Synode zu Arles von 1263, can. 8, Synode zu Wien von 1267, can. 15, Synode von Pont-Audemer von 1279, can. 9; Synode zu Aschaffenburg von 1292, can. 18; Synode zu Anse von 1300, can. 3; Synode zu Ravenna von 1311, can. 23; Synode zu Avignon von 1326, can. 57; Synode zu Prag von 1349, can. 50; Synode von Périgueux von 1368, can. 112; Synode zu Salzburg von 1418, can. 33.⁶⁷

Ein gewisser Höhepunkt wurde im Konzil von Basel erreicht, als in der 19. Sessio am 7. September 1434 ein Dekret über Juden und Neophyten erlassen wurde, das „sich eng an eine Bulle Benedikts XIII. (1415 V 11) anlehnte, deren Schärfe und aggressiv-missionarischer Tenor alle bisherigen Verlautbarungen der Päpste überstiegen hatte.“⁶⁸ Das Konzil zeichnet sich wahrlich nicht durch Toleranz aus, wenn es u.a die Juden auf bestimmte Wohndistrikte beschränkt und ihnen strenge Kleidungsvorschriften macht:

Sub gravibus quoque poenis cogantur aliquem deferre habitum, per quem a christianis evidenter discerni possint. Quorum ut evitetur nimia conversatio, in aliquibus civitatibus et oppidorum locis a christianorum cohabitatione separatis habitare compellantur, et ab ecclesiis longius quantum fieri potest.⁶⁹

Deutschland während des Mittelalters (Ausgewählte Schriften 2), Sigmaringen 1979, 115–164.

67 C. J. VON HEFELE – A. KNÖPFLER (wie Anm. 54), S. 943, 1010, 1039, 1082, 1144, 1154. C. J. VON HEFELE – A. KNÖPFLER (wie Anm. 54), S. 54, 57, 63, 84, 104, 186, 277, 371, 511, 624, 688, 723. CARL JOSEPH VON HEFELE, Conciliengeschichte, Bd. 7, Freiburg im Br. 1874, S. 380.

68 JOHANNES HELMRATH, Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme. Köln-Wien 1987, S. 336 f. unter Hinweis auf MAX SIMONSOHN, Judengesetzgebung im Zeitalter der Reformkonzilien zu Konstanz und Basel, phil. Diss. Freiburg im Br. 1912, S. 35 ff. – Die Bulle des (Gegen)Papstes Benedikt XIII. bei SHLOMO SIMONSOHN, The Apostolic See and the Jews. Documents: 1394–1464 (Studies and Texts 95), Toronto 1987, Nr. 538, S. 593–602.

69 Conciliorum Oecumenicorum Decreta (wie Anm. 44), S. 483 f.

6. Der Krieg gegen Andersgläubige

„Wenn auch das Mittelalter sehr wohl zwischen feindseligen und wohlgesinnten Heidenvölkern zu unterscheiden wusste, so waren doch für die Menschen jener Jahrhunderte ‚Heide‘ und ‚Krieg‘ sehr nahe beieinander stehende Begriffe.“⁷⁰ Dies galt bereits in der Antike und im frühen Mittelalter,⁷¹ erst recht aber in der Zeit der Bedrängung des Abendlandes durch die vorrückenden muslimischen Völker.⁷² Die kriegerischen Auseinandersetzungen haben als Nebenfolge die Ausbildung von nationalen Identitäten und die Selbstfindung Europas gefördert und die gegenseitige Wahrnehmung zwischen Christen und Andersgläubigen stark beeinflusst.

a) Die Lehre vom Verteidigungskrieg als rechtem Krieg

Ausgangspunkt war die Lehre vom gerechten Krieg, wie sie unter Rückgriff auf Augustinus von Thomas von Aquin entwickelt worden war. Als maßgebliche Kriterien wurden genannt:

1. legitime Autorität,
2. gerechter Grund („*iusta causa*“) und
3. gerechte Intention⁷³

Kriegsgrund durfte nur das Unrecht der Feinde sein. War aber die bloße Andersgläubigkeit ein ausreichender Grund? Bei Gratian wird ein Wort Papst Alexanders II. (1061–1073) überliefert, nach dem gegen die Sarazenen gerechterweise gekämpft werden dürfe, weil sie die Christen verfolgten und aus Stadt und Heim vertreiben würden; die Juden dagegen seien überall zur Unterwerfung bereit, so dass gegen sie kriegerische Maßnahmen nicht gerechtfertigt seien.⁷⁴ Bei den gelehrten Juristen des Spätmittelalters, etwa bei Heinrich von Segusio (Hostiensis), Martinus Laudensis, Johannes Lupus, Johannes von Lignano oder Bartolus von Sassoferato, ist es *opinio comunis*, dass ein Krieg

70 Zum folgenden vgl. J. HÖFFNER (wie Anm. 40), S. 62–73: „Der Krieg gegen die Ungläubigen“, Zitat S. 62.

71 Vgl. nur CARL ERDMANN, Der Heidenkrieg in der Liturgie und die Kaiserkrönung Ottos I., in: Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtswissenschaft 46 (1932), 129 ff.; FRIEDRICH LOTTER, Die Vorstellungen von Heidenkrieg und Wendenmission bei Heinrich dem Löwen, in: WOLF-DIETER MOHRMANN (Hg.), Heinrich der Löwe (Veröff. der Niedersächsischen Archivverwaltung 39), Göttingen 1980, S. 11–43.

72 CARL ERDMANN, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, Stuttgart 1935 (Nachdr. Darmstadt 1980); ERNST-DIETER HEHL, Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zum kanonischen Recht und politischer Wirklichkeit, Stuttgart 1980.

73 THOMAS VON AQUIN (wie Anm. 9), Summa theologica, 2a 2ae qu. 40, art. 1, S. 241 ff.

74 Vgl. oben den Text bei Anm 17.

gegen die Muslime grundsätzlich gerechtfertigt ist, wenn auch immer wieder einschränkend betont wird, dass Ungläubigkeit an sich noch kein ausreichender Anlaß für einen Krieg sein kann. Vielmehr müsse eine schuldhaft Verletzungshandlung hinzukommen, wie die Besetzung des Heiligen Landes oder die Verfolgung von Christen.⁷⁵ Es gab aber daneben eine nicht unbedeutende Mindermeinung, dass die Ungläubigen zwar nicht zum rechten Glauben gezwungen werden dürften, dass aber ihre Verweigerung des päpstlichen Befehls, den wahren Glauben anzunehmen, als Kriegsgrund zu verstehen sei. Es war insbesondere Antoninus von Florenz, der – gestützt auf Aussagen Papst Innozenz' IV. – im Unrecht der Heiden gegen Gott, nämlich in der Übertretung des Naturgesetzes und in der Weigerung, Glaubensboten zur Predigt gegen den Götzendienst zuzulassen, einen gerechten Kriegsgrund sah.⁷⁶ Die Grenzen zwischen einem Verteidigungs- und einem Eroberungskrieg wurden auf diese Weise durchlässig. Antoninus von Florenz formulierte:

*Quod autem papa illis, qui vadunt ad defendendum vel recuperandum terram sanctam dat indulgentias et etiam infidelibus terram illam possidentibus bellum indicit licite, facit papa et iustam causam habet, cum illa terra consecrata sit nativitate, conversatione et morte domini nostri Iesu Christi, et in qua non colitur Christus, sed Machometus. Unde quamvis infideles ipsam possideant, iuste tamen exinde expelluntur, ut incolatur a Christianis et ad ipsorum dominium revocetur. ... Potest tamen papa mandare infidelibus, quod in terris suis suae iurisdictionis evangelii praedicatores admittant ... si pagani praedicatores prohibeant praedicare, peccant et ideo a papa sunt puniendi ...*⁷⁷

b) Handelsverbote

Am Rande von kriegerischen Auseinandersetzungen wird nicht selten Handel mit kriegswichtigen Gütern getrieben, die den Feind stärken könnten. Im Zusammenhang mit den gegen die Sarazenen geführten Kriegen sind mehrfach Verbote gegen solche Handelsgeschäfte erlassen worden. So hat es das Dritte Laterankonzil im Jahre 1179 in can. 24 unter Androhung schwerer Strafen verboten, den Sarazenen Waffen, Eisen und Holz für den Schiffsbau zu liefern bzw. sich als Kapitäne oder Steuermänner für sarazenische Galeeren zur Verfügung zu stellen:

75 MARKUS SCHRÖDL, Das Kriegsrecht des Gelehrten Rechts im 15. Jahrhundert. Die Lehren der Kanonistik und der Legistik über *De bello, de repressaliis, et de duello*, Hamburg 2006, S. 60 ff.

76 J. HÖFFNER (wie Anm. 40), S. 68 ff. – Die angekündigte Arbeit von ARNOLD ANGENENDT, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2006, war mir noch nicht zugänglich.

77 ANTONINUS FLORENTINUS (wie Anm. 39), Summa, Pars III, tit. 3, cap. 2, fol. 54^r.

*Ita quorundam animos occupavit saeva cupiditas, ut cum glorientur nomine christiano, Sarracenis arma ferrum et lignamina galearum deferant et pares eis aut etiam superiores in maltia fiant, dum ad impugnandos christianos arma eis et necessaria subministrant. Sunt etiam, qui pro sua cupiditate in galeis et piraticis Sarracenorū navibus regimen et curam gubernationis exercent. Tales igitur a communione ecclesiae praecisos et excommunicationi pro sua iniquitate subiectos, et rerum suarum per saeculi principes catholicos et consules civitatum privatione mulctari et capientium servos, si capti fuerint, fore censemus ...*⁷⁸

Dieses Verbot wurde auf den Regionalsynoden in Erinnerung gerufen, so auf der Synode zu Montpellier von 1195 (can. 2).⁷⁹ Auch das Vierte Laterankonzil von 1215 hat an diesen Handelsverboten festgehalten: Die Lieferung von Waffen, Eisen und Holz für den Schiffsbau an die Sarazenen wird wiederum mit strengen Strafen belegt (can. 71). Das Verbot wird allerdings noch insofern erweitert, als allen Christen untersagt wird, in den nächsten vier Jahren Schiffe in die Länder der Sarazenen zu schicken, damit zur Vorbereitung des geplanten Kreuzzuges genügend Schiffe bereitstehen.⁸⁰

7. Die Anerkennung nichtchristlicher Herrschaft und die Eigentumsfähigkeit von Heiden und Ketzern

Im späten Mittelalter wurden unter Rückgriff auf Schriften eines Heinrich von Segusio und eines Aegidius Romanus Ansätze zu einer theokratischen Theorie von der Weltherrschaft des Papstes entwickelt. So behauptete in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts Egidius Spiritualis von Perugia in seiner Schrift „*Libellus contra infideles*“:

78 Conciliorum Oecumenicorum Decreta (wie Anm. 44), S.223 = Liber Extra 5.6.6, E. Friedberg (wie Anm. 20), S. 773. Vgl. hierzu ROBERT HOLZMANN, Zur päpstlichen Gesetzgebung über die Juden im 12. Jahrhundert, in: Festschrift für Guido Kisch, Stuttgart 1955, S. 217–235, insbes. S. 219 f. Über den wirtschaftsgeschichtlichen Hintergrund des Handels zwischen christlichen Mächten und den Muslimen vgl. KARL-HEINZ ALLMENDINGER, Die Beziehungen zwischen der Kommune Pisa und Ägypten im Hohen Mittelalter. Eine rechts- und wirtschaftshistorische Untersuchung, Wiesbaden 1976; MICHAEL A. KÖHLER, Allianzen und Verträge zwischen fränkischen und islamischen Herrschern im Vorderen Orient. Eine Studie über das zwischenstaatliche Zusammenleben vom 12. bis ins 13. Jahrhundert, Berlin 1991.

79 C. J. VON HEFELE – A. KNÖPFLER (wie Anm. 54), S. 762.

80 Conciliorum Oecumenicorum Decreta (wie Anm. 44), S. 270.

*Et notandum est, quod summus pontifex non solum super Christianos et fideles, verum etiam super Saracenos et infideles et scismaticos in spiritualibus et temporalibus obtinet iurisdictionem plenariam et plenitudinem potestatis.*⁸¹

Theokratische Auffassungen dieser Art führen dann zu der Behauptung, die Heiden hätten keine eigene Regierungsgewalt, vielmehr könne man sie, da sie die Obergewalt der Kirche nicht anerkennen würden, überfallen und unterjochen. Solche radikalen Theorien konnten sich glücklicher Weise im 14. und 15. Jahrhundert noch nicht durchsetzen. Sie entfalteten aber eine verhängnisvolle Wirkung später im Zeitalter der spanischen Eroberungen. In der sog. Konquistatoren-Proklamation von 1514, die von der spanischen Regierung erlassen worden war, wurden die Eingeborenen aufgefordert, die Kirche anzuerkennen und dem spanischen König als neuem Herrn zu huldigen. Andernfalls werde man gewaltsam gegen sie vorgehen, ihnen ihr Eigentum wegnehmen und sie samt ihren Frauen und Kindern zu Sklaven machen.⁸² Dies war eine schlimme Vergrößerung des Auftrags in dem Motu proprio „*Inter caetera divinae*“ von Papst Alexander VI. von 1493, mit der die Interessenssphären Spaniens und Portugals in der Neuen Welt aufgeteilt worden waren. Hier lautete der ursprüngliche Auftrag:

*... ut fides catholica et christiana religio nostris praesertim temporibus, exaltetur ac ubilibet amplietur et dilatetur, animarumque salus procuretur ac barbaricae nationes deprimantur et ad fidem ipsam reducantur.*⁸³

Schon bald erhoben sich Proteste gegen die brutale Niederwerfung und Ausbeutung der Eingeborenen. Es war bekanntlich in erster Linie Bartolomé de Las Casas (1474–1566), der die Versklavung der Indianer scharf verurteilte. Aus juristischer Sicht kommt der Stellungnahme des Francisco de Vitoria (1483–1546)⁸⁴ zur Indienfrage eine besondere Bedeutung zu, da er nicht nur die Stellung der Eingeborenen nach den Grundsätzen des christlichen Naturrechts klar herausarbeitete, sondern damit zugleich die Grundlagen für die Gestaltung des Völkerrechts der Neuzeit legte. Zunächst stellte er in seiner Vorlesung zum Thema „*De potestate ecclesiae*“ fest, dass der Papst keinerlei weltliche Oberherrschaft über die Staaten habe. Wenn manche Juristen, etwa Antoninus von

81 RICHARD SCHOLZ (Hg.), *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327–1354)*, Bd. 2: Texte, Rom 1914 (Nachdr. Turin 1971), S. 105–129, insbes. S. 110.

82 J. HÖFFNER (wie Anm. 40), S. 156; A. ANGENENDT (wie Anm. 8), S. 465 ff.

83 Zitiert nach CARL MIRBT (Hg.), *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, 4. Aufl. Tübingen 1924, Nr. 410, S. 246. Zu den westindischen Edikten Alexanders VI. vgl. J. HÖFFNER (wie Anm. 40), S. 210–232; J. MULDOON, (wie Anm. 27), S. 132 ff.

84 Zu Leben und Werk von Francisco de Vitoria vgl. ULRICH HORST, in: DERS. u. a. (Hg.), *Francisco de Vitoria, Vorlesungen I (Relectiones): Völkerrecht, Politik, Kirche (Theologie und Frieden 7)*, Stuttgart-Berlin-Köln 1995. S. 13–99.

Florenz, dem Papst eine solche Gewalt zugesprochen hätten, dann hätten sie keine guten Argumente gehabt, vielmehr sei dies eine Erfindung gewesen, um dem Papst zu schmeicheln. Da der Papst keine Weltherrschaft innehatte, sei es ihm auch nicht möglich gewesen, den Spaniern die Neue Welt zu übertragen, auch wenn das manche aus dem Edikt Alexanders VI. abzuleiten versuchten:

*Ex quo patet error multorum iuriconsultorum ..., qui putant, quod papa est dominus orbis proprie dominio temporali et quod habet auctoritatem et iurisdictionem temporalem in toto orbe supra omnes principes. Hoc ego non dubito esse manifeste falsum, cum tamen ipsi dicant esse manifeste verum. Ego puto esse merum commentum in adulationem et assentationem pontificum...*⁸⁵

In einer anderen Vorlesung „*De indis*“ stellt Vitoria fest, dass der Unglaube weder das natürliche noch das menschliche Recht aufhebt. Daraus folge, dass die Barbaren wegen ihres Unglaubens weder ihr Privateigentum noch ihre staatliche Herrschaft verlieren würden. Selbst wenn den Indianern der christliche Glaube hinreichend gepredigt worden wäre, sie aber eine Bekehrung ablehnten, so seien die Spanier dennoch nicht berechtigt, sie mit Krieg zu überziehen und ihre Güter zu rauben:

*Quocumque titulo ad bellum contra barbaros procedatur, non licet ultra progredi, quam si bellum susciperetur contra Christianos. Haec patet, quia iustitia belli non ideo est, quia sunt infideles ... Unde sequitur, quod sicut princeps Christianorum habens iustum bellum adversus alium principem Christianorum, non statim consequitur, ut possit principatum alterius tollere, ita in proposito adversus barbaros non statim licet spoliare illos dicionibus suis et rebus.*⁸⁶

8. Das kanonische Recht und die Wahrnehmung der Andersgläubigen: Zusammenfassung

Das Recht der Kirche, das seinen Ausgang von der evangelischen Weisung und der Lehre der Apostel genommen hatte, übernahm viele Institutionen des Imperium Romanum und seiner Rechtsordnung. Dieser Prozeß wurde durch die „konstantinische Wende“ beschleunigt. Für die Haltung der spätantiken Kirche zu den Andersgläubigen waren Konzilsbeschlüsse und päpstliche Entscheidungen, vor allem aber die Lehre des Kirchenvaters Augustinus von entscheidender Bedeutung.

85 FRANCISCO DE VITORIA, *De potestate ecclesiae* I, in: U. HORST (wie Anm. 84), S. 162–277, insbes. S. 234. Vgl. hierzu J. HÖFFNER (wie Anm. 40), S. 276.

86 FRANCISCO DE VITORIA, *De Indis*, in: ULRICH HORST (u. a. (Hg.), *Francisco de Vitoria, Vorlesungen II (Relectiones): Völkerrecht, Politik, Kirche (Theologie und Frieden 8)*, Stuttgart-Berlin-Köln 1997, S. 370–541, insbes. S. 505 f. Vgl. hierzu J. HÖFFNER (wie Anm. 40), S. 278.

a) Die Lehre des Augustinus ist es vor allem, die in das Decretum Gratiani Aufnahme gefunden hat. Wie Augustinus selbst eine schwankende Haltung eingenommen hatte, so war auch die Zusammenstellung der kanonischen Normen durch Gratian durchaus noch nicht einseitig festgelegt und ließ verschiedene Möglichkeiten zu, wie mit den Andersgläubigen zu verfahren sei.

b) Unter dem Eindruck der Kreuzzüge wandelte sich die Einstellung der Kirche sowohl zu den Sarazenen wie zu den Juden. In den Schriften der Dekretisten kommt es zu einer ersten Brechung in der Wahrnehmung der Andersgläubigen: Es werden die trennenden Elemente betont, die Rechte der Andersgläubigen werden eingeschränkt.

c) Der Kampf gegen die wachsenden häretischen Bewegungen führte zu einer weiteren Verengung: Der Rückgriff auf das römisch-rechtliche „*crimen laesae maiestatis*“ zur Bekämpfung der Häretiker führt zu einer Verhärtung, die kaum noch Spielräume zuließ. Diese Verschärfung wirkte sich auch auf das Verhalten gegenüber Juden und Andersgläubigen negativ aus.

d) Die theokratischen und monarchistischen Lehren von der Stellung des Papstes als „*dominus orbis*“ haben sodann einzelne Vertreter des kanonischen Rechts in die Lage versetzt, die Lehre zu verbreiten, es sei auch ohne förmliche Feststellung einer „*iusta causa*“ erlaubt, die Ungläubigen mit Krieg zu überziehen und sie ihres Eigentums zu berauben.

e) Die Übergriffe gegen die heidnischen Indianer in der Neuen Welt wurden von Theologen und Kanonisten, die sich dem christlichen Naturrecht verpflichtet fühlten, mit Empörung beobachtet. Sie wiesen die überzogenen Rechtspositionen der Theokraten zurück und unternahmen es, die natürlichen und unveräußerlichen Rechte der „Ungläubigen“ darzulegen.

Interkulturelle Kommunikation und christliche Mission in der frühen Neuzeit

MICHAEL SIEVERNICH S.J.

In Dantes „Göttlicher Komödie“ erzählt der mythische Held Odysseus von seiner Seereise nach Westen, bei der er die Meerenge von Gibraltar durchquerte und auf der Suche nach unbekanntem Welten hinaus aufs offene Meer segelte, ohne in seinem Entdeckungsdrang darauf zu achten, dass die ‚Säulen des Herkules‘ (Gibraltar) zum Warnzeichen aufgerichtet waren, nicht weiterzufahren (*più oltre non*).¹ Wegen dieser Grenzüberschreitung, die zum Schiffbruch führen musste, schickte Dante ihn in den achten Kreis der Hölle, dorthin, wo die bösen Ratgeber für ihre Taten büßen (*Inferno*, 26. Gesang).

Wofür Odysseus in die literarische Hölle musste, dafür wurde Kolumbus in den weltgeschichtlichen Himmel gehoben. Auf der Suche nach dem westlichen Seeweg nach Indien machte auch er sich mit seinen Schiffen aufs hohe Meer nach Westen auf, aber seine Grenzüberschreitung, die zur Entdeckung einer für Europa Neuen Welt führte, entsprach ganz der Devise *Plus ultra* („Noch weiter hinaus“), die der spanische König und deutsche Kaiser Karl V. als heroischen Wahlspruch gewählt hatte.

Die so gegensätzliche Bewertung des Aufbruchs nach Westen als sündhafte Hybris oder als providentielle Tat erklärt sich aus dem Epochenbruch, d. h. dem Wechsel vom mittelalterlichen zum frühneuzeitlichen Weltbild, in dem Forscherdrang und Entdeckerlust nicht mehr der seit Augustinus sündhaften *curiositas* zugerechnet werden, sondern als Ausdruck der grenzenlosen Freiheit des Menschen zur Weltbemächtigung gelten, wie Giovanni Pico della Mirandolas Programmschrift zeigt.² Die Begegnung mit anderen Völkern, Kulturen und Religionen in der Neuen Welt, vor allem aber die Ambivalenz des Ausgriffs in der martialischen oder missionarischen Variante forderten dazu heraus, die Muster der Wahrnehmung, Deutung und Gestaltung normativ zu reflektieren.

Die *conquista* der Neuen Welt, die Zerstörung blühender altamerikanischer Reiche und die Schaffung von Kolonialreichen, das Eintreiben von Tributen und die Versklavung von Indianern und Afrikanern, all diese und andere Phänomene führten zu neuen Diskursen um Krieg und Frieden, um die Legi-

1 Opere poetiche di Dante. Dantes Poetische Werke. Neu übertragen und mit Originaltext versehen von RICHARD ZOOZMANN, Bd. 1, Freiburg 1908, 225 (*Inferno* XXVI, 109).

2 GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA: *De hominis dignitate*. Über die Würde des Menschen. Übers. von N. BAUMGARTEN, hrsg. von A. BUCK, Hamburg 1990 (PhB 427).

timität spanischer Herrschaft, um angemessene Methoden der Mission. In diesem Feld war besonders die Einrichtung der *encomienda* umstritten, eines Systems, welches das Recht auf Nutznießung erzwungener Arbeit mit der Missionspflicht der zur Arbeit Gezwungenen verband. Zudem ist zu berücksichtigen, dass die iberischen Könige aufgrund päpstlicher Konzessionen das Patronat (*patronato, padroado*)³ über die Kirche innehatten, das ihnen weitgehende Rechte verlieh (Ernennung von Bischöfen, Auswahl von Missionaren, Einrichtung von kirchlichen Jurisdiktionsbezirken, Einziehung des Kirchenzehnten) und Pflichten auferlegte (Einrichtung und Finanzierung kirchlicher Strukturen und des gesamten Missionswesens). Die Missionierung war „ein zentrales Instrument zur Integration der Indianer in eine spanisch geprägte Herrschafts- und Gesellschaftsordnung.“⁴

Aus der Vielzahl der verfügbaren Quellen zu diesen Diskursen über die juristischen, ethischen und theologischen Grundlagen der *conquista* seien im folgenden zwei Positionen vorgestellt, die im machtpolitischen Rahmen der Expansion und im religionspolitischen der Mission die Andersheit der fremden Kulturen und Religionen für höchst unterschiedliche Umgangsweisen plädierten. Hervorragende Protagonisten im frühneuzeitlichen Diskurs sind zwei fast gleichaltrige spanische Zeitgenossen, der Humanist Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573) und der etwas ältere Scholastiker Francisco de Vitoria (1483–1546). Beide bedienen sich im Zusammenhang der Eroberung und Christianisierung der indianischen Völker der Rechtsfigur des *bellum iustum*: der eine, um die ‚gerechten Gründe‘ für einen solchen auszuweiten und so der Mission den Weg zu ebnen, der andere, um die ‚gerechten Gründe‘ einzudämmen und die Mission auf diese Weise zu befördern. Beide haben die Neue Welt nicht mit eigenen Augen wahrgenommen, sondern mussten sich auf die Berichte anderer verlassen.

1. Krieg und Mission bei Juan Ginés de Sepúlveda

Der Humanist Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573)⁵ studierte in Córdoba und Alcalá de Henares, lernte am spanischen Kolleg in Bologna den italienischen Humanismus kennen und stand zunächst in Diensten der römischen

3 PEDRO DE LETURIA: *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, Bd. 1: *Epoca del real Patronato*, Rom Caracas 1959.

4 HORST PIETSCHMANN: *Die staatliche Organisation des kolonialen Iberoamerika*, Stuttgart 1980, 32.

5 Cf. HORST PIETSCHMANN: *Aristotelischer Humanismus und Inhumanität? Sepúlveda und die amerikanischen Ureinwohner*, in: *Humanismus und Neue Welt (Mitteilung XV der Kommission für Humanismusforschung)*, hg. von WOLFGANG REINHARD, Weinheim 1987, 143–166.

Kurie, bevor er 1535 in die Dienste der spanischen Krone trat. Am Hof Karl V. befasste er sich neben seinen Tätigkeiten als Chronist und Prinzenzieher auch mit politischen und staatsrechtlichen Fragen seiner Zeit. Daraus gingen im Stil der Zeit unter anderem zwei humanistische Dialoge über die Fragen von Krieg und Frieden hervor: Der mehr allgemeine Dialog „*Democrates primus*“ (1535) und der mehr auf die Neue Welt bezogene Dialog „*Democrates secundus de iustis belli causis*“ (1541), auch „*Democrates alter*“ genannt. Die Veröffentlichung der letzteren Schrift scheiterte allerdings an der Zensur, weil Melchor Cano und Bartolomé Miranda de Carranza, beide Schüler Vitorias, keine Druckempfehlung aussprachen.

Sepúlveda vertrat in dieser Kolonialdebatte die Auffassung, dass der Krieg gegen die Indianer nicht nur erlaubt, sondern sogar geboten sei. Mit dieser Position stand Sepúlveda keineswegs allein da, vielmehr repräsentierte er eine breite Grundströmung der Zeit, die vor allem von den Franziskanern geteilt wurde,⁶ während die Dominikaner, allen voran sein Hauptgegner Bartolomé de Las Casas, für die Gegenposition standen. Sepúlveda argumentierte für die Erlaubtheit des Krieges in Amerika im Rahmen der scholastischen Theorie des *bellum iustum*, die bei Thomas von Aquin eine klassische Ausformung gefunden hatte. Dieser verwirft in seiner „*Summa Theologiae*“ (S th II-II q. 40) den Krieg als Verletzung des Liebesgebots, lässt aber unter bestimmten Bedingungen Ausnahmen zu, d. h. unter den drei Bedingungen der legitimen Autorität eines Fürsten (*auctoritas legitima*), des gerechten Grundes (*causa iusta*) und der rechten Absicht (*recta intentio*).

Angesichts der neuen Situation in der Neuen Welt nimmt Sepúlveda bei dem Kriterium der *causa iusta* eine erhebliche Erweiterung vor. Waren aus der Tradition drei „gerechte Gründe“ für einen Krieg bekannt, d. h. die Verteidigung, die Rückgewinnung der Kriegsbeute und die Bestrafung der Schuldigen, so fügt Sepúlveda vier weitere Gründe hinzu, nach denen die Indianer, falls sie sich nicht freiwillig fügen, auch mit kriegerischer Gewalt unterworfen werden können. Systematisch entfaltet er diese Gründe im Dialog „*Democrates secundus*“.⁷

In diesem Dialog sind die beiden Gesprächspartner der lutherisch orientierte Leopoldo, der mit biblischer Begründung den Krieg ablehnt und nur in Ausnahmefällen rechtfertigende Gründe (*causae iustae*) anerkennt, und Democrates, Sepúlvedas Sprachrohr, der die weiteren Gründe vorbringt. Diese vier neuen

6 Cf. J. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ: Los amigos franciscanos de Sepúlveda. In: Actas del II Congreso internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI), Madrid 1988, 673–693.

7 JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA: Democrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios, edición crítica bilingüe, traducción castellana, notas e índices por A. LOSADA, Madrid 1951; (im laufenden Text unter Sigel DS und Seitenangabe).

Argumente zur Rechtfertigung des spanischen Vorgehens in der Neuen Welt (*aliae iusti belli causae*, DS 19) lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

- (1) Sklaven von Natur aus. Das erste Argument bezieht sich auf die aristotelische Lehre der Sklaven „von Natur aus“ (Politik 1254b) und wendet diese auf die als *homunculi* (DS 35) bezeichneten Indianer an, wie es schon der in Paris lehrende John Mair (Maior) in seinem Sentenzenkommentar (1510) getan hatte. Hier wird die Inferiorität ontologisiert und als Grund für das Recht der kulturell überlegenen Spanier eingeführt, Krieg zu führen.
- (2) Strafe für Sünden. Das zweite Argument besteht in dem Recht der Fürsten, die spezifischen Sünden der Barbaren wider die Natur, d. h. Kannibalismus, Idolatrie und Menschenopfer, zu bestrafen und einzudämmen.
- (3) Humanitäre Intervention. Das dritte Argument lautet auf die naturrechtlich begründete, unbedingte Pflicht, Unschuldige zu schützen, falls sie durch die Praxis von Kannibalismus und Menschenopfern bedroht sind.
- (4) Heidentum als Hindernis. Das vierte Argument schließlich führt das Heidentum und die Verbreitung der christlichen Religion als gerechten Kriegsgrund an sowie die nötigenfalls gewaltsame Beseitigung der Hindernisse, die der Christianisierung der Heiden im Wege stehen.

Inferiorität, Immoralität, humanitäre Hilfeleistung und Heidentum sind demnach die zusätzlichen *iustae causae* für einen Krieg gegen die Indianer. Die beiden ersten Argumente beinhalten eine kulturelle und moralisch-religiöse Diskriminierung, während die beiden letzteren Argumente als Intervention aus humanitären (Verteidigung Unschuldiger) und religiösen Gründen (Rettung vor Verdammnis) zu bestimmen sind.

1.1 Verhinderung und Bestrafung der Sünden

Betrachten wir genauer die beiden für die Wahrnehmung der fremden Religion relevanten Argumente, zunächst das der sündhaften Immoralität. Hintergrund dieses Arguments ist die überkommene Lehre von der Sünde als Kriegsgrund, die auf den Kanonisten Sinibaldo Fieschi, den späteren Papst Innozenz IV. (+1254) zurückgeht. Vorkämpfer eines universalen päpstlichen Machtanspruchs, gesteht dieser in seinem Dekretalenkommentar zwar zu, dass es bei den Heiden legitimerweise Eigentum und Herrschaft geben könne, weil diese Güter für jede vernünftige Kreatur bestimmt seien. Daher könne auch der Papst die Heiden nicht einfach aufgrund der *infidelitas* ihrer Freiheit und ihres friedlichen Besitzes berauben. Doch fügt er zugleich mit Verweis auf das göttliche Gericht über die Sünden Sodoms (Gen 19, 1–29) hinzu, dass ein Heide, der gegen das Naturgesetz verstosse, vom Papst bestraft werden könne, da diesem als *Vicarius Christi* Gewalt über Gläubige und Ungläubige zukomme. Dasselbe gelte im Fall

der Idolatrie, da es „natürlich“ sei, nur einen einzigen Gott als Schöpfer zu verehren. Schließlich dürfen die Ungläubigen, so Innozenz, zwar nicht zum Glauben gezwungen werden (*non debeant infideles cogi ad fidem*), doch könne der Papst den Ungläubigen befehlen, Prediger des Evangeliums in ihrem Territorium zuzulassen; wenn diese aber die Predigt verhinderten, sündigten sie und seien dafür zu bestrafen. Wenn sie aber den Gehorsam verweigerten, seien sie vom weltlichen Arm zu zwingen, und der Papst habe ihnen den Krieg zu erklären.⁸

Dieses theokratische Konzept von der Sünde als Kriegsgrund wurde über mittelalterliche Theologen wie Augustinus von Ancona (Triumphus) weitergegeben und zu Beginn der Neuzeit von Silvestro Prierias (1456–1523), der auch in der causa Martin Luther beschäftigt war, aufgegriffen. Politische Bedeutung gewann die Theorie durch Gregorio López, der sie als Mitglied der *Junta* von Burgos (1512) gutachterlich in die Diskussionen dieses ersten koloniaethischen Beratungsgremiums einbrachte.⁹

Sepúlveda verschärft das Argument, indem er nun auch den Fürsten das doppelte Recht zugesteht, böse Menschen präventiv am Sündigen zu hindern und geschehenes Unrecht (*iniuria*) zu bestrafen. Verhinderung künftiger Sünden und Bestrafung schon geschehener Sünden, darauf läuft das Argument Sepúlvedas hinaus. Auf den Einwand Leopoldos, dass dieses Recht nur Gott zustehe, erläutert Democrates, dass Gott sein Recht (Röm 13,4) bisweilen durch die Fürsten und die staatliche Obrigkeit ausübe (DS 18).

Mit der mittelalterlichen Kanonistik weiß Sepúlveda, dass der Unglaube (*infidelitas*), d. h. die andere Religion kein Kriegsgrund sein kann, weil man dafür ebensowenig bestraft werden könne, wie man zum Glauben gezwungen werden dürfe (DS 59). Wohl aber müssten, da Gott bisweilen erlaube, die Sünden der Völker (*peccata populorum*) zu strafen (DS 26), die schweren Verbrechen der Anthropophagie, der Idolatrie und der Menschenopfer geahndet und zugleich verhindert werden, dass sie künftig begangen werden. Jede einzelne dieser Taten sei allein schon Grund für einen „höchst gerechten Krieg“ (*iustissimi belli*, DS 39). Sie seien deshalb zu bestrafen, weil sie sich gegen das Naturrecht und die Vernunft richten; und die christlichen Fürsten dürften die Völker unterwerfen, die das Naturrecht verletzen und sie dazu zwingen, die natürliche Ordnung der Dinge einzuhalten (DS 46 f).

Den entscheidenden Einwand gegen diese Auffassung bringt der Dialogpartner Leopoldo vor, wenn er sagt, dann könne man jedes Land militärisch angreifen, weil das Naturgesetz überall gebrochen werde und überall Sünden

8 Commentaria Innocentii Quarti Pont. Maximi super libros quinque decretalium, Francofurti ad Moenum 1570, f. 430, 430v (In III Decret., tit. 34 de voto, *Quod super*).

9 Text des Gutachtens in: BARTOLOMÉ DE LAS CASAS: Historia de las Indias III, 12 (Obras completas, Bd. 5), Madrid 1994, 1800 f.

begangen würden. Diesem Einwand gegenüber präzisiert Sepúlveda seine Auffassung: Gravierend sei nicht, dass in einem Volk Sünden *contra naturam* begangen werden, sondern dass die indianischen Völker als ganze, d. h. in ihren Institutionen und Sitten (*in publicis moribus et institutis*, DS 57 f) die *lex naturalis* nicht beachten. Damit versetzt Sepúlveda die altamerikanischen Gemeinwesen in einen Zustand struktureller Sündhaftigkeit.

Die Sünden wider Natur und Vernunft, die Sepúlveda in den indianischen Gemeinwesen individuell gegeben und institutionell verankert sieht, rechtfertigen für ihn den Eroberungskrieg gegen die Indianer. Ziel der Unterwerfung ist die Überführung der Barbarei in Zivilisation, welche wiederum Voraussetzung für die Bekehrung zum Christentum ist. Kriegsziele sind also Zivilisierung und Christianisierung. Der heftigste Gegner dieser Auffassung war Bartolomé de las Casas, der in seiner „*Apología*“ auch die umfangreichste Widerlegung der von Sepúlveda ins Feld geführten Kriegsgründe verfasst hat.¹⁰

1.2 Überwindung des Heidentums

Für die martialische Überwindung des Heidentums und die Einführung des christlichen Glaubens macht Sepúlveda eine Reihe von Gründen geltend, von denen wir nur die wichtigsten nennen:

- (1) Pflichten gegenüber Irrenden. Ein Krieg gegen die Barbaren befolge ein evangelisches Gebot Christi (*praeceptum evangelicum*) und diene dazu, eine große, im Irrtum befangene Menge von Menschen auf dem schnellsten Weg aus der verderblichen Dunkelheit zum Licht der Wahrheit zu führen. Wenn dies aufgrund des Naturgesetzes und der christlichen Liebe schon für irrende Menschen gelte, um wieviel mehr dann im Fall der Heiden, die zur wahren Religion (*veram religionem*) zu führen und vor dem Untergang zu retten seien, selbst gegen ihren Willen.
- (2) Notwendigkeit präventiver Unterwerfung. Auch wenn niemand zum Glauben gezwungen werden dürfe, sei das Ziel der Verbreitung des christlichen Glaubens zweckmäßigerweise (*commode*) nicht ohne die Unterwerfung der Barbaren zu erreichen. Diese erleichtere also die folgende Missionierung, und mit demselben Recht könne man unterwerfen und dazu nötigen, das Evangelium zu hören (*ad euangelium audiendum compelli*). Den Klerikern obliege es, andere zu gerechten Kriegen anzufeuern (*inducere alios ad bellandum bella iusta*, DS 66).

10 Cf. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS: *Apología* (Obras completas 9), ed. A. LOSADA, Madrid 1988, hier 126–356.

- (3) Nötigung zum Glauben. Dem Einwand, dass man zum Glauben nur eingeladen, aber nicht genötigt werden könne, begegnet Democrates mit Verweis auf Paulus, der bei seiner Bekehrung von Christus zum Glauben genötigt worden sei (Apg 9, 3–8). Auch zieht er den klassischen Topos des politischen Augustinismus heran, das lukanische Gleichnis vom Festmahl (Lk 14, 23), bei dem die Zaungäste zum Eintreten genötigt werde (*compelle intrare*). Augustinus trat zwar grundsätzlich für Toleranz ein und befürwortete Gewaltanwendung nur situativ als *ultima ratio*, während die Kanonistik des hohen Mittelalters aus diesem zwiespältigen Erbe die Erlaubtheit der Zwangsmittel bei Ketzerbekämpfung und Heidenbekehrung betonte.¹¹ Mit Berufung auf diese und andere Autoritäten folgert Sepúlveda, dass die Barbaren nicht nur einzuladen (*invitandos*), sondern auch zum Guten, d. h. zu Gerechtigkeit und Religion, genötigt werden dürfen (*compellendos ad bonum*, DS 71), vor allem, wenn dies mit relativ geringem Aufwand zu bewerkstelligen sei. Da jede andere Methode die Missionare der Lebensgefahr aussetze, sei mit Furcht und Schrecken voranzugehen.
- (4) Krieg als geringeres Übel. Schließlich gibt Democrates auf Leopoldos Einwand, hier werde versucht, Gutes durch Böses zu erreichen, zwar zu, dass jeder Krieg Schaden und Unrecht verursacht, doch gehe es hier darum, das geringere Übel dem größeren vorzuziehen (*levius malum praefertur graviore*, DS 77), zumal wenn es um ein doppeltes Gemeinwohl (*bonum publicum*), nämlich das der Spanier und der Barbaren, gehe. Wenn man Güter und Übel (*bona et mala*) vergleiche, dann seien erzwungener Herrschaftswechsel und Beraubung gewiss Übel; doch dem stünden jene Güter gegenüber, welche die Barbaren von den Spaniern empfangen hätten: Das nützliche Eisen, das allein schon alles entwendete Gold kompensiere; aber auch das Getreide, die neuen Tierarten (Pferd, Ochse, Esel, Schaf, Ziege) und Pflanzensorten; all das übertreffe an Wert weit alles Gold und Silber, das die Spanier sich angeeignet hätten. Wenn man überdies die Schriftkultur und die christliche Religion hinzurechne, könnten die Barbaren all diese empfangenen Wohltaten kaum je ausgleichen (DS 79).

In Sepúlvedas Argumentationsfolge wird die kulturelle Alterität als Inferiorität und die religiöse Alterität als pekkaminös diskriminiert und pönalisiert. Die kulturelle und religiöse Andersheit haben kein eigenes Recht und können nur kriegerisch bekämpft werden. Diese Position eines ausgeprägten Ethnozentrismus

11 Cf. KLAUS SCHREINER: „Duldsamkeit“ (tolerantia) oder „Schrecken“ (terror). Reaktionsformen auf Abweichungen von der religiösen Norm, untersucht und dargestellt am Beispiel des augustianischen Toleranz- und Gewaltkonzeptes und dessen Rezeption im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in: DIETER SIMON (Hg.): Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter, Frankfurt 1990, 159–210.

mus war zwar typisch für die frühe Neuzeit, aber keineswegs unausweichlich, wie andere Zeitgenossen zeigen.

2. Kommunikation und Mission und bei Francisco de Vitoria

Der wohl in Burgos geborene Francisco de Vitoria (1483–1546)¹² studierte als Mitglied des Dominikanerordens in Paris Philosophie und Theologie und lehrte zunächst in Valladolid und dann über zwei Jahrzehnte an der Universität Salamanca. Als „der führende Kopf der aufblühenden spanischen Spätscholastik“¹³ prägte er mit seinem schulbildenden Denken viele begabte Schüler und reflektierte mit nachhaltigem Erfolg die rechtlichen, ethischen und theologischen Probleme der spanischen Landnahme und der christlichen Mission.

Unmittelbare Anstöße, sich mit diesen Problemen zu befassen, waren für Vitoria Briefe und Berichte über gewaltsame Ereignisse in der Neuen Welt, wie etwa bei der Eroberung des andinen Inkareiches. In einem Brief an Miguel de Arcos vom 8. November 1534 bemerkte Vitoria, dieser höchst ungerechte Krieg richte sich gegen unschuldige Menschen, Nächste und Vasallen des Königs, so dass er nicht sehe, wie diese Tyrannei der Konquistadoren entschuldigt werden könne.¹⁴

Eine systematische Entfaltung seines diesbezüglichen Denkens finden wir vor allem in einer der 13 erhaltenen, postum veröffentlichten Sondervorlesungen (*relectiones*),¹⁵ die sich mit jeweils aktuellen Streitfragen beschäftigten, in Mitschriften der Schüler überliefert wurden und bis heute immer wieder neu aufgelegt werden.

12 ULRICH HORST: Leben und Werke Francisco de Vitorias, in: Francisco de Vitoria, Vorlesungen I (*Relectiones*), hg. von ULRICH HORST, HANS-GERD JUSTENHOVEN, J. STÜBEN, Stuttgart-Berlin-Köln 1995, 13–99.

13 WOLFGANG REINHARD: Geschichte der europäischen Expansion, Bd. 2: Die Neue Welt, Stuttgart 1985, 65.

14 Cf. V. BELTRÁN DE HEREDIA: Ideas del Maestro Francisco de Vitoria anteriores a las relecciones „De Indis“ acerca de la colonización de América según documentos inéditos, in: *Ciencia Tomista* 57 (1930) 145–165 (Brief 151–153).

15 Es handelt sich im einzelnen um die Vorlesungen *De potestate civili* (1528), *De homicidio* (1530), *De matrimonio* (1531), *De potestate Ecclesiae prior* (1532), *De potestate Ecclesiae posterior* (1533), *De potestate papae et concilii* (1534), *De augmento charitatis* (1535), *De eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis* (1535), *De simonia* (1537), *De temperantia* (1537), *De indis* (1539), *De iure belli* (1539), *De magia* (1540). Cf. MICHAEL SIEVERNICH: *Relectiones theologicae*, in: Lexikon der theologischen Werke, hg. von M. ECKERT u. a., Stuttgart 2003, 627–628.

2.1 Recht auf Andersheit

Äußerer Anlass für die 1539 gehaltene Sondervorlesung *De indis recenter inventis* sind die schlechten Nachrichten aus der Neuen Welt. Denn wenn man höre, „daß so viele Menschen getötet, so viele an sich unschuldige Menschen ausgeraubt, so viele Herren von ihren Besitzungen vertrieben und ihres Machtbereichs beraubt wurden, kann man zu Recht fragen, ob diese Vorgänge rechtmäßiger- oder unrechtmäßigerweise geschehen sind.“ (DI Einleitung Nr. 7; S. 381).¹⁶

Die Frage nach der Rechtmäßigkeit der spanischen Landnahme ist Teil einer umfassenderen missionstheoretischen Fragestellung, die sich auch aus dem ursprünglich dreiteiligen Plan der Vorlesung ergibt, von dem allerdings nur der erste durchgeführt wurde. Vitoria wollte die Frage beantworten, wie die Spanier sich zu verhalten hätten, damit auch die Indianer das allen Menschen zuge dachte Heil erlangen könnten. Dafür waren im einzelnen die Punkte zu klären: (1) aufgrund welchen Rechts (*quo iure*) die Barbaren unter die Herrschaft der Spanier gekommen sind; (2) welche Befugnisse in zeitlichen und zivilen Angelegenheiten die spanischen Fürsten den Indianern gegenüber haben; (3) welche Befugnisse die Bischöfe oder die Kirche haben, was die geistlichen und die Religion betreffenden Dingen angeht (DI Einleitung; S. 371). Die Vorlesung sollte also Klarheit darüber schaffen, wie man das Ziel der Mission erreichen könne und welches Verhältnis zur politischen und religiösen Ordnung der Indianer dabei zu beachten sei.

Der durchgeführte erste Teil der Vorlesung ist wiederum in drei Teile aufgeteilt, deren erster nach dem Recht der Herrschaft Spaniens in der Neuen Welt fragt. Der zweite Teil erörtert die sieben nach Auffassung Vitorias illegitimen Rechtstitel, während der dritte Teil die sieben legitimen Titel aufführt und begründet. Die Missionsfrage ist bei allen Erörterungen explizit oder implizit mit im Spiel.

Zunächst weist Vitoria argumentativ all jene Diskriminierungen zurück, die Sepúlveda vorgebracht hatte. Dieses Diskriminierungsverbot impliziert das Recht auf Alterität, das unbedingt anzuerkennen ist.

- (1) Erstens weist Vitoria, mit Berufung auf das Konzil von Konstanz (1415)¹⁷, die These zurück, die Bewohner Amerikas würden ihre Herrschafts- und Eigentumsrechte nicht legitim ausüben, weil sie diese durch ihre Verfeh-

16 FRANCISCO DE VITORIA: Vorlesungen II (Relectiones). Völkerrecht Politik Kirche, hg. von U. HORST, H.-G. JUSTENHOVEN, J. STÜBEN (Theologie und Frieden 8), Stuttgart Berlin Köln 1997 (*De indis* 370–541). Wir zitieren diese neue lateinisch-deutsche Ausgabe im laufenden Text unter Sigel DI sowie interner Zählung und Seitenzählung.

17 HEINRICH DENZINGER: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hrsg. von PETER HÜNERMANN, Freiburg ³⁷1991, Nr. 1165.

- lungen gegen das Naturrecht verwirkt hätten, so dass ein christlicher Fürst sie dafür bestrafen könne. Für Vitoria dagegen gilt, dass moralische Verfehlungen oder Sünden keineswegs daran hindern, Herrschaft auszuüben und Eigentum zu haben (*non impedit civile dominium*, DI I, 3; S. 388).
- (2) Zweitens weist er die These zurück, dass aufgrund des Unglaubens (*ratione infidelitatis*) Herrschafts- oder Eigentumsrechte verlorengehen (DI I, 3; S. 391). Ob „Sünder“ oder „Heide“, aus Gründen moralischen Verhaltens oder religiöser Überzeugungen verliere keiner seine Rechte. Daher folgert Vitoria mit Bezug auf Cajetans (Thomas de Vio) Summenkommentar (II-II q. 66 a. 8), „daß die Barbaren weder wegen sonstiger Todsünden noch wegen der Sünde des Unglaubens daran gehindert werden, echte Herren im öffentlichen wie im privaten Bereich zu sein, und die Güter ihres Landes von den Christen auf dieser Rechtsgrundlage nicht in Besitz genommen werden können“ (DI I, 10; S. 399).¹⁸
- (3) Drittens weist Vitoria die These von der Inferiorität der Indios zurück, aufgrund deren sie als Sklaven „von Natur aus“ (*servi a natura*) deklassiert wurden. Die Tatsache, dass die Indianer eine Ordnung (*ordo*) ausgebildet haben, d. h. Staaten bilden, über Institutionen wie Ehe und Gesetze verfügen oder die Arbeitsteilung kennen, interpretiert Vitoria als Zeichen des Vernunftgebrauchs (*indicium usus rationis*); wenn die Indios aber bisweilen dumm erschienen, dann hänge dies nur von einer „schlechten und barbarischen Erziehung“ ab (*ex mala et barbara educatione*), wie sie auch bei der spanischen Landbevölkerung, also „bei uns“ (*apud nos*) zu finden sei. Überhaupt sei „keiner Sklave von Natur aus“ (*nullus est servus a natura*) (DI I, 16; S. 405). Kurzum: Die Indianer sind wahre Herren ihrer Länder und dürfen ihrer Herrschaft und ihrer Güter nicht beraubt werden. Sie haben ein Recht auf moralische, religiöse und kulturelle Andersheit und dürfen aus diesen Gründen nicht diskriminiert oder gar bekriegt werden.

Im zweiten Teil der Vorlesung (*De Indis* II) diskutiert Vitoria sieben Rechtstitel, die für die Rechtfertigung der spanischen Herrschaft in der Neuen Welt vorgebracht wurden, in seinen Augen aber ungeeignet und als unrechtmäßig zu verwerfen sind:

- (1) Der Kaiser ist Herr der Welt (*imperator est dominus mundi*);
- (2) der Papst ist auch zeitlicher Herrscher der ganzen Welt (*totius orbis monarcha etiam temporalis*);
- (3) es gibt ein Recht der Entdeckung (*iure inventionis*);

18 Cf. ANTONY PAGDEN: Dispossessing the barbarian: the language of Spanish Thomism and the debate over the property rights of the American indians, in: The languages of political theory in early modern Europe, ed. A. PAGDEN, Cambridge 1987, 79–98.

- (4) die Weigerung, den Glauben an Christus anzunehmen (*nolunt recipere fidem Christi*);
- (5) die Sünden der Barbaren (*peccata ipsorum barbarorum*);
- (6) die freie Annahme der spanischen Herrschaft (*per electionem voluntariam*);¹⁹
- (7) eine besondere Schenkung Gottes an die spanische Krone (*ex speciali dono Dei*).

Die beiden ersten Rechtstitel, der cäsarische von der Weltherrschaft des Kaisers und der hierokratische von der Weltherrschaft des Papstes, weist Vitoria ebenso zurück wie bestimmte, dem spanischen König zugeschriebene Herrschaftstitel (dritter, sechster und siebter Titel).

Uns interessieren die beiden Titel, die sich auf Moral und Religion beziehen (vierter und fünfter Titel). Hier kommt es zu einem klaren Bruch mit der Tradition, derzufolge religiöse Andersheit (Idolatrie) als Sünde qualifiziert wurde und entsprechend geahndet werden konnte. Vitoria beendet argumentativ diese Tradition, auf die sich gleichsam ein letztes Mal die Humanisten Juan Ginés de Sepúlveda für die Neue Welt und Alfonso de Valdés für die Alte Welt²⁰ berufen. Er verwirft eine moralische und religiöse Diskriminierung der fremden Anderen als „Sünder“ und „Ungläubige“ und bestätigt damit das Recht auf kulturelle und religiöse Andersheit.

Mit dem Recht auf religiöse Alterität ist freilich kein Verzicht auf Mission verbunden, wohl aber eine Bestimmung ihrer Voraussetzungen und Bedingungen. Denn die Adressaten haben ein Recht auf christliche Mission, die freilich bestimmten inneren und äußeren Ansprüchen genügen muss. Für eine authentische christliche Mission formuliert Vitoria eine Reihe von zu beachtenden Grundsätzen:

- (1) Unüberwindliche Ignoranz. Zunächst weist er gegen viele Autoritäten nach, dass den Indianern Unkenntnis (*ignorantia*) und Unglauben (*infidelitas*) in Bezug auf den christlichen Glauben nicht zur Last gelegt werden dürfen. Vielmehr seien sie aufgrund unüberwindlicher Ignoranz entschuldigt. Überdies gelte das Prinzip, dass sittlich gutes Leben und Handeln nach dem Naturgesetz ethische und religiöse Qualität habe (DI II, 12–14; S. 435–441).
- (2) Verkündigung ohne Zeichen. In einem weiteren Schritt bestreitet Vitoria die Verpflichtung der Indianer, den christlichen Glauben ohne weiteres,

19 Vitoria bezieht sich hier auf das *Requerimiento*, ein mit Kriegsandrohung verbundenes Ultimatum, das der Kronjurist JUAN LÓPEZ PALACIOS RUBIOS verfasst hatte und das ab 1514 vor kriegerischen Handlungen in Amerika zu verlesen war. Cf. HORST PIETSCHMANN, Staat und staatliche Entwicklung am Beginn der spanischen Kolonisation Amerikas, Münster 1980, 65–68.

20 In seinem Dialog zur Rechtfertigung des *Sacco di Roma* (1527): ALFONSO DE VALDÉS: *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, ed. JOSÉ F. MONTESINOS, Madrid 1928.

d. h. gleich auf die erste Verkündigung hin (*primum nuntium*) anzunehmen. Einer solchen bloßen Verkündigung fehle Beweis und Grund zum Glauben (*argumentum aut motivum ad credendum*). Daher fordert Vitoria für die Verkündigung neben der Glaubwürdigkeit der Verkündiger weitere überzeugende Zeichen, Beweise, Wunder, Motive, Gründe (*signa, motiva, miracula, alia probatio, suasio*). Eine Verkündigung ohne diese weiteren Zeichen könne die Indianer nicht verpflichten (*non tenentur barbari credere*). Zur Erläuterung bedient sich Vitoria des Beispiels Islam: Wenn die Sarazenen den Barbaren ihre Religion nur einfach (*simpliciter*) darlegten, wären letztere nicht zum Glauben verpflichtet; auch wären sie nicht verpflichtet zu entscheiden, welche der beiden nun die „wahrere Religion“ (*verior religio*) sei. Dafür bedürfe es stärkerer Gründe (*probabiliora motiva*). Aus all dem folgert Vitoria, dass die Nichtannahme des derart vorgetragenen Glaubens keinerlei Grund für Okkupation oder gar Krieg abgeben könne, denn die Indianer seien unschuldig und hätten keinerlei Unrecht getan (DI II, 15 f; S. 441 f).

- (3) Kommunikationspflicht. In seiner dritten These vertritt Vitoria eine Pflicht zur Kommunikation. Die Indianer seien gehalten, Missionaren (*loquentes de religione*) friedlich (*pacifice*) zuzuhören und sich dann zu beraten (*consultare*). Falls sie aber nicht hören wollten und für diese Verweigerung keine vernünftigen Gründe beibringen könnten, seien sie nicht von Sünde entschuldigt (DI II, 12).
- (4) Glaubensannahme. Darauf aufbauend postuliert Vitoria eine moralische Pflicht zur Annahme des christlichen Glaubens, die allerdings an viele Bedingungen gebunden ist: Der Glaube muss mit glaubwürdigen und einsichtigen Beweisen vorgetragen worden sein (*cum argumentis probabilibus et rationalibus*); er muss von Menschen vorgetragen worden sein, die ein ehrenhaftes Leben (*vita honesta*) nach dem Naturgesetz führen; ein solches mit Eifer und Fleiß gelebtes Leben gilt als Bestätigung der vorgetragenen Wahrheit (*argumentum ad confirmandam veritatem*). (DI II, 18; S. 445)
- (5) Mangelnde Zeichen. Vitoria bezweifelt jedoch, dass diese moralische Pflicht zur Annahme des Glaubens faktisch gegeben ist, weil die Bedingungen nicht erfüllt seien, vor allem die nötige Überzeugungskraft (*probabili persuasione*) fehle. Von Wundern und Zeichen (*miracula et signa*) höre er ebensowenig wie von Beispielen des Lebens (*exempla vitae*), wohl aber von Skandalen, Grausamkeiten und vielerlei Ruchlosigkeiten (*scandala, saeva facinora, impietates*). Obwohl nicht wenige Ordens- und Kirchenleute durch Lebensbeispiel und Predigt viele Mühe aufgewandt hätten, sei die christliche Religion doch nicht derart verkündet worden, dass eine Pflicht zu ihrer Annahme bestünde (DI II, 19; S. 445).
- (6) Gewaltverbot. Im letzten Schritt schliesst Vitoria jegliche Gewaltanwendung im Zusammenhang der Glaubensverbreitung aus, weil der Glaube als

Sache des freien Willens niemals erzwungen werden dürfe. Das gelte auch für den Fall, dass der Glaube zwar glaubhaft verkündet worden ist, die Indianer ihn aber gleichwohl nicht annehmen wollen. Das aber gebe christlichen Fürsten kein Interventionsrecht. Die Hinführung zum christlichen Glauben dürfe nur auf anlockend-gewinnende Weise (*blandimentis*), nicht aber auf hart-bedrückende Weise (*asperitatibus*) geschehen. Nach der Praxis der Kirche dürfe die Nichtannahme des Glaubens kein Grund sein, die Ungläubigen mit Krieg zu überziehen, denn der Krieg sei kein Argument für die Wahrheit des christlichen Glaubens und bewege Nichtchristen nicht zur Annahme des Glaubens, sondern nur zur Vortäuschung (*ad fingendem se credere*) oder bloss äußerlichen Annahme des Glaubens (DI II, 20; S. 447).

Bedingungen jeder missionarischen Aktivität sind nach Vitoria also zum einen die Entfeindung des Verhältnisses zu den Adressaten und zum anderen die Bindung der Verkündigung des christlichen Glaubens an überzeugende Zeichen und glaubwürdige Lebenspraxis.

2.2 Pflicht zur Kommunikation

Im dritten Teil der *Relectio De indis* erörtert Vitoria die sieben geeigneten und rechtmäßigen Titel (*tituli legitimi*) der spanischen Herrschaft in Amerika. Es sind:

- (1) Der Titel der natürlichen Gemeinschaft und Kommunikation (*titulus naturalis societatis et communicationis*), der das Recht auf Freizügigkeit von Reise und Aufenthalt (*ius peregrinandi et degendi*) sowie auf Handel (*negotiarum*) einschließt;
- (2) die Verbreitung der christlichen Religion (*causa religionis Christianae propagandae*);
- (3) der Schutz der Neuchristen vor Zwangskonversion zur alten Religion;
- (4) die päpstliche Einsetzung eines christlichen Fürsten für Neuchristen;
- (5) die Verteidigung Unschuldiger vor Tyrannei;
- (6) eine wahre und freie Wahl (*veram et voluntariam electionem*);
- (7) die Hilfe für Bundesgenossen und Freunde (*causa sociorum et amicorum*).

Hier interessiert vor allem der zweite Rechtstitel der Verbreitung der christlichen Religion, der eng mit dem ersten Titel der natürlichen Gemeinschaft und Kommunikation verbunden ist. Ein Recht auf Mission (*ius praedicandi*) steht damit im Rahmen der freien Kommunikation unter den Völkern, zu der insbesondere das Recht auf Freizügigkeit gehört, weil die Freundschaft mit allen Menschen und die gastliche Aufnahme von Fremden dem Naturrecht ent-

spreche. Das Recht auf Verbreitung der christlichen Religion entfaltet Vitoria in vier Schritten:²¹

- (1) Naturrechtliche Begründung. Zunächst gibt er eine biblische und eine naturrechtliche Begründung für die Mission, d.h. das Recht zu predigen und das Evangelium zu verkünden (*ius praedicandi et annuntiandi Evangelium*). Biblisch führt er den Missionsbefehl (Mk 16, 15) an, naturrechtlich das Recht, den Willigen die Wahrheit mitzuteilen, soweit diese sich auf Heil (*salutem*), Glück (*felicitatem*) und Erziehung (*educationem*) bezieht. Auch verweist er darauf, dass es aufgrund des natürlichen Rechts auf brüderliche Zurechtweisung (*correctio fraterna*) und Liebe (*dilectio*) die Aufgabe gebe, zurechtzuweisen (*corrigere*) und anzuleiten (*dirigere*). Schließlich führt er als entscheidenden Grund an, dass es sich bei den Adressaten der Mission um „Nächste“ (*proximi*) handele, denen gegenüber die Christen die Pflicht hätten, über die göttlichen Dinge aufzuklären (DI III, 8; S. 474 f).²²
- (2) Päpstliche Sorge. Der nächste Begründungsschritt bezieht sich auf die *potestas indirecta* des Papstes, der für die Verbreitung des Evangeliums in der ganzen Welt Sorge zu tragen habe (*curare promotionem Evangelii*) und daher auch einen Fürsten mit dieser Aufgabe betrauen könne. Damit rechtfertigt Vitoria die päpstliche Aufteilung der Interessensphären der iberischen Mächte und das königliche Patronat, ohne indes ausdrücklich auf die einschlägigen päpstlichen Bullen *Inter cetera* (1493) und *Universalis ecclesiae* (1508) zu verweisen.²³ Als entscheidendes Kriterium solcher päpstlicher Akte gilt der Vorteil für die Religion (*pro commodo religionis*), wodurch Vitoria der religiösen Aufgabenstellung den Vorrang vor allen politischen Rücksichten einräumt. Auf keine Fall darf „das Geschäft des Glaubens und der Konversion der Barbaren“ (*negotium fidei et conversio barbarorum*) gestört werden (DI III, 9; S. 475).
- (3) Freie Predigt. Wenn die Indianer den Spaniern gestatten, das Evangelium frei und ungehindert (*libere et sine impedimento*) zu predigen, dann dürfen weder Krieg noch Okkupation stattfinden (DI III, 11; S. 476).
- (4) Intervention bei Unrecht. Wenn aber die freie Verkündigung des Evangeliums behindert wird oder zwar zugelassen, die Bekehrten aber getötet,

21 Cf. RAMÓN HERNÁNDEZ: Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista, Madrid 1995, 327 ff.

22 TZVETAN TODOROV (Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt 1985, 181) unterstellt, dass Vitoria nur „an die Freiheit der Spanier [denkt], den Indianern das Evangelium zu predigen, und nie an die der Indianer das *Popol Vuh* in Spanien zu verbreiten.“ Diese Einrede hat allerdings keinen Anhalt an Vitorias Text und Logik der Argumentation.

23 *America pontificia primi saeculi evangelizationis 1493–1592. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus*, coll., ed. J. METZLER, Città del Vaticano 1991, 71–83, 104–107.

bestraft oder bedroht werden, dann gestattet Vitoria eine Intervention. Der entscheidende Rechtsgrund für diese Intervention ist jedoch nicht die Andersheit, sondern ein Unrecht (*iniuria*), das entweder den Spaniern durch Beschneidung ihrer Rechte zugefügt wird oder das Unschuldige durch Einschränkung ihrer religiösen Freiheit erleiden.

Bei allen Interventionsmaßnahmen gelten zudem einschränkende Prinzipien: Krieg ist die *ultima ratio*, also nur legitim, wenn alle anderen Mittel vorher ausgeschöpft wurden; es gilt das Prinzip der Proportionalität, also der Bewahrung von Maß und Vernunft (*servato semper modo et ratione*), gegebenenfalls auch Verzicht auf das eigene Recht; jeder Eingriff hat sich mehr am Vorteil für die Indianer (*magis ad bonum barbarorum*) auszurichten als am eigenen Gewinn; auch dürfe es keinen Verstoß gegen das Evangelium geben. Wenn all dies nicht gewährleistet ist, müsse man von dieser Art der Evangelisierung (*ratione evangelizandi*) Abstand nehmen und eine andere suchen, zumal zu befürchten sei, dass die Dinge in der Regel weitergetrieben werden als das Recht erlaubt (DI III, 11; S. 477).

Damit schließt Vitoria ein Eingriffsrecht nicht kategorisch aus wie Las Casas, engt es jedoch durch die genannten Bedingungen, den Aufweis der Kontraproduktivität und den Hinweis auf den aristotelischen Satz, dass an sich Erlaubtes durch die Umstände zum Übel werden könne („Nikomachische Ethik“ 1106a), derart ein, dass es praktisch nicht mehr anwendbar ist. Eine solche Argumentationsstrategie kann als typisch für Vitoria gelten.

Wenn man die verschiedenen Elemente, die Vitoria zur Sprache bringt, unter missionstheoretischer Rücksicht ordnet, dann ergibt sich folgendes Bild: Auf der Basis naturrechtlich begründeter, für alle Menschen geltender und die Beziehungen der Völkergemeinschaft regelnder Prinzipien entwirft Vitoria die Rahmenbedingungen für die christliche Glaubensverbreitung, für die ihrerseits eine Reihe von unabdingbaren Prinzipien gelten.

Zu den regulativen Prinzipien zählen die Anerkennung religiöser Alterität und das Verbot der Diskriminierung. Vitoria formuliert diese Prinzipien vor allem deshalb, um die kulturelle, moralische und religiöse Andersheit, wie sie in der Weltgemeinschaft der Völker natürlicherweise gegeben ist, vor unberechtigten Eingriffen zu schützen. Wenn er daher feststellt, dass die Verschiedenheit der Religion (*diversitas religionis*) kein Kriegsgrund sein darf (*De iure belli* III, 1; S. 557), so bedeutet dies positiv, dass die religiöse Andersheit naturrechtlich zu respektieren ist.

Aufgrund des Unglaubens (*ratione infidelitatis*) oder anderer religiöser Überzeugung können für die Andersgläubigen keine Rechte verlorengehen (DI I, 3; S. 391) und für die Christgläubigen keine besonderen Interventionsrechte entstehen. Damit sind Religionskriege prinzipiell ausgeschlossen.

Das Verbot der Diskriminierung aus religiösen Gründen (Heidentum) oder aus kulturellen Gründen (Barbarei) impliziert die Forderung nach religiöser und kultureller Toleranz. Vitoria bezeichnet die Indianer nach damals üblichem Sprachgebrauch in der Regel als „Barbaren“ (*barbari*), bisweilen auch als „Heiden“ (*pagani*).²⁴ Doch bei ihm begründen diese Alteritätsmuster²⁵ aus naturrechtlichen und theologischen Gründen keine Diskriminierung der fremden Anderen; denn diese werden weder im abschreckenden (Barbar) noch im vorbildhaften Sinn (edle Wilde) für europäische Zwecke instrumentalisiert, sondern in ihrer Andersheit als Gleiche anerkannt: anthropologisch als Menschen (*homo homini homo*; DI III, 2; S. 465), theologisch als Nächste, (*omnem hominem proximum*; DI III, 1; S. 465).

Die Anerkennung der kulturellen und religiösen Alterität hat also für Vitoria einen doppelten Grund, aber auch eine Grenze. Sobald bestimmte religiöse oder kulturelle Verhaltensweisen zu Unrecht führen, das anderen Personen, dem Gemeinwesen oder der Weltgemeinschaft der Völker bedrohlich schadet, sind Interventionen aus humanitären Gründen erlaubt. Der einzige Grund (*unica et sola causa*) für eine solche Intervention ist mithin „erlittenes Unrecht“ (*iniuria accepta*), das eine Hilfeleistung zugunsten derjenigen erfordert, die unschuldig Unrecht erleiden („*De iure belli*“ III, 4; S. 551). In diesem Sinn anerkennt Vitoria Tyrannei, Unterdrückung und Unrecht gegen Unschuldige als legitime Interventionsgründe. So können Menschenopfer und Anthropophagie Gründe für eine kriegerische Intervention sein, jedoch nicht aufgrund kultureller Andersheit, wegen religiöser Überzeugungen oder moralischer Verfehlungen, sondern nur deshalb, weil Menschen Unrecht (*iniuria*) zugefügt wird.

Der frühneuzeitliche Diskurs,²⁶ in dem das Verhältnis der Völker, Kulturen und Religionen zueinander zur Debatte stand, legte die Grundlagen zum neuzeitlichen Verständnis der Menschenrechte und des Völkerrechts. Er trug damit zur Überwindung eines ethnozentrischen Dualismus bei, der auf der Normativität des Eigenen und der Diskriminierung des Anderen beruht. In diesem Diskurs kommt vor allem Francisco de Vitoria das Verdienst zu, „die zentralen uni-

24 Zur Entwicklung des Heidenbegriffs cf. CARSTEN COLPE: Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam (ANTZ 3), Berlin 1990.

25 Cf. WOLFGANG REINHARD: Der „Andere“ als Teil der europäischen Identität. Vom „Barbaren“ zum „edlen Wilden“. In: MARIANO DELGADO / MATTHIAS LUTZ-BACHMANN (Hg.): Herausforderung Europa. Wege zu einer europäischen Identität, München 1995, 132–152.

26 Cf. JOSÉ A. FERNÁNDEZ-SANTAMARIA: The State, War and Peace. Spanisch Political Thought in the Renaissance 1516–1559, Cambridge 1977; DAVID BRADING: The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State 1492–1867, Cambridge 1991, 79–101.

versalistischen Ideen des christlichen Naturrechts auf internationale und interkulturelle Beziehungen angewandt“²⁷ und regulative Prinzipien für das Verhältnis der Völker, Kulturen und Religionen zueinander entwickelt zu haben.

- (1) Er dämmte die ‚gerechten Gründe‘ für kriegerische Interventionen ein, indem er mit der pekkaminösen Interpretation der Alterität brach und ihre ethnozentrische Diskriminierung delegitimierte.
- (2) Er anerkannte die kulturelle und religiöse Alterität, indem er sie auf eine doppelte, eine anthropologische und theologische Grundlage stellte, wonach der Andere „Mensch“ (*homo*) und „Nächster“ (*proximus*) und als solcher zu behandeln ist, es sei denn offensichtliches Unrecht (*iniuria*) gebiete eine humanitäre Intervention.
- (3) Er plädierte für symmetrische Beziehungen zwischen den Völkern durch die in der Sozialnatur gründende Kommunikation, von der Freizügigkeit des Reisens (*peregrinatio*) über die des Handelns (*negotatio*) bis zur missionarischen Tätigkeit (*praedicatio*).
- (4) Er forderte eine christliche Mission, die ohne Drohung, Nötigung oder gar Gewaltanwendung auf eine einladend-gewinnende Hinführung zum christlichen Glauben setzt, wobei die Verkündigung mit einer glaubwürdigen Lebensform verbunden sein muss, um das Christentum als die „wahrere Religion“ (*verior religio*) zu erweisen (DI II, 15; S. 443).

Im Rahmen eines universalen Völkerrechts, das auf Naturrecht und mehrheitlichem Konsens beruht (DI III, 3; S. 467), korrespondiert dem Recht auf kulturelle und religiöse Alterität die Pflicht zur interkulturellen und interreligiösen Kommunikation, die man heute „Dialog“ nennt.

27 VITTORIO HÖSLE: Die Dritte Welt als ein philosophisches Problem, in: DERS.: Praktische Philosophie in der modernen Welt, München 1992, 131–165, hier 141.

Die politische Stellung der Juden im mittelalterlichen Süditalien und die Massenkonversion der Juden im Königreich Neapel im Jahr 1292*

BENJAMIN SCHELLER

Fragt man nach der Stellung der Juden im späten Mittelalter und insbesondere nach ihrer Mission, dann verdient das spätmittelalterliche Königreich Neapel ein besonderes Interesse. Denn hier war es 1292 zur ersten ‚spontanen‘ Massenkonversion von Juden in der europäischen Geschichte des Mittelalters gekommen, ein Ereignis, das sich in ähnlicher Weise nur noch einmal wiederholte, fast genau 100 Jahre später, als 1391 auf der iberischen Halbinsel ein erheblicher Teil der Juden unter Zwang die Taufe nahm.¹ Und wie dort hatte dies nicht die Folge, dass die getauften Juden und ihre Nachkommen samt und sonders in die christliche Mehrheitsgesellschaft integriert worden wären. Als *neofiti*, *christiani novi* bzw. *christiani novelli* markierte man die konvertierten Juden und ihre Nachkommen im Königreich Neapel vielerorts auch noch nach Generationen als Neuankömmlinge, wörtlich ‚neu Gepflanzte‘ unter den Christen. Die Geschichte der süditalienischen Neofiti, deren Spuren sich verlieren, nachdem die neue spanische Vizeregierung 1507 die Vertreibung von Juden und *non boni*

* Eine erste Fassung des Manuskripts las Prof. Dr. David Nirenberg (Baltimore), dem ich für Anregungen und Kritik ebenso danken möchte wie den Teilnehmern der Göttinger Akademietagung 2005, der Lehrstuhlcolloquia von Herrn Prof. Dr. Michael Borgolte (Berlin) und Herrn Prof. Dr. Wolfgang Huschner (Leipzig) und den Zuhörern eines Vortrages an der Hochschule für jüdische Studien (Heidelberg), den ich auf Einladung von Herrn Prof. Dr. Johannes Heil halten durfte. Herrn Prof. Dr. Hubert Houben (Lecce) sowie Herrn Dr. Stefano Palmieri (Neapel) möchte ich für vielfältige Hilfen bei den Recherchen in Neapel danken, der Fritz-Thyssen-Stiftung für die großzügige finanzielle Unterstützung durch die Gewährung eines Reisestipendiums.

1 Vgl. hierzu zuletzt den Überblick von DAVID M. GITLITZ: *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews*. Philadelphia 1996, v. a. S. 3–34; LUWIG VONES, *Vom Pogrom zur Vertreibung. Die Entwicklung des jüdisch-christlichen Verhältnisses in den Kronen Kastilien und Aragón von 1391 bis 1492*, in: JOHANNES HELMRATH/HERIBERT MÜLLER (Hrsg.), *Studien zum 15. Jahrhundert*. Fskr. ERICH MEUTHEN. Bd. 2. München 1994, S. 927–953; ANGUS MCKAY: *Popular Movements and Pogroms in Fifteenth-Century Castille*, in: *Past and Present* 66, 1972, S. 33–67.

christiani aus dem festländischen Süditalien befohlen hatte, ist noch weitgehend ungeschrieben.²

Die massenhaften Übertritte von Juden zum Christentum, die am Beginn dieser Geschichte standen, waren allerdings weniger das Resultat genuiner Missionsbemühungen, versteht man diese als systematische Überzeugungsarbeit, auch wenn solche in Einzelfällen belegt ist. Entscheidend jedoch war weniger Persuasion als vielmehr Repression. Denn die Massenkonversion von 1292 war vor allem Folge der ersten systematischen Judenverfolgung durch die Inquisition in der Geschichte und damit auch in dieser Hinsicht singulär.³

Diese systematische Judenverfolgung war sicherlich die Folge einer neuen Wahrnehmung der Juden bzw. eines neuen Diskurses über den Ort der Juden in der christlichen Gesellschaft, der sich seit dem 12. Jahrhundert entwickelt und sich im 13. Jahrhundert radikalisiert hatte. Die Juden galten nun immer weniger als lebendes Zeugnis der Passion Jesu Christi, sondern zusehends als Bedrohung für die Christenheit. Die Aufgabe der Kirche wurde deshalb immer weniger darin gesehen, Toleranz gegenüber den Juden zu üben, sondern sie daran zu hindern, ihren vermeintlich schädlichen Einfluss auf die Christen ausüben zu können. Jeremy Cohen hat gezeigt, dass die Bettelorden bei der Ausformulierung dieses Diskurses eine zentrale Rolle gespielt haben und hat deshalb von mendikantischem Antisemitismus gesprochen.⁴ Von entscheidender Bedeutung war jedoch vor allem, dass sich dieser theologische Diskurs mit jenem juristischen Diskurs der Kanonistik verband, der bereits seit dem späten 12. Jahrhundert versucht hatte, Ansprüche der Kirche, Juden vor ihr Gericht zu ziehen, zu fundieren.⁵

Man hat zu Recht betont, dass Funktion und der Effekt von Diskursen örtlich und zeitlich variieren und von ihrem sozialen Kontext und den dort

-
- 2 Vgl. aber: VITO VITALE: Un Particolare ignorato di Storia pugliese: Neofiti e Mercanti, in: Studi di Storia napoletana in Onore di Michelangelo Schipa. Napoli 1926, S. 233–246.
 - 3 Keinerlei Erwähnung findet dies bei KENNETH STOW: Ebrei e Inquisitori 1250–1350, in: MICHELE LUZZATI (Ed.): L'Inquisizione e gli Ebrei in Italia. Bari 1994, S. 3–18; DERS.: Papi, Chiesa e Ebrei fino alla Inquisizione Romana, in: Le Inquisizioni Cristiane e gli Ebrei. (Atti dei Convegni Lincei, Bd. 191.) Roma 2003, S. 33–49; zur Inquisition im Königreich Neapel vgl. LUIGI AMABILE, Il santo officio della inquisizione in napoli. Bd 1. Città di Castello 1892 (Ndr. 1987).
 - 4 JEREMY COHEN: The Friars and the Jews. The Evolution of medieval Anti-Judaism. Ithaca 1982, S. 76–89; vgl. aber ROBERT CHAZAN: Daggers of Faith. Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response. Berkeley/London 1989, v. a. S. 170–177.
 - 5 WALTER PAKTER: Medieval Canon Law and the Jews. (Abhandlungen zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung, Bd. 68.) Ebelsbach 1988, S. 40.

vorhandenen Konflikten abhängen.⁶ Dass der damals noch relativ neue, mendikantische Antisemitismus im Königreich Neapel am Ende des 13. Jahrhunderts zu einer systematischen Verfolgung der Juden und letztendlich zu deren massenhafter Konversion führen konnte, hatte deshalb viel zu tun mit der politischen Stellung, die die Juden im Mittelalter auf dem süditalienischen Festland innehatten, und mit den mit ihr verbundenen Konflikten. Und es ist genau jene Wechselbeziehung zwischen dem Versuch, die Juden zum Christentum zu bekehren, und der politischen Stellung der Juden im Königreich Neapel am Ende des 13. Jahrhunderts, um die es hier gehen soll.

Zunächst sollen kurz Zeit, Ort und Ausmaß der Übertritte von Juden im Königreich Neapel am Ende des 13. Jahrhunderts skizziert werden. Danach soll die Logik herausgearbeitet werden, der die Verfolgung der Juden durch die Inquisition folgte, und das Verhältnis von Monarchie und Inquisitoren. In einem dritten und letzten Schritt wird es dann endlich um die besondere politische Stellung der Juden im mittelalterlichen Süditalien gehen, um so deutlich zu machen, dass diese ein wesentlicher Faktor war, um die Unterstützung der Monarchie für die Inquisitoren zu erklären, eine Unterstützung die für den Erfolg der inquisitorischen Bemühungen zentral war. Dies wird in Form einer Rückblende geschehen, die bis in die Zeit Friedrichs II. zurückgreift. Zuvor jedoch noch einige Bemerkungen zur politisch-geographischen Terminologie und zu Forschungsstand und Quellenlage.

Der Begriff ‚Königreich Neapel‘ erscheint erstmals Mitte des 14. Jahrhunderts in den Quellen und kam in der Kanzlei der Könige, die in Neapel residierten, erst am Beginn des 16. Jahrhunderts auf. Bis dahin titulierten sie sich weiterhin als *rex Siciliae*. Dennoch ist es sinnvoll für die Zeit nach der sizilischen Vesper 1282 für den festländischen Teil des ehemaligen Königreichs Sizilien vom Königreich Neapel zu sprechen, um Irritationen zu vermeiden.⁷

Die Massenkonversion der Juden im Königreich Neapel ist von der Forschung nicht gänzlich unbeachtet geblieben. Sie findet in allen Handbüchern und Überblicksdarstellungen zur Geschichte der Juden in Süditalien im Mittelalter Erwähnung.⁸ Jeremy Cohen widmete ihr im Rahmen seiner Untersu-

6 DAVID NIRENBERG: *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*. Princeton, New Jersey 1996, S. 124.

7 Hierzu ANDREAS KIESEWETTER: *Die Anfänge der Regierung Karls II. von Anjou (1278–1295). Das Königreich Neapel, die Grafschaft Provence und der Mittemeerraum zu Ausgang des 13. Jahrhunderts.* (Historische Studien, Bd. 451.) Husum 1999, S. 13 f.

8 DAVID ABULAFIA: *Il Mezzogiorno peninsulare dai Bizantini all'Espulsione*, in: CORRADO VIVANTI (Ed.), *Storia d' Italia, Annali 11/1. Dall'Alto Medioevo all'Età dei Ghetti*. Torino 1996, S. 5–44, hier S. 19–24; vgl. DERS.: *L'Età Sveva Angioina*, in: COSIMO DAMIANO FONSECA/MICHELE LUZZATI/GIULIANO TAMANI/CESARE COLAFEMMINA (Eds.): *L'Ebraismo dell'Italia Meridionale peninsulare dalle Origini all'1541*. Società, Economia, Cultura. Bari 1996, S. 65–78, hier S. 68–73; ATTILIO MILANO: *Storia degli*

chung des mendikantischen Antisemitismus ebenso einige Seiten wie Shlomo Simonsohn in seinem Überblick über das Verhältnis des Papsttums zu den Juden. Auch Joseph Shatzmiller und Andreas Kiesewetter haben sich kurz mit ihr befasst.⁹ Bereits 1913 hatte Umberto Cassuto ihr unter dem bezeichnenden Titel *un ignoto capitolo di storica ebraica* eine kurze Abhandlung gewidmet.¹⁰ Nach Cassuto kamen jedoch nur noch Joshua Starr 1946 und unlängst David Abulafia eigens auf die Massenkonzersion der süditalienischen Juden zurück.¹¹ Eine eingehende Analyse der Vorgänge auf der Basis des gesamten verfügbaren Quellenmaterials fehlt jedoch.

Ein vollständiges und gleichmäßig tiefenscharfes Bild der Vorgänge, die 1292 zur Massenkonzersion der Juden des *regno* führte, lässt sich dabei jedoch leider nicht zeichnen. Zeitgenössische Zeugnisse aus dem Umfeld der Juden selbst sind nicht überliefert. Erst über zweihundert Jahre später finden die Ereignisse von 1292 bei Samuel Usque, Salomon Ibn Verga und Joseph Ha-Kohen Erwähnung, also bei jenen spanischen Exilanten, die man als die ‚lacrimose‘ Schule der jüdischen Geschichtsschreibung bezeichnet.¹²

Nach Usque, dem Ha-Kohen mit geringfügigen Abweichungen folgt, hätten die Juden von Neapel und Trani dem König, der in einen langen und gefährlichen Krieg verwickelt gewesen sei, ihr gesamtes Vermögen zur Verfügung gestellt. Nach siegreicher Beendigung des Krieges habe der König den Juden dies in vielfältiger Weise vergolten und sie auf eine Stufe mit den Adligen des Reiches gestellt, worauf sie so hochmütig geworden wären, dass sie ihre Treue

Ebrei in Italia. Torino 1963, S. 99–104; CECIL ROTH: *The History of the Jews of Italy*. Philadelphia 1946, S. 100–102; NICOLA FERORELLI: *Gli Ebrei nell'Italia meridionale*. Torino 1915 (Ndr. Napoli 1990), S. 53–58.

- 9 COHEN, *Friars and the Jews* (wie Anm. 4), S. 85–89; SHLOMO SIMONSOHN: *The Apostolic See and the Jews*. Bd. 7. Toronto 1991, S. 350 f.; JOSEPH SHATZMILLER: *Les Angevins et les Juifs de leurs États*, in: *L'État Angevin. Pouvoir, Culture et Société entre xiii^e et xiv^e Siècle*. (Collection de l'École Française de Rome, Bd. 245.) Rom 1998, S. 289–300, hier S. 292 f.; KIESEWETTER, *Anfänge der Regierung Karls II.* (wie Anm. 7), S. 516–518.
- 10 UMBERTO CASSUTO: *Un ignoto Capitolo di Storia giudaica*, in: *Judaica*. Fschr. HERMANN COHEN 70. Berlin 1912, S. 389–404.
- 11 JOSHUA STARR: *The Mass Conversions of Jews in Southern Italy (1290–93)*, in: *Speculum* 21, 1946, S. 139–152; DAVID ABULAFIA: *Monarchs and Minorities in the christian western Mediterranean around 1300: Luceras and it's Analogues*, in: SCOTT L. WAUGH/PETER D. DIEHL (Eds.): *Christendom and it's Discontents: Exclusion, Persecution and Rebellion 1000–1500*. Cambridge 1996, S. 234–260, hier S. 251–256; vgl. DERS.: *Die Verfolgung der Juden in Süditalien und Sizilien (1290–1541)*, in: FRIEDHELM BURGARD/ALFRED HAVERKAMP/GERD MENTGEN (Hrsg.): *Judenvertreibungen in Mittelalter und früher Neuzeit*. (Forschungen zur Geschichte der Juden, Abt. A, Bd. 9.) Hannover 1999, S. 99–118, hier S. 102 f.
- 12 CASSUTO, *Un ignoto Capitolo* (wie Anm. 10), S. 396–398; zur lacrimosen Schule vgl. YOSEF HAYIM YERUSHALMI: *Zachor: Erinere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*. Berlin 1988, S. 67–78.

gegenüber Gott vergessen hätten. Diesem Hochmut folgte ein tiefer Fall. Als der König starb, habe er seinen Sohn aufgefordert, sich den Juden gegenüber in gleicher Weise großzügig und wohlgesinnt zu erweisen. Darauf habe der neue König dann den Entschluss gefasst, die größte Wohltat, die er den Juden seines Reichs erweisen könne, bestünde darin, sie zum christlichen Glauben zu bekehren, um sie so vor der ewigen Verdammung zu bewahren. Die Juden des Königreichs hätten dem König daraufhin mitgeteilt, sie seien zur Konversion bereit unter der Voraussetzung, dass sie danach Eheverbindungen mit den Großen des Reichs eingehen könnten, in der Hoffnung der König würde dies ablehnen und von seinem Ansinnen absehen, sie zu bekehren. Stattdessen hätte der König ihre Bedingung jedoch akzeptiert und einen Befehl ausgegeben, dass alle Juden seines Reichs die Wahl zwischen Taufe oder Tod hätten. Daraufhin hätten die Juden, bis auf einige Ausnahmen aus Angst vor dem Tod ihrem Glauben abgeschworen.¹³

Ibn Verga zufolge war die Massenkonzersion Folge der Hinterlist eines Priesters in der Stadt Trani. Nach einem Streit mit einem Juden habe er nachts heimlich ein Kruzifix in den Abfällen des Juden deponiert und dann am nächsten Morgen verkündet, er habe im Traum gesehen, dass die Juden das Kreuz in den Abfall würfen. Daraufhin seien die Christen der Stadt ausgezogen, um nachzuforschen und hätten prompt das Kruzifix in den Abfällen des Juden gefunden. Dem daraufhin aufbrandenden Volkszorn hätten sich die Richter zunächst noch entgegengestellt. Als sie jedoch sahen, dass sie ihm nicht widerstehen konnten, hätten sie den Juden geraten, sich zu retten, indem sie die Taufe nehmen.¹⁴

Usques und Ibn-Vergas Erzählungen verwenden Informationen, die teilweise unmittelbar oder mittelbar auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, der sie die Namensformen der erwähnten Städte und die – falsche – Jahreszahl (1240/5000) entnommen haben, eine „wenig individuelle(.) Sammlung von verschiedenartigsten Berichten und Notizen, die, häufig umgeformt, durch mehrere Hände gegangen sind“ und die letztlich auf mündliche Überlieferung zurückgehen.¹⁵ Diese kombinieren sie wohl mit mündlicher Überlieferung, aus der sie schöpfen konnten, als sie sich 1507 (Ibn-Verga) bzw. 1531 (Usque) in

13 SAMUEL USQUE: *Consolation for the Tribulations of Israel* (*Consolaçam as Tribulaçoens de Israel*), trans. From the Portuguese by MARTIN A. COHEN. Philadelphia 1977, S. 178–180.

14 SALOMO ABEN VERGA (Ibn Verga): *Das Buch Schevet Jehuda*, aus dem Hebr. ins Deutsche übert. v. MEIR WIENER. Bd. 2. Hannover 1856, S. 133 f.; vgl. CASSUTO, *Un ignoto Capitolo* (wie Anm. 10), S. 396.

15 FRITZ BAER: *Untersuchungen über Quellen und Komposition des Schebet Jehuda*. (Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums, Historische Sektion, Bd. 2.) Berlin 1923, S. 37; CASSUTO, *Un ignoto Capitolo* (wie Anm. 10), S. 400.

Neapel aufhielten.¹⁶ Zumindest Ibn-Verga berichtet, dass die Quelle seines Wissens zum Teil Erzählungen der Alten seien.¹⁷ Außerdem sind die Erzählungen Usques und Ibn-Vergas stark durch das jeweilige didaktische Ziel ihrer Schriften bestimmt. Das in ihnen repräsentierte Erinnerungswissen hatte also sowohl den „primären als auch den sekundären Verformungsfaktoren des Gedächtnisses“ unterlegen.¹⁸

Das gleiche gilt für die Repräsentation der Massenkonversion von 1292 in einer Predigt, die der Dominikaner Giordano da Pisa 1304 in Florenz hielt, auch wenn hier nur etwas über zehn Jahre zwischen Ereignis und Erzählung liegen. Giordanos Predigtexempel basiert wahrscheinlich auf Erzählungen neapolitanischer Dominikaner. Ihm zufolge sei es König Karl von Neapel 10 oder 15 Jahre zuvor zu Ohren gekommen, dass die Juden seines Reichs Ritualmorde begingen. Auf den Rat eines *frate Bartolomeo, ch'era ministro* habe er darauf die Juden Apuliens vor die Wahl Tod oder Taufe gestellt, worauf diese samt und sonders konvertiert wären.¹⁹

Ein gänzlich anderes Bild als diese späteren narrativen Repräsentationen zeichnen die unmittelbar zeitgenössischen Zeugnisse. Diese bestehen vor allem aus Mandaten der königlichen Kanzlei. Die erhaltenen Kanzleiregister der sizilischen bzw. neapolitanischen Könige aus dem Haus Anjou sind jedoch bekanntlich 1943 von deutschen Truppen zerstört worden.²⁰ Jeder Versuch, Licht auf die Massenkonversion von 1292 zu werfen, muss sich daher mit den Splittern begnügen, die noch erhalten sind, entweder in älteren Editionen aus den Registern, in Empfängerüberlieferung und in älteren Abschriften, die heute eine Grundlage für die Rekonstruktion der verlorenen Register bilden.²¹ Allerdings sind diese durchaus ausreichend, um Ort, Zeit und Ausmaß der massenhaften Übertritte von Juden im Königreich Neapel zu bestimmen und die

16 USQUE, *Consolation*, trans. COHEN (wie Anm. 13), S. 13; BAER, *Untersuchungen über Quellen und Komposition* (wie Anm. 15), S. 75–78.

17 ABEN VERGA (Ibn Verga): Schevet Jehuda, übert. v. WIENER (wie Anm. 14), S. 133; vgl. CASSUTO, *Un ignoto Capitolo* (wie Anm. 10), S. 397.

18 Dies nach JOHANNES FRIED: *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*. München 2004, S. 49–56.

19 CARLO DELCORNO: *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*. Firenze 1975, S. 25, 284.

20 Hierzu zuletzt LUTZ KLINKHAMMER: Die Abteilung „Kunstschutz“ der deutschen Militärverwaltung in Italien 1943–1945, in: QFIAB 72, 1992, S. 483–549; ARNOLD ESCH/ANDREAS KIESEWETTER: Süditalien unter den ersten Angiovinen: Abschriften aus den verlorenen Anjou-Registern im Nachlass Eduard Sthamer, in: QFIAB 74, 1994, S. 646–663; HUBERT HOUBEN: Neue Quellen zur Geschichte der Juden und Sarazenen im Königreich Sizilien (1275–1280), in: QFIAB 74, 1994, S. 335–359, 335.

21 I registri della cancelleria angioina ricostruiti, ed. RICCARDO FILANGERI et al. Bd. 1–47. Napoli 1950–2003 (RCA).

grundlegenden Handlungsmuster und Strukturen zu erkennen, die der Verfolgung der Juden und ihren massenhaften Übertritten zugrundeliegen.

I. Die Massenkonzersion von 1292

Es kann als gesichert gelten, dass in den frühen 90er Jahren des 13. Jahrhunderts die Judengemeinden von mehr als 21 Städten des Königreichs Neapel zum Christentum übertraten. Diese lagen vor allem in Apulien und Kampanien; in der Basilikata ist nur für einen Ort, Melfi, belegt, dass dort Juden konvertiert wären. Die bedeutenden Judengemeinden Kalabriens dagegen wurden von den Übertritten offensichtlich nicht erfasst. Die Hauptwelle der Übertritte fiel dabei allem Anschein nach in das Jahr 1292. Zu diesem Jahr vermerkte ein unbekannter zeitgenössischer Kleriker des Domkapitels von Bovino als Randnotiz in einer Bibelhandschrift, dass durch die Brüder Guilelmus de Tocco, Bartholomeus d'Aquila und Iohannes de Sancto Martino vom Orden des hl. Dominicus, Inquisitoren in Apulien, eine große Zahl von Juden in verschiedenen Städten und Orten *ad sacrosanctam religionem Romane Ecclesie* bekehrt worden seien.²²

Auch mehrere Königsmandate belegen das Wirken der erwähnten Inquisitoren und bzw. oder den Übertritt von Juden zum Christentum in diesem Jahr.²³ Und auf dem Provinzialkapitel der römischen Provinz der Dominikaner in Rom wird 1292 schließlich beschlossen, dass jeder Priester des Ordens täglich eine Messe lesen sollte *pro Iudeis conversis ad fidem in regno Cecilie*.²⁴

Dieser großen Welle von Konversionen waren jedoch bereits kleinere vorangegangen. Erste, einzelne Übertritte von Juden zum Christentum sind bereits für die Zeit kurz nach dem Herrschaftsantritt Karls von Anjou in Süditalien im Jahr 1266 nachgewiesen, 1267 und 1270. Weitere Nachrichten über Konversionen sind für die Jahre 1290 und 1291 belegt, doch ist es nicht unwahrscheinlich, dass es zumindest in der Zeit zwischen 1270 und 1283 ebenfalls zu Übertritten von Juden zum Christentum kam.²⁵ Die Massenkonzersion der Juden im Königreich Neapel von 1292 war also offensichtlich Kulminationspunkt eines längerfristigen Prozesses.

Ob es nach 1292 zu weiteren Konversionen kam, lässt sich weniger deutlich erkennen. Auf jeden Fall ist für 1293 belegt, dass zwei spanische Dominika-

22 MARCO VATASSO: *Le due Bibbie di Bovino*. Roma 1900, S. 39.

23 RCA (wie Anm. 21) 40, S. 72 f.; GENNARO M. MONTI: Da Carlo I a Roberto d'Angio, in: *Archivio Storico per le Province Napoletane (ASPN)* 59, 1934, S. 158–173, hier S. 161, Anm. 12; *Codice diplomatico dei saraceni di Lucera*, ed. PIETRO EGIDI. Napoli 1917 (CDSL), Nr. 85.

24 *Acta Capitulorum Provinciae Romanae (1243–1344)*, ed. THOMAS KAEPPELI. (MOP, Bd. 20.) Romae 1941, S. 110.

25 S. hierzu u. bei Anm. 47.

nerbrüder von Stadt zu Stadt zogen und dort *contra iudeos* predigten, und das auch auf Hebräisch.²⁶ Im Jahr 1294 schließlich befreite König Karl II. konvertierte Juden in über 21 Städten auf Lebzeiten von allen Steuern und Abgaben.²⁷

Insgesamt werden in den entsprechenden Mandaten gut 1300 erwachsene, männliche Neofiti namentlich erwähnt. Ihre Zahl reichte von gerade einmal zwei in San Severo bis zu 310 in der apulischen Hafenstadt Trani.²⁸ Da es sich bei ihnen wohl jeweils um das steuertechnisch relevante Oberhaupt eines Haushalts handelte, muss man davon ausgehen, dass die Gesamtzahl der konvertierten Juden wesentlich höher lag, je nach angenommener Haushaltsgröße zwischen 6000 und 8000 Personen.²⁹

Damit war bis 1294 ein erheblicher Teil der Juden Apuliens und Kampaniens zum Christentum übergetreten, auch wenn sich natürlich nicht bestimmen lässt, wie groß dieser exakt war. Zumindest berichtet ein Mandat für Salerno, dass dort die Juden „fast alle“ (*universaliter fere*) konvertiert wären.³⁰ In Bari wurde nach 1292 die *iudeca* zunächst in *ruga nova* und dann in *ruga neophitorum* umbenannt, auch hier war offensichtlich der Großteil der Gemeinde übergetreten.³¹ In Neapel dagegen scheint auch nach 1292 noch eine Judengemeinde bestanden zu haben, deren Kopffzahl die der Neofiti überstieg.³² Um ihren Glauben nicht verleugnen zu müssen, scheint allerdings auch eine nicht abschätzbare Anzahl von Juden geflohen zu sein. Zumindest baten einige Juden 1294 König Karl II. um Erlaubnis, in das *regno* zurückkehren zu dürfen.³³

Die zitierte Randnotiz aus Bovino führt die Massenkonzersion von 1292 auf das Wirken dominikanischer Inquisitoren zurück.³⁴ Und auch die urkundlichen Quellen machen deutlich, dass die Massenkonzersion ein Ergebnis der Verfolgung der Juden durch die Inquisitoren war. Und obwohl die Informationen

26 ROMOLO CAGGESE: Roberto d'Angio e i suoi Tempi. Bd. 1. Firenze 1922, S. 299; FERORELLI, Gli Ebrei (wie Anm. 8), S. 54.

27 Transkriptionen der entsprechenden Urkunden mit Listen der getauften Juden in: RCA (wie Anm. 21) 47, S. 55–57 (Neapel); RCA 46, S. 85 f. (Salerno); MATTEO CAMERA: Memorie Storico-Diplomatiche dell'Antica Città e Ducato di Amalfi. Bd. 1. Salerno 1876, S. 348 (Amalfi); CESARE COLAFEMMINA: Ebrei e Christiani Novelli in Puglia. Le Comunità minori. Bari 1991, S. 30 f. (Gravina).

28 Vgl. FERORELLI, Gli Ebrei (wie Anm. 8), S. 55; CAGGESE, Roberto d'Angio 1 (wie Anm. 26), S. 299.

29 FERORELLI, Gli Ebrei (wie Anm. 8), S. 55.

30 RCA (wie Anm. 21) 40, S. 72.

31 Le pergamene di San Nicola di Bari: Periodo Angioino (1266–1309), ed. FRANCESCO NITTI DE VITO (Codice diplomatico Barese [CDB]. Bd. 13.). Trani 1936. Nr. 116, Nr. 148.

32 FERORELLI, Gli Ebrei (wie Anm. 8), S. 43.

33 FERORELLI, Gli Ebrei (wie Anm. 8), S. 54.

34 S. o., S. 149.

oftmals nicht eben reichhaltig sind, lässt sich durchaus erkennen, wie die Inquisitoren dabei vorgehen und vor allem auf welche diskursiven Ressourcen sie zurückgriffen, um die Verfolgung der Juden zu legitimieren.

II. Die Logik der inquisitorischen Judenverfolgung

Die inquisitorische Judenverfolgung war, wenn man so will, eine Folge der erwähnten vereinzelt Übertritte von Juden zum Christentum, die in den späten 60er Jahren des 13. Jahrhunderts einsetzten. Denn hierdurch kam ein Prozess in Gang, der sich mit den Worten Solomon Grayzels folgendermaßen beschreiben lässt: „Conversion was followed by regret, and regret by inquisition“.³⁵ Wie es zu diesen ersten Übertritten kam, lässt sich im Einzelnen nicht nachvollziehen, es fällt allerdings auf, dass sie erst nach dem Dynastiewechsel von den Staufern zu den Anjou 1266 einsetzen. Es ist deshalb nicht unwahrscheinlich, dass die Bettelorden, die damals in das *regno* zurückkehrten, aus dem sie Friedrich II. 1239 vertrieben hatte, hiermit etwas zu tun hatten.³⁶ Eine Reihe von Dominikanermönchen, die als Inquisitoren fungierten, agierten nachweislich auch als Prediger.³⁷ Und zu deren Aufgaben gehörte allem Anschein nach auch die Judenmission.

Bereits 1267 verlieh Karl I. einem Mann namens Manuforte, „der vom Irrtum des jüdischen Unglaubens zum christlichen Glauben umgekehrt ist und mehr noch in diesem Glauben fest verharret und sich freilich auch bemüht, andere Juden durch seine Predigt und Ermahnung auf den Weg der Wahrheit zurückzurufen, aus den Einkünften der Färberei der Stadt Trani sechs Unzen Goldes“.³⁸ Im Jahr 1270 erhob derselbe Manuforte, der einst *judeorum Synagoge*

35 SOLOMON GRAYZEL: Popes, Jews and Inquisition, from „Sicut“ to „Turbato“, in: ABRAHAM I. KATSH/LEON NEMOY (Eds.): Essays on the Occasion of the seventieth Anniversary of the Dropsie University. Philadelphia 1979, S. 151–188, hier S. 184.

36 COSIMO DAMIANO FONSECA: Federico II. e gli Ordini Mendicanti, in: ARNOLD ESCH/NORBERT KAMP (Hrsg.): Friedrich II. Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom im Gedenkjahr 1994. Tübingen 1996, S. 163–181.

37 Acta Capitulum Provincie Romanae, ed. KAEPPELI (wie Anm. 24), S. 58: Bartholomeus d'Aquila, Johannes de Sancto Martino (1281) ; S. 90: Guilelmus de Tocco (1288); S. 103: Matheus de Aversa und Angelus de Trano (1291).

38 GIUSEPPE DEL GIUDICE (Ed.): Codice Diplomatico del Regno di Carlo I. e II. d'Angiò. Parte Prima: Carlo I. d'Angiò 1265 a 1285, Vol. 1. Napoli 1863, Nr. 116, S. 314–317: *Karolus etc. Noverit Universitas vestra quod nos manuforti de Trano qui a Judayce infidelitatis errore ad fidem christianam conversus nedum in fide ipsa persistit firmiter verum etiam Judeos alios ad viam veritatis predicatione ac exortatione sua revocare conatur sex uncias auri ad generale pondus Regni, in proventibus Tintorie Civitatis Trani presentium tenore concedimus ac etiam assignamus percipiendas ab eodem manuforti de predictis proventibus annis singulis usque ad nostre beneplacitum voluntatis. ...*

Magister gewesen war, dann beim König einen Vorwurf aus dem Repertoire des neuen dominikanischen Antisemitismus, nämlich dass die rabbinische Literatur, vor allem der Talmud, Blasphemien gegen Jesus Christus und die Jungfrau Maria enthielte. Die Justitiare des Reichs erhielten deshalb die Anweisung, auf Veranlassung des Manuforte und mit Rat des Dominikanerpriors und des Franziskanerguardians an den Orten, an die sie von ihnen geführt würden, sorgfältig nachzuforschen, die Bücher zu beschlagnahmen und sie unverzüglich an den Hof zu schicken.³⁹

Der Konvertit Manuforte war kein Einzelfall. Doch zeigten wohl nicht alle bekehrten Juden in ihrer neuen Religion einen vergleichbaren Eifer, im Gegenteil. Es ist abermals Manuforte, der dem König im Mai 1270 berichtet, *quod multi Iudei ad fidem Christianam conversi fuerunt et deinde ad Iudaismum sunt reversi et latitant in diveris Regni partibus*. Diese müssten gezwungen werden, den christlichen Glauben zu bewahren.⁴⁰

Die Verfolgung solcher Juden, die zum Christentum übertraten und später zum Judentum zurückkehrten, war Aufgabe der Inquisition. Galt der *relapsus ad iudaismum* doch als Apostasie und damit als Häresie.⁴¹ Doch nicht nur solche *relapsi*, sondern auch Juden, die niemals konvertiert waren, wurden nun vor das Gericht der Inquisitoren gezogen. Denn bereits im Juni 1270 klagten die Juden Apuliens darüber, dass sie von den Inquisitoren genötigt würden, jene Juden zu denunzieren, die zum christlichen Glauben übergetreten und später zum Judentum zurückgekehrt seien.⁴²

Knapp drei Jahre zuvor, am 26. Juli 1267, hatte Papst Clemens IV. die Bulle *turbato corde* ausgehen lassen. In dieser beauftragte der Papst die Inquisitoren unter Christen und Juden wegen Christen, die zum Judentum übergegangen sind, zu ermitteln, gegen diese wie gegen Häretiker zu verfahren, und auch die Juden, die sie zum Übertritt verleiten mit einer *pena debita* zu bestrafen.⁴³ Zwar ist nicht explizit gesagt, dass es sich bei den genannten Christen, die zum Judentum übergangen, um ehemalige Juden handelte, die zum Christentum übergetreten waren und nun zu ihrer alten Religion zurückkehren wollten. Als Gregor X. die Bulle *turbato corde* 1274 abermals ausgehen ließ, wurde in diese jedoch ein entsprechender Passus eingefügt, der sich explizit auf jüdische Konvertiten bezog, die des *relapsus ad iudaismum* beschuldigt wurden. Er blieb Bestandteil aller späteren Neuauflagen der Bulle.⁴⁴ Die späteren Versionen von

39 DEL GUIDICE, *Codice Diplomatico* (wie Anm. 38). Vol. 3. Napoli 1902, Nr. 122; vgl. COHEN, *Friars and the Jews* (wie Anm. 4), S. 86.

40 RCA (wie Anm. 21) 4, S. 139.

41 COHEN, *Friars and the Jews* (wie Anm. 4), S. 48–50; SIMONSOHN, *Apostolic See and the Jews* (wie Anm. 9) 7, S. 345–352.

42 RCA (wie Anm. 21) 4, S. 158 f.

43 SIMONSOHN, *Apostolic See and the Jews* (wie Anm. 9) 1, Nr. 230.

44 SIMONSOHN, *Apostolic See and the Jews* (wie Anm. 9) 1, Nr. 236, 260, 266.

turbato corde müssen deshalb wohl als Präzisierungen und nicht als Erweiterung der ersten Fassung von 1267 verstanden werden.⁴⁵

In der Bulle *turbato corde* verbinden sich eine antijüdische Haltung, der *ritus* der Juden wird als *execrabilis* bezeichnet, mit dem Bestreben, die Juden kirchlichen Gerichten zu unterstellen. Von allen Versuchen, die Unterstellung der Juden unter kirchliche Gerichte zu begründen, war *turbato corde* wohl der folgenreichste. Denn die Bulle schuf die rechtliche Grundlage dafür, dass Inquisitoren ihre Kompetenzen tendenziell auf die Juden als Gesamtheit ausdehnen konnten. Voraussetzung war, dass einzelne Juden zum Christentum übergetreten waren und nun im Verdacht standen, zum Judentum zurückgekehrt zu sein. Die Inquisitoren konnten dann auch Juden belangen, die verdächtig waren, ‚rückfällige‘ Konvertiten zu begünstigen, und dies konnte offensichtlich so weit gehen, dass ein jeder Jude mit Zwangsmaßnahmen zu rechnen hatte, der nicht bereit war, verdächtige Konvertiten bei den Inquisitoren anzuzeigen. Denn eben darüber hatten die Juden Apuliens ja bereits 1270 Klage geführt. Bereits vereinzelt Konversionen konnten für die Judengemeinden so zu einer existentiellen Bedrohung werden.

Aus dem Jahr 1281 ist eine Neuauflage der Bulle *sicut iudeis* überliefert, die offensichtlich Juden aus Sizilien bei Martin IV. erwirkt hatten, ist sie doch nur in Palermo überliefert. Diese weist einen bezeichnenden Zusatz auf, in dem die Befugnisse der Inquisitoren eingeschränkt und Prozesse gegen Juden zumindest teilweise in die Bahnen eines Anklageverfahrens gelenkt werden. Dem Kläger soll zumindest eine Art *poena talionis* drohen, für den Fall, dass er seine Anschuldigungen nicht beweisen kann.⁴⁶ Außerdem legt sie fest, dass Juden, falls getaufte Juden mit ihnen *aliquam familiaritatem* hätten, nicht zu irgendeiner Strafe gezwungen werden dürften.⁴⁷ Unmittelbar vor der Sizilischen Vesper wurden die Juden im Reich Karls I. also immer noch von den Inquisitoren belangt, die sie verdächtigten, konvertierte Juden zur Apostasie zu verleiten und für diesen Verdacht reichten offensichtlich bereits soziale Kontakte aus.

Für die Zeit von 1283 bis 1289 fehlen Nachrichten über inquisitorische Aktivität. Die Krise des Königreichs Sizilien infolge der Sizilischen Vesper bedeutete für die Juden des *regno* also eine Atempause. Ab 1290 jedoch häufen sich die Nachrichten über die Verfolgung der Juden durch die Inquisitoren. Dabei lautet der Vorwurf stets auf Beihilfe zur Apostasie. Vor allem aber stehen die Nachrichten über die Verfolgung und Verurteilung von Juden als *fautores*

45 SIMONSOHN, *Apostolic See and the Jews* (wie Anm. 9) 7, S. 346 mit Anm. 6.

46 Zu diesem vgl. WINFRIED TRUSEN: Von den Anfängen des Inquisitionsprozesses zum Verfahren bei der *inquisitio haereticae pravitatis*, in: PETER SEGL (Hrsg.): *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter*. (Bayreuther Historische Kolloquien, Bd. 7.) Köln 1993, S. 39–76, hier S. 49.

47 SIMONSOHN, *Apostolic See and the Jews* (wie Anm. 9) 1, Nr. 248.

und *receptatores hereticorum* nun in unmittelbarer Nachbarschaft zu Zeugnissen über die Konversion von Juden. Die Dynamik der Judenverfolgung, die mit den ersten Übertritten begonnen hatte, erreichte also eine weitere Stufe: Inquisition führte nun zu Massenkonzersion.

Anfang 1290 verurteilen die Inquisitoren Jakob de Theate und Bartholomeus d'Aquila einen Juden aus Neapel, namens Ribamelis, ‚wegen des Verbrechens der Häresie ... bezüglich des Christen Paulus (!)‘- wahrscheinlich ein Konvertit – ‚der durch jenen Ribamelis und einige andere Juden zum Judentum (zurück)geführt‘ worden sei, zu einer Buße von 30 Unzen Gold. Von diesen gingen zwei Drittel an die königliche Kammer, ein Drittel an die Inquisitoren.⁴⁸ Dieser Verteilungsschlüssel galt seit Januar 1290.⁴⁹

Doch nicht nur Ribamelis war von den Inquisitoren belangt worden, sondern auch andere Juden aus Neapel, möglicherweise jene, denen vorgeworfen wurde, gemeinsam mit ihm, dem Konvertiten Paulus Beihilfe zum *relapsus* geleistet zu haben. Auf jeden Fall erhalten wohl Anfang März 1290 die Inquisitoren Andrea de Augusta und Severino de Platia jeder für dieses Jahr 5 Unzen angewiesen *de pecunia condenpnacionis Iudeorum Neapolis*.⁵⁰ Dieses Geld stammte wahrscheinlich aus dem Verkauf konfiszierten Besitzes. Denn ebenfalls im März 1290 berichten die Inquisitoren Bartholomeus d'Aquila und Iacobus de Theate, dass sie gewisse Häuser und *terre laboratorie* für den königlichen Fiskus eingezogen und zum Verkauf ausgesetzt haben.⁵¹

Exakt in die gleiche Zeit wie diese Verfolgung durch die Inquisitoren fällt nun auch eine Reihe von Konversionen von Juden aus Neapel zum Christentum. Denn am 5. und 9. März 1290 ergehen zwei Königsmandate mit fast identischem Wortlaut, in denen 10 namentlich genannte Neofiti aus Neapel, die zuvor zum Christentum übergetreten waren, die Erlaubnis erhalten, eine Synagoge fortan als Oratorium zu nutzen, von der sie versichern, sie habe ihren Vorfahren gehört.⁵²

Wie für Neapel 1290, so sind für das apulische Trani 1291 zeitgleich die Verfolgung der dortigen Juden durch die Inquisition und auch zumindest eine

48 RCA (wie Anm. 21) 32, S. 66 f.: ... *Cum Ribamelis iudeus de Napoli, servus Camere Regie qui setentialiter estitit condemnatus per religiosos viros fratrem Iacobum de Theate et fratrem Bartholomeum de Aquila, ordinis Predicatorum, generales Inquisitores hereticorum in Regno Sicilie per Sedem Apostolicam constitutos ob crimen heresis, quod per Inquisitores eosdem inventum fuerat contra eum de Paulo Christiano, qui per eundem Ribamelem et quosdam Iudeos alias (!) fuerat ad Iudaysmum reductus, in unciis auri triginta ponderis generalis, solvendis ex ipsis unciis auri viginti Regie Curie et reliquis decem Inquisitoribus supradictis*

....

49 RCA (wie Anm. 21) 32, S. 184.

50 MONTI, Da Carlo I a Roberto d'Angio (wie Anm. 23), S. 161, Anm. 11.

51 RCA (wie Anm. 21) 32, S. 68.

52 RCA (wie Anm. 21) 32, S. 62, 195 f.

Konversion eines Juden zum Christentum belegt. Ende Januar 1291 vermerkt ein Mandat, dass *universi iudei Trani* durch den Inquisitor Bartholomeus d'Aquila zu einer Strafsumme von 220 Unzen verurteilt worden waren.⁵³ Am 4. Februar 1291 ergeht ein Mandat des Vikars Robert, Graf von Artois, in dem dieser alle ihm Untergebenen anweist, den konvertierten Juden Robert, der in Trani wohnt, gut zu behandeln.⁵⁴

Nicht nur eine unmittelbare zeitliche Nähe, sondern einen fassbaren Zusammenhang zwischen der Verfolgung der Juden durch die Inquisitoren und massenhaften Übertritten zum Christentum belegt schließlich ein Mandat des Prinzen Karl Martell an den Strategoten von Salerno und Vikar im dortigen Fürstentum, Petrus de Guinzac. Es datiert auf den 12. April 1292 und fällt damit in jenes Jahr, in dem sich nach allen Indizien der größte Teil der Übertritte der Juden Apuliens und Kampaniens ereignete. In ihm geht es um die Verfolgung der Judengemeinde von Salerno durch den Inquisitor Bartholomeus d'Aquila und den Übertritt fast der gesamten Gemeinde zum Christentum.

Dem Wortlaut des Mandats zufolge hatte der Inquisitor Bartholomeus d'Aquila an den Hof gemeldet, es sei durch glaubwürdige Zeugen bewiesen, dass ,in der großen Synagoge der Juden von Salerno mit Wissen und Mitwissen der Juden der *Judayca* von Salerno, denen die Synagoge gehörte, viele Häretiker und Abtrünnige vom Glauben Christi Aufnahme fanden, dort ein gewisser Christ namens Moyses beschnitten wurde, gewisse andere der Juden sich zur Häresie bekannten und im Becken der Synagoge ein gewisser Apostat vom Glauben Christi, Azarias, durch die Juden der *Judayca* in Verletzung der Taufe abgewaschen wurde.‘ Er habe deshalb ,aufgrund der ihm übertragenen Machtbefugnis‘ angeordnet, ,dass die Synagoge den kanonischen Strafen gemäß bis auf die Grundmauern eingerissen‘ werden sollte, wobei er sich bezüglich der Synagoge und ihres Besitzes vorbehielt, ,über sie auch anderweitig zu verfügen, wenn es der Verbreitung des Glauben förderlich sein werde‘.

Da am folgenden Tag tatsächlich ,das Licht des katholischen Glaubens die Juden der genannten *Judayca* fast alle erleuchtete, unter denen der Großteil zum ersten Mal schlimme Armut litt änderte er den Spruch, dass die genannte Synagoge zerstört werden solle und ordnete bezüglich jener Synagoge an, dass sie zu Geld gemacht werden solle, aus dem für die genannten, in der heiligen Taufe Armen vorgesorgt werden solle. Er befahl, die Synagoge durch zwei seit jeher christliche und getreue Prokuratoren zu verkaufen, und den daraus erhaltenen Preis unter den genannten Armen zu teilen und verteilen, so wie es durch seinen schriftlich festgehaltenen Urteilsspruch feststünde‘.

Dem allerdings hatte sich der Strategot Guinzac entgegengestellt und von den Prokuratoren des Inquisitors zwei Drittel des erzielten Preises für den Hof

53 RCA (wie Anm. 21) 35, S. 211.

54 RCA (wie Anm. 21) 35, S. 214.

verlangt. Aus diesem Grund hatte Bartholomeus d'Aquila beim Hof darum gebeten, die Krone möge zugunsten der nunmehr verarmten ehemaligen Juden auf die ‚zwei Teile des Kaufpreises für die genannte Synagoge, die dem Hof zustehen‘, verzichten. Und die Gewährung dieser Bitte bildete den Rechtsinhalt des Mandats an den Strategoten.⁵⁵

Der Inquisitor Bartholomeus d'Aquila behauptete also, in der Hauptsynagoge von Salerno würden konvertierte Juden rituell wieder zum Judentum zurückgeführt und hatte deshalb praktisch die gesamte Judengemeinde der Stadt nicht nur beschuldigt, Beihilfe zur Apostasie zu leisten, sondern diesen Vorwurf offensichtlich auch zum Anlass für einen regelrechten Inquisitionsprozess gegen die Judengemeinde von Salerno genommen, an dessen Ende ein Schuldspruch stand. Der Inquisitor betont, dass ‚rechtmäßige Zeugen‘ die Quelle seines

55 RCA (wie Anm. 21) 40, S. 72 f.: *Pro fratre Bartholomeo de Aquila. Karolus primogenitus illustris Ierusalem et Sicilie regis, princeps Salernitanus et honoris Montis S. Angeli dominus ac eius in regno Sicilie vicarius, nobili viro domino Petro de Guinsac, militi vicario in Principatu et stratigoto Salerni devoto suo, salutem et dilectionem sinceram. Exposuit excellentie nostre religiosus vir frater Bartholomeus de Aquila ordinis Fratrum Predicatorum inquisitor heretice pravitatis in regno Sicilie per sedem apostolicam constitutus, quod, dum pridem per legitimos testes, sibi plene conscientie quod in sinagoga maiori Iudeorum de Salerno, scientibus et conscientibus Iudeis Iudayce Salernitane ad quos predicta sinagoga spectabat, plures heretici apostate a fide Christi receptati fuerant in ea et quidem Christianus nomine Moyses fuerat circumciscus ibidem et quidam alii Iudeorum heresim profexi et in puteo vel fonte ipsius Sinagoge quidam nomine Azarias a fide Christi apostate in inuriam baptismatis per Iudeos Iudayce predictae fuerat ablutus. Ideo Sinagogam eandem iuxta canonicas sanctiones auctoritate sibi commissa mandaverit funditus dirui, reservata tamen in potestate ipsius super predicta Sinagoga et bonis eiusdem, ut possit alter de ipsis disponere si promotione fidei foret expediens. Sed, quia sequenti die divina gratia Iudeos Iudayce predictae universaliter fere illuminavit lumen catholice fidei, inter quos maior pars male primitus paupertatis, sententiam de predicta Sinagoga diruenda commutans et disponens de ipsa Sinagoga ut in pecunia convertatur, de qua in sacro baptisate provideatur pauperibus supradictis, Sinagogam eandem vendi mandavit per duos procuratores christianos antiquos et fideles, et pretium acceptatum de ipsa dividendum et dispensandum per pauperes supradictos, prout per sententiam ipsius latam in scriptis asserit plene constare, vos predictos procuratores christianos, contra predictam sententiam fratris Bartholomei in venditione dicte Sinagoge, petentes ab ipsis pro parte Curie nostre duas partes pretii Sinagoge ipsius molestatis et multipliciter perturbatis; propter quod nobis humiliter supplicavit ut providere super hoc misericorditer dignemur. Nos igitur, volentes cum eisdem pauperibus misericorditer agere ne paupertate oppressi et noviter ipsi conversi ad fidem nondum renati sacro baptisate scandalum patientur, predictas duas partes pretii dicte Sinagoge contingentes Curiam nostram divine pietatis intuitu pro eorum vestibus et elemosina pauperibus ipsis de speciali gratia relaxamus, volentes et devotioni vestre districte mandantes quatenus predictos procuratores christianos in venditione dicte Sinagoge et receptione pecunie pro ipsius pretio de cetero nullatenus molestetis, nec impendimentum aliquod propterea prestetis eisdem, immo favorem et auxilium impendatis in venditione Sinagoge predictae, ita quod ad nostram propterea recurrere Curiam non cogantur. Datum Neapoli, anno domini MCCXCII die XII mensis aprilis V indictionis.*

Wissens seien, seine Anordnungen trifft er ‚aufgrund der ihm übertragenen Machtbefugnis‘ bzw. ‚den kanonischen Strafen gemäß‘.

Folge einer Verurteilung als Häretiker war in der Regel die Konfiskation des Vermögens. Beihilfe zur Häresie wurde regelmäßig mit Geldbußen geahndet. Dies galt in besonderem Maße für jüdische *fautores*, denn diese konnten die Inquisitoren ja nicht zum Tragen von Kreuzen, Wallfahrten oder anderen Bußen verurteilen.⁵⁶

Dass der Inquisitor das Gemeindevermögen der Juden infolge seines Schuldspruchs konfiszieren ließ, liegt klar zutage. Forderte der königliche Amtsträger vor Ort doch zwei Drittel des Preises, den die Prokuratoren des Inquisitors beim Verkauf der Synagoge erzielt hatten, für die Krone und damit jenen Anteil, der der königlichen Kammer vom Vermögen eines verurteilten Häretikers zustand.

Doch die Juden von Salerno gingen nicht nur ihres Gemeindevermögens, sondern offensichtlich auch beträchtlicher Teile ihres Privatvermögens verlustig. Der Großteil von ihnen litte ‚zum ersten Mal üble Armut‘ bzw. sie seien ‚in der heiligen Taufe Arme‘, betonte der Inquisitor und begründet hiermit seine Bitte, die Krone möge zugunsten der nunmehr verarmten Konvertiten auf die zwei Drittel des Gemeindevermögens verzichten, die ihr zustehen. Die hier gleichsam chiffrierte Ursache für die plötzliche Armut des Großteils der Salernitaner Juden kann aus der Logik der Vorgänge nur gewesen sein, dass der Inquisitor auch ihr Vermögen hatte konfiszieren lassen bzw. ihnen hohe Geldbußen auferlegt hatte, waren sie doch als Apostaten bzw. *fautores et receptatores hereticorum* verurteilt worden. Dass der Hof zustimmte, auf seinen Anteil am Verkaufspreis der Synagoge zu verzichten, wird ihm in Anbetracht der Tatsache, dass ja zwei Drittel dieses konfiszierten Vermögens und der Geldbußen an die königliche Kammer fielen, nicht allzu schwer gefallen sein.

Die Vorgänge in Salerno vermitteln einen Eindruck davon, wie die Inquisitoren im Königreich Neapel in den 90er Jahren des 13. Jahrhunderts die Möglichkeiten nutzen, Juden zu verfolgen, die ihnen die Bulle *turbato corde* eröffnet hatte, und wie sie auf diese Weise den massenhaften Übertritt von Juden zum Christentum herbeiführen. Dass Juden einzelne Konvertiten angeblich oder tatsächlich zum *relapsus* verleiten und dass dies in der Synagoge geschieht, bietet den Anlass dafür, eine ganze Judengemeinde als *fautores et receptatores* anzuklagen und zu verurteilen. Und die finanzielle Bedrängnis, in die er die Juden durch die Konfiskationen bzw. Geldbußen gebracht hat, die aus seinem Schuldspruch resultierten, benutzt der Inquisitor Bartholomeus d'Aquila

56 YOSEF HAYIM YERUSHALMI: The Inquisition and the Jews of France in the Time of Bernard Gui, in: Harvard Theological Review 63, 1970, S. 317–376, hier S. 349; vgl. auch den Fall des 1290 in Neapel wegen Beihilfe zum *relapsus* verurteilten Juden Ribamelis o. bei Anm. 48.

dann als Druckmittel, um diese zum Übertritt zu bewegen. Denn es ist auffällig, dass der Inquisitor zwar anordnet, ‚dass die Synagoge den kanonischen Strafen gemäß bis auf die Grundmauern eingerissen werden sollte‘, sich gleichzeitig aber vorbehält, ‚über sie auch anderweitig zu verfügen, wenn es der Verbreitung des Glauben förderlich sein werde‘. Man tut dem Zeugnis wohl keine Gewalt an, wenn man hierin ein Angebot erkennt, das der Inquisitor den verarmten Salernitaner Juden machte, und das diese offensichtlich nicht ablehnen konnten. Denn tags darauf erleuchtete ja ‚das Licht des katholischen Glaubens fast alle Juden der genannten *Judayca*‘.

Dass die Inquisitoren nicht nur die Juden von Salerno in finanzielle Bedrängnis gebracht und daraus ein wichtiges Druckmittel gewonnen hatten, um sie zum Übertritt zu bewegen, dafür sprechen auch die Privilegien, mit denen Karl II. 1294 die konvertierten Juden auf Lebzeiten von allen Abgaben und Steuern befreite.⁵⁷ Solche Steuerbefreiungen gewährte die Krone in der Regel, wenn die wirtschaftliche Leistungskraft der Betroffenen, etwa einer Gemeinde oder Region, stark geschwächt war, aus welchen Gründen auch immer. Offensichtlich hatten die konvertierten Juden also auch andernorts erheblichen finanziellen Schaden erlitten. Allerdings sind für die Folgezeit auch Neofiti belegt, die über erhebliches Vermögen verfügten.⁵⁸ Die konvertierten Juden waren also nicht alle in gleichem Maße finanziell geschädigt worden. Vielleicht hatten einzelne Juden auch versucht, einer Verurteilung als *fautores et receptatores* durch Konversion zuvorzukommen.

Wer einmal von den Inquisitoren verurteilt worden war, schwebte zudem ständig in der Gefahr weiterer Verfolgung. Die Inquisitoren konnten die Höhe der Geldbuße auch im Nachhinein noch erhöhen, oder sogar die Inhaftierung anordnen, ohne dass neue Anschuldigungen erhoben worden wären. Letzteres drohte vor allem denjenigen, die auch nach einer Verurteilung durch den Inquisitor noch Kontakt zu konvertierten Juden pflegten, die zum Judentum zurückgekehrt waren. Diese und andere Gefahren, wie die Verurteilung zu Exil oder indirekter Exkommunikation, also Boykott durch die Christen, wird wahrscheinlich ebenfalls manch einen Juden im Königreich Neapel zur Flucht in den Übertritt veranlasst haben.⁵⁹

Die Logik, der die Verfolgung der Juden des *regno* durch die Inquisitoren folgte, war so einfach wie folgenreich. Sie bestand in der Anwendung des

57 S.o. bei Anm. 27.

58 CDB (wie Anm. 31) 13, Nr. 103; 116; 124, 127, 128.

59 Zu den Strafen für *fautores* und *receptatores* von *relapsi* vgl. VITTORE COLORINI: Ebrei in Ferrara nei secoli XIII e XIV, in: DERS.: *Judaica Minora. Saggi sulla Storia dell'Ebraismo Italiano dall'Antichità all'Età Moderna*. Milano 1983, S. 147–188, hier S. 161, 184 f.; vgl. auch YERUSHALMI, *The Inquisition and the Jews of France* (wie Anm. 56), S. 348–350.

Ketzerrechts nicht nur auf jüdische Konvertiten, die der Apostasie, sondern auch auf Juden, die der Beihilfe dazu verdächtigt wurden.

Dieser Logik setzte die Monarchie nur zu Beginn noch einen gewissen Widerstand entgegen. Denn 1270 hatte Karl I. der Bitte der apulischen Juden noch entsprochen, den Inquisitoren zu untersagen, sie zu zwingen, dass sie rückfällige Konvertiten denunzierten.⁶⁰ Als sizilianische Juden elf Jahre später versuchten, Schutz vor den Inquisitoren zu erhalten, wandten sie sich jedoch bezeichnenderweise nicht an ihren König, sondern an den Papst.⁶¹ Offensichtlich erwarteten sie vom Königshof keinen wirksamen Schutz.

Für Karls I. gleichnamigen Nachfolger ist dann eindeutig belegt, dass die Monarchie die Inquisitoren bei der Verfolgung der Juden unterstützte. Davon zeugen etwa die Vorgänge von Salerno im Jahre 1292. Denn hier wird der königliche Amtsträger vor Ort explizit angewiesen, die Prokuratoren des Inquisitors beim Verkauf der Synagoge in keiner Weise zu behindern, sondern zu unterstützen.⁶² Im Dezember des gleichen Jahres weist sein Sohn Karl von Ungarn den Kapitän von Lucera an, gewisse Juden, *hereticorum receptatores, fauctores et defensores*, die vor den Inquisitoren nach Lucera geflohen seien und dort sich aufhielten, festzunehmen und an die Inquisitoren Guilelmus de Tocco und Johannes de Sancto Martino auszuliefern.⁶³ Ebenfalls als Begünstigung der inquisitorischen Judenverfolgung wird man es werten müssen, dass Karl II. den Inquisitoren Anfang 1290 für die Ausübung ihres officiums ein Drittel der Summen überließ, die sie durch Konfiskationen und Geldbußen einnahmen. Erging dieses Privileg doch an jene Inquisitoren, die unmittelbar danach gegen die Juden von Neapel vorgingen. Dass die Inquisitoren nun nicht mehr, wie zur Zeit Karls I. feste jährliche Gagen erhielten, sondern die Höhe ihrer Einkünfte mit der Anzahl ihrer Verurteilungen und den aus diesen resultierenden Geldbußen und Konfiskationen korrespondierte, wird die Dynamik der inquisitorischen Judenverfolgung wohl eher befördert als gebremst haben.

Doch nicht nur die Judenverfolgung durch die Inquisition, sondern auch die Bekehrung von Juden wurde von der Monarchie in der Zeit Karls II. aktiv unterstützt. Einige in diesem Zusammenhang bisher übersehene bzw. unbekanntes unmittelbar zeitgenössische Mandate, die in den Registern der königlichen Kanzlei überliefert wurden, belegen, dass Mitglieder des Königshauses sich aktiv an der Bekehrung von Juden beteiligten, indem sie Taufpatenschaften übernahmen. Schon im Jahr 1291 ist es der Vikar Robert von Artois, der einen Juden aus der Taufe hebt und ihm seinen Namen gibt.⁶⁴ Wohl im September

60 RCA (wie Anm. 21) 4, S. 158 f.

61 SIMONSOHN, Apostolic See and the Jews (wie Anm. 9) 1, Nr. 248.

62 RCA (wie Anm. 21) 40, S. 73.

63 CDSL (wie Anm. 23), Nr. 85.

64 RCA (wie Anm. 21) 35, S. 214.

1295 wendet sich ein *clericus neofitus* aus Neapel namens *Philippus dictus de Principe, quem Philippus filius noster Princeps Tarentinus de sacro fonte suscepit*, an den Hof Karls II., der vom König eine Pfründe versprochen bekommen hatte.⁶⁵ Und im März 1296 erhält der Strategot von Salerno die Anweisung, jährlich aus den Einnahmen der Steuerverpachtung eine Unze an den Vormund eines *Teobalduccio ... neofito* zu zahlen, den die Schwiegertochter Karls II., Clementia von Habsburg aus der Taufe gehoben hatte.⁶⁶ Dabei war die Gattin des Thronfolgers Karl Martell am Taufbecken vielleicht sogar mit dem Inquisitor Bartholomeus d'Aquila zusammengetroffen. Denn von den namentlich belegten 150 männlichen Juden, die infolge der Judenverfolgung 1292 in Salerno die Taufe nahmen, heißen nicht weniger als 5 Bartholomeus, davon zwei sogar genau wie der Inquisitor Bartholomeus d'Aquila.⁶⁷

Mit ihrer Unterstützung der inquisitorischen Judenverfolgung beschriftet die Monarchie der süditalienischen Anjou in ihrer Zeit einen Sonderweg. Zwar versuchten Inquistoren am Ende des 13. und zu Beginn des 14. Jahrhunderts auch in anderen Regionen Südeuropas, Juden zu verfolgen, die sie beschuldigten, *fautores et receptatores* von Konvertiten zu sein, die zum Judentum zurückgekehrt waren.⁶⁸ Die weltlichen Gewalten unterstützten sie dabei in der Regel jedoch nicht vorbehaltlos, im Gegenteil. Es ist vielfach belegt, dass Inquistoren auf harten Widerstand der weltlichen Autoritäten trafen, wenn sie versuchten, Juden vor ihre Tribunale zu zitieren.

Im Königreich Aragon verfolgte das Königtum dabei um 1300 eine sehr konsequente Linie.⁶⁹ Bereits Peter III. wies 1284 seine *officiales* explizit an, den Inquistoren zu verbieten, gegen Juden vorzugehen, die als *receptatores* apostasieverdächtiger Konvertiten verdächtigt wurden, und behielt sich eine etwaige Bestrafung der Juden für sich selbst vor.⁷⁰ Und sein Nachfolger Jaume II. wiederum beschied 1292 den Inquistoren, dass es seine Angelegenheit sei, die Juden gegebenenfalls zu strafen, und nicht die der Inquistoren, da die Juden

65 Archivio di Stato di Napoli, Ricostruzione Angioina VII/3, f. 112, nach RA 1295 B, fol 13. r.

66 Codice Diplomatico Salernitano del Secolo XIII. (CDS) Vol. 3 – Salerno dal 1282 al 1300, ed. CARLO CARUCCI. Subiaco 1946, Nr. 257.

67 RCA (wie Anm. 21) 35, S. 214.

68 SIMONSOHN: Apostolic See and the Jews (wie Anm. 9) 7, S. 347 f.

69 YOM TOV ASSIS: The Papal Inquisition and Aragonese Jewry in the fourteenth century, in: *Mediaeval Studies* 49, 1987, S. 391–440, 400–402; DERS.: The golden Age of the Aragonese Jewry. Community and Society in the Crown of Aragon, 1213–1327. London/Portland Or. 1997, S. 59–62; FRITZ BAER: Studien zur Geschichte der Juden im Königreich Aragonien während des 13. und 14. Jahrhunderts. (Historische Studien, H. 106.) Berlin 1913 (Ndr. Vaduz 1965), S. 63; GRAYZEL, Popes, Jews, and Inquisition (wie Anm. 35), S. 181 f.

70 JEAN REGNÉ: History of the Jews in Aragon. Regesta and Documents 1213–1327, ed. YOM TOV ASSIS. Jerusalem 1978, Nr. 1101, 1206.

nicht dem katholischen Glauben angehörten, noch den Gesetzen der Kirche unterstünden.⁷¹ Noch 1323 lud er den Inquisitor Bernardus de Podio vor, weil dieser ohne den König zuvor informiert zu haben, gegen die Juden von Taragona vorging.⁷²

In Frankreich unterstützte das Königtum die Inquisitoren am Ende des 13. Jahrhunderts phasenweise. Allerdings wies Philipp IV. wiederholt Ansprüche der Inquisitoren zurück, Jurisdiktion über Juden auszuüben und bremste so die inquisitorische Judenverfolgung.⁷³ So ergeht 1293 die Anweisungen an königliche Amtsträger, darauf zu achten, dass die Juden nicht ohne die Zustimmung der weltlichen Autorität belangt werden dürfen.⁷⁴ Im Jahr 1299 ermächtigt König Philipp die Inquisitoren zwar vorübergehend, Juden zu verfolgen, die Christen ‚zur häretischen Vederbtheit verlocken‘.⁷⁵ Drei Jahre später jedoch verbot er den Inquisitoren wieder kategorisch, gegen Juden vorzugehen.⁷⁶

Eine ähnliche Haltung gegenüber den Inquisitoren nahmen auch Karl I. und Karl II. von Anjou ein: als Grafen der Provence.⁷⁷ Auch in der Provence wechselten sich Phasen, in denen die weltliche Autorität die Inquisitoren unterstützte, ab mit Phasen des Widerstands gegen die Inquisitoren, so dass auch hier die inquisitorische Judenverfolgung immer wieder durch die weltliche Autorität gebremst wurde.

Am 25. März 1276 untersagte Karl I. Anjou auf Bitten einer Delegation provençalischer Juden den Inquisitoren, die Juden der Grafschaft Provence zu verfolgen, denen sie viele unangebrachte und unrechtmäßige *gravamina* zugefügt hätten, außer in den drei Fällen, die die Bulle *turbato corde* vorsehe. Wollten sie den Juden Geldbußen auferlegen, so müssten sie zuvor den gräfli-

71 FRITZ BAER (Hrsg.): Die Juden im christlichen Spanien. Erster Teil: Urkunden und Regesten. I. Aragonien und Navarra. (Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums, Historische Sektion, Bd. 4.) Berlin 1929, Nr. 133.

72 HEINRICH FINKE: Acta Aragonensia. Quellen zur deutschen, italienischen, französischen, spanischen, zur Kirchen- und Kulturgeschichte aus der diplomatischen Korrespondenz Jaymes II. (1291–1327). Bd. 2. Berlin/Leipzig 1908, Nr. 540.

73 WILLIAM CHESTER JORDAN: The French Monarchy and the Jews. From Philip Augustus to the last Capetians. Philadelphia 1989, S. 187 f.; GRAYZEL, Popes, Jews, and Inquisition (wie Anm. 35), S. 182 f.

74 GUSTAVE SAIGE: Les Juifs du Languedoc antérieurement au XIVe Siècle. Paris 1881 (Ndr. 1971), Nr. 43/18.

75 SAIGE, Les Juifs du Languedoc (wie Anm. 74), Nr. 20.

76 SIMÉON LUCE (Ed.): Catalogue des Documents du Trésor des Chartes relatifs aux Juifs sous le Règne de Philippe le Bel, in : REJ 2, 1881, Nr. 15.

77 KIESEWETTER, Anfänge der Regierung Karls II. (wie Anm. 7), S. 518–521; GRAYZEL, Popes, Jews, and Inquisition (wie Anm. 35), S. 183; vgl. auch JOSEF SHATZMILLER: L'inquisition et les juifs de Provence au XIII^e s., in: Provence Historique 23, 1973, S. 327–338; MAURICE KRIEGLER: Prémafranisme et inquisition dans la Provence des XIII^e et XIV^e siècles, in: Provence Historique 24, 1974, S. 313–323.

chen Hof konsultieren.⁷⁸ Auch Karl II. zeigt sich wiederholt bestrebt, die inquisitorische Judenverfolgung durch gräfliche Beamte zu kontrollieren und widersteht dabei auch päpstlichen Druck. Denn Papst Nikolaus IV. hatte den Inquisitoren der Provence 1288 befohlen, die Juden zu verfolgen, die konvertierten Juden Beihilfe zum *relapsus* leisten und 1290 die örtlichen Präläten angewiesen, die Inquisitoren dabei zu unterstützen.⁷⁹

Am 7. Oktober 1291 befahl Karl II. den Seneschallen der Provence jedoch, darauf zu achten, dass sie die Juden nicht festnehmen oder festzunehmen befehlen, außer in den Fällen, die in den päpstlichen Schriftstücken genannt sind, mit den sich Inquisitoren autorisieren. Sollte es diesbezüglich irgendwelche Zweifel geben, sollten sie die Juden keinesfalls festnehmen, ohne vorher den Hof informiert zu haben.⁸⁰ Und am 27. Juni 1292 und noch einmal am 13. Juli 1293 erteilt Karl II. den gräflichen Amtsträgern in der Provence abermals die Anweisung, Inquisitoren, die ihre Befugnisse überschritten, nicht mehr zu unterstützen, sondern diese daran zu hindern.⁸¹ Im darauffolgenden Jahr bestätigt der Graf den provençalischen Juden dann sämtliche Privilegien Karls I. und untersagt ausdrücklich, ihnen irgendwelche Belästigungen und Unrecht zuzufügen.⁸²

Die Könige von Aragon und Frankreich und auch der Graf der Provence traten den Inquisitoren wiederholt entgegen, wenn diese Juden auf der Basis des Beihilfe-Vorwurfs verfolgen wollten, weil sie hierin eine Beeinträchtigung ihrer Rechte sahen.⁸³ Beanspruchten sie die Juden doch als ‚ihre‘ Juden. Diese direkte Unterstellung der Juden unter den König bzw. den Grafen hieß vor allem, dass dieser die Jurisdiktion über die Juden und die Einkünfte aus den Judensteuern ausschließlich sich selbst vorbehielt. Der *fuero*, also das Stadtrecht der aragonesischen Stadt Teruel von 1176 ist bekanntlich der älteste Beleg dafür, dass Juden in Europa als *servi regis*, die ‚allzeit dem königlichen Fiskus zugehörig‘ seien (*semper fisco regio deputati*).⁸⁴ Auch die französische Monarchie pochte auf

78 ALAIN DE BOUARD (Ed.): Actes et Lettres de Charles Ier Roi de Sicile concernant la France (1257–1284). Paris 1926, Nr. 946.

79 Les Registres de Nicolas IV. (1288–1292). Recueil des bulles de ce pape publiés ou analysées d’après le manuscrit original des Archives du Vatican, ed. ERNEST LANGLOIS. 2 Bde. Paris 1886/93, Nr. 320, 321; SIMONSOHN, Apostolic See and the Jews (wie Anm. 9) 1, Nr. 263 f.

80 RCA (wie Anm. 21) 40, S. 90 f.; Das Mandat ist teilweise wörtlich identisch mit dem König Philipps IV. Von Frankreich von 1293 (s. o. Anm. 74).

81 GIOBBE RUOCCO: Regesto Anioino-Francescano del regno di Napoli, in: Miscellanea Franceseana 38, 1938, Nr. 60, 64.

82 KIESEWETTER, Anfänge der Regierung Karls II. (wie Anm. 7), S. 520.

83 YERUSHALMI, The Inquisition and the Jews of France (wie Anm. 56), S. 320 f.; GRAYZEL, Popes, Jews, and Inquisition (wie Anm. 35), S. 172, 180–183.

84 ALEXANDER PATSCHOVSKY: Das Rechtsverhältnis der Juden zum deutschen König (9.–14. Jahrhundert, in: ZRG GA 110, 1993, S. 331–371, hier S. 353; DAVID ABU-

eine direkte unmittelbare Unterordnung der Juden unter die Königsherrschaft, auch wenn dies bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts nur die Juden der Krondomäne betraf.⁸⁵ Und als Graf der Provence hatte Karl I. von Anjou 1270 dort selbst die gräfliche *tallia judeorum* eingeführt.⁸⁶ Als er den Inquisitoren 1276 untersagte, den provençalischen Juden Geldbußen aufzuerlegen, begründete er dies folgerichtig damit, dass dieses Geld ihm und seiner *curia* gehöre.⁸⁷ Die Versuche Karls II. aus den frühen neunziger Jahren des 13. Jahrhunderts, die Juden der Provence vor übermäßiger Verfolgung durch die Inquisitoren zu schützen, gehen Hand in Hand mit einer Erhöhung der gräflichen Judensteuer von 600 auf 1600 Unzen jährlich.⁸⁸

III. Zwischen Königtum und Kirchen: Die politische Stellung der Juden im mittelalterlichen Süditalien

Auch als Könige von Sizilien bzw. Neapel beanspruchten Karl I. und Karl II. eine direkte unmittelbare Unterordnung der Juden unter die königliche Kammer. Allerdings konkurrierten sie dabei vielerorts mit anderen, lokalen Gewalten. Denn Jurisdiktion über die Juden und Einkünfte aus den Judensteuern wurden in Süditalien am Ende des 13. Jahrhunderts in fast allen Orten mit bedeutenden jüdischen Gemeinden ganz oder teilweise von lokalen kirchlicher Gewalten beansprucht, vor allem von Bischofskirchen, aber auch von einigen bedeutenden Abteien. Umstritten waren vor allem die indirekten Steuern aus dem Färbereigewerbe, das die Juden vielerorts als ursprünglich königliches Monopol ausübten und das im mittelalterlichen Süditalien dermaßen charakteristisch für die Juden war, dass *iudecca* und *tintoria* vielfach als Synonyme gebraucht wurden.

Die Kirchen konnten sich vielfach, nicht immer, auf königliche Privilegien berufen, mit denen sie die Gerichtsbarkeit über die Judengemeinden und die Einkünfte aus den direkten und indirekten Judensteuern übertragen bekommen

LAFIA: The Servitude of Jews and Muslims in the Medieval Mediterranean: Origins and Diffusions, in: *Mélanges de l'École Française de Rome* 112, 2000, S. 687–714, hier S. 689 f.

85 JORDAN, *The French Monarchy and the Jews* (wie Anm. 73), S. 3–23; GAVIN I. LANGMUIR: „Judei Nostri“ and the Beginning of Capetian Legislation, zuletzt in: DERS.: *Toward a Definition of Antisemitism*. Berkeley/Los Angeles/Oxford 1990, S. 137–166; DERS.: „Tamquam Servi“: The Change in Jewish Status in French Law about 1200, zuletzt in: *Ebd.*, S. 167–194.

86 Hierzu zuletzt JOSEPH SHATZMILLER: *Encore la Tallia Judeorum*, in: GABRIELLE SED-RAJNA (Ed.): *Rashi. 1040–1990. Hommage à EPHRAIM E. URBACH*. Paris 1993, S. 589–597.

87 S. o. Anm. 78.

88 KIESEWETTER, *Anfänge der Regierung Karls II.* (wie Anm. 7), S. 492 f.

hatten. Diese datierten teilweise bis in die Zeit vor der Errichtung der normannischen Einheitsmonarchie zurück.⁸⁹ Viele Privilegien, auf die sich die Herrschaft der Kirchen über die Juden am Ende des 13. Jahrhunderts stützte, stammten jedoch aus der Krisenphase des Königtums, die mit dem Dynastiewechsel von den Hauteville zu den Staufern am Übergang vom 12. zum 13. Jahrhundert verbunden war.⁹⁰

Die politische Situation der Juden in Süditalien bis zum Ende des 13. Jahrhunderts sollte dann maßgeblich davon bestimmt werden, dass die Monarchie seit der Rückkehr Friedrichs II. in das Königreich Sizilien 1220 versuchte, die Judensteuern wieder stärker an die königliche Kammer fließen zu lassen. Denn hierdurch entstand ein Konflikt zwischen Monarchie und Kirchen um die Judengemeinden, der sich auch nach dem Dynastiewechsel von den Staufern zu den Anjou fortsetzte und ohne den sich der Erfolg der inquisitorischen Judenverfolgung nicht erklären lässt.

Folgenreich war vor allem, dass Friedrich II. im Rahmen seiner Wirtschaftsreformen, der sogenannte *nova statuta*, zu Beginn der 30er Jahre des 13. Jahrhunderts auch die Färbereien neu organisieren ließ, um so die Steuern, die auf gefärbten Stoffen lagen, wieder für die königliche Kammer einzuziehen.⁹¹ Sämtliche Färbereien von Prälaten, Grafen und Baronen, die das königliche Färbereimonopol unterliefen, wurden geschlossen, und an allen Orten die Färberei wieder in königliche Verwaltung genommen, die von eigens dazu

89 RAFFAEL STRAUSS: Die Juden im Königreich Sizilien unter Normannen und Staufern. (Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, H. 30.) Heidelberg 1910 (Ndr. Nendeln 1977), S. 19 f.; HUBERT HOUBEN: Gli ebrei nell'Italia meridionale tra la metà dell'XI e l'inizio del XIII secolo, in: FONSECA/LUZZATI/TAMANI/COLAFEMMINA (Eds.): L'Ebraismo dell'Italia Meridionale Peninsulare, S. 47–63, hier S. 60–62; DERS.: Möglichkeiten und Grenzen religiöser Toleranz im normannisch-staufischen Königreich Sizilien, in: DA 50, 1994, S. 159–198, hier S. 171.

90 Tancredi et Wilhelmi III. Regum Diplomata, ed. HERBERT ZIELINSKI. (Codex Diplomaticus Regni Siciliae. Series Prima: Diplomata Regum et Principum e Gente Normannorum, T. 5.) Köln/Wien 1982, Nr. 18, 33; Constantiae Imperatricis Diplomata, ed. THEO KÖLZER. (MGH Diplomata Regum et Imperatorum Germaniae, T. XI, Pars III) Hannover 1990, Nr. 59, 60, Dep. 36, 57; Friderici II. Diplomata inde ab Anno MCXCVIII. Usque ad Annum MCCXII, ed. WALTER KOCH. (MGH Diplomata Regum et Imperatorum Germaniae, T. XIV, Pars I) Hannover 2002, Nr. 70.

91 Zu den Wirtschaftsreformen Friedrichs II. und ihren Folgen vgl. ERICH MASCHKE: Die Wirtschaftspolitik Kaiser Friedrichs II im Königreich Sizilien, zuletzt in: GUNTHER G. WOLF (Hrsg.): Stupor Mundi. Zur Geschichte Friedrichs II. von Hohenstaufen. (Wege der Forschung, Bd. 101.) 2. neubearb. Aufl. Darmstadt 1982, S. 349–394; NORBERT KAMP: Vom Kämmerer zum Sekretär. Wirtschaftsreformen und Finanzverwaltung im staufischen Königreich Sizilien, in: JOSEF FLECKENSTEIN (Hrsg.): Probleme um Friedrich II. (Vorträge und Forschungen, Bd. 16.) Sigmaringen 1974, S. 43–92, v. a. S. 56–58; WILLIAM A. PERCY: The Indirect Taxes of the medieval Kingdom of Sicily, in: Italian Quarterly 85, 1981, S. 73–85.

eingesetzten jüdischen *magistri* ausgeübt wurde.⁹² Dort, wo Bischöfe und Äbte bis dato aufgrund königlicher Privilegien die Färberei besessen hatten, wurde diese nun durch Fixsummen abgelöst, die dem Durchschnittswert der Steuereinnahmen der letzten Jahre entsprachen.⁹³ „Die Gewinne der Zukunft wollte der Staat nicht mit der Kirche teilen“.⁹⁴

Die Reaktionen der betroffenen Kirchen hierauf fielen unterschiedlich aus. In Tarent etwa hatte der dortige Erzbischof offensichtlich nichts gegen diese Neuregelung einzuwenden und begnügte sich mit den zehn Unzen, die die Vorsteher der Färberei jährlich an ihn abführen mußten. Allerdings hatte die Reorganisation des Färbereimonopols in Tarent auch nicht zu wesentlich höheren Einnahmen geführt. Den Zeugenaussagen einer Enquête über die Rechte des Bistums an den königlichen Einkünften aus dem Jahr 1247 zufolge betrugen sie in jenen Jahren zwischen 10 und 12 Unzen.⁹⁵ Es flossen also weiterhin zwischen 83 und 100 Prozent der Einkünfte aus der Färberei an den Bischof.

Allerdings waren die Kirchen nicht überall bereit, sich auf diesen Handel einzulassen, wie der Konflikt Friedrichs II. mit den Mönchen von Montecassino zeigt. Dem Bericht Richards von San Germano zufolge hatten im September 1231 zunächst der Erzbischof von Reggio di Calabria den zwei Juden, die im Auftrag des Kaisers die *iudeca* von San Germano in Empfang nehmen sollten, verboten, sie zu beschlagnahmen, und ihnen befohlen, dass sie sie in Frieden im Besitz des Klosters Monte Cassino lassen sollten.⁹⁶ Die königlichen *officiales* beharrten gegenüber der Abtei allerdings darauf, dass alles, was die Judeca hinzugewinne, an die kaiserliche Kammer abzuführen sei, weshalb die Mönche auch noch an Papst Gregor IX. apellierten.⁹⁷

Der Vorwurf *de Iudecis ablatis quibusdam ecclesiis*, den Gregor IX. 1236 dem Kaiser in einer *series Gravaminum* der sizilischen Kirchen machte, bezieht sich also höchstwahrscheinlich auf die Folgen der *nova statuta* für die Färbereien.⁹⁸ Und es war dieser Vorwurf, auf den hin Friedrich II. die grundsätzliche Un-

92 EDUARD WINKELMANN (Hsg.): Acta Imperii inedita seculi XIII. Urkunden und Briefe zur Geschichte des Kaiserreichs und des Königreichs Sicilien in den Jahren 1198 bis 1273. Innsbruck 1880, Nr. 796.

93 DIETER GIRGENSOHN/NORBERT KAMP, Urkunden und Inquisitionen der Stauferzeit aus Tarent, in: QFIAB 41, 1961, S. 137–234, hier S. 152.

94 KAMP, Vom Kämmerer zum Sekretären (wie Anm. 91), S. 57.

95 GIRGENSOHN/KAMP, Urkunden und Inquisitionen (wie Anm. 93), Nr. IX.

96 Richardus de Sancto Germano, Chronica, ed. CARLO ALBERTO GARUFI (RIS 7/2), Bologna 1938, S. 176: *Tintorias omnes de regno ad opus fisci imperialis recipi precipit imperator, et super hoc suas mittit litteras generales. Quas cum duo Iudei pro iudeca Sancti Germani recipienda detulerint, ipsam Reginus archiepiscopus capi prohibuit mandans ipsis judeis, ut ipsam in pace dimittant monasterio Casinensi.*

97 SIMONSOHN, The Apostolic See and the Jews (wie Anm. 9) 1, Nr. 131.

98 SHLOMO SIMONSOHN: The Jews of Sicily. Vol 1: 383–1300 (Studia Post-Biblica, Vol. 48,3.) Leiden/New York/Köln 1997, Nr. 212.

terordnung der Juden unter die Monarchie beanspruchte: Die Juden seien ihm *tam in imperio quam in regno* nach gemeinem Recht direkt unterworfen. Dennoch habe er sie keiner Kirche entfremdet, die bezüglich ihrer ein *ius speciale* vorgebracht hätte.⁹⁹

Ebenfalls 1236 erscheint erstmals die berühmte Bezeichnung der Juden als *servi camere nostre*, im Privileg Friedrichs II. für die Juden des Reichs nördlich der Alpen vom Juli des Jahres.¹⁰⁰ Im November 1237 erscheint der Begriff dann erstmals im Königreich Sizilien.¹⁰¹ Diese sogenannte ‚Kammerknechtschaft‘, so hat unlängst Alexander Patschovsky zeigen können, bezeichnete im Kern eben jene allgemeine, direkte Unterstellung der Juden unter den Kaiser bzw. König, auf der Friedrich II. zunächst gegenüber den sizilischen Kirchen und dann gegenüber Papst Gregor IX. beharrt hatte.¹⁰² Es spricht daher alles dafür, dass man das Konzept der Kammerknechtschaft am Hof Friedrichs II. entwickelt hatte, um die Ansprüche des Königs an den Juden in der Konkurrenz mit den lokalen kirchlichen Gewalten zu behaupten, in der sie im Königreich Sizilien standen.

Die gleiche unmittelbare Unterordnung der Juden, die Friedrich II. zufolge *communi iure* bestünde, beanspruchten nach ihrem Herrschaftsantritt in Süditalien auch die Anjou für sich und den königlichen Fiskus. In ihren Mandaten werden Juden wiederholt als *servi camere regie* bzw. als *servi nostri* bezeichnet.¹⁰³ Und wie Friedrich II. zeigt sich zumindest auch Karl I. vielfach bestrebt, die königliche Prerogative in bezug auf die Juden gegenüber den konkurrierenden Interessen der Kirchen zu bewahren. Hierbei geht es wiederum um die Einkünfte aus der Färberei.

Im Dezember 1273 ließ Karl I. dem Erzbischof von Trani durch den Justitiar der Terra di Bari untersagen, von den dortigen Juden mehr als 37 2/3

99 JEAN-LOUIS-ALPHONSE HUILLARD-BRÉHOLLES: *Historia diplomatica Friderici secundi* 4/2, Paris 1855, S. 912: *Judeos autem, etsi tam in imperio quam in regno nobis communi iure immediate subiaceant, a nulla tamen ecclesia illos abstulimus que super eis ius speciale pretenderet, quod communi iure nostro merito preferretur.*

100 MGH *Constitutiones et Acta Publica*, Bd. 2, ed. LUDWIG WEILAND. Hannover 1896, Nr. 204.

101 SIMONSOHN, *Jews of Sicily* 1 (wie Anm. 98), Nr. 214.

102 PATSCHOVSKY, *Das Rechtsverhältnis der Juden zum deutschen König* (wie Anm. 84), S. 364; vgl. DIETMAR WILLOWEIT: *Vom Königsschutz zur Kammerknechtschaft. Anmerkungen zum Rechtsstatus der Juden im Hochmittelalter*, in: KARLHEINZ MÜLLER/KLAUS WITTSTADT (Hrsg.): *Geschichte und Kultur des Judentums. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, Bd. 38.)* Würzburg 1988, S. 71–89; hier S. 82 f.; ABULAFIA, *Servitude of Jews and Muslims* (wie Anm. 84), S. 47 f.

103 DEL GIUDICE, *Codice Diplomatico* 1 (wie Anm. 38), Nr. 116, Anm. 1.; HOUBEN, *Neue Quellen zur Geschichte der Juden und Sarazenen* (wie Anm. 20), Nr. 2, 7; RCA (wie Anm. 21) 32, S. 66 f.

Unzen im Jahr zu fordern und sie anderweitig zu belästigen, obwohl sie jährlich nur soviel und nicht mehr als Abgabe zu zahlen verpflichtet sind, so wie es im Privileg des Kaisers Heinrich, seligen Angedenkens und Königs von Sizilien ... überdeutlich enthalten ist.¹⁰⁴ Und nicht nur in diesem, denn auch Friedrich II. hatte in seinem berühmten Privileg für die Juden von Trani 1221 diese Summe festgeschrieben.¹⁰⁵ Die Mittel, derer sich die Bischofskirche dabei bediente waren drastisch. Zum einen legten sie den Juden von Trani Zwangsanleihen (*mutua*) auf, durch die sie ihnen beträchtliche Summen abpressten. Zum anderen nutzten sie die Unterstellung der Juden unter das Gericht des Erzbischofs aus, erhoben unbegründete Klagen gegen sie und kerkerten sie solange ein, bis sie sich durch Zahlungen aus dieser Lage befreiten.¹⁰⁶

Der Konflikt zwischen Königtum und Prälaten um die Juden, den die Neuorganisation der Färbereien durch Friedrich II. verursacht hatte, setzte sich also auch nach dem Ende der Staufer fort. Nicht zuletzt die Juden von Trani hatten von den Wirtschaftsreformen Friedrichs II. erheblich profitiert. Wurde in ihren Händen doch nicht nur die Seidenfärberei, sondern auch der Handel mit Seide monopolisiert, und zwar für das gesamte Reich.¹⁰⁷ Im Jahr 1284 wurden die Steuereinnahmen aus der Färberei für 130 Unzen verpachtet.¹⁰⁸ Also für mehr als das zehnfache dessen, was die Färberei in Tarent einbrachte. Angesichts dessen wollte sich der Traneser Metropolit nicht mit den fixen Einkünften begnügen, wie sie Heinrich VI. und Friedrich II. festgeschrieben hatten, und hatte sich 1267 von Papst Clemens IV. neben anderen Rechten und Einkünften auch die Judengemeinde von Trani *cum omni iure suo* bestätigen lassen.¹⁰⁹ Er beanspruchte also weiterhin die gesamten Einnahmen aus den direkten wie den indirekten Judensteuern für sich. Und um dieses Ziel zu erreichen, waren ihm offensichtlich einige Mittel recht.

Dass er dabei nicht der einzige war, dafür sprechen weitere Mandate Karls I. aus den siebziger Jahren des 13. Jahrhunderts, etwa für das insulare Agrigento oder für das festländische Bari. In letzterem hatten die Juden bereits einige Monate vor ihren Glaubensbrüdern aus dem benachbarten Trani Klage über ihren Erzbischof geführt. Auch dieser verlangte von ihnen Abgaben, die über die festgeschriebene Summe hinausgingen. Diese bestand aus vier Unzen Gold, zwei

104 DEL GIUDICE, Codice Diplomatico 1 (wie Anm. 38), Nr. 116, Anm. 1: ... *tantum et non amplius annis singulis nomine date solvere teneantur prout in privilegio clare memorie herriici Romanorum Imperatoris, et Regis Sicilie predecessoris nostri plenius dicitur contineri.*

105 WINKELMANN (Hsg.), Acta Imperii inedita (wie Anm. 92), Nr. 221.

106 DEL GIUDICE, Codice Diplomatico 1 (wie Anm. 38), Nr. 116, Anm. 1.

107 WINKELMANN (Hsg.), Acta Imperii inedita (wie Anm. 92), Nr. 785.

108 PIETRO EGIDI: La Colonia Saracena di Lucera e la sua distruzione. Napoli 1912, S. 122 f., Anm. 6.

109 GIOVANNI BATTISTA BELTRANI: Cesare Lambertini é la Societá Familiare in Puglia durante i Secoli XV e XVI. Bd. 1. Milano/Napoli/Pisa 1884., Nr. 1.

Pfund Pfeffer und einer Unze Seide zu Weihnachten sowie zwei Pfund Pfeffer und einer Unze Seide zu Ostern. Stattdessen verlangte der Bareser Oberhirte nun 20 Unzen Gold jährlich.¹¹⁰ Dass Seide bei den ursprünglichen Abgaben der Juden an den Bischof eine so große Rolle spielte, zeigt abermals, welche Bedeutung die Einkünfte der Färberei hatten.

Auch nach dem Dynastiewechsel zu den Anjou bestand der Konflikt zwischen Königtum und Kirchen um die politische Stellung der Juden und das heißt vor allem um deren Steuern also fort. Wie Friedrich II. versuchte auch Karl I., die Rechte der Kirchen an den Juden zu beschränken bzw. zu verhindern, dass sie die Juden über Grenzen, die ihnen das Königtum zu setzen versucht hatte, hinaus beanspruchten. Und wie der Staufer setzen die Anjou den Ansprüchen der Kirchen das Konzept einer unmittelbaren Unterordnung der Juden unter die Monarchie entgegen, indem sie die Juden als *servi camere regie* beanspruchten.

Es war dieser Konflikt, der den sozialen Kontext für die inquisitorische Judenverfolgung im Königreich Neapel bildete. Und der Effekt den sie hatte, lässt sich ohne ihn nicht erklären. Aufgrund der politischen Stellung der Juden im mittelalterlichen Süditalien, die zwischen Königtum und Kirchen umstritten war, hatte der König hier nämlich wesentlich weniger Anlass, den Inquisitoren Widerstand entgegenzusetzen und so die inquisitorische Judenverfolgung zu bremsen, als etwa die Könige von Aragon und Frankreich und der Graf der Provence. Denn anders als dort war hier die Gerichtsgewalt des Königtums über die Judengemeinden davon nicht betroffen, befand diese sich doch in der Regel in den Händen der Kirchen. Das gleiche gilt für die Einkünfte aus den direkten und indirekten Judensteuern. Die königliche Kammer erlitt durch die Verfolgung der Juden durch die Inquisitoren also auch keine finanziellen Einbußen.¹¹¹ Im Gegenteil: Die Verfolgung der Juden durch die Inquisitoren erschloss dem königlichen Fiskus sogar neue Einkünfte. Denn zwei Drittel der Einnahmen, die die Inquisitoren aus Geldbußen und den Vermögenskonfiskationen erzielten, zu denen sie die Juden verurteilten, gingen ja an die königliche Kammer.

Vor allem unter Karl II. werden diese Einkünfte nicht gänzlich unerwünscht gewesen sein. Befand sich die Krone infolge der Sizilischen Vesper doch in einer höchst prekären finanziellen Situation. Denn durch diese brachen zum einen die enormen Einkünfte weg, die dem Königtum seit jeher aus der Insel zugeflossen waren. Hinzu traten die Schäden aus dem Krieg der Vesper, der bis 1296 fast ausschließlich auf dem Festland stattfand und Kalabrien und große Teile der Basilikata und des Prinzipats verwüstete. Die direkten Steuereinnahmen brachen infolge dessen ein. Dafür wuchsen die Militärausgaben so stark, dass der Krieg der sizilischen Vesper „die finanziellen Ressourcen des Regno

110 DEL GIUDICE, Codice Diplomatico 1 (wie Anm. 38), Nr. 116.

111 So STARR, Mass Conversions (wie Anm. 11), S. 205, 208 f.

völlig aufzehrte“.¹¹² Im Jahr 1292 bemerkte der König selbst, dass *maior sit exitus quam introitus pecunie*.¹¹³

Die Verfolgung und die Bekehrung der Juden durch die Inquisitoren brachte der königlichen Kammer jedoch nicht nur einmalige Sondereinnahmen. Die Steuerbefreiungsprivilegien für die konvertierten Juden von 1294 bringen nämlich klar zum Ausdruck, dass nur die erste Generation der Konvertiten auf Lebzeiten von allen Abgaben befreit sein sollte.¹¹⁴ Ihre Nachkommen sollten dann die gleichen Steuern zahlen, wie die anderen Christen auch, wenn man so will also in jene unmittelbare Beziehung zur königlichen Kammer treten, die zwischen ihren Vorfahren und dem Königtum gegen den Widerstand der Kirchen nie hatte etabliert werden können. Nur waren die Nachkommen der Juden, die die staufischen und angiovinischen Könige als unmittelbar ihnen unterworfen beansprucht hatten, keine Juden mehr.

Das alles soll nicht heißen, dass die Inquisitoren gleichsam Instrumente der fiskalischen Interessen des Königtums waren. Das Handeln der Inquisitoren folgte seiner eigenen Logik. Dies wird nicht zuletzt daran deutlich, dass die Inquisition in dieser Zeit nicht nur in Süditalien, sondern auch in anderen Reichen des Mittelmeerraums versuchte, die Juden auf der Basis von *turbato corde* zu verfolgen, wo sie freilich immer wieder auf den Widerstand der weltlichen Autorität stießen. Im Königreich Neapel dagegen konnte es zu einer kumulativen Radikalisierung der ungebremsten inquisitorischen Judenverfolgung kommen, weil ihr die Interessen des Königtums hier nicht zuwiderliefen, sondern, im Gegenteil, in Wahlverwandschaft zu ihr standen und die Monarchie deshalb auf die Initiative der Inquisitoren anders reagierte. Die Inquisitoren konnten die Verfolgung einzelner Juden, die unter dem Verdacht des *relapsus* standen bzw. dazu Beihilfe geleistet zu haben, auf die systematische Verfolgung ganzer Gemeinden als *fautores et receptatores hereticorum* ausweiten und hieraus die Druckmittel gewinnen, mit denen sie einen Gutteil der Judengemeinden des *regno* 1292 zum Übertritt zum Christentum brachten. Denn dies korrespondierte mit Bestrebungen der Monarchie, die Juden ausschließlich der königlichen Kammer dienstbar zu machen; Bestrebungen, die jedoch stets auf den Widerstand der Kirchen gestoßen waren und seit Friedrich II. zu einem massiven Konflikt zwischen den Kirchen des Reichs und dem Königtum geführt hatten.

Es wäre überzeichnet, die Begünstigung der inquisitorischen Judenverfolgung und -bekehrung als Fortsetzung der staufischen Politik mit anderen Mitteln zu bezeichnen. Vor allem hieße es, die Perspektive der Juden gänzlich

112 KIESEWETTER, Anfänge der Regierung Karls II. (wie Anm. 7), S. 489.

113 RCA (wie Anm. 21) 40, S. 31; KIESEWETTER, Anfänge der Regierung Karls II. (wie Anm. 7), S. 490.

114 S.o. Anm. 27.

auszublenden. Denn für sie bedeutete der Übergang von den Staufern zu den Anjou den Beginn einer Zeit der Verfolgung und Zerstörung ihrer Gemeinden. Blendet man jedoch die Kontinuität aus, die zum einen zwischen den Bestrebungen Friedrichs II. und denen der ersten Anjou bestand, die Juden dem königlichen Fiskus dienstbar zu machen, und blendet man zum anderen die Kontinuität des strukturellen Konflikts zu den Interessen der Kirchen aus, in dem diese Bestrebungen standen, dann bleibt schlichtweg unverständlich, wie die *convivencia* von Christen und Juden, für die das mittelalterliche Sizilien neben der iberischen Halbinsel nicht zu unrecht das Paradebeispiel darstellt, von einer Dynastie zur anderen in eine schwere Krise geraten konnte.

Die strukturelle Konfliktlage, die die Massenkonzersion von 1292 möglich gemacht hatte, setzte sich sogar über diese hinaus fort, und dies hatte für die Situation der konvertierten Juden und ihrer Nachkommen weitreichende Folgen, die hier allerdings nur noch angedeutet werden können. Denn vielerorts setzten die Kirchen den Maßnahmen von Königtum und Inquisitoren erfolgreich Widerstand entgegen. Mit dem Resultat, dass die Nachkommen der Konvertiten von 1292 in der einen oder anderen Weise wieder in die Gewalt der Kirchen gerieten.

Die Neofiti der südapulischen Terra d'Otranto etwa wanderten nach Kalabrien aus und gründeten mit den dortigen Juden, die nie konvertiert waren, wie es eine Urkunde von 1366 nennt: *novas iudaicas*, lebten also wieder als Juden.¹¹⁵ Und 1403 wies Papst Bonifaz IX. Bischöfe und Erzbischöfe in Kalabrien und der Terra d'Otranto auf Bitten der dortigen Juden an, dafür zu sorgen, dass diese nicht mehr von den Inquisitoren behelligt würden, sondern ausschließlich dem bischöflichen Gericht unterstünden.¹¹⁶

In Bari ist für das frühe 14. Jahrhundert eine ganze Reihe von Fällen belegt, in denen konvertierte Juden sich, ihre Familien und ihr Vermögen dem Zugriff der Inquisition entziehen, indem sie sich der Abtei S. Nicola tradieren.¹¹⁷

Die erzbischöfliche Kirche von Trani schließlich erreichte 1328, dass Papst Johannes XXII. den Inquisitoren in *partibus Apuliae* untersagte, ohne ihre Zustimmung gegen die Juden oder Neofiti der Stadt Trani vorzugehen. Denn die Inquisitoren hätten den Juden, die an die erzbischöfliche Mensa einst *ampla emolumenta* abgeführt hätten, solche *gravamina* zugefügt, dass nur noch wenige übrig geblieben, die außerdem noch in solche Armut herabgedrückt worden seien, dass die genannte Mensa von ihnen nur noch sehr wenig profitiere, und

115 Codice Diplomatico Brindisino. Vol. 2: Periodo Angioino (1304–1397), ed. MICHAELA PASTORE DORIA. Bari 1964, Nr. 94.

116 SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews* (wie Anm. 9) 1, Nr. 502.

117 CDB (wie Anm. 31) 13, Nr. 103; 116; 124, 127, 128; *Le pergamenie di San Nicola di Bari: Periodo Angioino (1309–1343)*, ed. FRANCESCO NITTI DE VITO (CDB [wie Anm. 31] 16). Trani 1941, Nr. 11; GERARDO CIOFFARI: *Storia dei Dominicani in Puglia (1221–1350)*. Bari 1986, S. 69–72; Nr. 25.

sie würden nun die Neofiti in gleicher Weise bedrücken, *plus ab eis temporalia lucra querentes quam aliquam edificationem facere spirituales*.¹¹⁸

Die erwähnten *ampla emulomenta* hatte die Kirche von Trani allerdings nicht nur einstmals von den dortigen Juden bezogen, sondern wollte sie auch weiter beziehen, nachdem diese konvertiert waren. Der König hatte dem Erzbischof von Trani deshalb 1305 und 1307 untersagen müssen, die ehemaligen Juden ihrer Konversion zum Trotz weiterhin vor sein Gericht zu ziehen und von ihnen jene Abgaben zu verlangen, die ihm einstmals die Juden geschuldet hatten.¹¹⁹ Diese Anweisungen waren jedoch wirkungslos, denn auch siebenzig Jahre später forderte der Metropolit von den Neofiti Steuern und zwang sie vor sein kirchliches Gericht.¹²⁰ Und noch 1422 betonte der Erzbischof von Trani, seine Kirche habe seit jeher die Gerichtsbarkeit ausgeübt *supra omnes es singulos neophidos Tranensis civitatis tamque ecclesie homines*.¹²¹

Dass die Inquistoren im Jahr 1292 einen Großteil der apulischen und kampanischen Juden konvertieren konnten, wurde wesentlich begünstigt durch den Konflikt zwischen den Kirchen und der Monarchie, der die politische Stellung der Juden im Königreich Sizilien bzw. Neapel im 13. Jahrhundert bestimmte. Denn hieraus resultierte eine spezifische Wahlverwandtschaft zwischen den Bestrebungen der Inquisition, Juden zu verfolgen, die sie der Beihilfe zur Apostasie verdächtigten und diese dann zu bekehren, und denen des Königtums, die Juden aus der Herrschaft der Kirchen herauszulösen und ausschließlich der königlichen Kammer dienstbar zu machen. Auch die Massenkonzersion der Juden des Königreichs Neapel im Jahr 1292 hat ihren Ort also im Rahmen von Prozessen der Herrschaftszentralisierung.¹²² Allerdings gelang es den Kirchen mancherorts, die konvertierten Juden und ihre Nachkommen wieder ihrer Herrschaft zu unterstellen. Im Bannkreis der lokalen Gewalten existierte die spezifisch süditalienische *convivencia*, nun als Mit-, Neben-, und Gegeneinander von Juden, Christen und Neofiti noch einmal gut 200 Jahre weiter, bis die neue Einheitsmonarchie des katholischen Königs Ferdinand II. von Aragon ihr zu Beginn des 16. Jahrhunderts endgültig das Ende bereitete.¹²³

118 SIMONSOHN, Apostolic See and the Jews (wie Anm. 9) 1, Nr. 336.

119 CAGGESE, Roberto d'Angio 1 (wie Anm. 26), S. 90 f.

120 BELTRANI, Cesare Lambertini (wie Anm. 109), Nr. 35.

121 BELTRANI, Cesare Lambertini (wie Anm. 109), Nr. 78 f.

122 Vgl. SOPHIA MENACHE: The king, the Church and the Jews: some considerations on the expulsions from England and France, in: *Journal of Medieval History* 13, 1987, S. 223–236.

123 VIVIANA BONAZZOLI: Gli Ebrei del regno di Napoli all'epoca della loro espulsione. II parte: Il periodo spagnolo (1501–1541), in: *Archivio Storico Italiano* 138, 1981, S. 179–287.

Jüdische Vermittler des Hebräischen und ihre christlichen Schüler im Spätmittelalter

STEPHEN G. BURNETT

Bruder Konrad Pellikan, ein Franziskanermönch, war das heroische Beispiel eines christlichen Autodidakten der hebräischen Sprache. Im Jahre 1499 fing er sein Studium des Hebräischen auf der Basis seiner Analyse des hebräischen Bibeltextes mit einer wortwörtlichen lateinischen Übersetzung der späteren Prophetenbücher¹ und auch mit den transkribierten Versen von Jesajas, die sich in Petrus Nigris *Stella Messiae* befanden, an. Im Juli des folgenden Jahres hatte er bei einem Besuch in Tübingen von Reuchlin eine Erklärung der Nennform (Infinitiv) des Verbs bekommen. Im August besuchte er den Ulmer Priester Johannes Böhm. Dieser stellte ihm zwei handschriftliche Fragmente von Moses Kimhis Grammatik zur Verfügung, damit Pellikan sie kopieren konnte.² Als er im Dienst des Franziskaner Ordens reiste, besuchte er andere Gelehrte und Bibliotheken, um weitere Hebräischkenntnisse zu gewinnen und auch um hebräische Handschriften zu lesen und zu kopieren. Seine grammatikalische Skizze der hebräischen Sprache ist schon 1504, drei Jahre vor Reuchlins *Rudimenta*, im Druck erschienen.³ Trotz all seiner Anstrengungen brauchte er schliesslich doch jüdische Hilfe, um seine Kenntnisse zu verbessern. Im Jahre 1513 besuchte er den Unterricht bei Matthäus Adrianus, einem getauften Juden aus Spanien.⁴ Auch Pellikan, der Autodidakt des Spätmittelalters, musste jüdische Hilfe in Anspruch nehmen, um Fortschritte zu erzielen.

1 Die Handschrift war ein Geschenk von Paulus von Pfedersheim, einem getauften Juden und Franziskanermönch. Konrad Pellikan: Die Hauschronik Konrad Pellikans von Rufach. Ein Lebensbild aus der Reformationszeit. Übers. THEODOR VULPINUS. Straßburg 1892, S. 18. Nach der Germania Judaica (Bd. 3: 1350–1519, 2. Teilband: Ortschaftenartikel Märisch-Budwitz-Zwolle. Hg. von ARYE MAIMON s. A., MORDECHAI BREUER und YACOV GUGGENHEIM. Tübingen 1995, S. 1105, A. 20) ist Paulus von Pfedersheim wahrscheinlich nicht mit Johannes Pauli identisch. – Ich möchte meiner Kollegin Frau Professor Dr. Susanna Schrafstetter (University of Nebraska-Lincoln) und Herrn Dr. Grenzmann für ihre Hilfe bei der Korrektur des Aufsatzes danken.

2 THOMAS WILLI: Der Beitrag des Hebräischen zum Werden der Reformation in Basel. Theologische Zeitschrift 35 (1979) S. 139–154, hier S.141. Vgl. auch BERNHARD WALDE: Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters. Münster i. W. 1916, S. 190–94.

3 WILLI: Der Beitrag des Hebräischen (wie A. 2), S. 142.

4 Ebd. S. 144.

Wenn selbst Pellikan jüdische Hilfe brauchte, war das bestimmt umso nötiger für andere christliche Schüler der hebräischen Sprache, die weniger sprachbegabt waren als er, und die mehr Geld zu Verfügung hatten und bereit waren, die oft hohen Preise für einen Unterricht zu bezahlen. Jüdische Vermittler, ob Juden oder getaufte Juden, spielten eine Schlüsselrolle bei der Gründung der Hebraistik als eines akademischen Faches, vor allem in Italien und Deutschland während des Spätmittelalters und der Frühreformationszeit.⁵ Es gab keine große Zahl dieser Vermittler (ich nenne etwas mehr als 30 Namen – es gab einige mehr), aber ihre Rolle als erfahrene Experten oder mindestens als ‚Insider‘ der Jüdischen Welt war bedeutend. Aufgrund ihrer Kenntnis der jüdischen Sprache und Texte, ihrer Fähigkeiten als Schreiber und Übersetzer solcher Texte und – mindestens ebenso – aufgrund ihrer Fähigkeit, die Grenzen der zwei Welten, der jüdischen und der christlichen, zu überschreiten, sind diese jüdischen Vermittler Katalysatoren für das Wachstum der Hebraistik, vor allem in Italien und Deutschland.

Einige dieser jüdischen Vermittler sind in der Wissenschaft schon längst bekannt. Aber meine Analyse zielt nicht in erster Linie auf Persönlichkeiten, sondern auf das Profil dieser Vermittler als einer Gruppe, auf die sozialen Kontexte ihrer Verdienste in Italien und Deutschland und auf ihre Dienstleistungen als Katalysatoren der christlichen Hebraistik in diesen zwei Regionen.

1. Profil der jüdischen Vermittler

Die jüdischen Helfer, die die Hebraistik unter Christen möglich machten, waren natürlich nicht alle gleich, wenn man sie nach Persönlichkeit, Gelehrsamkeit oder ihrer Position innerhalb oder ausserhalb der jüdischen Gesellschaft betrachtet. Trotzdem sind einige Gemeinsamkeiten zwischen ihnen bemerkenswert. Erstens sind einige der bedeutendsten Lehrer Ärzte mit Universitätsausbildung, Juden und getaufte Juden gleichermaßen. David Ruderman hat in seiner Forschung über die Zulassung jüdischer Medizinstudenten von der Promovierung jüdischer Ärzte an der Universität Padua ab 1517 und von ihrer Bedeutung als Vermittler neuer Perspektiven über Medizin und der Naturwissenschaften unter Juden in der frühen Neuzeit berichtet. Er betonte auch, dass das Studium in Padua diesen jüdischen Studenten eine allgemeine Ausbildung in den philosophischen Fächern anbot.⁶ Diese Studenten waren deshalb fähiger

5 JEROME FRIEDMAN: *The Most Ancient Testimony: Christian Hebraica in the Age of Renaissance Nostalgia*. Athens, OH, 1983, S. 38–49.

6 DAVID B. RUDERMAN: *The Impact of Science on Jewish Culture and Society in Venice*. In: *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*. Hg. von DAVID

als die Mehrheit der Juden, Kontakte mit ausgebildeten Christen innerhalb und außerhalb der Akademie anzuknüpfen.

Abraham de Balmes, Obadja Sforno und Jacob Martino haben alle ein Universitätsstudium in Medizin absolviert – wie auch die getauften Juden Matthaeus Adrianus, Paulus Ricius und Paul Weidner. Ein Universitätsstudium war nicht unbedingt nötig, um die Befähigung zum Hebräischlehrer zu erlangen. Sonst hätte Elias Levita keine Karriere machen können; er war ohne Zweifel der beste Hebräischlehrer seiner Zeit. Trotzdem erleichterte ein Studium den Umgang mit Christen gleicher Ausbildung.

Dass diese Hebräischlehrer Mediziner waren, ist auch deshalb wichtig, weil sie wegen ihres Berufs von Christen leichter als andere Juden zu besuchen und zu konsultieren waren. Die italienischen Ärzte waren zudem oft prominente Figuren. Obadjah Sforno war Leibarzt von Papst Alexander VI., als er Reuchlin unterrichtete. De Balmes war zugleich Leibarzt von Kardinal Grimani und auch außerordentlicher Professor für Medizin an der Universität Padua. Jacob Jehiel Loans aus Mantua, Reuchlins wichtigster jüdischer Lehrer in Deutschland, war Leibarzt von Kaiser Friedrich III.⁷ Obwohl diese Hebräischlehrer Juden waren, konnte man ohne weiteres ihre Hilfe anerkennen. Hinsichtlich der Hilfe von Juden, deren Ruf für Gelehrsamkeit nur innerhalb der jüdischen Welt bekannt war, musste man viel vorsichtiger sein, wenigstens in Deutschland. Ob und von wem die Übersetzer der Wormser Propheten Ludwig Hätzer und Hans Denck jüdische Hilfe bekommen haben, bleibt eine offene Frage.⁸ Sebastian Münster war überaus vorsichtig, wenn er überhaupt seinen jüdischen Helfern (außer Elias Levita, der in Italien wohnte und mit dem er wahrscheinlich keinen persönlichen Kontakt hatte) Anerkennung zollte.⁹ Normalerweise schrieb er: *Ich habe von einem gelehrten Juden gehört.*¹⁰

Eine gute Kenntnis der lateinischen Sprache war auch ein gemeinsamer Faktor bei vielen dieser jüdischen Hebräischlehrer. Sie war natürlich nötig für

B. RUDERMAN. New York 1992, S. 519–553, hier S. 521–24, und IDEM: *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*. New Haven, 1995, S. 100–17.

7 SAVERIO CAMPANINI: Reuchlins Jüdische Lehrer aus Italien. In: Reuchlin und Italien. Hg. von GERALD DÖRNER. Stuttgart 1999 (Pforzheimer Reuchlinschriften, Band 7), S. 69–85, hier S. 76. – Abkürzungen im Folgenden: RBW = Johannes Reuchlin Briefwechsel. Hg. von STEFAN RHEIN, MATTHIAS DALL’ASTA und GERALD DÖRNER. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1999. – RBW. Leseausgabe = Briefwechsel. Übers. ADALBERT WEH. Stuttgart-Bad Cannstatt 2000.

8 JAMES BECK: *The Anabaptists and the Jews: the Case of Hätzer, Denck and the Worms Prophets*. *Mennonite Quarterly Review* 75 (2001), S. 407–27, hier S. 415–23.

9 GÉRARD E. WEIL: *Élie Lévi*. Humaniste et Massorète. Leiden 1963, S. 229–33.

10 „... *a docto quodam Judaeo*, wie er denn überhaupt Umgang mit jüdischen Gelehrten gehabt zu haben scheint, ohne dass er aber je einen Namen nennt.“ Zitiert von JOSEPH PRIJS: *Die Basler hebräischen Drucke*. Erg. u. hg. von BERNHARD PRIJS. Olten 1964, S. 43. Vgl. KARL HEINZ BURMEISTER: *Sebastian Münster. Versuch eines biographischen Gesamtbildes*. Basel und Stuttgart 1963, S. 72–76.

diejenigen mit Universitätsverbindungen.¹¹ Aber nicht alle jüdischen Lehrer waren gleich geschickt in der Sprache. Bernhard Göppingen hatte einen sehr schlechten Ruf als Lehrer, da er *kein einziges Wort Latein oder Griechisch konnte*. Eine solche Aussage war ziemlich unfair, da Bernhard etwas Latein konnte (Luthers Widmungsbrief an ihn in *Dass Jesus Christus ein geborener Juden Sei* [1523] war auf Lateinisch abgefasst), aber dennoch reichte sein Latein nicht aus, um seine provisorische Stelle an der Universität Wittenberg zu halten.¹² Matthäus Adrianus hatte auch einen schlechten Ruf, nicht nur, weil er ein „regelrechtes vulgär Lateinisch“ gesprochen hat (so Alfred Hartmann), was nur mit großen Schwierigkeiten zu verstehen war.¹³ Michael Adam, Pellikans Hauslehrer für Aramäisch Ende der 30er bis in die 40er Jahre, sprach überhaupt kein Latein, und schrieb kein Deutsch. Wenn Adam und Pellikan gemeinsam den Talmud lasen, musste Adam eine Übersetzung aus dem Aramäischen ins Deutsche machen, und anschließend übersetzte Pellikan das Deutsche ins Lateinische. Es war eine ganz unangenehme Situation für Pellikan, aber auch für Adam.¹⁴

Fähig zu sein, Christen Hebräisch zu lehren, hatte noch eine andere Dimension: Was darf man als Jude die Christen lehren? Meistens war es kein Problem, die hebräische Bibelsprache zu lehren. Wie konnten die Christen die sieben Gesetze von Noah kennen und ihnen folgen, fragte Elias Levita, wenn sie kein Hebräisch können?¹⁵ Aber doch wusste man, dass auch Sprachlehre keine ganz „neutrale“ Sache war. Auch die tolerantesten christlichen Schüler hatten die Hoffnung, dass ihre jüdischen Lehrer sich taufen ließen. Clemente Abramo z. B., der spätere Lehrer von Santes Pagnini, war Hebräischübersetzer im Dienst Picos und, als er in Picos Haushalt lebte, trat er zum Christentum über.¹⁶

-
- 11 Margaritha war eine Ausnahme. Er musste aber immer wieder fürchten, dass die Universität seine Stelle an einen Minoriten übergeben wolle, da er kostenlosen Unterricht anbieten konnte. Siehe MARIA DIEMLING: Anthonius Margaritha on the „Whole Jewish Faith“. A Sixteenth-Century Convert from Judaism and his Depiction of the Jewish Religion. In: *Jews, Judaism and the Reformation in Sixteenth Century German*. Hg. von DEAN P. BELL und STEPHEN G. BURNETT. Leiden 2006, S. 300–33, hier 306–307.
- 12 Zitiert von THOMAS KAUFMANN: Luther and the Jews. In: *Jews, Judaism and the Reformation* (wie Anm. 11), S. 69–104, hier S. 85 A. 52. – Der Widmungsbrief erschien erst mit der lateinischen Übersetzung des Buches.
- 13 Die Amerbachkorrespondenz. Bd. 1: Die Briefe aus der Zeit Johann Amerbachs: 1481–1513. Hg. von ALFRED HARTMANN. Basel 1942, S. 447.
- 14 Konrad Gessner berichtete, dass Pellikan *usus est opera neophyti cuiusdam ex Judaeis, non satis feliciter*. CHRISTOPH ZÜRCHER: Konrad Pellikans Wirken in Zürich 1526–1556. Zürich 1975, S. 172 A. 4.
- 15 JACOB BEN CHAJIM IBN ADONIJAH and ELIAS LEVITA. Introduction to the Rabbinic Bible and The Massoreth ha-Massoreth. Hebrew and English with explanatory notes by CHRISTIAN DAVID GINSBURG. Repr. d. 2. ed. London 1867: New York 1968, S. 99.
- 16 DAVID B. RUDERMAN: World of a Renaissance Jew. The Life and Thought of Abraham ben Morecai Farrisol. Cincinnati 1981, S. 46.

Noch schwieriger war die Frage, ob es für Juden erlaubt sein sollte, Christen kabbalistische Wissenschaft zu lehren. Reuchlin klagte im Widmungsbrief seiner Hebräischen Grammatik *Rudimenta* [1506], dass deutsche Juden *entweder durch Hass oder Unkenntnis verleitet, keinen Christenmenschen in ihrer Sprache unterweisen wollen, und dies aufgrund des Einflusses eines gewissen Rabi Amos ablehnen, der im Talmud wortwörtlich sagt: „Die Worte der heiligen Schrift werden keinen Ungläubigen erklärt ...“*¹⁷ R. Elia Halfan hat das Problem in einem Responsum über die Frage im Jahre 1544 diskutiert. Er verteidigte die Meinung, dass es erlaubt sei, die Bibelsprache zu lehren. Aber man dürfe keine Lehre über die mystischen oder esoterischen Geheimtraditionen erteilen.¹⁸ Aber doch ist klar, dass einige jüdische Gelehrte bereit waren, die Kabbalah zu lehren. Die Lehrer, Juden und konvertierten Juden (z. B. Yohanan Allemano und Flavius Mithridates), an Picos Hof waren nur die bekanntesten Gelehrten, die diesen Unterricht erteilten. R. Naftali Treves in Worms war sogar bereit, einige seiner kabbalistischen Texte auszuleihen.¹⁹

2. Sozialer/Institutioneller Kontext der Hebraistik in Italien und Deutschland

Es ist schon lange bekannt, dass christliche Hebraistik in Italien begann und erst später nach Deutschland gekommen ist. Ein wichtiger Grund dafür ist, dass es in Italien mehrere Plätze gab, wo „semi-neutrale“ Begegnungen zwischen Christen und Juden ohne großen Skandal möglich waren und wo wissenschaftliche Informationen ausgetauscht werden konnten.²⁰ In erster Linie hat man an die adligen und kirchlichen Höfe zu denken. Der Hof von Pico della Mirandola ist nur ein Beispiel dafür. Kardinal Domenico Grimani war auch ein Patron hebräischer Wissenschaft. Er hatte eine große Bibliothek zusammengetragen, einige Übersetzungen aus dem Hebräischen bestellt und dafür bezahlt. Grimani hatte sich auch mit Obadiah Sforzo arrangiert, dass dieser Reuchlin

17 Johannes Reuchlin an Dionysius Reuchlin, Stuttgart, 7 March 1506. In: RBW. Leseausgabe. Bd. 2, S. 49 (= RBW 2, S. 45, z. 294–98, Brief Nr 138).

18 DAVID KAUFMANN: Elia Menachem Chalfan on Jews Teaching Hebrew to Non-Jews. *Jewish Quarterly Review* o. s. 9 (1896–97), S. 500–508. Siehe CAMPANINI: Reuchlins Jüdische Lehrer (wie A. 7), S. 73.

19 ERIC ZIMMER: Jewish and Christian Hebraist Collaboration in Sixteenth Century Germany. *Jewish Quarterly Review* 71 (1980), S. 69–78, hier S. 71–72.

20 Die Phrase „semi-neutrale Begegnungen“ wurde durch das „semi-neutral society“ von Katz inspiriert. JACOB KATZ: *Out of the Ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation: 1770–1870*. New York 1973, S. 201.

Hebräisch lehren werde.²¹ Für die Geschichte der Bibelwissenschaft sind Elias Levitas zwölf Jahre (1515–1527) als Hausgenosse des Kardinals Egidio di Viterbo sehr wichtig gewesen. Auch nach der Plünderung Roms im Jahre 1527, als Levita alle seine Güter verlor, diente Viterbo ihm noch als Patron. Mit Viterbos Unterstützung konnte Levita sein Lexikon des aramäischen Targums *Meturgeman* fertig schreiben.²² Wenn ein jüdischer Lehrer an einen Hof tätig war, musste er nicht seinen Umgang zu Christen begründen (obwohl andere Juden machmal solche Fragen gestellt haben!).²³

Der hebräische Buchhandel, wenn man über Drucker oder Verkäufer spricht, bot auch geschäftliche Situationen, wo gelehrte Juden und Christen einander begegnen konnten. Gershom Soncino half Aldus Manutius, seine ersten Hebräischwerke zu drucken, und – nach Campanini – war er der Verfasser der kurzen Skizze der hebräischen Grammatik, die mehrmals in Manutius' Druckerei erschienen ist.²⁴ Bomberg hatte Hebräisch von dem konvertierten Juden Felix Prato gelernt; sie haben einige Jahre als Partner in einer gemeinsamen Druckerei hebräische Bücher produziert.²⁵ Obadjah Sforno war wahrscheinlich als Reuchlins Agent tätig, um die große Zahl hebräischer Bücher aufzuspüren, die Reuchlin kaufte.²⁶

Eine vergleichbare Situation war fast unbekannt in Deutschland. Es gab nur ein paar Höfe, wo Interesse an Hebräisch in irgendeiner Art vorhanden war. Johann von Dalberg, Bischof von Worms, hatte ein Interesse an Hebraistik und eine eigene hebräische Bibliothek gesammelt.²⁷ Er hatte auch Reuchlin einige hebräische Handschriften für seine Bibliothek übergeben.²⁸ Natürlich hat Reuchlin auch Hebräisch mit Jacob Jehiel Loans am kaiserlichen Hof zu Linz

-
- 21 ARIEL TOAFF: Sforno, Obadiah b. Jacob. *Encyclopaedia Judaica*. Bd. 14 (1971), S. 1209–1210.
- 22 FRANCIS X. MARTIN: Friar, Reformer and Renaissance Scholar. *Life and Work of Giles of Viterbo 1469–1532*. Villanova, Pa 1992, S. 169–171. – Bischof Georges de Selve hat Levitas Arbeit später finanziell unterstützt. WEIL, Élie Lévia (wie A. 9), S. 120–26.
- 23 Elias Levita fühlte sich gezwungen, eine Erklärung seiner Beziehung zu Kardinal Viterbo in „Masoreth-Ha-Masoreth“ anzubieten. Vgl. JACOB BEN CHAJIM IBN ADONIJAH und ELIAS LEVITA. *Introduction to the Rabbinic Bible* (wie A. 15), S. 96–98.
- 24 CAMPANINI: Reuchlins Jüdische Lehrer (wie A. 7), S. 71.
- 25 SHLOMO SIMONSOHN: Some well-known Jewish Converts during the Renaissance. *Revue des études juives* 148 (1989) S. 17–52, hier S. 29.
- 26 CAMPANINI, Reuchlins Jüdische Lehrer (wie A. 7), S. 78–79. – Es gab auch in Italien Möglichkeiten innerhalb der Klöster, Hebräisch von konvertierten Juden zu lernen. Santes Pagninus hat sein Hebräisch von dem Mönch Clemente Abramo gelernt (ebd. S. 72).
- 27 Johannes Reuchlin an Bischof Johannes von Dalberg, Stuttgart, nach dem 21. April 1494. In: RBW Bd. 1. S. 220, Z. 34–40; Brief Nr 64.
- 28 CAMPANINI: Reuchlins Jüdische Lehrer (wie A. 7), S. 78, und KARL PREISENDANZ: Eine neue Handschrift aus Johann Reuchlins Bibliothek. *Neue Heidelberger Jahrbücher* N. F. (1936), S. 100–111, hier S. 107–108.

gelernt. Es gab auch ein gewisses Interesse an Hebraistik unter Mönchen in deutschen Klöstern, vor allem nach der Veröffentlichung von Reuchlins *Rudimenta*.²⁹ Die erste jüdische Druckerei Deutschlands wurde erst im Jahr 1530 gegründet; die ersten Druckereien waren nicht nur sehr klein, sie waren auch alle nur kurzlebig.³⁰

Man lernt etwas über die Privatbegegnungen und den Austausch zwischen christlichen Schülern und jüdischen Helfern durch die wenigen Privatbriefe und Selbstzeugnisse. Die wichtigsten Quellen sind die Korrespondenz von Kaspar Amman, Reuchlins Korrespondenz, dazu die Hauschronik von Konrad Pellikan und die wenigen Bemerkungen in gedruckten Büchern (oder als Marginalien in den hebräischen Handschriften) von christlichen Hebräisten wie Reuchlin oder Münster. Die einzigen öffentlichen Anstalten in Deutschland, wo man ganz ohne Hemmung von jüdischer Hilfe sprechen durfte, waren die neuen Hebräischlehrstühle an vor allem protestantischen Universitäten.

Der Beitrag von Professoren jüdischer Abstammung an der Begründung von Hebraistik als Universitätsfach ist noch nicht ganz klar. Es gab z. B. fast keine Lehrer jüdischer Herkunft im frühen 16. Jahrhundert in Italien.³¹ Auch in Deutschland war die Zahl ganz gering. Von den 126 Hebräischlehrern, die im 16. Jahrhundert an europäischen Universitäten lehrten, waren ungefähr 30 Juden. Die 13 an deutschen Universtäts tätigen Lehrer jüdischer Abstammung sind auch nicht besonders erfolgreich gewesen. Nur sieben davon haben mehr als fünf Jahre an irgendeiner Universität gelehrt; von diesen Sieben sind nur Antonius Margaritha, Johannes Isaac und Immanuel Tremellius als Autoren bekannt geworden.³² Dieser ziemlich geringe Beitrag ist wahrscheinlich am besten dadurch zu erklären, dass ein erheblicher Teil deutscher konvertierter Juden vor ihrem Austritt (nach Elisheva Carlebachs Beschreibung) „jüdische Funktionäre zweiten Ranges“ waren, d. h. Lehrer, Kantoren, Schreiber, oder Shocheten, aber nicht gelehrte Rabbiner.³³ Um den Sprung von diesen Positionen, die eine gewisse Gelehrsamkeit innerhalb der jüdischen Welt verlangten,

29 Man denkt hier vor allem an Pellikan, Sebastian Münster und Kaspar Amman, aber auch an ihre weniger bekannten Zeitgenossen wie die Mönche von Ottobeuren, die gute Kontakte zu Reuchlin hatten.

30 STEPHEN G. BURNETT: German Jewish Printing in the Reformation Era (1530–1633). In: Jews, Judaism and the Reformation (wie Anm. 11), S. 503–527, hier S. 506–510.

31 PAUL GRENDLER: The Universities of the Italian Renaissance. Baltimore & London 2002, S. 102/3, S. 230/1. – Rom war eine Ausnahme, weil Hebräisch seit der Zeit von Leo X. ständig gelehrt wurde. Der Lehrstuhl für Hebräisch am Collegium Romanum wurde im Jahre 1553 gegründet und war dann fast ständig besetzt. Vgl. RICCARDO G. VILLOSLADA: Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773). Rom 1954, S. 326.

32 Vgl. Anhang.

33 ELISHEVA CARLEBACH: Divided Souls: Converts from Judaism in Germany, 1500–1750. New Haven 2001, S. 125–26.

auf einen Lehrstuhl zu schaffen, bedurfte es vieler Anstrengungen. Margaritha hat es an der Universität Wien geschafft, aber immer wieder musste er fürchten, dass seine Stelle einem Bettelmönch (der kostenlos lehren würde) übergeben würde.³⁴ Johannes Isaac hat eine Weile gebraucht, bis er seinen Lehrstuhl im richtigen Stil wahrnehmen konnte, d. h. er musste Latein ganz gründlich an der Universität Löwen lernen und dazu Sprachpädagogik, die von christlichen Lehrern verwendet wurde. Jahre später klagte Andreas van Genep Balenus, Ordinarius für Hebräisch zu Löwen, dass Johannes Isaac Balenus' grammatische Arbeiten unter seinem eigenen Namen veröffentlicht hatte.³⁵ Nur Immanuel Tremellius hatte einen guten Ruf von Anfang an, aber er hatte schon als junger Mann eine Ausbildung an der Universität Padua erhalten und nach seiner Konversion zum Protestantismus war er bereit, einen prominenten Platz an einer Universität zu bekleiden.³⁶

3. Dienstleistungen jüdischer Vermittler der hebräischen Sprache

Wenn man über jüdische Hilfe beim Hebräischunterricht für Christen am Ende des Mittelalters spricht, ist der Unterricht selbst am wichtigsten. Aber es reichte für christliche Schüler nicht aus, dass sie Buchstaben und Grammatik lernten. Sie mussten auch Zugang zu jüdischen Texten haben. Das meint das Abschreiben von handschriftlichen Texten, die Vermittlung des Verkaufs von Handschriften oder gedruckten Büchern oder sogar die Übersetzung von Texten. Nicht alle christlichen Hebräischschüler haben alle diese Dienste gebraucht oder gewünscht. Es ist gewiss auch wahr, dass nicht alle jüdischen Helfer alle diese Rollen bekleidet haben. Aber wenn man von dem ganzen Phänomen jüdischer Vermittlung des Hebräischen spricht, müssen alle diese Aktivitäten betrachtet werden.

Der Hebräischunterricht war die wichtigste Leistung, die jüdische Vermittler des Hebräischen ihren christlichen Gesprächspartnern anbieten konnten. Aber es war keine einfaches Verfahren. Wenn man vom Hebräischunterricht des Spätmittelalters sprechen will, muss man einen Unterschied zwischen askenasischer und sephardischer Praxis machen. Juden sowohl im nördlichen wie im südlichen Europa haben mit dem Unterricht schon in der Familie angefangen,

34 DIEMLING: Anthonius Margaritha (wie A. 11), S. 306/7.

35 HENRY DE VOCHT: *History of the Foundation and the Rise of the Collegium Trilingue Lovaniense 1517–1550*, 4 Bde. Nendeln, Liechtenstein 1980, Bd. 4, S. 300/1.

36 KENNETH AUSTIN: Immanuel Tremellius (1510–1580), the Jews and Christian Hebraica. In: *Bundeseinheit und Gottesvolk. Reformierter Protestantismus und Judentum im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts*. Hg. von ACHIM DETMERS und JAN MARIUS J. LANGE VAN RAVENSWAAY. (Ender Beiträge zum reformierten Protestantismus, Bd. 9) Wuppertal 2005, S. 71–88.

durch Zuhören während des Gottesdienstes, das Lernen von Buchstaben, Vokabeln, und manchmal durch Lautlesen. Mit dem Anfang von formellem Unterricht wurde erwartet, dass Schüler zunächst die Buchstaben und Vokalzeichen lernten, damit man Worte und nachher Gebete und Bibelverse laut lesen konnte, um am Gottesdienst teilzunehmen.³⁷ Wenn man die Aussprache der Wörter lernt, bekommt man zugleich eine Übersetzung der einzelnen Wörter. Nachdem der Lehrer ein Wort aus einem Vers übersetzt, wiederholt der Schüler die Übersetzung, bis alle Schüler ein Wort im Vers wiederholt haben.³⁸ Die Schüler lernten Hebräisch zu lesen, wenn sie diese wöchentlichen Abschnitte übten und dann in die Landessprache übersetzten. In der aschkenasischen Welt wurde auch das Lesen von Targum Onkelos und des Pentateuchkommentars Raschis ein Bestandteil des Unterrichts.³⁹ Im sephardischen Bereich aber wurde es nach dem muslimischen pädagogischen Vorbild üblich, grammatikalischen Unterricht mit dem Bibelunterricht zu kombinieren. Es war ein Ziel des Unterrichts, nicht nur das Lesen zu lehren, sondern auch eine bessere Kenntnis der Grammatik zu vermitteln.⁴⁰ Deshalb haben jüdische Autoren wie die Familie Kimhi auch Grammatikbücher verfasst, um diesen Unterricht zu unterstützen. Diese Grammatikbücher waren wichtige Hilfsmittel auch für christliche Hebräischschüler, vor allem, nachdem sie ins Lateinische übersetzt worden waren.

Die aschkenasische pädagogische Praxis war nicht geeignet für christliche Schüler, weil sie fast keine Verbindung mit der gesprochenen hebräischen Sprache hatten. Mit einem Tutor konnte man natürlich etwas Hebräisch oder

-
- 37 JACOB KATZ: *Tradition and Crisis. Jewish Society at the End of the Middle Ages*. Übers. von BERNARD DOV COOPERMAN. New York 1993, S. 156–58, S. 162/3.
- 38 ISIDORE FISHMAN: *The History of Jewish Education in Central Europe From the End of the Sixteenth Century to the End of the Eighteenth Century*. London 1944, S. 95. – Nach FISHMAN (ebd. S. 90) wurde das Gebetbuch als Lehrbuch verwendet. „There were no elementary primers from which reading was practiced, the Prayer Book being used for the purpose. Individual letters with various sounds were pointed out in the Prayer Book, and until they were thoroughly known the teacher was advised not to begin instruction in the formation of words. ... By this means the pupil became familiar with the Hebrew and learned to read it correctly. He was also taught incidentally the translation of individual words and the inflection of nouns.“ FISHMANS Bemerkungen stammen vom Abraham b. Moddel of Öttingen: „Maarechet Abraham“ [„Die Ordnung Abrahams“] (Firth 1769). „Seyfer beeyr Moushe“ (Prag 1604) bietet ein Beispiel dieser Art Sprachunterricht des frühen 17. Jahrhunderts. – JEAN BAUMGARTEN: *Introduction to Old Yiddish Literature*. Hg. und übers. von JEROLD C. FRANKS. Oxford 2005, S. 102–103.
- 39 „Huqqei ha-Torah“, [= „Gesetze der Lehre“, geschrieben ca. 1309], übers. von MORITZ GÜDEMANN: *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der abendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit*. 3 Bde. Amsterdam 1966, Bd. 1, S. 104/5. – Siehe auch EPHRAIM KANAFOGEL: *Jewish Education and Society in the High Middle Ages*. Detroit 1992, S. 30/1.
- 40 IVAN G. MARCUS: *Schools, Jewish*. In: *Dictionary of the Middle Ages*. Bd. 11, S. 70–72.

Aramäisch lernen. Man denkt hier an die Talmudstunden von Michael Adam und Pellikan. Aber um wirklich erfolgreich zu sein, mussten jüdische Lehrer die christliche Pädagogik, das Lernen von grammatikalischen Formen nach dem Vorbild des Griechischen und Lateinischen lernen. Antonius Margaritha behauptete ganz prahlerisch, dass ein Christ, der bei ihm Hebräisch ein Jahr lerne, mehr Grammatik als die meisten Juden kenne.⁴¹

Das Abschreiben von Handschriften war wichtig vor und auch nach dem Wachstum des hebräischen Buchmarktes. Reuchlin und Pellikan haben beide mit Böhmes Handschrift von Moses Kimhis Grammatik gearbeitet und Pellikan hat sogar die Fragmente selbst abgeschrieben. Andere reichere Christen haben jüdische Schreiber bezahlt, Handschriften zu kopieren. Das Kopieren war besonders wichtig für Handschriften kabbalistischer Bücher. Paulus Aemilius war bei Johann Widmanstetter als Schreiber tätig und er trat als Bediensteter von Widmanstetter zum Christentum über.⁴² Levita hat Handschriften für Viterbo kopiert.⁴³ Die Bereitschaft zum Ausleihen von Handschriften, nach dem Beispiel von R. Naftali Treves in Worms, war nicht so üblich wie das Abschreiben oder der Verkauf von Handschriften, aber es war auch keine Ausnahme.⁴⁴

Juden haben auch als Vermittler oder Käufer von Büchern und Handschriften gedient. Im Jahre 1498 hat Reuchlin während seines Aufenthalts in Rom eine große Zahl hebräischer Bücher innerhalb von ein paar Monaten gekauft. Campanini hat diese Tatsache als Beweis für die Hilfe Obadiah Sfornos außerhalb des Unterrichts vorgelegt. Durch die Vermittlung von Jacob Jehiel Loans hat Reuchlin eine große Bibelhandschrift (das Codex Reuchlin 1) vom Kaiser bekommen.⁴⁵ Für die Beschaffung besonderer Bücher und Handschriften bleibt jüdische Hilfe während des gesamten 16. Jahrhundert eine Notwendigkeit, aber einige jüdische Bücher sind zugänglicher geworden. Die eindrucksvollen Sammlungen von hebräischen Handschriften von Pico della Mirandola (123 hebräische Hss.) und Kardinal Grimani (193 hebräische Hss.)⁴⁶ sowie die

41 DIEMLING: Anthonius Margaritha (wie A. 11), S. 323, A. 69.

42 HANS STRIEDL: Paulus Aemilius an J. A. Widmanstetter. Briefe von 1543/44 und 1549. Aus dem Hebräischen übersetzt und kommentiert. In: *Ars Iocundissima*. Festschrift für Kurt Dorfmueller zum 60. Geburtstag. Hg. von HORST LEUCHTMANN und ROBERT MÜNSTER. Tutzing 1984, S. 333–56, hier S. 333.

43 MARTIN, *Friar, Reformer and Renaissance Scholar* (wie A. 22), S. 166.

44 Die Vorlage für den Cod. Heb. 285 der Bayerische SB stammt z. T. aus eine Hs., die Jacob Martino gehörte. Widmanstetter schrieb: *Ex codice Zoharis quem habet Jac. Martino Hebr. Romae A. 1537 Franc. Parnassus scribit*. Zitiert von MORITZ STEIN-SCHNEIDER, *Die hebraeischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in Muenchen*. Zweite Aufl. München 1895, S. 147.

45 CAMPANINI: *Reuchlins Jüdische Lehrer* (wie A. 7), S. 77–79.

46 Über die Bibliotheken von Pico (später von Grimani gekauft) und Grimani selbst, s. GIULIANO TAMANI: *I Libri Ebraici del Cardinal Domenico Grimani*. *Annali di*

von Johann Albrecht von Widmanstetter (136 hebräische Hss.) wurden durch jüdische Hilfe per Abschreiben und Verkauf von Handschriften möglich gemacht.⁴⁷

Nach 1500 wurde es leichter für Christen, selber hebräische Bücher zu kaufen. Schon im Jahre 1500 hatte Pellican seine erste hebräische Bibel (eine Soncino Ausgabe) bei einem Buchverkäufer in Tübingen gefunden.⁴⁸ Reuchlin konnte im Jahre 1506 mit großer Zuversicht schreiben, dass *überall in Italien hebräische Bibeln gedruckt werden, die sich ein jeder für weniger Geld müheelos erwerben kann ...*⁴⁹ Etwas später hat Daniel Bomberg seine Bücher südlich und nördlich der Alpen verkauft. Melanchthon, z. B., kaufte durch einen Agenten ein Exemplar der *Biblia rabbinica* [1517] auf der Leipziger Messe im Jahre 1518.⁵⁰

Die Übersetzung jüdischer Texte spielt auch eine Rolle in der Vermittlung der hebräischen Sprache. An erster Stelle denkt man an Picos Übersetzer Yohanan Allemanno Elijah del Medigo und Flavius Mithridates und ihre ganz tüchtige Arbeit mit hebräischen (vor allem kabbalistischen) Texten.⁵¹ Paulus Ricius hat Josef Gikatillas *Portae lucis* [*Tore des Lichts*] in einer verkürzten lateinischen Übersetzung im Jahre 1516 veröffentlicht.⁵² Felix Prato hat kabba-

Ca'Foscari. Rivista della Facolta di lingue e letterature straniere dell'Universita di Venezia 34/3 (1995), S. 5–52, hier S. 7 (Zahl von Picos Hss.), S. 14–42 (Grimani).

47 Über Widmanstettters Sammlung, s. STEINSCHNEIDER: Die hebraeischen Handschriften (wie Anm. 44), S. 266 [Register] und HANS STRIEDL: Die Bücherei des Orientalisten Johann Albrecht Widmanstetter. In: Serta Monacensia. Franz Babingen zum 15. Januar 1951 als Festgruß dargebracht. Hg. von HANS JOACHIM KISSLING und ALOIS SCHMAUS, Leiden 1952, S. 200–244, hier S. 218–19 (inkl. Korrektur von STEINSCHNEIDERS Register zu Widmanstettters Hss.).

48 Pellican: Hauschronik (wie A. 1), S. 22.

49 Reuchlin an Dionysius Reuchlin, Stuttgart, 7. März 1506. In: RBW. Leseausgabe. Bd. 2, S. 36 (= RBW 2, S. 35, Z. 29–30; Brief Nr. 138). 1491 schrieb Johannes Strehler, Reuchlins Agent in Florenz, dass er keine hebräische Bibel gefunden habe, *ausser der einen aus Bologna, der jedoch etliche Blätter fehlen und die ich deshalb nicht kaufen will*. Johannes Strehler an Reuchlin, Florenz, 25. November 1491. In: RBW. Leseausgabe. Bd. 1, S. 106 (= RBW 1, S. 149, Z. 7–8; Brief Nr. 48).

50 Philipp Melanchthon an [Georg Spalatin – Wittenberg, 24 September 1518], Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe. Hg. von HEINZ SCHEIBLE, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991 ff, Bd. 1, S. 75, Z. 1–3 (Brief Nr. 24).

51 JOSEPH DAN: The Christian Kabbalah: Jewish Mystical Books and Their Christian Interpreters. Cambridge 1997, S. 201–203. – Zu Del Medigos Übersetzungen von hebräischen philosophischen Büchern s. M. DAVID GEFFEN: Faith and Reason in Elijah Del Medigo's „Behinat Ha-Daat“ and the Philosophic Backgrounds of the Work. Ph.D. diss. 1970; Nachdr.: Ann Arbor, Mich. 1971, S. 11–20, S. 25–26.

52 Ebd., 197. – Siehe BERND ROLING: Prinzip, Intellekt und Allegorese im Werk des Christlichen Kabbalisten Paolo Ricci (gest. 1541). In: An der Schwelle zur Moderne. Juden in der Renaissance. Hg. von GIUSEPPE VELTRI und ANNETTE WINKELMAN. Leiden 2003, S. 155–187.

listische Bücher für Kardinal Viterbo übersetzt.⁵³ Aber nichtkabbalistische Werke wurden auch übersetzt. Obadjah Sforno und Abraham de Balmes haben beide zweisprachige Grammatiken verfasst; de Balmes' Grammatik wurde nach seinem Tod bei Bomberg veröffentlicht.⁵⁴

In Verbindung mit diesen Leistungen – Lehren, Abschreiben, Kaufen, Übersetzen – wurde das Wort „Dienstleistung“ betont, und das ist kein Zufall. Dieser Austausch von Informationen geht meistens von Juden im Richtung Christen. Es gab natürlich gewisse Ausnahmen. Elias Levita hat Griechisch bei Kardinal Viterbo gelernt und war deshalb nicht nur ein Klient. Yohanan Allemanno hat sicherlich auch von Pico gelernt, obwohl er älter als Pico war und seine Vorstellungen über Kabbalah und Philosophie waren gründlicher durchdacht.⁵⁵

Aber meistens wurde Hebraistik als Handel, Dienstleistung gegen Zahlung verstanden. Viele Hebräisten klagten über die Kosten des Handels. Für Wolfgang Capito war es ganz klar, dass Matthaeus Adrianus zu viel Geld forderte und zu wenig Unterricht bot.⁵⁶ Immerhin muss man sagen, dass die Mehrheit der mit jüdischen Bibelkommentaren arbeitenden deutschen Hebräisten (Capito, Münster, Oecolampadius, Reuchlin) Schüler von Adrianus waren.⁵⁷ Jan van Campen, Professor des Hebräischen zu Löwen, musste Elias Levita zwei Dukaten pro Monat für den Unterricht zahlen.⁵⁸ Melanchthon berichtete, dass Reuchlin einen Dukaten pro Unterrichtsstunde an Sforno zahlen musste, eine Schätzung, die wahrscheinlich etwas übertrieben war.⁵⁹ In diesem Falle haben sicherlich die jüdischen Teilnehmer des Austausches ihr Geld bekommen und fast sicher auch verdient.

Aber solche „Geschäfte“ haben nicht immer geklappt, vor allem für die Schüler. Man hört nicht selten von Inkompetenz jüdischer Lehrer bzw. Helfer oder sogar von Betrug. Pellikan klagte mehrmals, dass er immer wieder auf seinen Reisen jüdische Lehrer suchte und als er endlich in Frankfurt/Main zwei

53 SIMONSOHN: *Some well-known Jewish Converts* (wie A. 25), S. 28.

54 CAMPANINI: *Reuchlins Jüdische Lehrer* (wie A. 7), S. 82, und ANTHONY J. KLIJNSMIT: *Standstill or Innovation?* *Helmantica* 44 (1998), S. 39–71, hier S. 49–50.

55 MOSHE IDEL: *The Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance*. In: *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*. Hg. von DAVID B. RUDERMAN, New York 1992, S. 111.

56 WILLI: *Beitrag des Hebräischen* (wie A. 2), S. 144 und A 43.

57 STEPHEN G. BURNETT: *Reassessing the „Basel-Wittenberg Conflict: Dimensions of the Reformation-Era. Discussion of Hebrew Scholarship*. In: *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*. Hg. von ALLISON P. COUDERT und JEFFREY S. SHOULSEN. Philadelphia 2004, S. 181–201, hier S. 183–84.

58 Jan van Campen an Dantiscus, Venedig, 4. Februar 1535. Zitiert von DE VOCHT: *History of the Foundation* (wie A. 35), Bd. 3, S. 201, A. 1.

59 CAMPANINI: *Reuchlins Jüdische Lehrer* (wie A. 7), S. 77–78.

hilfsbereite Rabbiner fand, waren sie unfähig, seine Fragen zu beantworten.⁶⁰ Ebenso hat der Priester Johannes Böhm in Ulm einem Juden viel Geld bezahlt, damit er eine deutsche Übersetzung von den zwei grammatikalischen Fragmenten von Moses Kimhis Grammatik machte. Nach Pellican hatte der Jude überhaupt keine Verständnis von Grammatik gehabt und seine Übersetzung war ganz wertlos.⁶¹ Johannes Forster, einer von Reuchlins letzten Studenten, schimpfte: *Wenn es einen gibt, der seine Fähigkeiten an den Rabbinen verschwendet, der sie in seinem Hause auf eigene Kosten als Lehrer unterhalten, der sich oft und lange in ihren Synagogen herumgetrieben und ihre Commentare fleißig gelesen hat, dann ist es Forster, und dennoch habe ich nichts Ausgezeichnetes, nichts was besonderen Lobes werth wäre davongetragen.*⁶² Am Ende seiner Karriere hat Forster (vergeblich) versucht, die Hebraistik ganz neu zu gestalten, um sie ganz unabhängig von ihrer jüdischen Vergangenheit zu machen.

4. Schlussbemerkungen

Die Brücke zwischen den wissenschaftlichen Sphären der Juden und Christen, die von den jüdischen Vermittlern der Hebraistik bis zum Ende des Mittelalters gebaut worden war, war sehr schmal. Die Eigenschaften, Fähigkeiten und beruflichen Tätigkeiten der geringen Zahl der Hebräischlehrer, Buchkäufer, Schreiber, und Übersetzer – Vermittler jeder Art – haben manchmal einen direkten Einfluss auf die Karriere und Leistungen ihrer christlichen Schüler gehabt. Da die Beziehung zwischen Lehrern und Schüler in zwei Richtungen geht, die manchmal verfehlten Versuche, Hebräisch von ihren jüdischen Lehrern zu lernen, haben auch einen Einfluss auf die Entwicklung christlicher Hebraistik gehabt. Man denkt hier vor allem an den eigenartigen Versuch des Lutheraners Johannes Forster, Hebräisch ganz ohne Referenz auf jüdische Lehrer oder Autoren zu lehren. Mit dem Wachstum eines christlichen hebräischen Buchmarkts sind mehrere Bücher auf hebräisch, die bestimmt für christliche Kunden ge-

60 Pellican: Hauschronik (wie A. 1), S. 50.

61 Ebd. 21.

62 *Si quis est, qui facultates suas in Rabinos profudit, qui in ipsorum synagogis longo tempore versatus est, qui domi propriis impensis ipsos preceptores aluit, qui ipsorum commentaria studiose evoluit, Forsterus est, & tamen ... nihil eximii, & quod singulari laude dignum esset, reportavi.* „Johannes Forster: Dictionarium Hebraicum Novum, Non ex Rabinorum Commentis, nec nostratium doctorum stulta imitatione descriptum, sed ex ipsis thesauris sacrorum Bibliorum & eorundem accurata locorum collatione depromptum, cum phrasibus scripturae Veteris & Novi Testamenti diligenter annotatis.“ Basel 1557, S. 5^v. (Basel UB). Uebers. von LUDWIG GEIGER: Das Studium der Hebräischen Sprache in Deutschland vom Ende des XV. bis zur Mitte des XVI. Jahrhunderts. Breslau 1870, S. 100.

geschrieben und gedruckt waren, erhältlich. Daher war jüdische Hilfe beim Lernen des Hebräischen unter Anfängern im späteren 16. Jahrhundert nicht mehr so nötig.⁶³ Für Studenten, die den Talmud oder die Kabbalah lesen wollten, blieb die Hilfe jüdischer Lehrer fast unentbehrlich, auch im 17. Jahrhundert.⁶⁴

Die Produktion und Vermittlung von jüdischen Texten war auch ein Teil des Austauschs zwischen Juden und Christen. Auch das leichteste Verfahren, das Kaufen von hebräischen Büchern, brauchte manchmal jüdische Hilfe, um die richtigen Titel zu finden. Im Jahre 1546 war Konrad Pellikan wütend, als sein Schwager Johannes Fries viele wertlose jüdische Bücher in Italien gekauft hatte. Nach Pellikans Meinung war unter den Büchern *sehr vieles ganz nutz und werthlos [...] Fries hatte sich eben in seiner Unkenntnis durch jüdische Arglist täuschen lassen und ohne alle Prüfung eingekauft*.⁶⁵ Ein jüdischer Agent, der Hebräisch lesen konnte, hätte es wahrscheinlich besser machen können.

Christliche Hebräischschüler haben nicht selten am Ende des Mittelalters ihre eigenen Abschriften von hebräischen Handschriften gemacht. Konrad Pellikan hat mehrmals eigene Kopien gemacht, weil er sich wahrscheinlich die Hilfe eines Schreibers während seiner Zeit als Franziskanermönch nicht leisten konnte. Sein Student Sebastian Münster hat auch Reuchlins Exemplar des *Sefer Nizzahons* abgeschrieben.⁶⁶ Aber die Christen, die einen Schreiber anstellen konnten, haben nicht selten sehr wertvolle Bücher bewahrt. Pico della Mirandola, Egidio di Viterbo und Johann Albrecht von Widmanstetter haben sich um die Hebraistik und Judaistik sehr verdient gemacht, indem sie Schreiber wie Elias Levita und andere angestellt haben, um weitere Kopien von seltenen handschriftlichen Büchern zu machen.

Jüdische Übersetzer haben das Verdienst, nicht nur für Schüler der Hebraistik, sondern auch für andere christliche Leser, die überhaupt keine Hebräisch kannten, Texte zugänglich gemacht zu haben. Mit Hilfe von Büchern wie z. B. Paulus Ricius *Porta Lucis* bekommt man einen ersten Einblick in einen der wichtigsten Texte der Kabbala.

Die kulturelle Wirkung dieser jüdischen Vermittler des Hebräischen war ganz enorm, vor allem wenn man ihre geringe Zahl beachtet. Aber so ist es oft in der jüdischen Geschichte: Ein geringe Zahl von Leuten übt einen großen

63 STEPHEN G. BURNETT: Christian Hebrew Printing in the Sixteenth Century. Printers, humanism, and the Impact of the Reformation. *Helmantica* 51/154 (2000), S. 13–42.

64 PETER T. VAN ROODEN: Theology, Biblical Scholarship and Rabbinical Studies in the Seventeenth Century. Constantijn L'Empereur (1591–1648) Professor of Hebrew and Theology at Leiden. Leiden 1989, S. 163–66, 163, Anm. 270–71.

65 Pellikan: *Hauschronik* (wie A. 1), S. 162.

66 STEPHEN G. BURNETT: A Dialogue of the Deaf. Hebrew Pedagogy and Anti-Jewish Polemics in Sebastian Münster's *Messiahs of the Christians and the Jews* (1529/30). *Archiv für Reformationsgeschichte* 91 (2000), S. 168–190, hier S. 176.

Einfluss auf die Mehrheitsgesellschaft aus, der viel erheblicher ist, als man den blossen Zahlen nach schätzen oder erwarten könnte.

ANHANG

Jüdische Hebräischlehrer

I. Universitätsstudium

Italien

Abraham de Balmes:	Dr. Med. Naples 1492
Obadiah Sforno:	Dr. Med. Ferrara, 1501
Jacob Martino	Medizinstudium Padua, 1503–06
*Flavius Mithridates	Theologiestudium Napoli, c. 1474–77

Deutschland

*Adrianus, Matthaeus	Medizinstudium in Italien
*Aemilius, Paul	Medizinstudium in Tübingen
*Ricius, Paulus	Studium in Padua, D Med Pavia vor 1506
*Tremellius, Immanuel	Studium in Padua, ca. 1530–40
*Weidner, Paul	Medizinstudium Padua

II. Ohne Universitätsverbindung

Italien

Carlo Calonimos
 *Clemente Abramo
 Elia del Medigo
 Elia Menahem Halfan
 Elias Levita
 *Felix Prato
 Jacob Gabbai
 Gershom Soncino

Deutschland

Jacob b. Yehiel Loans (von Mantua)
 Kalman
 R. Liva [Loeb] (Worms)
 R. Moshe Moelln
 R. Naftali Treves (Worms)

*Konvertierte Juden

III. Jüdische Universitätslehrer des Hebräischen im 16. Jh. in Deutschland

Adrianus, Matthaeus – 4 Jahre
 Aemilius, Paul – 28 Jahre
 Antonius Jud, Strasbourg – 4 Jahre
 Bernhard Göppingen – 2 Jahre
 Cellarius, Johannes – 4 Jahre

David Leonhard – 6 Jahre
Isaac, Johannes – 13 Jahre
Isaac, Stephen – 20 Jahre
Margaritha, Antonius – 12 Jahre
Staffelsteiner, Paul – 4 Jahre
Storch, Jacob – 5 Jahre
Tremellius, Immanuel – 26 Jahre
Weidner, Paul – 24 Jahre

Albrecht Altdorfers Radierungen der Synagoge in Regensburg

Zur Wahrnehmung jüdischer Lebenswelt im frühen 16. Jahrhundert

THOMAS NOLL

Am 21. Februar 1521, einem Montag, gehörte Albrecht Altdorfer, seit 1505 Bürger der Reichsstadt Regensburg und seit 1517 Mitglied des Äußeren Rates¹, – nach der Überlieferung des Regensburger Archivars Carl Theodor Gemeiner (1756–1823)² – zu einer Abordnung der städtischen Versammlung, die der jüdischen Gemeinde den am selben Tag gefassten Beschluss von deren Ausweisung mitzuteilen hatte. Die Regensburger *Juedischait* (wie sie in den zeitgenössischen Quellen genannt wird) zählte zu den ältesten und größten Gemeinden des Reiches; seit dem dritten Viertel des 10. Jahrhunderts in der Stadt nachweisbar³, reichte für die Christen wie für die Juden um 1500 das Alter der

-
- 1 Die Urkunden zu Altdorfers Leben s. bei FRANZ WINZINGER, Albrecht Altdorfer. Die Gemälde. Tafelbilder, Miniaturen, Wandbilder, Bildhauerarbeiten, Werkstatt und Umkreis. Gesamtausgabe, München, Zürich 1975, S. 145–151, hier S. 145, Nr. 4 (Bürgeraufnahme Altdorfers am 13.3.1505) u. S. 147, Nr. 13 (Mitglied des Äußeren Rates der Stadt Regensburg 1517); dazu JÜRGEN NEMITZ, Verfassung und Verwaltung der Reichsstadt (1500–1802), in: PETER SCHMID (Hrsg.), Geschichte der Stadt Regensburg, 2 Bde., Regensburg 2000, Bd. 1, S. 248–264, hier S. 249 f. (über die Ratsverfassung und Wahlverfahren).
 - 2 CARL THEODOR GEMEINER, Regensburgische Chronik, 4 Bde., Regensburg 1800–24. Nachdruck: Mit einer Einleitung, einem Quellenverzeichnis und einem Register neu hrsg. v. HEINZ ANGERMEIER, 4 Bde., München 1971, ²1987, Bd. 4 (1824): Stadt Regensburgische Jahrbuecher vom Jahre 1497 bis zum Jahre 1525. Aus der Urquelle, den Koeniglichen Archiven und Registraturen zu Regensburg bearb., S. 356, mit dem Nachweis: „ex actis unterm Datum vom 21. Febr. 1519“; WINZINGER 1975 (wie Anm. 1), S. 147, Nr. 17.
 - 3 SILVIA CODREANU-WINDAUER u. HEINRICH WANDERWITZ, Das Regensburger Judenviertel. Geschichte und Archäologie, in: SCHMID (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 607–633, hier S. 607. Mit einer Judensiedlung bereits „seit dem 6./7. Jahrhundert“ rechnet WILHELM VOLKERT, Die spätmittelalterliche Judengemeinde in Regensburg, in: DIETER HENRICH (Hrsg.), Albrecht Altdorfer und seine Zeit. Vortragsreihe der Universität Regensburg, Schriftenreihe der Universität Regensburg, Bd. 5, Regensburg ²1992 (¹1981), S. 123–149, hier S. 130; ebenso SEBASTIAN SCHOTT, Die Geschichte der jüdischen Gemeinde in Regensburg im Mittelalter, in: MARTIN ANGERER u. HEINRICH WANDERWITZ (Hrsg.), Regensburg im Mittelalter. Beiträge zur Stadtgeschichte vom frühen Mittelalter bis zum Beginn der Neuzeit, Regensburg 1995, S. 251–258, hier S. 251. Seit dem 8./9. Jahr-

jüdischen Ansiedlung sogar bis in die Zeit von Christi Geburt, ja noch drei Jahrhunderte dahinter zurück⁴. Die heutige Schätzung der Gemeinde im späten Mittelalter schwankt zwischen gut 300 und knapp 600 Personen – bei etwa 14.000 Einwohnern in Regensburg –, je nach Taxierung der unterschiedlichen zeitgenössischen Angaben.⁵

Jahrhundertlang hatte im Ganzen ein gütliches Einvernehmen zwischen Christen und Juden in Regensburg bestanden; im Zuge des wirtschaftlichen Niedergangs der Stadt traten im 15. Jahrhundert indes zunehmend judenfeindliche Gesinnungen hervor.⁶ Seit 1475, der Bitte an Herzog Ludwig IX. von

hundert vermutet sie dort ANDREAS ANGERSTORFER, Die Blütezeit, in: „Stadt und Mutter in Israel“. Jüdische Geschichte und Kultur in Regensburg, Kat. d. Ausst. Stadtarchiv und Runtingersäle, Regensburg, 9.11.–12.12.1989, Redaktion: BARBARA ALTWEGGER u. a., Ausstellungskataloge zur Regensburger Geschichte, Bd. 2, Regensburg ⁴1996 (¹1989), S. 17; dass sie „im Jahre 903 präsent waren“, konstatiert SIEGFRIED WITTMER, Mittelalterliche Judengemeinde. Kulturelles Leben, in: SCHMID (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 634–655, hier S. 634.

- 4 Christophorus Ostrofrancus (Christoph Hoffmann), Mönch aus St. Emmeran in Regensburg, bemerkt in seinem Bericht über die Judenvertreibung – *De Ratisbonae metropoli Bojoariae et subita ibidem Judaeorum proscione, Augsburg 1519* –: *De tempore, quo pessimi Judaei ... Ratisbonam vel prope habitaverint, diversimode sentitur. sunt qui Judaeos apud Ratisbonam mille octingentis et amplius habitavisse dixerint annis [...]. sunt alii, qui Judaeos Ratisbonae habitasse velint annos mille duntaxat et quingentos, alii adhuc pauciores annos ... assignantes ... Unum hoc certo didici Judaeos ... anno domini 1477 coram ... Friderico imperatore in oppido Lintz ... monumentis confirmavisse ipsos apud Ratisbonam mille et octuaginta annos habitasse.* Zit. nach: RAPHAEL STRAUS, Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte der Juden in Regensburg 1453–1738. Mit einem Geleitwort v. FRIEDRICH BAETHGEN, Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte, Neue Folge, Bd. 18, München 1960, Nr. 1040, S. 387. Vgl. die entsprechenden Angaben ebd., Nr. 854, S. 309; Nr. 1041, S. 388; Nr. 1044, S. 390; Nr. 1049, S. 391; Nr. 1053, S. 393 u. a.
- 5 CODREANU-WINDAUER u. WANDERWITZ (wie Anm. 3), S. 615, folgen Ostrofrancus, in: STRAUS 1960 (wie Anm. 4), Nr. 1040, S. 386: *fuere Judaei paulo minus quingenti scripto designati iunctis parvulis et mulieribus praeter alios 80, ut ferunt, studentes [...].* 80 auswärtige Talmudschüler kamen danach zu den knapp 500 Gemeindemitgliedern noch hinzu. SCHOTT (wie Anm. 3), S. 255, rechnet entsprechend mit „ca. 500–600 Mitgliedern“. Dagegen PETER HERDE, Art. ‚Regensburg‘, in: ARYE MAIMON, MORDECHAI BREUER u. YACOV GUGGENHEIM (Hrsg.), *Germania Judaica*, Bd. III, 2, Tübingen 1995, S. 1178–1230, hier S. 1180, auf anderen Quellen fußend, erklärt: „Die wirkliche Zahl der jüd. Personen betrug im Zeitraum 1400–1519 wahrscheinlich nicht wesentlich mehr als 300, 3–4 % der Gesamtbevölkerung R.s.“ Ähnlich MARKUS J. WENNINGER, Man bedarf keiner Juden mehr. Ursachen und Hintergründe ihrer Vertreibung aus den deutschen Reichsstädten im 15. Jahrhundert, Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, Heft 14, (Diss. phil. Salzburg 1977) Wien, Köln, Graz 1981, S. 179 f.
- 6 RAPHAEL STRAUS, Die Judengemeinde Regensburg im ausgehenden Mittelalter. Auf Grund der Quellen kritisch untersucht und neu dargestellt, Heidelberg Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, Heft 61, Heidelberg 1932. – PETER HERDE, Gestaltung und Krisis des christlich-jüdischen Verhältnisses in Regensburg am Ende des

Niederbayern, beim Kaiser die Erlaubnis zu deren Vertreibung zu erwirken, war der Rat der Stadt nachdrücklich darum bemüht, auf rechtllichem Wege eine Ausweisung der Juden zu erreichen oder wenigstens deren Zahl auf 20 bis 24 bzw. 12 bis 15 zu reduzieren.⁷ Von verschiedenen Seiten wurde, insbesondere in den Jahren unmittelbar vor der gewaltsamen Vertreibung, in diesem Sinne agitiert. 1516 und erneut zwei Jahre später erhoben etwa die Gewerbe der Stadt – *kramer, ryemer, gewantsneyder, unterkeufl auf wein und specerey, goltsmid, wollwurchen, sneyder* und viele andere mehr – Beschwerde beim Rat gegen die Juden⁸; antijüdische Predigten des Klerus, namentlich des Dompredigers Balthasar Hubmaier, veranlassten im Dezember 1517 eine Supplikation der Juden an das kaiserliche Regiment in Innsbruck und führten im Juli des folgenden Jahres zu einer – vorübergehenden – Ausweisung Hubmaiers aus Regensburg⁹. Nachdem im Juni 1518 die Klage der Stadt gegen die Juden abgewiesen und überdies nun von seiten der *Juedischait* eine Gegenklage erhoben worden war¹⁰, musste die Hoffnung auf eine legale Entfernung der jüdischen Gemeinde für erledigt gelten.

In Regensburg säumte man daher nicht lange, als Kaiser Maximilian I. am 12. Januar 1519 in Wels starb und damit die Juden ihres mächtigen Schutzherrn beraubt waren, das, was auf rechtllichem Wege gescheitert war, nun in gewaltsamer Eigenmächtigkeit durchzuführen. Nach dem Bericht des judenfeindlichen Mönchs von St. Emmeran Christophorus Ostrofrancus lag die Hauptinitiative beim städtischen Rat, der bemüht gewesen sei, die Juden zu vertreiben, ohne einen Volksaufstand hervorzurufen; die Gelegenheit habe sich am 21. Februar geboten, als die Ratsherren und die ‚Gemeine‘, das heißt der sechzehnköpfige Innere Rat, der aus 32 Mitgliedern bestehende Äußere Rat und die 40 Vertreter der Bürgergemeinde¹¹, zugleich im Rathaus versammelt waren und die Ratsherren die *causa Judaeorum*, welche nach Ostrofrancus von ihnen längst definitiv entschieden worden war, vor der ganzen ‚Gemeine‘ zu verhan-

Mittelalters, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte, Bd. 22, 1959, S. 359–395. – WENNINGER (wie Anm. 5), S. 165–183. – VOLKERT (wie Anm. 3), passim. – ANDREAS ANGERSTORFER, Die Regensburger Juden im Spätmittelalter (13.–15. Jhdt.), in: „Stadt und Mutter in Israel“ (wie Anm. 3), S. 161–172. – HERDE 1995 (wie Anm. 5), S. 1199–1202. – SCHOTT (wie Anm. 3), S. 252–254. – SIEGFRIED WITTMER, Jüdisches Leben in Regensburg. Vom frühen Mittelalter bis 1519, Regensburg 2001, S. 127–156.

7 Vgl. die Dokumente bei STRAUS 1960 (wie Anm. 4), Nr. 213, S. 66; Nrn. 249 f., S. 81; Nr. 759, S. 264; Nr. 771, S. 271; Nr. 979, S. 348; Nrn. 1002–1004, S. 370–372 u. a.; s. dazu HERDE 1995 (wie Anm. 5), S. 1201.

8 STRAUS 1960 (wie Anm. 4), Nr. 833, S. 290–293; Nr. 979, S. 348–353.

9 Ebd., Nr. 946, S. 335 f.; Nrn. 950–952, S. 336–338; Nrn. 999 f., S. 369 f.; s.a. HERDE 1995 (wie Anm. 5), S. 1200, mit weiterer Lit.

10 STRAUS 1960 (wie Anm. 4), Nr. 969, S. 344; Nr. 974, S. 345; s.a. Nrn. 992 f., S. 362–368.

11 NEMITZ (wie Anm. 1), S. 249.

deln begannen. Nach langer Erörterung sei endlich der Beschluss verkündet worden, die Juden der Stadt zu verweisen, und unverzüglich habe man Ratsvertreter mit einem großen Teil der ‚Gemeine‘ abgesandt, um den Juden die Nachricht zu überbringen, dass sie bis zum sechsten Tag derselben Woche – also bis Freitag, den 25. Februar 1519 – die Stadt zu verlassen hätten.¹² Dieser Bericht, demzufolge die Initiative zur Vertreibung der Juden entschieden vom Rat ausging, trifft mit der späteren Supplikation der Betroffenen an das Regiment in Innsbruck zusammen; gegen die Rechtfertigung des Rates, die Ausweisung der Juden sei „mit Rücksicht auf die Klagen des gemeinen Volks“, das *gemuermel von gaistlichen und weltlichen der Judischaÿt halb*, und „wegen befürchteter Unruhen“ gegen die Juden geschehen¹³, heißt es da, dass *die gemaind kain schuld tragen, dann alle dieweil dieselben kurz verschiner zeit geregirt ..., den Rat zue R[egensburg]. gefangen, haben sy, die gemaind, kainem J[uden]. nichts zu thuen begert und uns guet schuetz und schuerm gehalten. es ist die gemaind auch so hart von auflauf wegen gestraft worden, das sy kainer mer understet, wider sy ze handeln. sy haben auch umb solh fraefenlich und erbarmiclich handlung die liechten zaehern mit uns gewaint.*¹⁴

Über den genauen Zeitpunkt der nachfolgenden Ereignisse bestehen in den Quellen kleine Differenzen. Bis zum Freitag, den 25. Februar, hätten nach Ostrofrancus die Juden zunächst die Stadt verlassen sollen; auf deren Klage, in dieser Zeit die bei ihnen verwahrten Pfandsachen nicht sichten oder verzeichnen zu können, sei ihnen diese Frist um drei Tage verlängert worden unter der Bedingung, dass jeder, der danach noch in der Stadt sich aufhalte, Gut und

12 *Non multo post ... cesarem ... accidit fato ... concedere ... Omni post habita mora ... consules, ... quonam modo ... Judaeos ab urbe sua absque populari possent religare tumultu ..., tractare caeperunt, idque eo modo adgrediebantur, ut res ipsa pateret nemini. nacta igitur oportunitate ... 21. mensis Februarii ... consules necnon omnis populus ... in praetorio pariter congregati de ... causa Judaeorum, dudum per consules deffinitive conclusa, coram omni populo iterum atque iterum tractare coeperunt. post multos ... tractatus tandem in eodem loco decretum ... de religandis ... Judaeis est ... proclamatum ... Nec mora mittuntur ex consulibus cum plerisque de communi pupulo, qui Judaeis ... deferrent nuncium, ut ... infra secundam ... et sextam eiusdem hebdomadae ferias urbe excederent.* STRAUS 1960 (wie Anm. 4), Nr. 1040, S. 385.

13 Ebd., Nrn. 1045 u. 1047, S. 391.

14 Ebd., Nr. 1052, S. 393; vgl. dagegen die Schilderung bei GEMEINER (wie Anm. 2), Bd. 4, S. 351–355, der feststellt: „[...] alles, Jung und Alt, geistlich und weltlich, war eines Sinnes; alles hatte ihnen [den Juden, d.V.] den Untergang geschworen, und ihrem Daseyn geflucht“ (S. 352). Ähnlich STRAUS 1932 (wie Anm. 6), S. 89: „Die Stadtväter standen [...] unverkennbar unter dem Druck einer starken, nur teilweise von ihnen selbst genährten judenfeindlichen öffentlichen Meinung [...]“. S.a. ebd., S. 147, sowie HERDE 1959 (wie Anm. 6), S. 370–372. Einschränkend dagegen WENNINGER (wie Anm. 5), S. 170 u. 180.

Leben verwirkt habe.¹⁵ Gleichwohl wird von den Anwälten der *armen Juedischait* nach Innsbruck vermeldet, dass man bereits *an dem donnstag, fr. und sa. die armen J[uden]. und Juedinen, etlich krankh, lam, khindtpetterin* vertrieben habe.¹⁶

Noch weit kürzer bemessen war eine zweite Frist; binnen zwei Stunden, erklären dieselben Anwälte, hätten die Juden *ire J[uden]’schueel rauemen* sollen.¹⁷ Tatsächlich berichtet Leonhart Widmann, Vikar im Kollegiatstift Unserer lieben Frau zur Alten Kapelle in Regensburg¹⁸, in seiner Chronik der Stadt, am 21. Februar sei den Juden verkündet worden, *das sich in 8 tagen kainer mer hie finden laß* [was der vom Rat um drei Tage verlängerten erstgenannten Frist entspricht, d.V.], *montag desselben tags ir sinagog (dy gewelbt was), abbrochen mit unvernünftiger hizigkait, das ein stainmez, maister Jacob [Jacob Kern, d.V.], verfiel, das man ine mit eisenen stangen heraus must gwinen, trug in für todt haim auf einer holztragen, am awend ging er wider und sach zu der arwait.*¹⁹ Auch Albrecht Altdorfer vermerkt auf einer seiner beiden Radierungen der Synagoge – die uns im folgenden genauer beschäftigen werden –, dass am 21. Februar deren Vorhalle abgerissen worden sei (Abb. 1). Und Ostrofrancus vermeldet, dass die Juden, nachdem sie ihre Ausweisung vernommen hatten, geweint und die Haare gerauft sowie – offenbar ohne längere Verzögerung – ihr Heiligtum selbst entweiht hätten, damit die ‚Goim‘, die Ungläubigen, es nicht verunehrten.²⁰ Demgegenüber berichten die Anwälte der Gemeinde in ihrem schon zitierten Bericht an das Regiment in Innsbruck, es hätten *die von R[egensburg]. an dem 22. tag bemelts monats den J[uden]. ire synagog abbrechen ... lassen.*²¹

15 *Judaei cum se ... peremptorii termini ... brevitatem nimium coarctari clamarent nec pignora ... perspicere vel scripto designari possent, ... senatores ... termino alio addebant triduum ea tamen adiuncta conditione, ut si quis Judaeorum in tertia mox feria ... in urbe Ratisbona repertus fuisset, res omnes ... vitamque pariter ... amitteret.* STRAUS 1960 (wie Anm. 4), Nr. 1040, S. 385 f.

16 Ebd., Nr. 1049, S. 392; ebenso im Urteilsbrief des kaiserlichen Landhofmeisters Georg zu Firmian vom 24. 11. 1519, in: ebd., Nr. 1096, S. 405.

17 Ebd., Nr. 1049, S. 392; ebenso im Urteilsbrief des Georg zu Firmian, in: ebd., Nr. 1096, S. 405.

18 Leonhart Widmanns Chronik von Regensburg 1511–43. 1552–55, in: Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert, Bd. 15: Die Chroniken der bayerischen Städte. Regensburg. Landshut. Mühldorf. München, hrsg. durch die Historische Commission bei der Königl. Academie der Wissenschaften, Leipzig 1878, S. 1–244, Einleitung, S. 1.

19 Ebd., S. 31; der zitierte Abschnitt auch bei STRAUS 1960 (wie Anm. 4), Nr. 1044, S. 390.

20 *Quibus auditis Judaei ... flentes ... capillosque e capitibus propriis divellentes ... sanctuarium eorum ipsi prophanabant, ne Goim, id est gentes, quo nomine nos adpellant, illud dehonestarent.* STRAUS 1960 (wie Anm. 4), Nr. 1040, S. 385.

21 STRAUS 1960 (wie Anm. 4), Nr. 1049, S. 392; entsprechend der Urteilsbrief des Georg zu Firmian, in: ebd., Nr. 1096, S. 405: *Zu dem andern haben die von R[egensburg]. am*

Wie die beiden Daten miteinander zu vereinbaren sind, bleibt eine offene Frage. Wenn der Hauptraum der Synagoge tatsächlich erst am 22. Februar (und in den folgenden Tagen) niedergelegt wurde, so dürften doch mit einiger Wahrscheinlichkeit die Abrissarbeiten – nach der Überlieferung von Altdorfer und Widmann, also zwei Augenzeugen – bereits am Tag zuvor ihren Anfang genommen haben, zunächst mit der Portikus, deren Zerstörung Altdorfer ausdrücklich für diesen Tag dokumentiert. Denkbar kurz war in jedem Fall die Zeitspanne für ein Unternehmen des Künstlers und Ratsherrn Albrecht Altdorfer, das, wie es scheint, einzig in seiner Epoche dasteht. Nachdem die jüdische Gemeinde ihr Bethaus entweiht hatte (das heißt nachdem der Zugang für ‚Ungläubige‘ eröffnet war) und während die Stadt Vorbereitungen traf für den unverzüglichen Abriss des Gebäudes, fertigte ein Mitglied der städtischen Abordnung, die den Juden den kurz zuvor im Rat gefassten Beschluss der Ausweisung überbracht hatte, Zeichnungen dieser Synagoge an, die hinreichend genau und verlässlich waren, um danach – nach oder während der Zerstörung des Bauwerks schon – als Grundlage zu dienen für zwei detailliert ausgeführte druckgraphische Blätter, Radierungen, die zum einen die Vorhalle des Gebäudes (Abb. 1), zum andern den Innenraum vor Augen bringen (Abb. 2).²²

22. *obbemelts monats inen den J[uden]. ir sinagog abbrechen und vergweltigen lassen.* GEMEINER (wie Anm. 2), Bd. 4, S. 357, orientiert sich offensichtlich an Widmanns Bericht. Nach HERDE 1995 (wie Anm. 5), S. 1201, wurde dagegen die Synagoge „am 22.2.1519 [...] abgerissen“. So zuvor auch WENNINGER (wie Anm. 5), S. 179. WILHELM VOLKERT (wie Anm. 3), S. 139, und ihm folgend ANDREAS ANGERSTORFER (wie Anm. 6), S. 170, wie SEBASTIAN SCHOTT (wie Anm. 3), S. 254, bemerken – ohne Quellenangabe, doch anscheinend im Anschluss an die Anwälte und den Urteilsbrief –, dass die kurze Frist von zwei Stunden für den Abriss der Synagoge „dann um 24 Stunden verlängert worden“ sei, „vielleicht deshalb, daß Altdorfer die Skizzen für seine beiden Radierungen anfertigen konnte“ (VOLKERT, S. 139). Andererseits vermerkt ANGERSTORFER, in: „Stadt und Mutter in Israel“ (wie Anm. 3), S. 29 f., in den Bildunterschriften zu Altdorfers Radierungen, die Vorhalle und der Innenraum der Synagoge seien „am Tag der Zerstörung (21. Februar 1519)“ dargestellt. Die Synagoge, heißt es überdies, sei „innerhalb von 6 Tagen niedergerissen“ (ANGERSTORFER [wie Anm. 6], S. 170) worden – ohne dass dafür ein Quellenbeleg angeführt wird. Entsprechend SCHOTT (wie Anm. 3), S. 254, unter Bezug auf ISAAK MEYER, Zur Geschichte der Juden in Regensburg: Gedenkschrift zum Jahrestage der Einweihung der neuen Synagoge, Berlin 1913, S. 21 (der für mich nicht erreichbar war), und KARL BAUER, Regensburg. Aus Kunst-, Kultur- und Sittengeschichte, Regensburg ³1980 (¹1962), S. 75. Vgl. DERS., Regensburg. Kunst-, Kultur- und Alltagsgeschichte, 5., erweiterte und verbesserte Aufl., Regensburg 1997, S. 135, wo es (ohne Quellenangabe) nur ungefähr heißt: „In kürzester Zeit wandelte sich der Tempel in einen Trümmerhaufen.“

- 22 Albrecht Altdorfer, Die Vorhalle der Synagoge in Regensburg, monogr., 1519, Radierung, 16,4 x 11,7 cm; Der Innenraum der Synagoge in Regensburg, monogr., 1519, Radierung, 17 x 12,5 cm. FRANZ WINZINGER, Albrecht Altdorfer. Graphik. Holzschnitte, Kupferstiche, Radierungen. Gesamtausgabe, München 1963, Nrn. 173 f. – HANS MIELKE, Albrecht Altdorfer. Zeichnungen, Deckfarbenmalerei, Druckgraphik, Kat. d. Ausst. Kupferstichkabinett, Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz, Berlin,

Durch Altdorfers Darstellungen und infolge von Ausgrabungen auf dem Neupfarrplatz in Regensburg in den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts – die 1995 zu deren aufsehenerregender Entdeckung führten – ist von der zerstörten Synagoge, damals einer der größten in Deutschland, eine klare Vorstellung zu gewinnen (Abb. 3 und 4).²³ Auf trapezförmig verzogenem Grundriss von 16,20 m Länge und einer Breite von 9,20 m im Osten und 6,30 m im Westen²⁴ erhob sich ein zweischiffiger Raum mit je vier Jochen, der von drei Rundpfeilern gegliedert und von rundbogigen Kreuzgratgewölben überspannt war. Altdorfers Radierung des Innenraums – die wie die Darstellung der Vorhalle aufgrund des Druckvorgangs eine spiegelverkehrte Ansicht bietet(!)²⁵ – gibt den Blick von Westen nach Osten. Sie zeigt, dass der Raum im Osten durch (zwei) schmale Lanzettfenster und Okuli, an den Langhauswänden – klar erkennbar an der linken, südlichen Wand, zu erahnen aber auch an der Nordwand – nur durch sehr kleine, hochliegende Obergadenfenster beleuchtet war, die auf die Dachanschlüsse seitlicher Anbauten Rücksicht nehmen; diese sind „an der Südseite auch als archäologischer Befund gesichert“²⁶, an der Nordseite durch Altdorfers Wiedergabe der Vorhalle zu fassen. Zwischen dem ersten und zweiten Rundpfeiler bzw. um diesen zweiten Pfeiler herum war auf einem 3,50 m langen und 3,25 m breiten Mauerpodest, zu dem drei Stufen hinaufführten, das Bima

13.2.–17.4.1988 u.a., Berlin 1988, Nrn. 116 f. – The New Hollstein. German engravings, etchings and woodcuts 1400–1700. Albrecht and Erhard Altdorfer, compiled by URSULA MIELKE, ed. by HOLM BEVERS and GER LUIJTEN, Rotterdam 1997, e. 82 f.

- 23 SILVIA CODREANU-WINDAUER u. STEFAN EBELING, Die mittelalterliche Synagoge Regensburgs, in: SUSANNE BÖNING-WEIS, KARLHEINZ HEMMETER u. YORK LANGENSTEIN (Hrsg.), Monumental. Festschrift für Michael Petzet zum 65. Geburtstag am 12. April 1998, Arbeitshefte des Bayerischen Landesamtes für Denkmalpflege, Bd. 100, München 1998, S. 449–464. – CODREANU-WINDAUER u. WANDERWITZ (wie Anm. 3), S. 619–628. Für den größeren Zusammenhang s. HANNELORE KÜNZL, Der Synagogenbau im Mittelalter, in: HANS-PETER SCHWARZ (Hrsg.), Die Architektur der Synagoge, Kat. d. Ausst. Deutsches Architekturmuseum, Frankfurt a.M., 11.11.1988–12.2.1989, Stuttgart 1988, S. 61–87. – ELMAR ALTWASSER, Die mittelalterlichen Synagogen in Mitteleuropa. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick, in: Beiträge zur Mittelalterarchäologie in Österreich, Bd. 14, 1998, S. 139–150. Zudem HEDWIG RÖCKELEIN, „Die grabstain so vil tausent guldin wert sein“: Vom Umgang der Christen mit Synagogen und jüdischen Friedhöfen im Mittelalter und am Beginn der Neuzeit, in: Aschkenas, Bd. 5, 1995, S. 11–45. Über die künstlerische Gestaltung des Synagogen-Areals in Regensburg zu einer „Gedenk- und Begegnungsstätte“ ferner GABRIELE MAYER, Die versunkene Synagoge. Dani Karavans Kunst legt Regensburgs jüdische Geschichte frei, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 160, 13.7.2005, S. 33.
- 24 CODREANU-WINDAUER u. WANDERWITZ (wie Anm. 3), S. 625 u. S. 632, Anm. 81.
- 25 Auf diesen wichtigen Sachverhalt machen CODREANU-WINDAUER u. EBELING (wie Anm. 23), S. 461, und CODREANU-WINDAUER u. WANDERWITZ (wie Anm. 3), S. 627, aufmerksam; bei älteren Rekonstruktionsversuchen der Synagoge wurde dies nicht beachtet.
- 26 CODREANU-WINDAUER u. WANDERWITZ (wie Anm. 3), S. 626.

oder der Almemor angeordnet²⁷, mit Anthonius Margarithas Worten *eyn vier-
eckicht gebew / wie eyn Altane seyn moechte / daran etliche stoffen gemacht*, wo die
gedechtenuss der toten gehalten / vnd dz gesetz [die Tora oder fünf Bücher Mose,
d.V.] *gelesen vnd gezeyget*²⁸ wurden; zwei Fragmente der Brüstung, eine Säule mit
frühgotischem Knospenkapitell und das Bruchstück eines Rundbogens haben
sich im Museum der Stadt Regensburg erhalten²⁹. Darüber hing offensichtlich
ein Leuchter (in der Radierung vom ersten Rundpfeiler großenteils verdeckt).
An der Ostwand schließlich zeichnen sich auf Altdorfers Blatt direkt unter dem
Lanzettfenster im Dämmer zwei durch einen Rundbogen überfangene Blend-
arkaden ab sowie, links daneben, der Aron hakodesch, der giebelbekrönte
Schrein für die Tora-Rollen.

Die von Altdorfer wiedergegebene, 1519 zerstörte Synagoge, die anhand der
überlieferten Ausstattungsfragmente stilistisch mutmaßlich um 1220–35 zu
datieren ist³⁰, stellt den nach Westen erweiterten, in der Höhe gesteigerten und

27 Ebd., S. 621.

28 Anthonius Margaritha, *Der gantz Jüdisch glaub mit sampt eyner gruentlichen vnd
warhafftigen anzeygunge / aller satzungen / Ceremonien / gebeten / heimliche vnd
oeffentliche gebreuch / deren sich die Jueden halten / durch das ganz Jar [...]*, Leipzig
(Melchior Lotter) 1531 (zuerst erschienen: Augsburg [März] 1530; SUB, Göttingen: 8
Rabb. 330/10 [nicht verzeichnet im VD 16: M 975]), Bl. V IIIIv. Über den als Sohn des
Rabbiners Samuel Margoles (HERDE 1995 [wie Anm. 5], S. 1198, Nr. 78, im Unter-
schied zur älteren Lit., die Jakob Margoles [oder Margoliot], Samuels Vater, als den
Vater des Anthonius angibt) in Regensburg um 1490 geborenen Anthonius Margaritha,
der zum Katholizismus konvertierte und die Taufe empfing (1522), später den Luthera-
nern anhing und als Lehrer des Hebräischen in Augsburg, Leipzig u. a., seit 1537 in
Wien tätig war, s. SIGMUND MANNHEIMER, Art. ‚Margarita, Antonius‘, in: *The Jewish
Encyclopedia*, 12 Bde., New York, London 1901–06, Bd. 8 (1904), S. 326 f. – ISMAR
ELBOGEN, Art. ‚Margaritha, Anthonius‘, in: *Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches
Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, begr. v. GEORG HERLITZ u. BRUNO
KIRSCHNER, 4 Bde., Berlin 1927–30, Bd. 3 (1929), Sp. 1380. Diese und weitere Lit. in:
Jüdisches Biographisches Archiv, bearb. v. HILMAR SCHMUCK, 661 Mikrofiches u. 29
Mikrofiches Quellenübersicht, München u. a. 1995, Fiche 465, Nrn. 176–185. – Dass.,
II (Neue Folge), 600 Mikrofiches u. 10 Mikrofiches Quellenübersicht, München u. a.
2001–03, Fiche 363, Nrn. 180–183. Über das zitierte judenfeindliche, denunziatori-
sche Buch erklärt ELBOGEN, die beigegebene Übersetzung jüdischer Gebete sei „ähnli-
chen Schriften der Täuflinge Pfefferkorn und Victor von Karben entlehnt, es verrät
überdies eine erstaunliche Unwissenheit in j[üdischen]. Dingen. Joselmann von Ros-
heim, der 1530 bei Kaiser Karl V. in Augsburg weilte, widerlegte den Vf., worauf er
gefangen gesetzt und aus Augsburg ausgewiesen wurde.“

29 MARTIN ANGERER (Hrsg.), *Regensburg im Mittelalter. Katalog der Abteilung Mittelalter
im Museum der Stadt Regensburg*, Regensburg 1995, Nr. 15.2 (SEBASTIAN SCHOTT).

30 CODREANU-WINDAUER u. WÄNDERWITZ (wie Anm. 3), S. 628. Angesichts von Altdor-
fers Darstellung konnten den Bau anders WINZINGER 1963 (wie Anm. 22), Nr. 174,
S. 114, in die „Mitte des 13. Jahrhunderts“, ANGERSTORFER, in: „Stadt und Mutter in
Israel“ (wie Anm. 3), S. 25, „in die Zeit von 1250–1300“ und SCHOTT, in: ANGERER

gewölbten Umbau eines romanischen saalartigen Kultraums dar, der „wohl bereits im späten 11. Jahrhundert errichtet wurde“³¹. Ursprünglich mit zwei Eingängen, im Süden und Norden, versehen, wurde der erstere, noch vor dem Umbau, mit der Errichtung von zwei südlichen Annexräumen zugemauert; erhalten blieb, auch nach der Erweiterung im 13. Jahrhundert, der nördliche Eingang, der auf Altdorfers Blatt rechts gegenüber den Stufen zum Almemor zu sehen ist. Er führte vielleicht ursprünglich schon³², jedenfalls aber seit dem zweiten Drittel des 14. Jahrhunderts³³ in eine Vorhalle, die nicht ergraben, doch auf Altdorfers zweiter Radierung dokumentiert ist (Abb. 1). Es handelte sich danach um eine vierjochige, von spitzbogigen Kreuzrippengewölben überfangene Portikus, deren Zugang im Osten lag – damit gegen das Judenviertel sich öffnete – und durch ein sechsteiliges Rundfenster wie augenscheinlich durch weitere (auf dem Blatt nicht sichtbare) Fenster an der Nordseite beleuchtet wurde. Ein Stufenportal mit eingestellter Säule und frühgotischem Blattwerk als Schmuck der Kapitellzone sowie einer krabbenbesetzten Archivolte zeichnete im dritten Joch von Osten den Eingang in die (dem jüdischen Brauch gemäß)³⁴ tiefer gelegene Synagoge aus. Rechts neben dem Portal und, wie das durchlaufende Sockelprofil zeigt, aus derselben Bauphase stammend, ragte ein Strebepfeiler empor, dem sich die jüngeren Gewölbe der Vorhalle schlecht und recht akkomodierten.

Dem Abbruch der Synagoge, der nach Leonhart Widmann *mit unvernünftiger hizigkait* vonstatten ging, folgten offenbar nicht weniger fiebrige Aktivitäten. *Dyweill dy sinagog izt zerbrochen, was das fornemen, ein kirchen daran pauen, darumb ein solchs arwaiten was von geistlichen und weltlichen, das ungleublich ist, ye ein tag 3 oder 4 tausent menschen, so scharwerchten, 4 oder 5 hundert wegen, so kott ausfüreten, es was schir yederman toll [...]*.³⁵ Widmann zufolge genau einen Monat nach der Zerstörung der Synagoge wurde – als Damm gegen jeglichen Versuch einer Revision des gewaltsamen Geschehens – an der Stelle des jüdischen ein christlicher Kultbau aufgeführt. *Am 21. marci fing man an und sezet ain hilzene capellen zur pitt, eben fast an statt der sinagog; am 25. März, dem Tag von Mariä Verkündigung, wurde der altar in der hiltzen capellen geweihet, und auf Betreiben des Dompredigers Hubmaier muest es zu der schenen Maria heissen*, erhielt mithin die Kapelle ihren Namen nach der in

(wie Anm. 29), Nr. 15.2, S. 130, (in Rücksicht auch auf die Ausstattungsfragmente) „in die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts“ datieren.

31 CODREANU-WINDAUER u. WANDERWITZ (wie Anm. 3), S. 620.

32 Ebd., S. 622 f.

33 Vgl. „Stadt und Mutter in Israel“ (wie Anm. 3), S. 26, und SCHOTT (wie Anm. 3), S. 255, wo die gotische Vorhalle jeweils um „ca. 1330–1360“ datiert wird.

34 Nach Ps. 130, 1: „Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu dir [...]“. WITTMER 2001 (wie Anm. 6), S. 107.

35 Widmann (wie Anm. 18), S. 31.

Regensburg verehrten ‚Schönen Maria‘.³⁶ Bereits Anfang Juni konnte aus Rom ein hunderttägiger Ablass für Frömmigkeitsübungen in dieser Kapelle erlangt werden³⁷, und am 9. September – nach der Chronik des Laurentius Hochwart – erfolgte die Grundsteinlegung für den Bau einer steinernen Kirche der ‚Schönen Maria‘³⁸, die heutige evangelische Neupfarrkirche, die die provisorische hölzerne Kapelle ersetzen sollte. Die rasch aufbrechende, wenn auch nur wenige Jahre – bis etwa 1526 – währende Massenwallfahrt zur ‚Schönen Maria‘ nach Regensburg gehört zu den bekanntesten hypertrophen Auswüchsen der spätmittelalterlichen Frömmigkeit und muss hier nicht weiter in Erinnerung gerufen werden. Der kurze Bericht des Leonhart Widmann mag in dieser Hinsicht genügen, der für das Jahr 1520 vermeldet, dass *an sant Jörgen tag in dy 50 000 kirchferter weren hie gewesen, man hat dy zaichen [Pilgerzeichen, d.V.] gemerck, 27 tausent außgeben, hat kaum der dritt mensch eins gehabt, das volck wainet umb zaichen, es war ein groß gleuff; aber von Georgii piß auff Martini*, das heißt vom 23. April bis zum 11. November, *wallend zu unser lieben frauen ob 15c. processionen, ye in einer procession 3c., 4c., tausent, mer und minder, menschen gewest sein, es was wunderperlich zu sehen, es ist manche procession 20 meil heerchomen, in irer ordnung ein- und ausgegangen.*³⁹

Zu diesem Zeitpunkt war die Sorge vor einer Rückführung der jüdischen Gemeinde noch nicht gebannt. Ende November 1519 hatte das Regiment in Innsbruck die Klage der Vertriebenen positiv beschieden und der Stadt Regensburg das Recht zu ihrem Vorgehen abgesprochen, vielmehr sollten *die gemelten von R[egensburg]. schuldig sein [...], die J[uden]. widerumb zu R[egensburg]. ... einkomen zu lassen und ire hab und gueeter widerumb zu restituieren und in den stand wie vor zu stellen [...]*.⁴⁰ Erst am 2. März 1521, auf dem Reichstag

36 Ebd., S. 32.

37 STRAUS 1960 (wie Anm. 4), Nr. 1079, S. 401.

38 Ebd., Nr. 1041, S. 389: *[...] circiter Margarethae fundamentum futuri templi erui coeptum est, et nonas septembris primus lapis magna solemnitate positus est [...]* – folgt die Inschrift auf diesem Stein. S.a. ebd., Nr. 1109, S. 416.

39 Widmann (wie Anm. 18), S. 34 u. 36. Über die Wallfahrt zur ‚Schönen Maria‘ s. LEONHARD THEOBALD, Die Reformationsgeschichte der Reichsstadt Regensburg, Bd. 1, Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns, Bd. 19, München 1936, S. 33–98. – GERLINDE STAHL, Die Wallfahrt zur Schönen Maria in Regensburg (Diss. phil. Würzburg 1968), in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, Bd. 2, 1968, S. 35–282. – ACHIM HUBEL, Die ‚Schöne Maria‘ von Regensburg. Wallfahrten – Gnadenbilder – Ikonographie, in: PAUL MAI (Hrsg.), 850 Jahre Kollegiatstift zu den heiligen Johannes Baptist und Johannes Evangelist in Regensburg 1127–1977. Festschrift, München, Zürich 1977, S. 199–231. – GERHARD B. WINKLER, Die Regensburger Wallfahrt zur Schönen Maria (1519) als reformatorisches Problem, in: HENRICH (wie Anm. 3), S. 103–121, hier S. 108 die Bilanz: „1519 wurden 12 602 Plaketten, 1520 118 961 verkauft. Von 1519–1525 wurden an die 50 000 Messen in der Kapelle gelesen.“

40 STRAUS 1960 (wie Anm. 4), Nr. 1096, S. 405; s. dazu VOLKERT (wie Anm. 3), S. 140: „Der königliche Landhofmeister Georg von Firmian hat [...] das Vergehen der Stadt für

in Worms, verzieh Karl V. der Stadt, und bei deren Bereitschaft, die an das Haus Österreich zu zahlenden Judensteuern zu übernehmen, erklärte er sie *der Judischait widereinkommens, inwonueng und wesens in derselben Statt fuer ewiglich entladen, gefreit und gesichert*.⁴¹

Vor dem Hintergrund dieser – hier nur knapp skizzierten – Ereignisse stellt sich die an dieser Stelle vor allem interessierende Frage nach der Bedeutung von Altdorfers Radierungen der Regensburger Synagoge. Aus den Quellen ist weder über deren Entstehungsumstände noch über deren Funktion nur der kleinste Hinweis zu bekommen. Ungewiss bleibt, ob von irgendeiner Seite ein diesbezüglicher Auftrag erteilt wurde oder ob Altdorfer diese Blätter aus eigener Initiative schuf; ja sogar der anvisierte Käuferkreis der druckgraphisch zu vervielfältigenden Darstellungen lässt sich nicht bestimmen. Schließlich ist auch über die Einstellung des Künstlers und Ratsherrn gegenüber den Juden oder auch nur im allgemeinen über seinen Charakter und seine Gesinnungen nichts überliefert.⁴² Aus den Blättern selbst muss abgelesen werden, was sie für die Wahrnehmung der jüdischen Lebenswelt im frühen 16. Jahrhundert und für den Standpunkt Altdorfers besagen.

Einen gewissen Fingerzeig scheinen nun die prominent am oberen Bildrand platzierten Inschriftentafeln zu bieten, die beiden Blättern beigegeben sind. Die Ansicht der Vorhalle (Abb. 1) wird erläutert durch die lateinische Beischrift: „PORTICVS. SINAGOGAE / IVDAICAE. RATISPONEN[SIS] / FRAC-TA. 21. DIE FEB[RVARII]. / ANN[O]. 1519.“, womit nicht mehr als die genaue Örtlichkeit und der Zeitpunkt des Abbruchs mitgeteilt werden. Weitergehend erklärt dagegen die Beischrift der Innenansicht (Abb. 2): „ANNO. D[OMI]NI. [M] D. XIX. / IVDAICA. RATISPONA[E?] / SYNAGOGA. IVSTO / DEI. IVDICIO. FVNDIT[V]S / EST. EVERSA“. Von Grund auf zerstört wurde die jüdische Synagoge in Regensburg demzufolge nach Gottes gerechtem Gericht, Urteil oder Entscheid; ein stark tendenzieller Ton scheint damit angeschlagen, der die gewaltsame Ungesetzlichkeit der städtischen Behörden als Ratschluss der Vorsehung überhöht. Allerdings steht dieser parteilichen Beischrift eine vollkommen objektive Architekturdarstellung gegenüber, ja eine Darstellung, die dem immerhin nur gut 16 m langen und im Westen nicht

unrechtmäßig erklärt, weil der Rat damit in ein schwebendes Verfahren [die Entscheidung über den Streit war am 18. Januar 1519 auf den 11. Juli vertagt worden; vgl. STRAUS 1960, Nr. 1037, S. 380, d.V.] eingegriffen habe. [...] Auch der Reichsvikar, Kurfürst Ludwig von der Pfalz, verurteilte den Rechtsbruch der Stadt und verlangte die Wiederherstellung des früheren Zustandes. Es gab aber keine Instanz, die den Vollzug dieser Anweisung durchgesetzt hätte.“ Entsprechend HERDE 1995 (wie Anm. 5), S. 1202.

41 STRAUS 1960 (wie Anm. 4), Nr. 1113, S. 417.

42 Die vergleichsweise kümmerlichen Dokumente über Altdorfer, die nichts von seiner Persönlichkeit preisgeben, s. bei WINZINGER 1975 (wie Anm. 1), S. 145–151; dazu MIELKE (wie Anm. 22), S. 9–17.

viel mehr als 6 m breiten Sakralraum durch die steile Tiefenflucht der zentralperspektivischen Wiedergabe, durch die Rhythmisierung der Pfeiler und Dienste und durch die in Licht und Schatten reich nuancierten baldachinartigen Gewölbe den Eindruck von Größe, Strenge und Feierlichkeit zu verleihen weiß.

Tatsächlich erscheint der Bau auf Altdorfers Blatt größer und weiträumiger, als er nach seinen Abmessungen in Wirklichkeit war, und die Wiedergabe der Regensburger Synagoge konnte entsprechend ohne weiteres von Daniel Hopfer als Vorlage für eine Radierung verwendet werden, in der die Augsburger Dominikaner- oder die dortige Katharinenkirche als Schauplatz für eine neutestamentliche Szene, das Scherflein der armen Witwe (Mk. 12, 41–44; Lk. 21, 1–4), dient (Abb. 5).⁴³ In spiegelbildlicher Weise – die aus der unmittelbaren Übernahme und der Seitenverkehrung im Druck resultiert – wird gleichermaßen, von einem entsprechenden Standort und Augenpunkt, der Blick in einen zweischiffigen, gewölbten Raum eröffnet. Korrigiert werden lediglich die bei Altdorfer unperspektivisch im Aufriss wiedergegebenen Kapitelle und Basen der Dienste und Pfeiler – die bei Hopfer nun (wenn auch nicht ganz korrekt) gekrümmt erscheinen – und die verzerrten vorderen Gewölbekappen – die Hopfer durch einen vorgeblendeten Rundbogen kaschiert.⁴⁴

Nicht zuletzt aus dieser Übernahme durch Daniel Hopfer erhellt, dass Altdorfers Innenraum der Synagoge als ansehnliche und offenbar eindrucksvolle Architekturdarstellung zu begreifen ist; namentlich die Wölbung der Synagoge erwähnt übrigens, wie wir hörten, ausdrücklich Leonhart Widmann. Hopfers Blatt zeigt darüber hinaus, in welchem Sinne die Aufnahme der Synagoge – die, von den Ausstattungsstücken abgesehen, kein unverkennbares konfessionelles Gepräge hat – für einen Künstler von Nutzen sein konnte, nämlich als ein bis zu einem gewissen Grad selbstzwecklicher Schauplatz für biblische (oder auch profane) Szenen. Unter diesem Blickwinkel ließe Altdorfers Radierung sich in eine Reihe stellen mit einem Kupferstich des in Brügge etwa zwischen 1465 und

43 Daniel Hopfer, Das Scherflein der armen Witwe, sign., 1520er Jahre(?), Radierung, 29,9 x 20,5 cm (Platte). Hollstein's German engravings, etchings and woodcuts 1400–1700, Bd. 15: Elias Holl to Hieronymus Hopfer, compiled by ROBERT ZIJLMA, ed. by TILMAN FALK, Blaricum 1986, Nr. 32. – MIELKE (wie Anm. 22), Nr. 117; s. hier über die Frage, ob Altdorfers oder Hopfers Radierung die Priorität zukommt, und die – wie mir scheint überzeugende – Entscheidung für Altdorfers Blatt.

44 Zu Altdorfers Darstellungen s. in dieser Hinsicht JOSEPH HARNEST, Das Problem der konstruierten Perspektive in der altdeutschen Malerei, Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Ingenieurwissenschaften, München 1971, S. 89. Die Innenraumperspektive, heißt es hier, zeige „zwei für Altdorfer bezeichnende Fehler, die aus seiner Unkenntnis, Kreise und Kurven perspektivisch richtig zu konstruieren, entspringen. Sämtliche Kapitelle und Säulenbasen, die perspektivisch gekrümmt sein müßten, erscheinen überall als Aufrisse. [...] Weiterhin sind die beiden Kreuzbögen der zwei vorderen Gewölbe falsch und durch eingeschobene Bogenstücke nicht genau bestimmbar.“

1490 tätigen Meisters W mit dem Schlüssel; dessen ‚Innenansicht einer gotischen Kirche‘ (um 1490), die eine dreischiffige, von einem Netzgewölbe überfangene und vollkommen durchfensterte spätgotische Hallenkirche zeigt, diente als Vorlageblatt für Maler, Bildhauer, Goldschmiede u. a., die den leeren Raum jeweils für ihre Zwecke mit Figuren bevölkern konnten (Abb. 6).⁴⁵ Namentlich das Stützensystem, die überschlanken, grazilen, den Diensten der Seitenschiffswände entsprechenden Bauglieder, die anstelle von (Rund-)Pfeilern die Gewölbe tragen (bzw. tragen zu können vorgeben) und die drei Schiffe unterteilen, aber auch die Überleitung der Raumdarstellung in einen dekorativen gekehnten, kleeblattförmigen Rahmen mit (leeren) Figurennischen und Blendbögen, der das architektonische Gebilde insgesamt als Nische oder Bühnenraum erscheinen lässt, all dies gibt indes zu erkennen, dass es sich bei diesem Kircheninterieur nicht um ein real vorhandenes, topographisch mehr oder weniger genau wiedergegebenes Bauwerk, sondern um eine Architekturphantasie handelt.⁴⁶ Die beiden grundsätzlichen Unterschiede zwischen diesem Blatt und Altdorfers formal so eng verwandter Innenansicht der Regensburger Synagoge – die von Hopfer ihrerseits als Vorlage gebraucht wurde – liegen damit auf der Hand; dem zweckorientierten, frei erfundenen Muster einer Architekturkulisse steht hier die ihren Zweck in sich selbst tragende dokumentarische Bestandsaufnahme einer bestimmten und ausdrücklich benannten Örtlichkeit gegenüber.

Aber nun unterhielt Altdorfer offenkundig engere Beziehungen zum Architektonischen, die für die Entstehung der Synagogen-Blätter in Anschlag gebracht werden könnten. Die ihm 1526/27 übertragene Leitung des städtischen Bauwesens – zu einem Zeitpunkt, als er bereits dem Inneren Rat angehörte⁴⁷ – und seine Funktion als Baumeister, in der er (unter Verwendung zahlreicher jüdischer Grabsteine) den Weinstadel und das Schlachthaus, später

45 Meister W mit dem Schlüssel, Innenansicht einer gotischen Kirche, monogr. (im zweiten Zustand), um 1490, Kupferstich, 16,4 x 13,3 cm. HENK VAN OS, JAN PIET FILEDT KOK, GER LUIJTEN u. FRITS SCHOLTEN, *Netherlandish art in the Rijksmuseum 1400–1600*, *Netherlandish art in the Rijksmuseum*, Bd. 1, Zwolle 2000, Nr. 10, mit weiterer Lit.

46 Vgl. ebd., Nr. 10, S. 67: Drucke von Kirchenansichten dieser Art seien nicht „records of existing churches that prefigure the work of Pieter Saenredam“, sondern „architectural evocations which a cabinet-maker, sculptor, painter or goldsmith could use when he needed a space to be peopled with figures. He could replace the very slender columns in the print with pendants to prevent the figures getting lost in a forest of pillars. There are surviving retable cases and epitaphs that are set within late-Gothic ornaments of the kind seen here.“

47 WINZINGER 1975 (wie Anm. 1), Nr. 27, S. 148. – NEMITZ (wie Anm. 1), S. 253: „Die Leitung des städtischen Bauwesens übertrug die Regimentsordnung dem ‚Baumeister‘, der aus dem äußeren Rat oder den Vierzigern stammen sollte. Diese Bestimmung kam nicht zum Tragen, da mit Albrecht Altdorfer wohl schon 1526/27 ein Innerer Ratsherr das Baumeisteramt übernahm.“

den Marktturm errichtete⁴⁸, müssen an sich nicht mehr erstaunen als die Tatsache, dass südlich der Alpen rund ein Jahrzehnt zuvor Raffael 1514 zum Architekten von St. Peter avanciert, ihm die Zuständigkeit für alle Bauvorhaben im Vatikan übertragen worden war⁴⁹. Doch wenn eine fachspezifische Qualifikation weder vorauszusetzen war noch verlangt wurde, dürfte Altdorfer das Amt des Baumeisters doch erhalten haben und anscheinend haben ausfüllen können aufgrund einer hinlänglich ausgeprägten Affinität zur Architektur.⁵⁰ Wirklich tritt diese Affinität vielfältig in Altdorfers bildkünstlerischem Schaffen hervor, am glänzendsten in seinem Münchner Gemälde der Geschichte von Susanna und den beiden Alten (Dan. 13), das 1526, zeitgleich mit der Übernahme des Baumeisteramtes, entstand (Abb. 7).⁵¹ Nach Joseph Harnest steht im frühen 16. Jahrhundert die „Übereckperspektive des Susannenbildes (nicht nur des Palastes allein!) unerreicht und einsam“⁵² da und wurde erst von den niederländischen Architekturmalern des 17. Jahrhunderts übertroffen. Auf die Qualitäten von Altdorfers Architekturzeichnungen, insbesondere seines Entwurfs für das ebenfalls in München bewahrte Gemälde der ‚Mariengeburt‘ um 1520 (Abb. 8)⁵³, verweist nachdrücklich Hans Mielke; der Raum sei hier „aus der

-
- 48 WINZINGER 1975 (wie Anm. 1), Nr. 28, S. 148; Nr. 43, S. 150. Über die Schändung der jüdischen Gräber s. den Bericht von Ostrofrancus, in: STRAUS 1960 (wie Anm. 4), Nr. 1040, S. 386, und von Leonhart Widmann (wie Anm. 18), S. 32 (bzw. STRAUS, Nr. 1063, Nr. 396), wo es im März 1519 heißt: *In disen tagen warff man der juden grabstain umb, füret sy in di stat zum pau, der wurden ob 5000 hübsch und gut.* Dazu „Stadt und Mutter in Israel“ (wie Anm. 3), S. 72–80 (ANDREAS ANGERSTORFER). – ANGERSTORFER (wie Anm. 6), S. 171. – RÖCKELEIN 1995 (wie Anm. 23), S. 34–38.
- 49 S. z. B. ROGER JONES u. NICHOLAS PENNY, Raffael. Aus dem Englischen übersetzt v. KARL-EBERHARDT u. GRETE FELTEN, München 1983 (Orig.-Ausg.: Raphael, New Haven, London 1983), S. 207–234, bes. S. 215.
- 50 S. dazu allgemein HANS HILDEBRANDT, Die Architektur bei Albrecht Altdorfer, Studien zur deutschen Kunstgeschichte, Heft 99, (Diss. phil. Heidelberg 1908) Straßburg 1908. – FRIEDERIKE HAUFFE, Architektur als selbständiger Bildgegenstand bei Albrecht Altdorfer, (Diss. phil. Berlin) Weimar 2007.
- 51 Albrecht Altdorfer, Susanna und die beiden Alten, monogr. u. dat., 1526, Lindenholz, 74,8 x 61,2 cm, Alte Pinakothek, Bayerische Staatsgemäldesammlungen, München. WINZINGER 1975 (wie Anm. 1), Nr. 49. – HARNEST (wie Anm. 44), S. 90–101. – MARTIN SCHAWÉ, Albrecht Altdorfers ‚Susanna im Bade‘ von 1526. Überlegungen zum Werkprozeß, in: MARION ACKERMANN, ANNETTE KANZENBACH, THOMAS NOLL u. MICHAEL STREETZ (Hrsg.), Kunst und Geschichte. Festschrift für Karl Arndt zum siebzigsten Geburtstag, Niederdeutsche Beiträge zur Kunstgeschichte, Bd. 38, 1999, S. 93–103.
- 52 HARNEST (wie Anm. 44), S. 101; s.a. ebd., S. 93: „Mit dem Tafelbild der Susanna im Bade in München (1526) begegnet uns nun die erste konstruktiv beherrschte doppeltfluchtende Gesamtperspektive einer Architekturdarstellung in der altdeutschen Malerei [...]“.
- 53 Albrecht Altdorfer, Kircheninneres (Architektur-Vorzeichnung zur ‚Mariengeburt‘), um 1520, Feder in Schwarz, grau laviert, 18,6 x 20,1 cm, Kupferstichkabinett, Staatliche

symmetrischen Sicht verschoben, so daß sich zwei Fluchtpunkte ergeben; um eigentlich verdeckte Bauteile sichtbar zu machen, ließ der Künstler die vorderen Bauglieder unvermittelt abbrechen, so daß ein quasi ruinöser Eindruck entstand; die hierbei sich ergebenden fiktiven Bruchstellen zeichnete er jedoch gewissenhaft, um Querschnitt und Profile des Mauerwerks nachvollziehbar zu machen. Für diese uns geläufige Art der Architekturzeichnung ist mir kein früheres Beispiel bekannt.⁵⁴ Eine Reihe weiterer Architekturzeichnungen von Altdorfer selbst und aus seinem Umkreis bekräftigen dessen produktive Auseinandersetzung mit der Baukunst.⁵⁵

Die beiden Darstellungen der Regensburger Synagoge könnten auf den ersten Blick mit Altdorfers baukünstlerischen Interessen in Zusammenhang gebracht werden. Der Vergleich mit Hopfers Radierung (Abb. 5) sowie mit Altdorfers Gemälden in München (Abb. 7) einerseits und mit dessen Architekturstudien (Abb. 8) andererseits zeigt jedoch die Besonderheit der Synagogen-Blätter, namentlich der Innenansicht. Obgleich es sich nicht um Studienmaterial handelt, sondern um eigenständige reproduktionsgraphische Arbeiten, beschränkt die Darstellung sich rein auf die Architektur, ohne dem leeren Gehäuse eine Historie zu inkorporieren. Ausschließlich richtet das Augenmerk sich auf die detailgenaue, nach Möglichkeit vollständige Wiedergabe der baulichen Gegebenheiten. Im Falle der Innenansicht hat der Künstler einen realiter nicht möglichen Standpunkt eingenommen, nämlich außerhalb des Raumes, dessen vierte, westliche Wand gleichsam geöffnet erscheint, während der Schnitt durch die Steinquader des Bodens zugleich etwa die Raumgrenze markiert. Als ‚realistischer‘ erweist sich der Standpunkt bei der Wiedergabe der Vorhalle; der Künstler bzw. der Betrachter befindet sich hier augenscheinlich im vierten, westlichen Joch der Portikus, das entsprechend nur angeschnitten – und sehr verzerrt⁵⁶ – vor Augen kommt und mit einer verschatteten Bogenform zugleich als Repoussoirmotiv dient. Altdorfers Interesse an der Baukunst, sein Bemühen zunächst um eine perspektivisch nach Kräften korrekte Architekturdarstellung mögen als wesentliche Voraussetzung für die beiden Ansichten der Synagoge

Museen zu Berlin. FRANZ WINZINGER, Albrecht Altdorfer. Zeichnungen. Gesamtausgabe, München 1952, Nr. 110. – MIELKE (wie Anm. 22), Nr. 169. Vgl. WINZINGER 1975 (wie Anm. 1), Nr. 44.

54 MIELKE (wie Anm. 22), S. 15; s.a. HARNEST (wie Anm. 44), S. 90 f.

55 S. dazu vor allem PETER HALM, Eine Gruppe von Architekturzeichnungen aus dem Umkreis Albrecht Altdorfers, in: Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst, Dritte Folge, Bd. 2, 1951, S. 127–178, sowie WINZINGER 1952 (wie Anm. 53), Nrn. 107–112, und MIELKE (wie Anm. 22), Nrn. 168–171.

56 Zur Perspektive s. HARNEST (wie Anm. 44), S. 89 f.: „Mit der Raumdarstellung der Vorhalle der Synagoge in Regensburg [...] hat Altdorfer gewisse Schwierigkeiten gehabt. [...] Das vordere [Gewölbe-] Feld ist aus Platzgründen radikal verkürzt und der Spitzbogen über dem Portal links gewaltsam verdrückt.“

betrachtet werden, mit den genannten Gemälden und den zeichnerischen Studien aber haben diese im übrigen nichts gemein.

Für ein historisch angemessenes Verständnis der Blätter und damit von Altdorfers Auffassung des jüdischen Bethauses bleibt die Frage nach ihren Voraussetzungen im weiteren Sinne und nach ihren Bezugspunkten. Die Frage stellt sich, wo vergleichbare Architekturdarstellungen um 1500 begegnen. Von den engen formalen Parallelen zu entsprechenden Vorlageblättern war am Beispiel des Kircheninterieurs (Abb. 6) von Meister W mit dem Schlüssel bereits die Rede, ebenso wie von den fundamentalen gattungsspezifischen Unterschieden gegenüber Altdorfers Radierungen. Ein zweiter Faden lässt sich ziehen zu den Illustrationen in Traktaten über die Baukunst, zunächst in dem Grundbuch für die gesamte neuere Architekturtheorie, dem einzigen aus der Antike in Gänze überkommenen Werk dieser Art, in Vitruvs ‚*De architectura libri decem*‘. Nachdem Vitruv schon im Mittelalter sich „eines regen Fortlebens“⁵⁷ erfreut hatte, setzte in Italien nach der Entdeckung einer vollständigen Handschrift im Kloster von St. Gallen durch Poggio Bracciolini 1415 eine intensive Beschäftigung mit dem Werk ein. Sie führte zu einer ersten gedruckten Ausgabe durch den Humanisten Giovanni Sulpizio in Rom zwischen 1486 und 1492⁵⁸, der sich weitere Ausgaben in Florenz (1496) und Venedig (1497) in rascher Folge anschlossen, ehe der veronesische Architekt Fra Giovanni Giocondo (1433–1515), ein Freund Raffaels, in Venedig 1511 die erste illustrierte Edition veröffentlichte⁵⁹. Ebenfalls illustriert war die erste italienische Übersetzung, die der Maler, Architekt und Ingenieur Cesare Cesariano (1476/78–1543), zugleich mit einem ausführlichen Kommentar versehen, in Como 1521 besorgte.⁶⁰

Hier wie dort finden sich Holzschnitte, die im dritten Kapitel des sechsten Buches die von Vitruv angeführten fünf Arten von Hofräumen veranschauli-

57 STEFAN SCHULER, Vitruv im Mittelalter. Die Rezeption von ‚*De architectura*‘ von der Antike bis in die frühe Neuzeit, *Pictura et poesis*, Bd. 12, (Diss. phil. Münster 1996) Köln, Weimar, Wien 1999, S. 3.

58 LUCIA A. CIAPPONI, Fra Giocondo da Verona and his edition of Vitruvius, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Bd. 47, 1984, S. 72–90, hier S. 72. – Archäologie der Antike. Aus den Beständen der Herzog August Bibliothek 1500–1700, Kat. d. Ausst. Zeughaus der Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, 16.7.–2.10.1994, bearb. v. MARGARET DALY DAVIS, Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek, Nr. 71, Wiesbaden 1994, S. 19.

59 CIAPPONI (wie Anm. 58), *passim*. – Archäologie der Antike (wie Anm. 58), S. 19 u. Nr. 1.3. – O.V., Art. ‚Giocondo (da Verona), Fra Giovanni‘, in: *The Dictionary of Art*, ed. by JANE TURNER, 34 Bde., New York (Grove) 1996, Bd. 12, S. 655–657, mit weiterer Lit.

60 Archäologie der Antike (wie Anm. 58), Nr. 1.4. – FRANCESCO PAOLO FIORE, Art. ‚Cesariano, Cesare‘, in: *The Dictionary of Art* (wie Anm. 59), Bd. 6, S. 356–359, mit weiterer Lit.

chen. Unter diesen verschiedenen *cava aedium*, „die nach ihrer Gestalt tuskanisch, korinthisch, viersäulig, trauflos und überdeckt genannt werden“⁶¹, sei die letztgenannte Art – der ganz überdeckte Hofraum (*testitudinatum*) – dort anzutreffen, „wo die Spannweite nicht groß ist und in dem oberen Stockwerk geräumige Wohnungen gebaut werden“⁶². Die Vitruv-Ausgabe von 1511 präsentiert diesen Hof in zentralperspektivischer Projektion als einen an drei Seiten geschlossenen quadratischen (bzw. als quadratisch vorzustellenden) Raum mit umlaufender Säulenhalle von je drei Rundbogenarkaden, zwischen denen sich Kreuzgratgewölbe spannen; die vierte Seite erscheint gegen den Betrachter geöffnet – nicht anders als dies bei Altdorfers Innenansicht der Synagoge (Abb. 2) der Fall ist –, um ungehinderten Einblick in die auf klare Übersichtlichkeit angelegte, von Staffagefiguren absehende Architektur zu gewähren (Abb. 9).⁶³ Der vergleichsweise einfachen, auf Details verzichtenden Ansicht von 1511, die weitgehend auf den Umriss sich beschränkt und nur sparsam in den verschatteten Partien auch Schraffuren einsetzt, steht zehn Jahre später in der italienischen Übersetzung des Cesariano als Illustration desselben *cavaedium testitudinatum* ein erheblich differenzierterer (dabei übrigens nur gut einen Zentimeter größerer) Holzschnitt gegenüber (Abb. 10).⁶⁴ Der überdeckte, wiederum quadratische Hofraum wird nun mit einer zweigeschossigen Halle ausgestattet, die im unteren Geschoss korinthische Säulen als Stützen der auch hier je drei Rundbogenarkaden und Kreuzgratgewölbe, im oberen Geschoss Pfeiler mit einer vorgeblendeten Pilastergliederung und eine Balkendecke zeigt. Reicher erscheinen die einzelnen Bauglieder von dem erneut geflüßten Boden bis zu den Gesimsen wie der Bauschmuck, im Untergeschoss etwa die Medaillons in den Bogenwickeln. Jedoch bleibt bei alledem der Darstellungsmodus derselbe – die zentralperspektivische Frontalprojektion eines unbelebten Raumes, dessen vordere Seite gegen den Betrachter sich öffnet –, wobei in der zweiten Illustration die Grundfläche vollständig wiedergegeben wird und nur der vierte Flügel der Halle beiseite fällt.

Altdorfers Aufnahmen der Regensburger Synagoge, zumal des Innenraums, lassen sich (wie mit den Vorlageblättern) auch mit architektonischen Schaubildern bzw. Entwürfen dieser Art in Beziehung bringen; die gemeinsamen

61 Vitruv, Zehn Bücher über Architektur. [Lateinisch und deutsch] Übersetzt und mit Anmerkungen versehen v. CURT FENSTERBUSCH, Darmstadt 1964, VI, 3, S. 273.

62 Ebd., VI, 3, S. 274 u. 275.

63 M. Vitruvius per Iocundum solito castigatior factus cum figuris et tabula ut iam legi et intelligi possit, Venedig (Ioannes de Tridino alias Tacuino) 1511 (SUB, Göttingen: 4 Auct. lat. III, 14 Rara), Bl. 62r.

64 Di Lucio Vitruvio Pollione de Architectura Libri Dece traducti de latino in Vulgare affigurati: Commentati: & con mirando ordine Insigniti [...]. Übersetzt und kommentiert v. Cesare Cesariano, Como (Gotardo da Ponte) 1521 (SUB, Göttingen: 2 Auct. lat. III, 140 Rara), Bl. 97v.

Voraussetzungen sind das Interesse an der bildkünstlerischen Wiedergabe einer spezifischen architektonischen Form und das Vermögen, vermittels einer perspektivischen Raumdarstellung den gewählten Vorwurf wirklich auch illusionistisch-überzeugend vor Augen zu stellen. Der offensichtliche Unterschied zwischen den Vitruv-Illustrationen und Altdorfers Blättern liegt freilich darin, dass dort ein idealer Bautypus musterhaft vergegenwärtigt, hier hingegen ein bestimmter, real vorhandener Bau dargestellt wird. Den Anknüpfungspunkt für Altdorfer in dieser Hinsicht bildete die im 15. Jahrhundert sich ausprägende Fähigkeit (bzw. der Wille zu) der topographisch getreuen Wiedergabe einer Landschaft, einer Stadtansicht oder einer herausgehobenen Baulichkeit, im besonderen Fall das sich entwickelnde Antikenstudium, das Bemühen um die archäologisch genaue Bestandsaufnahme eines alt-überkommenen, ehrwürdigen Monuments.⁶⁵ In unserem Zusammenhang ist dieses Interesse an der topographisch exakten Architekturdarstellung vielleicht besonders aufschlussreich bei den Stätten im Heiligen Land.

Seine weitbekannte und vielzitierte Pilgerreise nach Jerusalem und zum Katharinenkloster auf dem Sinai im Jahre 1483/84 unternahm der Mainzer Domherr (und spätere Domdechant) Bernhard von Breydenbach (um 1440–1497) in Begleitung des Utrechter Zeichners und Druckers Erhard Reuwich (um 1455–um 1490), dessen Holzschnitte nach unterwegs angefertigten Zeichnungen den von ihm 1486, zunächst auf lateinisch (11. Februar), dann auf deutsch (21. Juni), veröffentlichten Reisebericht illustrieren.⁶⁶ Bernhard erklärt

65 S. dazu HUBERTUS GÜNTHER, *Das Studium der antiken Architektur in den Zeichnungen der Hochrenaissance*, Veröffentlichungen der Bibliotheca Hertziana (Max-Planck-Institut) in Rom, (Habil.-Schrift Bonn 1985) Tübingen 1988, S. 13–65, bes. S. 37–41; zudem ROBERTO WEISS, *The Renaissance discovery of classical Antiquity*, Oxford 1969, S. 59–130.

66 Bernhard von Breydenbach, *Sanctarum peregrinationum in montem Syon ad venerandum christi sepulcrum in Jerusalem. atque in montem Synai ad diuam virginem et martirem Katharinam opusculum [...]*, Mainz (Erhard Reuwich) 1486 (SUB, Göttingen: 4 Itin. I, 2293/m Inc. [GW 5075]). – Ders., *Die heyligen reyßen gen Jherusalem [...]*, Mainz (Erhard Reuwich) 1486 (SUB, Göttingen: 4 Itin. I, 2295 Inc. [GW 5077]); s. dazu DIETRICH HUSCHENBETT, Art. ‚Bernhard von Breidenbach‘, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, begl. v. WOLFGANG STAMMLER, fortgeführt v. KARL LANGOSCH, 2., völlig neu bearb. Aufl., hrsg. v. KURT RUH (Bde. 9 ff.: v. BURGHART WÄCHINGER) zus. mit GUNDOLF KEIL u. a., Bde. 1 ff., Berlin, New York 1978 ff., Bd. 1 (1978), Sp. 752–754. – JAN PIET FILEDT KOK, Art. ‚Reuwich, Erhard‘, in: *The Dictionary of Art* (wie Anm. 59), Bd. 26, S. 259. – REINER HAUSHERR, *Spätgotische Ansichten der Stadt Jerusalem (oder: War der Hausbuchmeister in Jerusalem?)*, in: *Jahrbuch der Berliner Museen*, Bd. 29/30, 1987/88, S. 47–70. – KLAUS NIEHR, „als ich das selber erkundet vnd gesehen hab“. Wahrnehmung und Darstellung des Fremden in Bernhard von Breydenbachs ‚Peregrinationes in Terram Sanctam‘ und anderen Pilgerberichten des ausgehenden Mittelalters, in: *Gutenberg-Jahrbuch*, Bd. 76, 2001, S. 269–300.

einleitend, er habe *eyn guoten maler* mit auf die Reise genommen, *der die heyligen stett vmb Jerusalem eygentlichen ab malet. do mit diß nachgende buoch sollich reyß beschribende lustlicher wurde so eß zuo vernunft durch geschriff vnd zuo gesicht durch figuren wurde dyenen.*⁶⁷ Tatsächlich wird dem Gesichtssinn mit der Ansicht der Grabeskirche in Jerusalem eine vorzügliche, lebendig-genaue Anschauung der hochverehrten Pilgerstätte geboten (Abb. 11).⁶⁸ Der Blick geht in – wenn auch nicht korrekter – zentralperspektivischer Frontalansicht über den gepflasterten Vorplatz der Kirche auf die romanische Südfassade mit den zwei Portalen des Haupteingangs, die wie der dahinter sich öffnende, von einer hohen Kuppel über der Vierung überwölbte Bauteil aus der Kreuzfahrerzeit (1099–1187) stammt.⁶⁹ Derselben Zeit gehört der fünfgeschossige (seit 1719 auf drei Geschosse reduzierte) Glockenturm an, der sich links neben der Fassade erhebt. Zwischen dessen oberstem Geschoss und der Vierungskuppel ist die im 11. Jahrhundert erneuerte Rotunde über dem Heiligen Grab zu erkennen. Rechts neben dem Portal führen Stufen zu der lateinischen Frankenkappelle hinan, die einen Zugang zur *kyrch Golgatha*⁷⁰, zur Kapelle über dem Kalvarienberg, gewährt. Linker Hand säumen den Vorplatz drei Kapellen, von denen nach Bernhard von Breydenbach *die erst in der ere aller heyligen* [in der lateinischen Ausgabe: *in honore omnium angelorum*⁷¹, d.V.]. *die ander sant johans baptiste. die dryt sant Marie magdalene ist gewybet.*⁷² Auf der gegenüberliegenden Seite erwähnt der Ulmer Dominikaner Felix Fabri (1437/38–1502) in seinen ‚Sionpilgern‘ 1492 *sant Abrahams capell In der die statt ist do er sinen sun wolt gepoffret haben und sant Melchisedechs capell. des ersten priesters. an dem ort Do er taeglich got brot vnd win opfret.*⁷³ Inmitten des Vorplatzes, vor der Grabeskirche *by zehen schritten ist eyn steyn gesaczet zuo eynem zeychen daz cristus syn cruz*

67 Bernhard von Breydenbach, Die heyligen reyßen (wie Anm. 66), Bl. 10r; vgl. ähnlich Bl. 2v.

68 Ebd., Bl. 47r; handkolorierter Holzschnitt in dem Exemplar der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek in Göttingen.

69 Zur Grabeskirche s. DAN BAHAT mit CHAIM T. RUBINSTEIN, The illustrated atlas of Jerusalem. Aus dem Hebräischen übersetzt v. SHLOMO KETKO, New York u. a. 1990, S. 94 f. – MARTIN BIDDLE, The tomb of Christ, Stroud / Gloucestershire 1999, S. 89–98, mit weiterer Lit. – DERS., TAMAR WINTER, GIDEON AVNI u. JON SELIGMAN, Die Grabeskirche in Jerusalem. Mit einem Vorwort v. YORAM TSAFRIR. Aus dem Englischen übersetzt v. RAINER ZERBST, Stuttgart 2000, S. 48–58 u. S. 72–83.

70 Bernhard von Breydenbach, Die heyligen reyßen (wie Anm. 66), Bl. 47v.

71 Bernhard von Breydenbach, Sanctarum peregrinationum in montem Syon [...] opusculum (wie Anm. 66), Bl. 43v.

72 Bernhard von Breydenbach, Die heyligen reyßen (wie Anm. 66), Bl. 50r. Entsprechend Felix Fabri, Die Sionpilger, hrsg. v. WIELAND CARLS, Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, Bd. 39, (Diss. phil. Berlin) Berlin 1999, S. 118. Auch hier ist die erstgenannte Kapelle als *der hailigen engel capell* ausgewiesen.

73 Fabri (wie Anm. 72), S. 118.

tragende vor onmacht an dissem end viel vnder dem crucz vff die erden.⁷⁴ Vier Staffagefiguren sieht man hier in Anbetung knien. Von dem unter Saladin, nach 1187, vermauerten rechten Portal bis zu dem einzelnen Säulenstumpf seitlich davon neben dem Treppenaufgang gibt Reuwich die Architektur der Grabeskirche detailgenau wieder. Ein Schriftband erklärt: *Hec est dispositio et figura templi dominici sepulchri abextra (Diß ist die gestalt vnd form deß tempels deß heyligen grabs zuo jherusalem von vßen)*, und eine Beischrift gibt im Hinblick auf das Gebaren der Staffagefiguren zu wissen: *Ante. templum. sepulchri. domini. locatus. est. lapis. iste. super. quo. christus. crucem. baiulans. cecidit (Vor dem tempel des heyligen grabs lygt der steyn dar vff cristus viel syn crücz tragen)*.⁷⁵

Denselben Zweck wie Reuwichs Holzschnitt-Illustration im Reisebericht des Bernhard von Breydenbach verfolgen ein halbes Jahrhundert später zwei Detailansichten auf dem großformatigen, von acht Holzstöcken gedruckten Panorama von Jerusalem, das der Stecher, Drucker und Verleger Harmen van Borckeloo (um 1505–1578) 1538 schuf (Abb. 12).⁷⁶ Rechts oben sieht man das in der Rotunde der Grabeskirche befindliche Heilige Grab (*Dispositio sepulture dominice*), links die Kapelle in der Geburtshöhle von Betlehem (*Forma capelle in Bedtlehem*). Abermals findet sich eine Wand des Raumes geöffnet, um von Norden Einblick in die – hier unterirdisch gelegene – Örtlichkeit zu geben.⁷⁷ Die Kapelle ist, wie es in der eingehenden Schilderung des Felix Fabri 1492 heißt, *gantz vnder der erd. vnd vnder ainem velsen. der mit bolierten marmelstain vber zogen ist. das man den ruhen velsen nit bloß sicht. Vnd ze fordrest [bei Borckeloo linker Hand, d.V.] do der velß sich vß dem erdbodem erhebt. ist ain altar. vnd vnder dem altar ligt vff dem boden ain wisser marmelstain*, der die Stelle

74 Bernhard von Breydenbach, Die heyligen reyßen (wie Anm. 66), Bl. 50r.

75 Ebd., Bl. 47r.

76 Harmen van Borckeloo, Ansicht von Jerusalem, 1538, Holzschnitt, 73,9 x 39 cm, Centraal Museum, Utrecht. Tooley's Dictionary of mapmakers, revised ed., A–D, ed. by JOSEPHINE FRENCH, Tring / Herts 1999, S. 165, s.v. „Borckeloo [Borculo; Borculoo; Borculus], Harmen van“. – REHAV RUBIN, The map of Jerusalem (1538) by Hermanus Borculus and its copies – a carto-genealogical study, in: The Cartographic Journal, Bd. 27, 1990, S. 31–39. – DERS., Image and reality. Jerusalem in maps and views, Israel Studies in Historical Geography (Bd. 8), Jerusalem 1999, S. 76–87. S.a. J. A. L. DE MEYERE, Jan van Scorel 1492–1562. Schilder voor prinsen en prelaten, Utrecht 1981, S. 17 f., der darauf hinweist, dass Borckeloos Druck unzweifelhaft nach einem 1526/27 entstandenen Gemälde des Jan van Scorel (seinerseits im Centraal Museum in Utrecht) – oder nach entsprechenden Vorstudien dafür – geschaffen wurde. Das Panorama von Jerusalem orientiert sich an der topographisch genauen Wiedergabe Scorels, der sich auf eigene, im Heiligen Land angefertigte Zeichnungen stützen konnte. Auf dem Holzschnitt übernommen ist auch das zentrale Motiv des Bildes, der Einzug Christi in Jerusalem.

77 Zur Geburtshöhle s. BELLARMINO BAGATTI OFM, Gli antichi edifici sacri di Betlemme, Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum, Bd. 9, Jerusalem 1952, bes. S. 114–135 u. Tafel 12, hier namentlich ein Gemälde der Kapelle von 1519.

bezeichnet, wo Christus geboren wurde. Rechts erkennt man den *ort Do das hailig kripfli ist in dem die bilgrin findent das kind. Ihesus. in die armen windelin verwicklet*, sowie *ain loch in dem boden. Da ist in der zyt der geburt christi ain Cystern gestanden. In den fiel der stern der die hailigen dry künig uß orient haut gefiert. do er sin ampt hat ußgericht*.⁷⁸ Borckeloos Darstellung, wenn auch Jahrzehnte jünger und perspektivisch korrekt durchkonstruiert, bietet mit ihrer Innenansicht der Geburtskapelle prinzipiell nichts anderes als Reuwichs Außenansicht der Grabeskirche, und beide Holzschnitte stehen offenkundig typologisch in engster Beziehung zu Altdorfers zeitlich zwischen beiden Werken entstandenen Radierungen. Ganz entsprechend wird mit der Synagoge und der Geburtskapelle ein bestimmter, real existierender Innenraum in möglichst übersichtlicher und vollständiger Weise, von einem Standpunkt gewissermaßen außerhalb des Raumes, und ohne jedes erzählerische Element vor Augen gebracht, während die Vorhalle der Synagoge wie die Außenansicht der Grabeskirche jeweils mit einigen wenigen Staffagefiguren belebt erscheinen können. Durchweg geben Schrifttafeln oder Schriftbänder Auskunft über das dargestellte Gebäude, auf das allein es ankommt.

Ein letzter Vergleich mag angeschlossen werden, um zu einem Urteil über Sinn und Zweck von Altdorfers Blättern zu kommen. In dessen nächstem Umkreis entstand Michael Ostendorfers (um 1494–1559) großformatiger, von zwei Stöcken gedruckter Holzschnitt, der die Wallfahrt zur ‚Schönen Maria‘ und damit das Aussehen eben jener hölzernen Kapelle dokumentiert, die an der Stelle der zerstörten Synagoge errichtet wurde (Abb. 13).⁷⁹ Der Blick wird an der auf einer Säule stehenden Marienstatue des Dombaumeisters Erhard Heydenreich vorbei zu der nahezu frontal aufragenden Westfassade der Kapelle geführt, unter und neben deren Vordach zahllose Votivgaben befestigt sind. Durch die geöffnete Tür ist, auf dem Altar, höchstwahrscheinlich eine von Altdorfer geschaffene (freie und formal ‚modernisierte‘) Kopie des hochverehrten Lukasbildes der ‚Schönen Maria‘ (aus dem 13. Jahrhundert) in der Stiftskirche Unserer lieben Frau zur Alten Kapelle in Regensburg zu erkennen.⁸⁰ Ebenfalls von Altdorfer stammt die an dem steinernen Glockenturm befestigte Fahne mit der ‚Schönen Maria‘ und den gekreuzten Schlüsseln des Regensburger

78 Fabri (wie Anm. 72), S. 160 u. 161.

79 Michael Ostendorfer, Die Wallfahrt zur ‚Schönen Maria‘ in Regensburg, um 1520, Holzschnitt, 54,8 x 37,7 cm. WINZINGER 1963 (wie Anm. 22), Nr. 245. – MIELKE (wie Anm. 22), Nr. 202 (WOLFGANG PFEIFFER). – „Stadt und Mutter in Israel“ (wie Anm. 3), S. 62–64 (MARTIN ANGERER).

80 THOMAS HENSEL, Das Gnadenbild der Alten Kapelle und die ‚Schöne Maria‘ von Regensburg – Zur Frage ihrer Identität, in: Die Alte Kapelle in Regensburg, Redaktion: SUSANNE BÖNING-WEIS u. a., Arbeitshefte des Landesamtes für Denkmalpflege, Bd. 114, München 2001, S. 111–116, mit der älteren Lit.

Wappens.⁸¹ Vor und rings um die Kapelle herum sieht man endlich mehrere Prozessionen, die in das Innere der Wallfahrtsstätte drängen, während zu Füßen der Mariensäule eine Gruppe von Pilgern in den verschiedensten Gemütsregungen, teils wie betäubt, teils mit ekstatischen Gebärden, die Hilfe der ‚Schönen Maria‘ auf sich herabfleht. Über den Köpfen der Pilgerscharen ragen die Ruinen des Judenviertels in einen wolkenlosen Himmel.

Auch wenn bei diesem Holzschnitt ein beträchtlicher Teil der Aufmerksamkeit sich auf das bewegte Wallfahrtstreiben richtet, gehört das Blatt doch auch in unseren Zusammenhang, indem es zugleich mit dem Kapellenbau eine bestimmte, eben erst errichtete, dabei nur ephemere Architektur getreu veranschaulichen will. Der typologische Rahmen für Altdorfers Ansichten der Regensburger Synagoge scheint damit markiert. Es zeigt sich, dass Architekturdarstellungen dieser Art, Darstellungen, denen es rein um die möglichst genaue Wiedergabe einer bestimmten Baulichkeit – also nicht um Stadtansichten, die hier beiseite bleiben dürfen – zu tun ist, einerseits im architekturtheoretisch-archäologischen Zusammenhang ihren Platz haben, andererseits dort begegnen, wo heilige Stätten oder sakrale Erinnerungsorte vergegenwärtigt werden sollen.

Altdorfers Innenansicht der Synagoge könnte nun zwar, da es sich um eine druckgraphische Arbeit handelt, nicht als Studie für den Schauplatz einer religiösen (oder profanen) Historie – wie modifizierend bei Hopfer (Abb. 5) –, aber vielleicht doch als Zeugnis für das Interesse des späteren Regensburger Stadtbaumeisters an einem bemerkenswerten Sakralbau seiner Stadt aufgefasst werden. Doch dieses Verständnis würde an der vordringlichen Absicht der Radierungen, wie es scheint, vorbeigehen, denn es kann für das zweite Blatt, die Wiedergabe der Vorhalle, nur schwerlich in Anschlag gebracht werden. Im Jahre 1519 boten die hier gezeigten Kreuzgratgewölbe und das frühgotische Stufenportal in architektonischer Hinsicht kaum eine Sehenswürdigkeit, um derentwillen eine druckgraphische Reproduktion sich hätte lohnen können. Überdies belebt Altdorfer dieses Blatt durch die Gestalt zweier Juden, die in der für sie kennzeichnenden Tracht – einem seitlich offenen Mantel über langem Untergewand und einer Kapuze (*chaperon*) mit lang herabhängender Stoffbahn (*liripipium*)⁸² – eben auf dem Weg in ihr Gotteshaus sind. Dabei trägt der im Bildzentrum platzierte Mann einen metallbeschlagenen Folianten – eine Bibel, den Talmud o. ä.⁸³ –, der augenfällig auf die Funktion der Synagoge als Bet- und

81 WINZINGER 1975 (wie Anm. 1), Nr. 19, S. 147; zum Regensburger Wappen s. BAUER (wie Anm. 21), S. 14.

82 ALFRED RUBENS, A history of Jewish costume. Foreword by JAMES LAVER, London 1967, S. 91–124 (The western world. Medieval period), bes. Abb. 138 f., mit Erläuterungen; s.a. HEINZ SCHRECKENBERG, Die Juden in der Kunst Europas. Ein historischer Bildatlas, Göttingen u. a. 1996, S. 217, Abb. 26; S. 218, Abb. 28; S. 224, Abb. 12; S. 359, Abb. 3.

83 Vgl. BERNDT SCHALLER, Jüdisches Schrifttum, in: ELMAR MITTLER u. DERS. (Hrsg.), Jüdischer Glaube, jüdisches Leben. Juden und Judentum in Stadt und Universität

Schulraum hindeutet.⁸⁴ Diese Staffagefiguren entsprechen, wie erwähnt, den anbetenden Pilgern auf dem Vorplatz der Grabeskirche bei Reuwich (Abb. 11), und sie weisen voraus auf eine vergleichbare Staffage in den holländischen Kircheninterieurs eines Gerard Houckgeest, Pieter Saenredam oder Emanuel de Witte im 17. Jahrhundert⁸⁵. Die Größe der beiden Juden in Altdorfers Blatt, die über den geringen Stellenwert der Pilger bei Reuwich hinausgeht und eher den Pilgern in Ostendorfers Holzschnitt (Abb. 13) gleichkommt, zeigt, dass es Altdorfer hier nicht um eine Architekturdarstellung nur, sondern gleichsam um ein religiöses Genrebild ging. Übrigens sind beide Radierungen anscheinend aufeinander bezogen; legt man die Ansicht der Vorhalle rechts neben den Innenraum, so wird durch den offenen Eingang der Portikus, durch das von dort einfallende Licht und durch die gewissermaßen phasenversetzte Bewegung der beiden Juden im Raum der Blick des Betrachters von rechts aus der Tiefe gegen den Vordergrund und am linken Bildrand durch das Portal der Synagoge gelenkt – durch dasselbe Portal, das sich auf dem zweiten Blatt, kleiner zwar, direkt daneben, am rechten Bildrand, befindet, wo der vordere Jude sozusagen im nächsten Moment eintreten und wieder zum Vorschein kommen könnte und wo das Ziel der Blickführung beim Fluchtpunkt an der Ostwand, neben dem Tora-Schrein liegt. Vor dem seitenverkehrenden Druckvorgang entsprach diese ‚Leserichtung‘ der beiden Blätter der üblichen von links nach rechts, doch auch gegen den Strich lässt sie sich ohne Widerstreben nachvollziehen.

Was Altdorfer mit seinen beiden Radierungen bietet, ist nach alledem eine umfassende Darstellung der Synagoge – unter Absehung lediglich vom Außenbau, der mutmaßlich durch dichte Anbauten nur unzulänglich abzubilden gewesen wäre⁸⁶ –, eine Darstellung, die zugleich den Besuch des Bethauses durch zwei Juden zeigt und damit Identifikationsfiguren bereithält, mit denen zusammen der Betrachter in der Imagination den (noch) menschenleeren Hauptraum der Synagoge ‚betreten‘ könnte. Wie die genaue Schilderung der Stätten im Heiligen Land und deren bildliche Wiedergabe denen, die selbst die Pilgerreise dorthin nicht auf sich nehmen konnten, den Nachvollzug der Reise

Göttingen, Kat. d. Ausst. Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek, Göttingen, Göttingen 1996, S. 66–83.

84 Unzutreffend erklärt ANDREAS ANGERSTORFER (wie Anm. 21), S. 30, es sei die „Evaluierung eines beschlagenen Codex“ dargestellt.

85 Das Goldene Zeitalter der niederländischen Kunst. Gemälde, Skulpturen und Kunsthandwerk des 17. Jahrhunderts in Holland, Kat. d. Ausst. Rijksmuseum, Amsterdam, 15.4.–17.9.2000, Redaktion: BART CORNELIS u. JAN PIET FILEDT KOK. Aus dem Englischen übersetzt v. ANNA CARSTENS u. GRETA BAIS, Stuttgart 2000, S. 120–127. – WALTER LIEDTKE mit MICHEL C. PLOMP u. AXEL RÜGER, Vermeer and the Delft School, Kat. d. Ausst. The Metropolitan Museum of Art, New York, 8.3.–27.5.2001 u.a., New Haven, London 2001, Nrn. 35–40 u. Nrn. 91–93.

86 Vgl. zur topographischen Situation, soweit diese durch Grabungen zu ermitteln war, CODREANU-WINDAUER u. WANDERWITZ (wie Anm. 3), S. 622 f.

„im Geiste“ ermöglichte – namentlich für Felix Fabri war dies ein wesentliches Ziel seiner „Sionpilger“⁸⁷ –, so eröffnen Altdorfers Radierungen der Synagoge in Regensburg die Möglichkeit, diesen Ort in der Vorstellung aufzusuchen, ihn zu durchschreiten und sich darin aufzuhalten.

In dieser Feststellung liegt bereits beschlossen, welche Funktion den beiden Blättern mutmaßlich zu attestieren ist und an welche Zielgruppe sie sich gerichtet haben dürften. Die Typologie im allgemeinen und die Darstellung im besonderen legen nahe, dass an Betrachter gedacht war, die nicht lediglich ein ästhetisch-architekturhistorisches Interesse an dem Synagogenbau hatten, sondern denen die Erinnerung teuer war an eine für sie in religiöser Hinsicht bedeutsame Stätte. In dieser Richtung könnte auch die Wahl der Drucktechnik, der Radierung – anstelle von Holzschnitt oder Kupferstich –, deuten. Franz Winzinger mag recht haben, dass der Künstler diese Entscheidung traf, „weil diese Technik ihm besser als der Kupferstich erlaubte, die weichen, malerischen Wirkungen der vielfältigen Abstufung von Licht und Schatten und damit den eigenartig starken Stimmungsgehalt der Räume wiederzugeben“⁸⁸. Nicht zuletzt aber waren zwei Radierungen entschieden leichter als Holzschnitte und Kupferstiche innerhalb der wenigen Tage auszuführen, die der jüdischen Gemeinde bis zum Verlassen der Stadt blieben; und auf eine rasche Entstehung der Blätter scheint zumal die unsorgfältig ausgeführte Schrift der beiden Tafeln jeweils am oberen Bildrand zu deuten, wo der Künstler etwa, bei der Innenansicht (Abb. 2), in der Zeilenlänge teilweise sich arg verschätzt und mit der Buchstabenfolge ins Gedränge kommt, auch das N (anders als auf dem zweiten Blatt) durchweg spiegelverkehrt erscheinen lässt (zudem bei „RATISPONA“ sich verschreibt; richtig müsste es entweder „in Ratispona“ oder „Ratisponae“ heißen). Für die Glieder der jüdischen Gemeinde, so scheint es, hat Albrecht Altdorfer zwei Erinnerungsblätter an ihr zerstörtes Gotteshaus geschaffen – ob auf eigene Initiative oder gar auf Bitten bzw. im Auftrag der Gemeinde, sei dahingestellt.

Die Annahme dieser Zielrichtung von Altdorfers Radierungen gründet sich, abgesehen von dem anschaulichen Charakter der Darstellungen und den beschriebenen typologischen Bezügen, insbesondere auf blanke wirtschaftliche Gesichtspunkte. Als druckgraphische Werke rechneten diese Blätter offenkundig mit einem größeren Käuferkreis. Weder der Regensburger Rat noch die Bürger von Regensburg, die die Erinnerung an das jüdische Bethaus mutmaßlich eher

87 S. die einführenden Worte von Felix Fabri (wie Anm. 72), S. 77–85, hinsichtlich einer *gäistlichen bilgerfart* (S. 77) und der sie unternehmenden *Syon bilgrin* (S. 78); dazu die Überlegungen von WIELAND CARLS, ebd., S. 22–51, über „geistliches Pilgern als Kompensation einer realen Pilgerfahrt“ und „geistliche Pilgerfahrten als eigenständige Textgruppe“ (S. 23).

88 WINZINGER 1963 (wie Anm. 22), Nr. 174, S. 115.

zu tilgen gewünscht hätten, dürften ernsthaft zunächst als Interessenten dafür in Betracht kommen.⁸⁹ Eine möglicherweise vorhandene Neugierde oder Schaulust von Christen, die nach Einsicht in die ihnen zuvor verschlossene *Judenschueel* verlangten, wird durch Altdorfers Darstellungen kaum befriedigt; die Vorhalle zeigt eine denkbar unspektakuläre, in keiner Weise spezifisch jüdische Architektur, und der Innenraum, als zweischiffige Halle ebenfalls konfessionell indifferent, lässt wohl den Almemor größtenteils erkennen, gerade der Tora-Schrein aber liegt im Dämmer und bleibt den Blicken verborgen, während sonst ein vollkommen leerer Raum vor Augen steht. Auch mit der Massenwallfahrt zur ‚Schönen Maria‘ lassen die Radierungen sich schwerlich in Zusammenhang bringen, denn zu dem Zeitpunkt, als Altdorfer sich mit der zeichnerischen Aufnahme der Synagoge befasste, und wohl auch noch, als er die druckgraphische Umsetzung der Zeichnungen vornahm, war von den auf Ostendorfers Holzschnitt (Abb. 13) herandrängenden Pilgerscharen noch nichts zu sehen.⁹⁰ Gegen eine propagandistische Tendenz der Blätter scheint im übrigen die Technik der Radierung – anstelle des ‚populärerem‘, für die Flugblattpropaganda gebräuchlichen Holzschnitts – zu sprechen (in dieser Technik schuf Altdorfer ansonsten, neben der Darstellung eines Landsknechts und zweier Säulenkapitelle bzw. -basen, neun Landschaften und 23 Vorlageblätter für Prunkgefäße)⁹¹. Ob im übrigen für die zweifache Darstellung der Synagoge in Regensburg

89 Allerdings weist HEDWIG RÖCKELEIN darauf hin, dass – anders als üblicherweise unterstellt wird – die Vertreibung und Ermordung von Juden den Tätern kein schlechtes Gewissen (im heutigen Verständnis) verursacht habe und der Bau von (Marien-)Kirchen anstelle der Synagogen bzw. deren Umwandlung in eine Kirche nicht als „Bußübung“ zu verstehen sei. „Gegen die These vom Unrechtsbewußtsein und Schuldgefühlen der Christen sprechen auch die Rituale (Anniversarstiftungen, Gedenkgottesdienste, Gedenktafeln), welche die Erinnerung an die ursprüngliche Bedeutung des Kirchengebäudes und der Umstände seiner Verwandlung wachhalten sollten.“ HEDWIG RÖCKELEIN, Marienverehrung und Judenfeindlichkeit in Mittelalter und früher Neuzeit, in: CLAUDIA OPITZ, DIES., GABRIELA SIGNORI u. GUY P. MARCHAL (Hrsg.), *Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte. 10.–18. Jahrhundert*, Clio Lucernensis, Bd. 2, Zürich 1993, S. 279–307, hier S. 294; s.a. entsprechend DIES. 1995 (wie Anm. 23), S. 38–41. Im Falle von Regensburg bedeutete die Vertreibung der Juden immerhin nach dem Urteil des kaiserlichen Regiments sowohl vom Juni 1518 (s.o. Anm. 10) wie vom November 1519 (s.o. Anm. 40) einen eklatanten, unleugbaren Rechtsbruch, an den die Regensburger sich doch wohl – ganz unabhängig von den ethisch-religiösen Aspekten – nicht gerade anhand einer umfassenden Dokumentation der Synagoge erinnern zu sehen wünschten.

90 Anders erklärt SILVIA CODREANU-WINDAUER, die Radierungen seien „im Zuge der [...] Wallfahrt ‚Zur Schönen Maria‘ verbreitet“ worden. *Europas Juden im Mittelalter*, Kat. d. Ausst. Historisches Museum der Pfalz, Speyer, 19.11.2004–20.3.2005 u. a., hrsg. v. Historischen Museum der Pfalz, Speyer, Ostfildern-Ruit 2004, S. 138.

91 WINZINGER 1963 (wie Anm. 22), Nrn. 172–208. – *The New Hollstein* (wie Anm. 22), Nrn. e. 63; e. 84–92; e. 98–122.

jenseits der Stadtgrenzen mit derart zahlreichen Interessenten zu rechnen war, dass die Anfertigung druckgraphischer Blätter finanziell sich lohnte, bleibt wenigstens fraglich. Die Wiedergabe nicht allein des Innenraums, sondern auch der Vorhalle, das unzweifelhafte Bemühen also um eine möglichst umfassende Bestandsaufnahme (eine Außenansicht war, wie gesagt, aufgrund dichter Anbauten vermutlich nicht zu geben), deutet in jedem Fall darauf hin, dass die hier in Betracht kommenden Adressaten ein sozusagen archäologisch-historisches Interesse an dem jüdischen Bethaus besaßen, das heißt genauer etwa zum Kreis der Gebildeten, der Humanisten gehörten. Nicht zum wenigsten auch die lateinischen Beischriften lassen an eine solche Zielgruppe denken. Für propagandistische, auf Breitenwirkung ausgehende Zwecke hätte eine einzige (Innen-)Ansicht des Gebäudes vollkommen genügt (wie auch Ostendorfers Konterfei der Wallfahrt zur ‚Schönen Maria‘ auf einem einzigen Blatt veranschaulicht wird) und eine volkssprachlich-deutsche Beschriftung weitaus näher gelegen. So bleiben nach einer Musterung der möglichen Käufer für Altdorfers Radierungen unter den Nichtjuden, zumindest in erster Linie, nur solche Personen, die nicht aus Sensationslust und in feindlich-ablehnender Haltung, sondern, wenn auch nicht gerade schon in sympathetischer Verbundenheit mit den vertriebenen Juden, doch mit wachem, gleichsam wissenschaftlichen Interesse die zerstörte Regensburger *Judenschuel* in ihrer baulich-räumlichen Beschaffenheit sich vor Augen zu bringen wünschten.

Das Verlangen nach einer umfassenden Dokumentation der Synagoge dürfte nun aber doch vornehmlich den Regensburger Juden zu unterstellen sein. Sowohl auf einem positiven Argumentationsgang wie im negativen Ausschlussverfahren führt der Weg zu der jüdischen Gemeinde als dem Adressatenkreis vor allem, für den Altdorfer seine Radierungen geschaffen hat. Gegen dieses Verständnis der beiden Darstellungen spricht nicht die Beischrift, die den Abbruch der Portikus am 21. Februar 1519 dokumentiert (Abb. 1), wohl aber, wie es den Anschein hat, die Erläuterung auf dem zweiten Blatt, derzufolge die Synagoge von Grund auf zerstört worden sei IVSTO DEI IVDICIO (Abb. 2). Fast unabweislich drängt sich eine Lesart auf, die in dieser Formulierung das Bestreben sieht einer Rechtfertigung der vollzogenen Gewalttat mit dem Hinweis auf ein gerechtes Strafgericht oder Urteil Gottes.⁹² Ein Versuch, diese

92 In diesem Sinne versteht ANDREAS ANGERSTORFER, in: „Stadt und Mutter in Israel“ (wie Anm. 3), S. 26, die Beischrift. Gegen MIELKES Auffassung, Altdorfer habe die Synagogen-Blätter geschaffen aus „Sympathie für die vertriebenen Juden [...], als Zeichen der Ehrfurcht vor dem fremden Gotteshaus“ (MIELKE [wie Anm. 22], Nr. 117, S. 224), erklärt er, „so einfach“ sei „der Künstler Altdorfer nicht zu entpolitisieren, er zeichnet am Tag der Zerstörung. Als Mitglied des äußeren Rates stimmte er 1519 für die Vertreibung der Juden. Wer sollen die potentiellen Abnehmer der Druckgraphik sein? In Regensburg sind sich alle einig in der Negation der Juden. [...] Bei den vertriebenen Juden verkauft sich das Bild der zur Niederlegung ausgeräumten Regensburger Synagoge nicht. Die

Wendung im Lichte der Bibel oder genauer: der jüdischen Bibel, des Alten Testaments, zu verstehen, zeigt nun rasch, dass nur schon auf Gott bezogen die Begriffe *iustitia* und *iudicium* wie auch *iustum iudicium* ein denkbar weites, vielschichtiges Bedeutungsfeld umschließen.⁹³ *Iustitia* und *iudicium*, Gerechtigkeit und Recht, erscheinen in Psalm 88 (89), 15 und 96 (97), 2 als *firmamentum throni* oder *solii* (Stütze des Thrones) Gottes⁹⁴; entsprechend ist Salomo als König eingesetzt, dass er *iudicium et iustitiam* (1. Kön. 10, 9) übe, und Jesus Sirach (32, 20) weiß: *qui timent Dominum invenient iudicium iustum* (die den Herrn fürchten, finden das [ge]rechte Urteil). Vor allem der große Psalm 118 (119) singt das Lob der Gerechtigkeit Gottes: *confitebor tibi in directione cordis cum didicero iudicia iustitiae tuae* (Ich will dich bekennen in der Aufrichtigkeit des Herzens, wenn ich die Vorschriften / Weisungen deiner Gerechtigkeit lerne [Ps. 118 (119), 7]). Und: *iuravi et perseverabo ut custodiam iudicia iustitiae tuae* (Ich schwur und will darin fest bleiben, dass ich die Vorschriften / Weisungen deiner Gerechtigkeit halte [Ps. 118 (119), 106]). *Iudicium* kann Gottes Urteil, Schiedsspruch oder Gericht (Num. 27, 4; Dtn. 1, 17 u. ö.) und das durch ihn herbeigeführte Recht (Dtn. 10, 18; 1. Kor. 8, 59 u. ö.) bezeichnen, *iudicia* im Plural sind seine Vorschriften oder Weisungen (Ex. 15, 25; Lev. 18, 4 f. u. ö.) ebenso wie sein Strafgericht (Ex. 6, 6; Ex. 12, 12 u. ö.). In unserem Zusammenhang könnte ein Wort aus Psalm 118 (119) von Belang sein, wo der Psalmist bekennt und bittet: *scio Domine quia iustum iudicium tuum et vere adflixisti me // sit obsecro misericordia tua in consolatione mea sicut locutus es servo tuo* (Ich weiß, Herr, weil dein Urteil gerecht ist, dass du zu Recht mich gebeugt hast; ich flehe zu dir, dass deine Barmherzigkeit mein Trost sei, wie du es deinem Knecht [zu]gesagt hast [Ps. 118 (119), 75 f.]). Der erstgenannte Vers – in der Übersetzung des Anthonius Margaritha: *Herre ich erkenne das deyne gericht gerecht seindt / vnd hast mich mit warheyt gepeiniget*⁹⁵ – gehört, wie Margaritha mitteilt, als Vers 53 zu einem (tatsächlich 72 Verse umfassenden)

Inschrift der programmatisch in den Raum komponierten Tafel ‚im Jahre des Herrn 1519 wurde die jüdische Synagoge in Regensburg durch das gerechte Gerichtsurteil Gottes dem Erdboden gleich gemacht‘ müßte dann als nachträglich eingesetzt angenommen werden, dafür spricht meines Wissens nichts. Dieser Text zeigt keinen Respekt vor dem zerstörten Gotteshaus, er kaschiert und rechtfertigt den Pogrom von 1519 als Vollstreckung des göttlichen Gerichtsurteils – sonst nichts.“ Die Funktion der Radierungen und deren „potentielle[] Abnehmer“ vermag ANGERSTORFER damit nicht zu benennen. Druckgraphische Arbeiten setzen aber nicht wenige solcher Abnehmer voraus.

93 Vgl. BONIFATIUS FISCHER OSB (Hrsg.), *Novae concordantiae Bibliorum sacrorum iuxta Vulgatam versionem critice editam*, 5 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, Bd. 3, Sp. 2759–2767.

94 Zitiert wird hier und im folgenden der ‚Liber Psalmorum iuxta hebraicum translatus‘ nach der Ausgabe: *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, hrsg. v. ROBERT WEBER, 4., verbesserte Aufl. v. ROGER GRYSO, Stuttgart 1994 (1969).

95 Margaritha (wie Anm. 28), Bl. z IIIv. Für die gegenüber diesem judenfeindlichen Buch notwendigen Vorbehalte vgl. oben Anm. 28.

*Gebet / das die Jueden Schiueim Pesukim [...] auff Deutsch die sibenczig vers nennen / vnd dises gebet muegen sie ynn yhren kirchen ader hewsern beten / alleyne das es vor essens nuechtern geschehe / beten es aber nicht alle / sonder nuer die gar alten / frummen / gelerten odder phariseer / vnder hunderten kaum eyner / Sprechen aber wer dis gebet andechnlich bete / sey nicht mueglich das ehr die helle ewiglich sehe*⁹⁶.

Möglicherweise ist Altdorfers Erläuterung auf der Innenansicht der Synagoge im Lichte eines solchen Verses oder gar des genannten Gebets zu verstehen. Sie würde dann nicht platterdings die euphemistische oder zynische Rechtfertigung der Gewalttäter widerspiegeln, sondern hätte wohl noch von den Vertriebenen selbst nachgesprochen werden können als dulddende Anerkennung der unerforschlichen Wege ihres Gottes, der in seiner Allmacht und Gerechtigkeit ein Unglück über sie hat kommen lassen, wie anders, aber nicht weniger schwer der Psalmist bzw. der Beter des zitierten Psalms es erlitten hatte, ohne doch das Vertrauen auf die Barmherzigkeit des Herrn zu verlieren. Grundsätzlich konnte für die Juden im späten Mittelalter (nicht unwidersprochen allerdings) „die Hinnahme des Schicksals“ als „typische[s] Massenverhalten“ beschrieben werden. „Da alles durch Gottes Willen geregelt wurde, es in seiner Macht stand, das drohende Verhängnis abzuwenden, wandte man sich mit seinem Flehen an Ihn. Wenn es dennoch zum Pogrom kam, dann hatte Er es eben so bestimmt – das Verhängnis nahm seinen gottgewollten Verlauf.“⁹⁷ Überdies ist nicht auszuschließen, dass die jüdische Gemeinde in Regensburg ihr Schicksal in gewissem Sinne als ein selbstverschuldetes Strafgericht Gottes empfand. Denn der getaufte Jude Anthonius Margaritha, dessen Vater, Samuel Margoles, *oerberster Rabbi zum selben mal zu Regenspurg was*, berichtet aus eigener Anschauung des Dreizehn- oder Vierzehnjährigen von *grosse[n] Secten vnd widerpartheyen vnder den Jueden in Regensburg*, wobei *almal eyner vber den ander herschen wolt*. Daraus sei schließlich *eyne solche vneyngikeyt zu Regenspurgk*

96 Ebd., Bl. z Iv.

97 FRANTISEK GRAUS, *Pest – Geißler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit*, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 86, 2., durchgesehene Aufl., Göttingen 1988 (1987), S. 257. Gegen eine solche Auffassung wandten sich AMOS FUNKENSTEIN, *Die Passivität als Kennzeichen des Diaspora-Judentums: Mythos und Realität*, in: *Babylon*, Bd. 5, 1989, S. 47–55, und MICHAEL TOCH, *Die Juden im mittelalterlichen Reich*, Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 44, München 1998, S. 138, der, im Anschluss an FUNKENSTEIN, die Vorstellung von einer passiven „Hinnahme des Schicksals“ für einen „Mythos“ erklärt, „der vielleicht ganz begrenzt für das postemanzipatorische Judentum in West- und Mitteleuropa zutrifft“. Genauer bezeichnet FUNKENSTEIN zwar die vermeintliche Unterwürfigkeit des Diaspora-Judentums für einen Mythos, konstatiert zugleich aber die Existenz einer „*Ideologie* der politischen Passivität seit Beginn der Zerstreung“ (S. 57). Für den Hinweis auf diese Diskussion und die entsprechende Literatur danke ich herzlich Prof. Dr. Nikolaus Henkel (Hamburg).

*under yhnen entsprungen [...] / dardurch sie vertrieben worden seind / denn wenn sie eyns gewesen weren weren sie solcher vertreybung wol fuerkommen.*⁹⁸

Eine sichere Interpretation der Beischrift lässt sich schwerlich geben; nicht auszuschließen ist auch, dass sich der Künstler damit – wenn er die Synagogenblätter vor allem für die Regensburger Juden geschaffen haben sollte – gegenüber möglichen Vorwürfen seiner Glaubensgenossen, Mitbürger und Ratskollegen salvieren wollte. Eine offene Frage bleibt überdies, wie die lateinische Sprachform im Hinblick auf jüdische Adressaten zu bewerten ist. Hier soll die Feststellung genügen, dass die Rede von „Gottes gerechtem Urteil“ nicht notwendig im Widerspruch zu dem steht, was Altdorfers Radierungen ihrem Augenschein nach vorstellen, nämlich Ansichten, die der ausgewiesenen Judengemeinde ihr Gotteshaus *in effigie* bewahren.

Verschiedene Voraussetzungen mussten nach alledem zusammentreffen, dass Altdorfers singuläre Darstellungen der Regensburger Synagoge entstehen konnten. Einmal war es das im 15. Jahrhundert, zunächst in Italien, entwickelte Vermögen einer zentralperspektivischen Konstruktion des Bildraums, das die Möglichkeit eröffnete, etwa eine Architektur in illusionistischer Weise als objektive Gegebenheit dem Betrachter vor Augen zu bringen – wobei die täuschend-objektive Wiedergabe zugleich durch ihren bestimmten Augenpunkt auf ein Subjekt, den Betrachter, bezogen erschien⁹⁹. Zum zweiten war es das grundsätzliche Interesse an der nicht nur zeichenhaft-abbreviativen, sondern naturalistischen, detailgetreuen Schilderung eines bestimmten Bauwerks als einer in dieser oder jener Hinsicht bemerkenswerten, erinnerungsträchtigen und namentlich religiös bedeutsamen Stätte. Zum dritten schließlich setzen die Synagogenblätter einen Standpunkt voraus, der perspektivisches Vermögen und architektonisches Interesse auf einen der eigenen Lebenssphäre abgerückt gegenüberstehenden Gegenstand bezieht in einer Weise, die es nur vermuthungsweise erlaubt, auf die ‚Tendenz‘ der Darstellungen zu schließen. Man

98 Margaritha (wie Anm. 28), Bl. L IIIr u. L IIIIr; s. dazu M. WIENER, Der reiche Michel und der reiche Moses, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, 16. Jg., 1867, S. 387–390. – DERS., Jacob Margoles, Rabbiner zu Regensburg und dessen gleichnamige Amtsgenossen, in: ebd., 17. Jg., 1868, S. 345–352 (zur Identifizierung der Personen korrigierend HERDE 1995 [wie Anm. 5], S. 1195, Nr. 39 u. S. 1198, Nr. 78). – ANGERSTORFER (wie Anm. 6), S. 168. – HERDE 1995, S. 1229, Anm. 524. Über die Uneinigkeit in den spätmittelalterlichen jüdischen Gemeinden allgemein s. GRAUS (wie Anm. 97), S. 254 f.

99 Vgl. ERWIN PANOFSKY, Die Perspektive als ‚symbolische Form‘, in: DERS., Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft, hrsg. v. HARIOLF OBERER u. EGON VERHEYEN, Berlin 1998 (1964), S. 99–167 (zuerst erschienen in: FRITZ SAXL [Hrsg.], Vorträge der Bibliothek Warburg, 1924–1925, Leipzig, Berlin 1927, S. 258–330; wiederabgedruckt in: ERWIN PANOFSKY, Deutschsprachige Aufsätze, hrsg. v. KAREN MICHELS u. MARTIN WARNEKE, 2 Bde., Studien aus dem Warburg-Haus, Bd. 1, Berlin 1998, Bd. 2, S. 664–757), bes. S. 123–126.

könnte versucht sein, allgemein das von Jacob Burckhardt (im Anschluss an Jules Michelet) für die Renaissance in Italien geprägte Wort von der „Entdeckung der Welt und des Menschen“¹⁰⁰ auf die beiden Radierungen anzuwenden. Im besonderen aber war es anscheinend die Disposition des Künstlers und Ratsherrn Albrecht Altdorfer – über dessen Charakter und Gesinnungen nicht die geringste verlässliche Aussage zu treffen ist –, die es vermochte, selbstentschlossen oder auf Bitten hin zwei Juden auf dem Weg in ihr Gotteshaus und dessen Inneres mit vorurteilsloser Sachlichkeit, mutmaßlich gar mit Sympathie, dem Gedächtnis seiner Zeitgenossen und der Nachwelt zu überliefern.

Abbildungsnachweis: 1, 2, 5: Kupferstichkabinett, Staatliche Museen zu Berlin (Fotos: Jörg P. Anders). – 3: Codreanu-Windauer u. Ebeling (wie Anm. 23), S. 457, Abb. 10. – 4: Bayerisches Landesamt für Denkmalpflege, Regensburg. – 6: Van Os u. a. (wie Anm. 45), Nr. 10. – 7: Bayerische Staatsgemäldesammlungen, München. – 8: Mielke (wie Anm. 22), Nr. 169. – 9–11: Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek, Göttingen. – 12: Centraal Museum, Utrecht. – 13: Max Geisberg, *The German single-leaf woodcut: 1500–1550, revised and ed.* by Walter L. Strauss, 4 Bde., New York 1974, Bd. 3, G. 967, S. 923.

100 JACOB BURCKHARDT, *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch* (1860), hrsg. v. HORST GÜNTHER, *Bibliothek der Geschichte und Politik*, Bd. 8, *Bibliothek deutscher Klassiker*, Bd. 38, Frankfurt a. M. 1989, Vierter Abschnitt.



Abb. 1 Albrecht Altdorfer, Die Vorhalle der Synagoge in Regensburg, 1519, Radierung

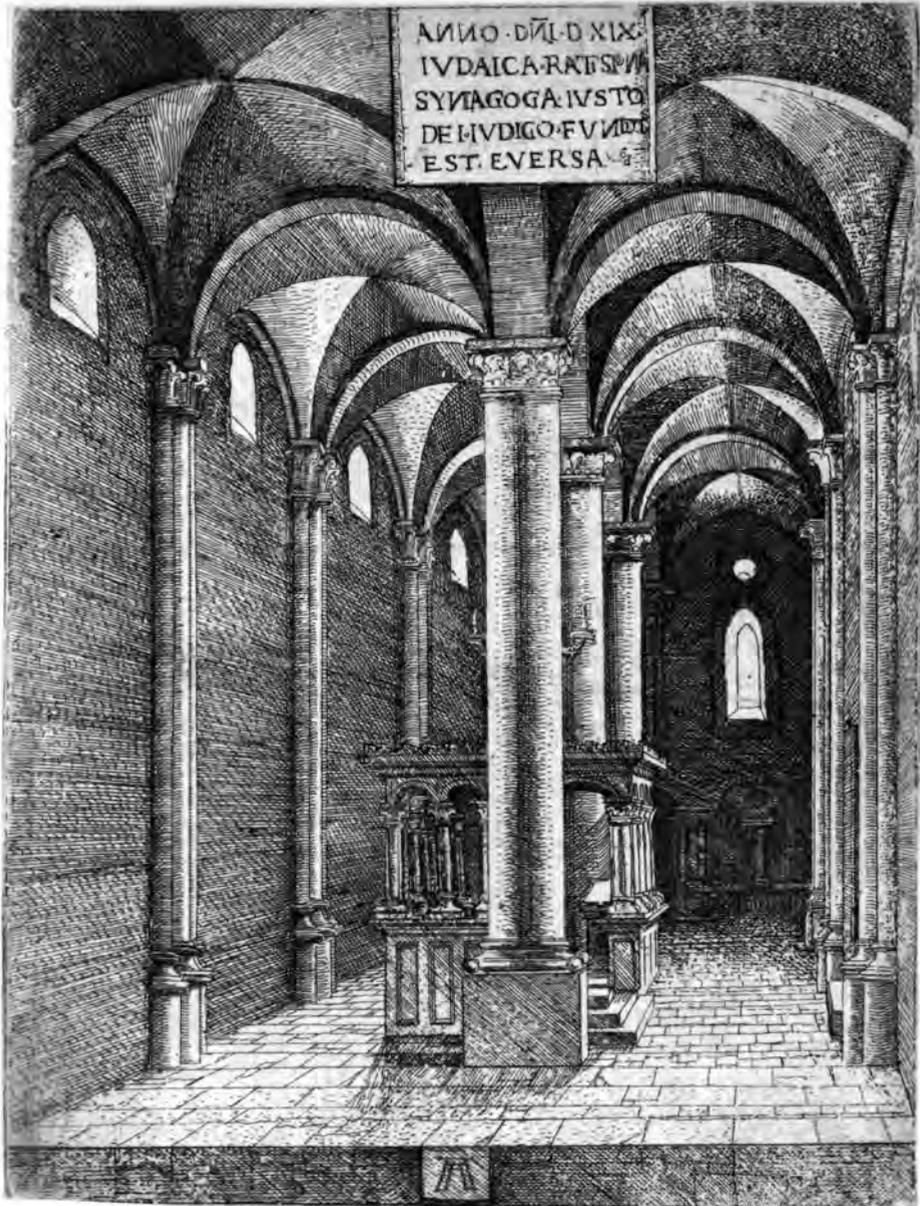


Abb. 2 Albrecht Altdorfer, Der Innenraum der Synagoge in Regensburg, 1519, Radierung

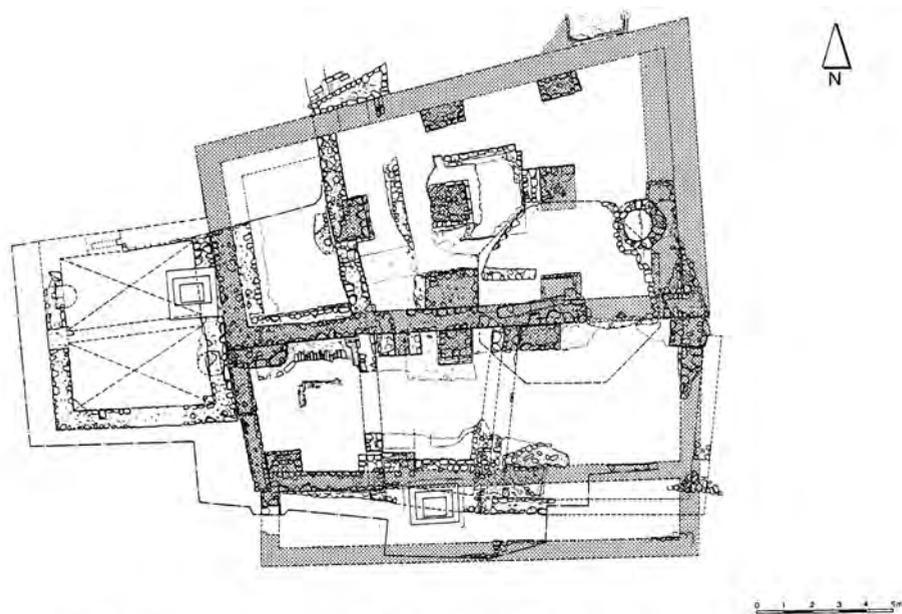


Abb. 3 Grundriss der Synagoge in Regensburg, Bauphasen des 13. Jahrhunderts



Abb. 4 Modell der Synagoge in Regensburg, Ansicht von Südwesten

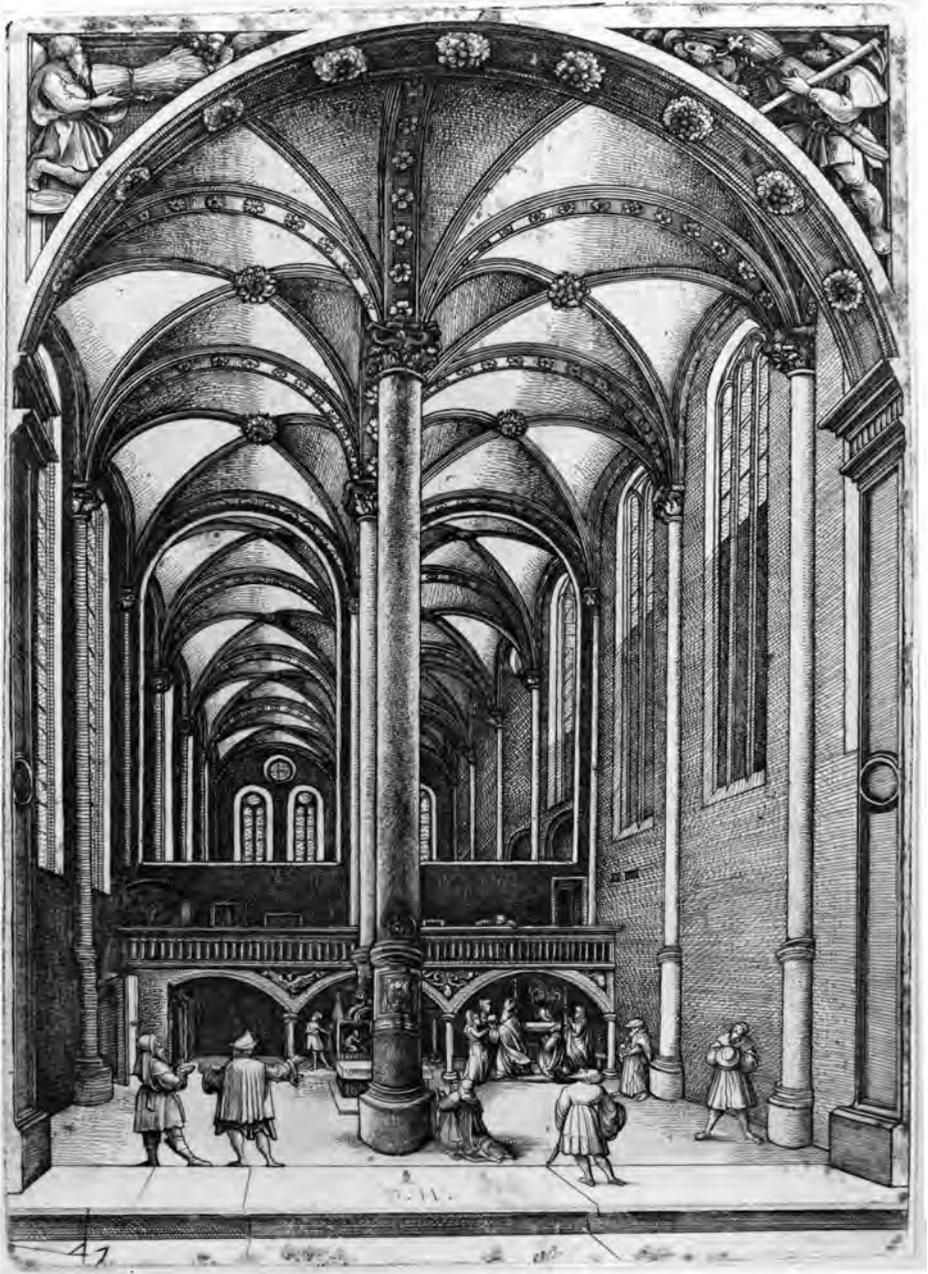


Abb. 5 Daniel Hopfer, Das Scherlein der armen Witwe, 1520er Jahre(?), Radierung

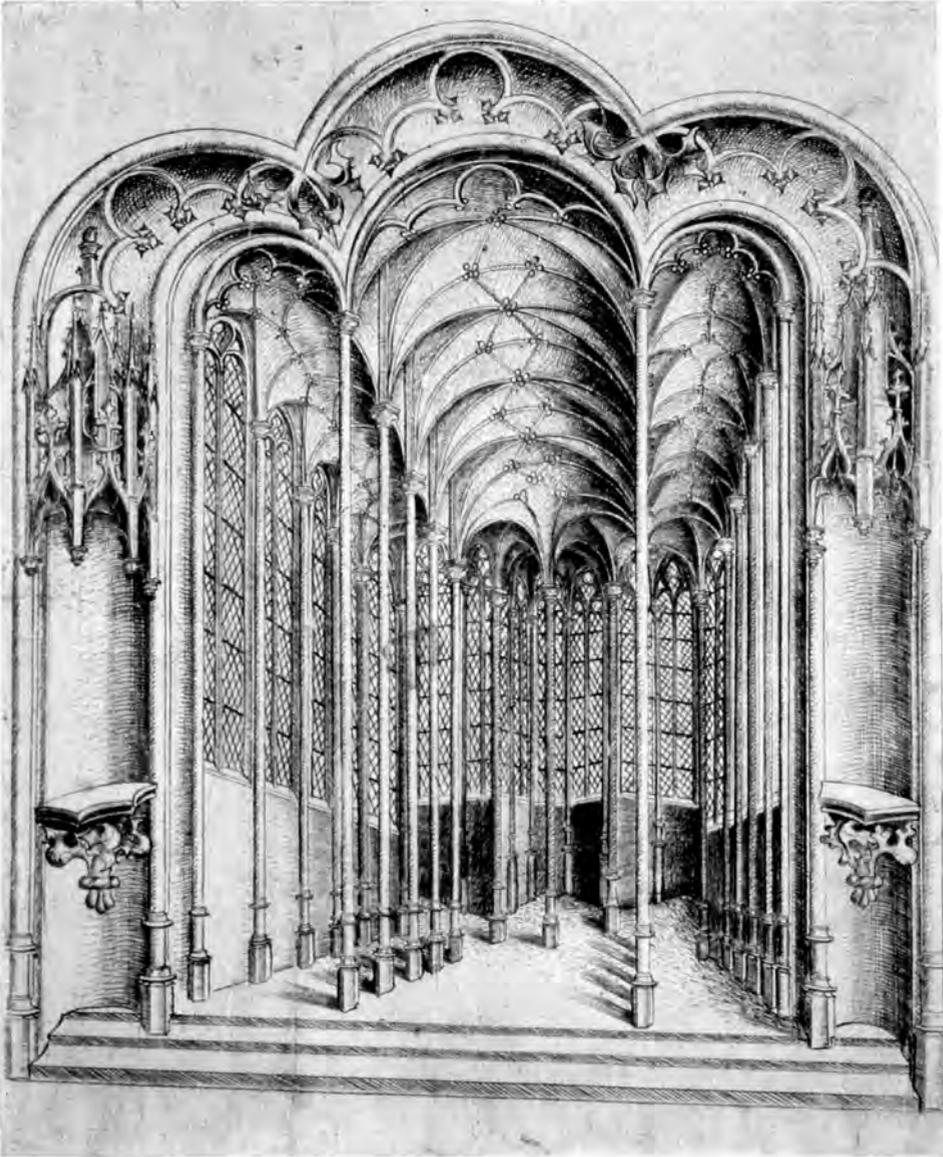


Abb. 6 Meister W mit dem Schlüssel, Innenansicht einer gotischen Kirche, um 1490, Kupferstich

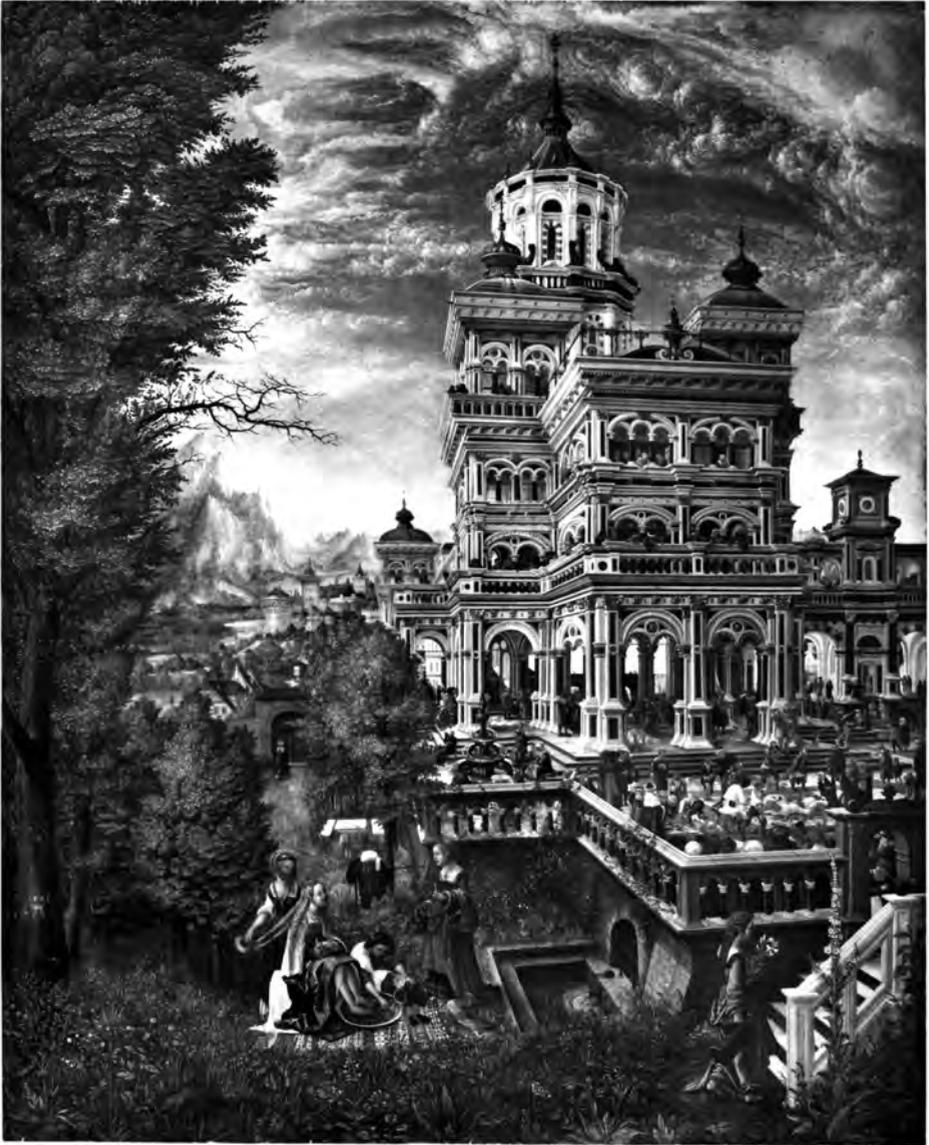


Abb. 7 Albrecht Altdorfer, Susanna und die beiden Alten, 1526, Lindenholz.
Alte Pinakothek, Bayerische Staatsgemäldesammlungen, München

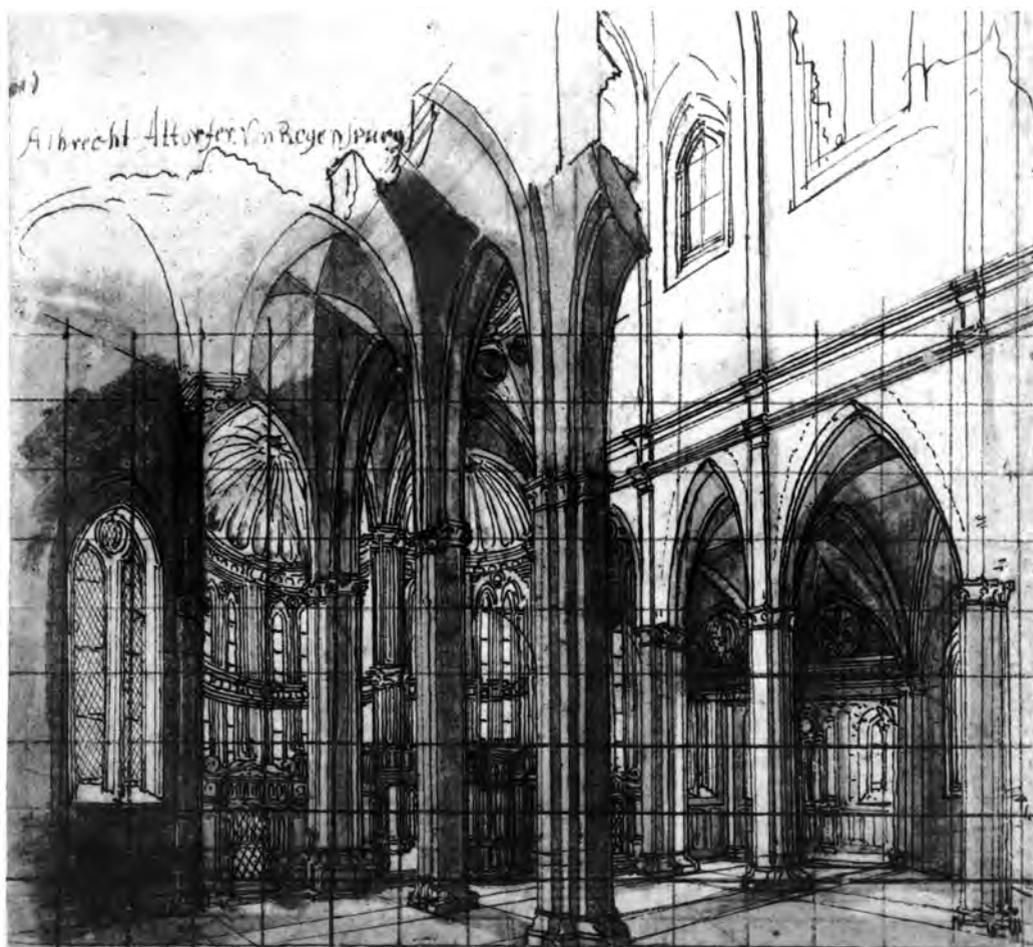


Abb. 8 Albrecht Altdorfer, Kircheninneres, um 1520, Feder in Schwarz, grau laviert.
Kupferstichkabinett, Staatliche Museen zu Berlin

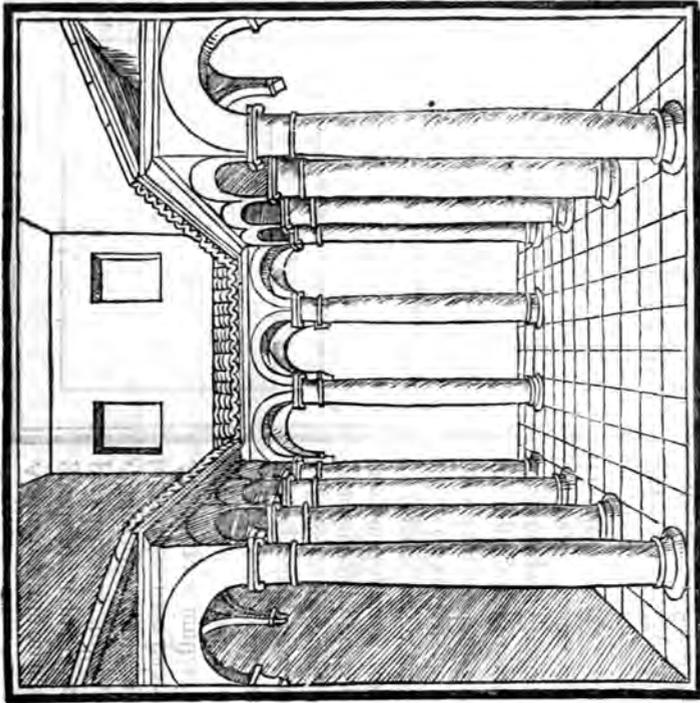
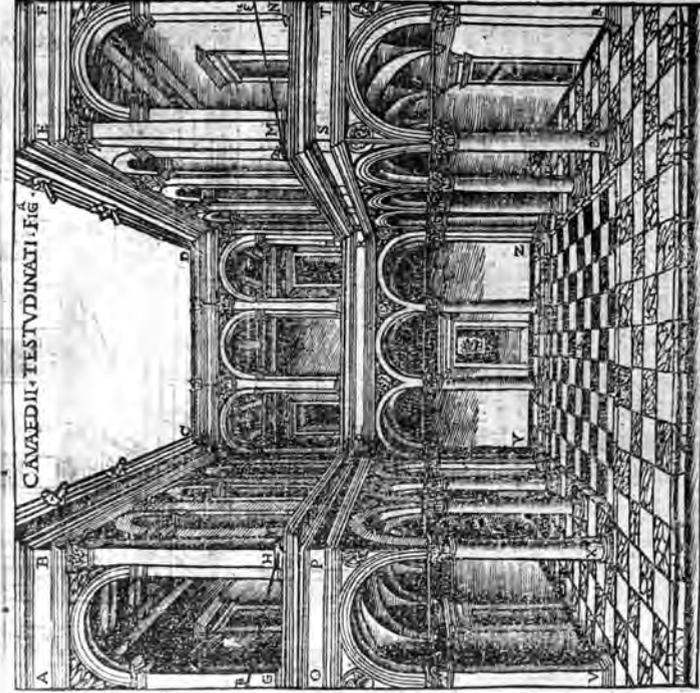


Abb. 9 Überdeckter Hofraum, Holzschnitt-Illustration in:
M. Virruvius per locundum solito castigatior factus
cum figuris et tabula [...]. Venedig 1511, Bl. 62r

Abb. 10 Überdeckter Hofraum, Holzschnitt-Illustration in:
Di Lucio Virruvio Pollione de Architectura Libri Dece traducti
de latino in Vulgare affigurati [...]. Como 1521, Bl. 97v

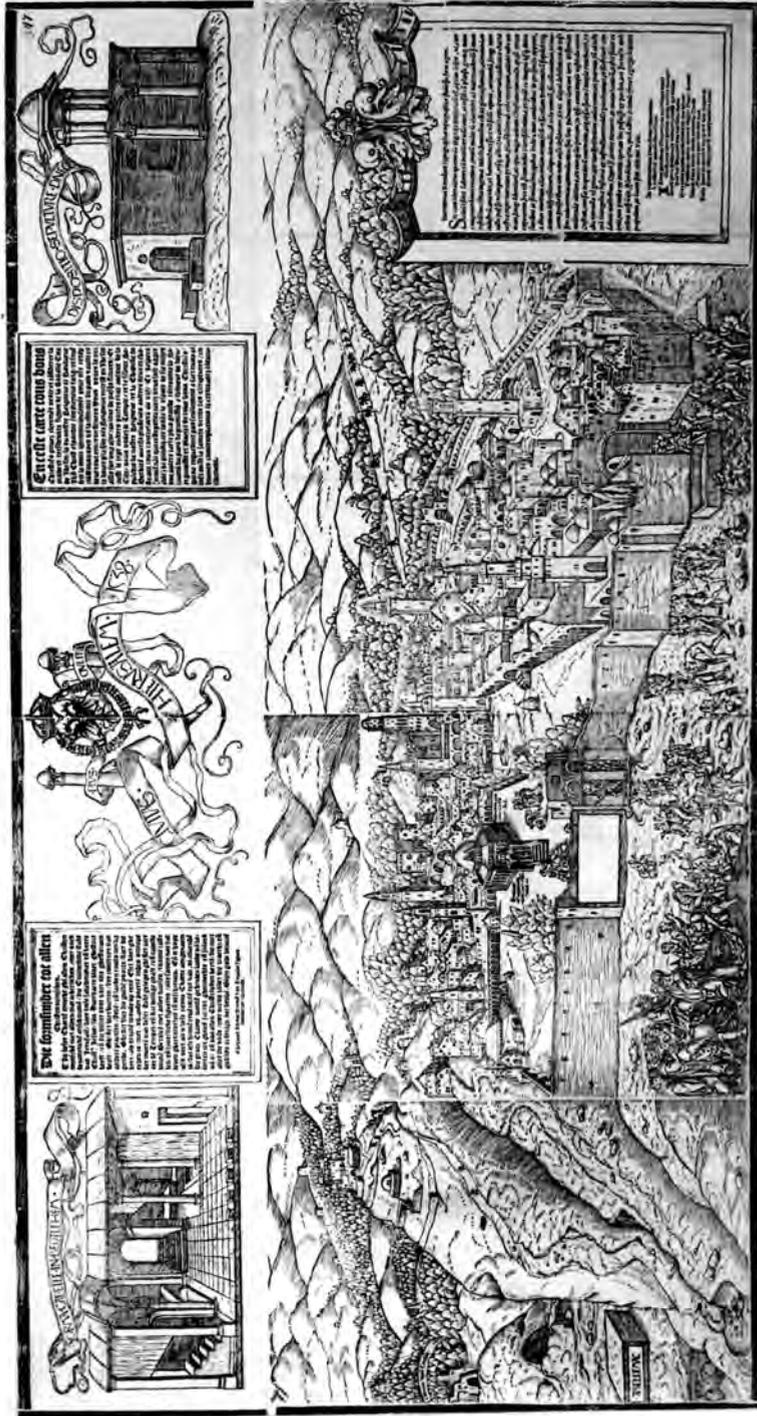


Abb. 12 Harmen van Borckeloo, Ansicht von Jerusalem, 1538, Holzschnitt

Zwischen Kabbala und Martin Luther – Elija Levita Bachur, ein Jude zwischen den Religionen

CHRISTOPH DAXELMÜLLER

Ein Jude, ein Kardinal und ein widerspenstiger Mönch, ein jüdischer Humanist, ein Sprachbesessener und ein Reformator – in Rom wurde ein Dreieck möglich, in dem sich in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts Judentum, ein sich spaltendes Christentum und zudem der Islam trafen. Die Rede ist von Elija Levita Bachur (1469–1549), dem bedeutendsten jüdischen Grammatiker seiner Zeit, Pietro Egidio da Viterbo (1469–1532), dem Ordensoberen der Augustiner-Eremiten, der sich gleichermaßen für die hebräische und arabische Sprache und Literatur begeisterte, und der Mönch Martin Luther (1483–1546), mit dem es 1510 in Rom zu einem Treffen kam.

Pietro Egidio da Viterbo und Martin Luther mögen den Humanismus-spezialisten, den Ordens-, Kirchen- und Reformationshistorikern besser bekannt sein als dem Ethnologen; doch dass ein Jude zum Augen- und Ohrenzeugen der Auseinandersetzungen um die Vorwürfe und Ideen des streitbaren Augustiner-mönchs wurde, dürfte weitgehend in Vergessenheit geraten sein. Sogar die vierbändige „Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit“ widmet ihm gerade einmal sechs Zeilen:¹ Wenn man von Elija Levita Bachur spricht, dann als Grammatiker, Übersetzer und Dienstleister für Egidio da Viterbo in Rom, als neugierigem Gelehrten und Kirchenmann im Mittelpunkt der sich abzeichnenden Reformation.

Multikulturalismus an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert

Mit dem Jahr 1492 begann sich die Welt zu verändern. Christoph Columbus (1451–1506) hatte die Neue Welt entdeckt, aus der unverzüglich neben neuen, kaum glaublichen Nachrichten auch Gold, Kunstschatze, Naturalien und Menschen nach Europa kamen.² Der Schrecken über einen Kontinent, den man bislang nicht gekannt hatte und der dennoch von Gott erschaffen worden sein musste, wich nach und nach der Neugierde. Der Zusammenbruch mittelalter-

1 BREUER, MORDECHAI / GRAETZ, MICHAEL (Hrsg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. I: Tradition und Aufklärung 1600–1780. München 2000, S. 76.

2 BITTERLI, URS: Die „Wilden“ und die „Zivilisierten“. München 1976.

licher Weltbilder führte zu einer tiefen geistigen und gesellschaftlichen Krise, schuf jedoch auch ein Klima wachsender Offenheit für alles Neue. So veranstaltete 1550 König Heinrich II. von Frankreich in Rouen ein Fest für seine Gattin Katharina von Medici und seine Mätresse Diana von Poitiers; hierfür errichteten 50 in der Stadt lebende Indios vom Stamm der brasilianischen Tupinamba am Ufer der Seine ein Indianerdorf und bevölkerten es – nackt, zur Freude der Hofgesellschaft. Zusammen mit 300 Weißen, die sich schmückten und anmalten, um als Indianer aufzutreten, tanzten sie und spielten indianisches Volksleben. Noch 1562 besuchte Karl IX. in Rouen diese frühe Völkerschau.³ Europa war verrückt nach Exotica und Exotischem und veränderte seine Lebensstile. In den Schlössern des Adels entstanden multinationale Hofstaaten: Wer etwas auf sich hielt, gab sich im 16. Jahrhundert global, als Kosmopolit und multikulturell. Kardinal Ippolito Medici etwa verfügte über eine Gruppe von mehr als zwanzig verschiedene Sprachen sprechenden Ausländern, Afrikanern ebenso wie Türken. Mit den fremden Menschen wuchs das Interesse an deren Sprachen – der Humanismus an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert orientierte sich sowohl ethnographisch wie philologisch. Was aber hat in dieser christlichen Gelehrtenegellschaft ein Jude zu suchen?

Elija Levita Bachur (1469–1549)

Im mittelfränkischen Dorf Ipsheim, nahe bei Neustadt a. d. Aisch gelegen, deutet heute nichts mehr darauf hin, dass hier zu Beginn der frühen Neuzeit Juden ansässig gewesen waren,⁴ und noch weniger erwartet man, dort auf gelehrte jüdische Humanisten, Sprachwissenschaftler und Schriftsteller zu stoßen. Dennoch lebte im 15. Jahrhundert in Ipsheim eine jüdische Familie, die über die engen Dorfgrenzen hinausgesehen haben muss, die Familie des Asher ben Ashkenasi. Seine Frau schenkte ihm 1469 (am 13. Februar?) den neunten und letzten Sohn, Elija Levita oder auch Elija Levita ben Asher Ashkenasi, genannt

3 ZIPPELIUS, ADELHART: Der Mensch als lebendes Exponat. In: JEGGLE, UTZ / KORFF, GOTTFRIED / SCHARFE, MARTIN / WARNEKEN, BERND JÜRGEN (Hrsg.), *Volkskultur in der Moderne. Probleme und Perspektiven empirischer Kulturforschung*. Reinbek bei Hamburg 1986 (rowohlt's enzyklopädie), S. 410–429, hier S. 410–411.

4 Baruch Z. Ophir erwähnt Elija Levita Bachur unter Neustadt a. d. Aisch in „Pinqas haqehillot Germaniya Bavariya“ (Jerusalem 1972, S. 317), widmet Ipsheim jedoch keinen eigenen Eintrag. Der Ort fehlt auch bei OPHIR, BARUCH Z. / WIESEMANN, FALK: *Die jüdischen Gemeinden in Bayern 1918–1945. Geschichte und Zerstörung*. München/Wien 1979.

Bachur.⁵ Er sollte später als Elias Germanus auch bei nichtjüdischen Gelehrten berühmt werden.

Die Identifizierung Ipsheims als Geburtsort ist einer handschriftlichen Eintragung in einem hebräischen Wörterbuch des 12. Jahrhunderts aus dem Besitz Elijas zu verdanken, das er mit eigenen Kommentaren herausgebracht hatte und das sich heute in der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien befindet; sie lautet: „Der Herr hat in seiner Gnade seinen Diener gesegnet, den jüngsten, verachtenswertesten, niedrigsten unter den Menschen, Elija, Sohn des Rabbi Asher – gesegnet sei sein Andenken – aus dem Dorf Ipsheim“.⁶

Die Familie hielt es jedoch nicht lange im Dorf, was sie der toleranten Judenpolitik des Markgrafen Albrecht Achilles (1440–1486) verdankte. Er hatte am 7. Januar 1473 den Juden seines Territoriums einen Freibrief ausgestellt, der nicht nur die diskriminierende Kennzeichnung verbot, sondern auch den Wohnortwechsel ermöglichte. Wohl um diese Zeit zog die Familie Elija Levitas in die Kleinstadt Neustadt a. d. Aisch um. Als es nach dem Tod Albrecht Achilles' 1488 erneut zu Judenvertreibungen kam, machte sich der junge Elija nach Italien auf. 1496 finden wir ihn in Venedig, seiner ersten Station in Italien, die er zwar immer wieder verließ, in die er aber zurückkehrte, um dort 1549 zu sterben.

Seit 1504 hielt sich Elija Levita Bachur in Padua auf, wo ihn seine sprachliche und pädagogische Kompetenz bald zu einem gefragten Lehrer weit über seine jüdischen Schüler hinaus machte. Humanisten wie der Hebraist und Kosmograph Sebastian Münster (1488–1552) oder Paul Fagius (1502–1549), mit dem ihn bald ein freundschaftliches Verhältnis verband, lernten bei ihm Hebräisch. Als Systematiker der hebräischen Grammatik genoss er bei den humanistischen Gelehrten längst einen hervorragenden Ruf.⁷ In Padua edierte er eine überarbeitete Fassung von David Kimchi's Grammatik, die zum verbind-

5 Schreibweisen des Namens auch: Elijah Levita, Elia Bachur Levita, Elias Levita, Elia ben Asher ha Levi *oder* Elia Levi Ben Ascher Ashkenasi (Elia, Sohn des Asher, genannt der Deutsche).

6 S. RÜCKERT, CHRISTOPH: Zufällig entdeckt: Ein bislang unbekanntes Kapitel der Dorfgeschichte. Ein bedeutender Sohn Ipsheims: der jüdische Humanist und Sprachwissenschaftler Elia Levita (1469–1549). In: Streiflichter aus der Heimatgeschichte. Geschichts- und Heimatverein Neustadt a. d. Aisch 20 (1996), S. 45–51; zu Elia Levita s. allgemein WEIL, GÉRARD: Elie Levita, Humaniste et Massorète (1469–1549). Leiden 1963; vgl. auch DAXELMÜLLER, CHRISTOPH: Elia Levita Bachur, Italien und die Volkskultur. In: OCH, GUNNAR / BOBZIN, HARTMUT (Hrsg.): Jüdisches Leben in Franken. Würzburg 2002 (Bibliotheca Academica, Reihe Geschichte, Bd. 1), S. 11–32.

7 Vgl. hierzu u. a. KLUGE, OTTO: Die hebräische Sprachwissenschaft in Deutschland im Zeitalter des Humanismus. In: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 3 (1931), S. 180–193, hier vor allem S. 183–186.

lichen Lehrbuch des Hebräischen für Nichtjuden werden sollte.⁸ Obwohl er 1509 bei der Einnahme von Padua sein gesamtes Hab und Gut verlor und nach Venedig fliehen musste, brachte dieses Jahr für ihn einen entscheidenden Wendepunkt: Denn er machte in Padua die Bekanntschaft des 1517 zum Kardinal ernannten Pietro Egidio (Antonini) da Viterbo (1469–1532) und folgte ihm nach Rom, um zusammen mit seiner Familie in dessen Haus während der folgenden dreizehn Jahre zu leben, sich um die Bibliothek seines Dienstherren zu kümmern, ihn in Hebräisch zu unterrichten und umfangreiche Exzerpte aus kabbalistischen Autoren für den an der jüdischen Mystik interessierten Pietro Egidio anzufertigen.⁹ 1517 veröffentlichte er seine Grammatik „Sefer Ha-Bachur“ und ließ ihr in der Folgezeit eine Reihe sprachwissenschaftlicher Schriften zum Hebräischen folgen.

Als 1527 König Karl Rom eroberte, verlor Elija Levita Bachur erneut seinen Besitz und seine Manuskripte. Zwei Jahre lang wanderte er von Stadt zu Stadt und versuchte, seine „Pirke Eliyohu“ in Pisaro zu veröffentlichen. 1529 kehrte er schließlich nach Venedig zurück, wo sich sein alter Förderer Egidio seiner annahm und wo ihn der französische Gesandte und spätere Bischof Georges de Selve, der bei ihm studierte, unterstützte. Begeistert berichtete de Selve dem französischen König Franz I. vom Wissen und den Fähigkeiten Elijas, was zum Ruf auf eine Professur für Hebräisch an der Pariser Sorbonne führte. Elija jedoch schlug das Angebot aus, das schon deswegen ungewöhnlich war, da es an ihn als Juden ergangen war – ohne die Vorbedingung einer Konversion zum Christentum.

In der Lagunenstadt betätigte er sich u.a. als Korrektor in der Offizin Daniel Bombergs, in der zu diesem Zeitpunkt wichtige Werke der jüdischen Literatur erschienen, so von 1519 bis 1523 die erste vollständige Ausgabe des Babylonischen Talmuds und 1524 die Rabbinerbibel des Jakob ben Chajim.¹⁰ 1538 veröffentlichte er selbst eine Schrift über die Massoreten, die ihm heftige Kritik seitens orthodoxer Juden einbrachte; denn er behauptete, dass die diakritische Interpunktation, die in den Schriften des Alten Testaments die Bedeutung der Wörter festlege, nicht Teil der Bibel, sondern spätere Auslegung sei.

8 Rabbi David Kimchi, genannt Redak (geb. Narbonne 1160, gest. ebenda 1235) verfasste sein Hauptwerk „Miklol“ (Vollkommenheit) von 1545 im ersten Teil als Grammatik, im zweiten als hebräisches Wörterbuch. Es wurde in der Bearbeitung Elija Levitas Vorbild für Johannes Reuchlin, Sebastian Münster und andere christliche Hebraisten.

9 Ein umfangreiches Manuskript mit mehr als 1200 Seiten Umfang, das Elija Levita Bachur für Pietro Egidio da Viterbo anfertigte, befindet sich heute unter der Signatur Add. N27, 199 in der Bibliothek des Britischen Museums London.

10 BOBZIN, HARTMUT: Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa. Beirut/Stuttgart 1995 (Beiruter Texte und Studien, Bd. 42), S. 380.

Seit 1540 hielt sich Elias Germanus noch einmal für drei Jahre in Deutschland auf. Er ging, hochbetagt, ins allgäuische Isny („Isnae“) und 1542 nach Konstanz. Hier widmete er sich auf Bitten seines Freundes Fagius den Korrekturarbeiten zu seinen eigenen Werken. 1541/42 ließ er den „Tishbi“ drucken, versehen mit jiddischen (jüdischdeutschen)¹¹ und deutschen, die hebräischen und aramäischen Termini interpretierenden Begriffen, 1542 den „Meturgemon shemot devarim“¹². Mit diesem deutsch-hebräischen Lexikon wandte sich Elia vornehmlich an nichtjüdische deutschsprachige Studenten des Hebräischen.

Nach diesem Aufenthalt in Deutschland, zuletzt in Konstanz, zog es Elia Levita 1544 wieder zurück nach Venedig, „um dort in Frieden mit meiner geliebten alten Frau“ zu sterben, wie er es im Vorwort zum „Meturgemon“ formulierte. Seiner Arbeitseifer konnte das Alter hingegen nicht bremsen. 1545 erschien in Venedig seine jüdischdeutsche Version der Psalmen; sie sollte es „frommen Mädchen und einigen Männern, die in ihrer Jugend zu wenig studiert hatten“, ermöglichen, die „Zeit am Sabbat und an den Feiertagen mit der Lektüre göttlicher Geschichten und nicht mit Erzählungen über Dietrich von Bern oder Das Schöne Glück“ zu verbringen.¹³ Elia Levita Bachur starb am 28. Januar 1549 im Alter von 80 Jahren. Sein Grabstein befindet sich noch heute, 1983 auf Kosten der Stadt Neustadt a. d. Aisch restauriert, auf dem Jüdischen Friedhof von Venedig.

-
- 11 Im Folgenden wird der Begriff „jüdischdeutsch“ anstelle von „jiddisch“ oder „westjiddisch“ verwendet. Zur Tradition und zum Plädoyer für „jüdischdeutsch“ s. WEINBERG, WERNER: Die Bezeichnung Jüdischdeutsch. Eine Neubewertung. In: RÖLL, WALTER (Hrsg.): Jiddisch. Beiträge zur Sprach- und Literaturwissenschaft. Berlin 1981 (Zeitschrift für Deutsche Philologie 100 [1981], Sonderheft), S. 253–290. Während „Westjiddisch“ oder „Ostjiddisch“ globale Sprachräume suggerieren, lässt „Jüdischdeutsch“ die Differenzierung nach lokalen oder regionalen Dialekten zu, etwa dem Hessischen, Fränkischen, Alemannischen oder Elsässischen.
- 12 Shemot devarim Nomenclatura Hebraica autore Helia Levita Germano Gram[m]atico, in gratiam omnium tyronum ac studiosorum linguae sanctae. Isny 1542 (Nachdruck u. a. London 1988). Das Werk enthält eine Wortliste in hebräischer, deutscher, lateinischer und jiddischer Sprache.
- 13 JOFFE, JUDAH A.: Elia Bachur's Poetical Works in 3 volumes with Philological Commentary, Grammar and Dictionary of Old Yiddish. Volume I: Reproduction of Bovo-buch First Edition, 1541. o.O., o.J. (1949), S. 2.

Pietro Egidio da Viterbo (1469–1532)

1509 hatten sich die Wege Elija Levitas und Egidio Antoninis, des wohl bedeutendsten Orientalisten der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in Padua gekreuzt.¹⁴ 1469 in Viterbo geboren war der Italiener 1488 dem Orden der Augustiner-Eremiten beigetreten. Von 1490 bis 1493 studierte er in Padua, im Winter 1494/95 begegnete er in Florenz dem Arzt, Humanisten und Philosophen Marsilio Ficino (1433–1499), dem zusammen mit Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) bedeutendsten Vertreter des Florentiner Neuplatonismus, und wurde nicht nur dessen begeisterter Schüler, sondern auch ein „enthusiastischer Platojünger“.¹⁵ Von 1506 bis 1518 amtierte er als Ordensgeneral der Augustiner-Eremiten und traf 1510 in diesem Amt Martin Luther in Rom.

Nachdem er für seinen bis dahin wichtigsten öffentlichen Auftritt bei der Eröffnung des 5. Generalkonzils 1512 im Lateran höchstes Lob erhalten hatte, ernannte Papst Leo X. ihn 1517 zum Kardinal und übertrug ihm wichtige Missionen. In einem Rundbrief vom 27. Februar 1519 machte er seinen Rücktritt vom Amt des Generaloberen der Augustiner-Eremiten öffentlich. Mit seiner Weihe 1523 zum Bischof von Viterbo erhielt er den Titel eines lateinischen Patriarchen von Konstantinopel.

Egidio, der zu den führenden katholischen Reformtheologen seiner Zeit zählte, setzte sich entschieden für kirchliche Reformen ein und überreichte Papst Hadrian VI. ein einschlägiges „Promemoria“. Als humanistischer Universalgelehrter wie als Mitglied des Großen Päpstlichen Senats galt er vielen als idealer Nachfolger Papst Klemens' VII. Von seinen zahlreichen Werken erschienen nur einige wenige im Druck. Als Papst Klemens VII. ihn zur Veröffentlichung seiner Schriften drängte, soll er dem Augustiner Thomas de Herrera zufolge geantwortet haben, dass er sich davor fürchte, berühmten und heiligen Menschen durch seine eigene Auslegung der Heiligen Schrift zu widersprechen. Daraufhin habe ihm der Papst geantwortet, sich durch menschlichen Respekt allein nicht abhalten zu lassen: Es sei durchaus zulässig, das zu predigen oder zu schreiben, was der Meinung anderer widerspräche; allerdings dürfe man nicht von der Wahrheit und der Tradition der Kirche abweichen. Auch Egidio da Viterbos

14 S. BOBZIN: Koran (wie Anm. 10), S. 84–88; O'MALLEY, J. W.: Giles of Viterbo on Church and Reform: A Study in Renaissance Thought. Leiden 1968 (Studies in Medieval and Renaissance Thought, 5); MARTIN, F. X.: The Problem of Giles of Viterbo: A Historiographical Survey. In: Augustiniana 9 (1959), S. 357–379; ebd. 10 (1960), S. 43–60; SECRET, F.: Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance. Paris 1964 (Collection SIGMA, 5).

15 PFEIFFER, H.: Zur Ikonographie von Raffaels Disputa. Egidio da Viterbo und die christlich-platonische Konzeption der Stanza della Segnatura. Rom 1975 (Pontificia Universitas Gregoriana. Miscellanea Historiae Pontificiae, 37), S. 171.

Hauptwerk, der historische Traktat „*Historia viginti saeculorum per totidem psalmos conscripta*“, blieb unveröffentlicht.¹⁶ Egidio da Viterbo starb am 12. November 1532 in Rom.

Interreligiöse Verbindungen – das Interesse an der Sprache

Ob in Deutschland und in Osteuropa, ob auf der Iberischen Halbinsel vor 1492 – die Umwelt und die Strategien des Alltags machten die Juden zu einer polyglotten Gruppe innerhalb der jeweiligen Gesellschaft: Die Sprachen der Religion waren das Hebräische und Aramäische, die Sprache der Händler und Kaufleute die ihrer Handelspartner, Deutsch, Französisch, Italienisch, Spanisch oder – im vorderasiatischen Fernhandel – Arabisch. Die jüdischen Gelehrten beherrschten Latein, und noch im hebräischen und jüdischdeutschen Buchdruck ist der Name der Stadt, in der sich die Druckerei befand, der lateinischen Wortform nachgebildet.

Aus diesem Umstand erklärt sich, dass sowohl im Mittelalter wie in der Frühen Neuzeit die Juden als Kulturvermittler tätig waren, als Übersetzer und geachtete Dolmetscher.¹⁷ Im ausgehenden Mittelalter trat zum Interesse an der Sprache als nützlichem Verständigungsmittel die theoretische Faszination an der Struktur, dem Funktionieren und der Gesetzmäßigkeit der Sprache hinzu. Durch die Entdeckung sowohl der Neuen Welt wie neuer See- und Handelswege hatte sich die von der Scheibe zur Kugelform aufgeblähte Welt wesentlich verkleinert, aus fernen Ländern und dem neuen Kontinent kamen Menschen mit unbekanntem Sprachen nach Europa, Indianer, Afrikaner oder Angehörige fremder, „persianischer“ oder „indianischer“ Gesandtschaften. Die Entdeckung, dass sich diese Wesen infolge ihrer „animalischen“ Natur doch nicht mit tierischen Lauten, sondern – wie die Europäer auch – mit kultivierten Sprachen verständigten, mag durchaus zur Begeisterung der Humanisten an der Sprachwissenschaft beigetragen haben. Immerhin sprach der kaiserliche Chronist Juan Ginés de Sepulveda noch 1550 davon, dass „die Kunst der Jagd nicht nur

16 Er beschäftigt sich philosophisch-historisch mit der Geschichte der Welt vor und nach der Geburt Christi und besitzt seinen Wert auch für die Geschichte an der Wende des 15. zum 16. Jahrhundert. Weitere wichtige Schriften sind ein Kommentar über das erste Buch der „Sentenzen“ des Petrus Lombardus, drei „*Eclogae Sacrae*“, ein hebräisches Wörterbuch, der „*Libellus de ecclesiae incremento*“, der „*Liber dialogorum*“ und die „*Informatio pro sedis apostolicae auctoritate contra Lutheranam sectam*“. Die sechs Bücher seiner wichtigen Korrespondenz von 1497 bis 1523), die Angelegenheiten seines Ordens betreffen und von denen viele an Gabriel von Venedig adressiert sind, haben sich in Rom in der Bibliotheca Angelica erhalten.

17 STEINSCHNEIDER, MORITZ: Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Berlin 1893.

gegenüber den Tieren zu üben“ sei, „sondern auch gegenüber Menschen, die zum Gehorsam geboren sind“.¹⁸

Wie bereits im Mittelalter aber zog vor allem das Hebräische als Sprache Gottes und der Heiligen Schrift, als vermeintlich älteste Sprache der Welt mit Adam und Eva als ihren ersten Sprechern das Interesse der Gelehrten auf sich. Zwar kannten die humanistischen Sprachforscher die Werke von Moses Kimhi (gest. um 1190 Narbonne), dessen Bruder David (um 1160 – um 1235 Narbonne) sowie von Abraham Ibn Ezra (Ulm 1092–1167 Toledo), doch Elija Levita Bachur übte den größten Einfluss aus.¹⁹ Er schuf die Grundlagen dafür, dass sich Johannes Reuchlin (1455–1522)²⁰ oder der Hebraist und Kosmograph Sebastian Münster (1488–1552),²¹ durch dessen Übersetzungen und Bearbeitungen die Werke Elija Levitas bekannt wurden, mit grammatikalischen und lexikalischen Studien auseinandersetzen konnten. Elija Levitas Ansehen als Gelehrter wird auch aus seiner Korrespondenz ersichtlich, die er mit bedeutenden Persönlichkeiten seiner Zeit führte, unter ihnen Johann Albrecht von Widmannstetter (1506–1557),²² mit dem er sich 1543 in Rom traf²³ und für den er als Bücherbeschaffer, so z. B. von hebräischen Drucken aus Konstantinopel, tätig war.

Pietro Egidio da Viterbo, der Freund, Förderer und Arbeitgeber Elija Levitas, war selbst ein Humanist von Rang, der neben den drei Sprachen Latein, Griechisch und Hebräisch auch Arabisch beherrschte. Arabisch hatte Egidio bei Leo Africanus und dem aus Genua stammenden Bischof von Nebbio auf Korsika, dem Dominikaner Agostino Giustiniani gelernt.²⁴ Als Freund Reuchlins gehörte er zu dessen einflussreichsten Verteidigern in Rom.²⁵

18 Zitiert nach ZIPPELIUS: Der Mensch als lebendes Exponat (wie Anm. 3), S. 410.

19 S. BACHER, WILHELM: Die Anfänge der hebräischen Grammatik and Die Hebräische Sprachwissenschaft (vom 10. bis zum 16. Jahrhundert). 2. Aufl. Amsterdam 1974 (Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science, Series III, Vol. 4), S. 226–227; DERS.: Elija Levita's wissenschaftliche Leistungen. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 43 (1889), S. 206–272.

20 REUCHLIN, JOHANNES: De rudimentis hebraicis libri III. Phorcae 1506 (Reprint Hildesheim 1970).

21 MÜNSTER, SEBASTIAN: Chaldaica Grammatica. Basel 1527; DERS.: Dictionarium Chaldaicum. Basel 1527. Münster gab 1534/35 die erste christliche Ausgabe der hebräischen Bibel in zwei Bänden heraus.

22 SB München, Cod. Oef. 249, Nr. 6. Der Brief ist abgedruckt und übersetzt bei PERLES, J.: Beiträge zur Geschichte der hebräischen und aramäischen Studien. München 1884, S. 158–159.

23 BOBZIN: Koran (wie Anm. 10), S. 292.

24 BOBZIN: Koran (wie Anm. 10), S. 289. Leo Africanus war als al-Hasan ben Muh al-Wattan az-Zayyâti 1495 in Granada geboren und nach Jahren in Fes, Reisen in Afrika und der Gefangennahme 1518 in Djerba 1520 Papst Leo X. zum Geschenk gemacht worden. Dieser ließ ihn im christlichen Glauben unterweisen und auf den Namen

Kabbala – die Sprache als Erkenntnisschlüssel

Pietro Egidio da Viterbo aber zählte auch zu den bedeutendsten Vertretern der christlichen Kabbalistik. Das Mittelalter hatte in dem von Gott verstoßenen und von seinen Rabbinern irregeleiteten Volk der Juden immerhin die Träger und Bewahrer der ältesten Sprache gesehen – die theologisch argumentierende Judenfeindschaft schloss die philologische Faszination nicht aus.

Doch das humanistische Interesse an der Sprachwissenschaft kann die Begeisterung für das Hebräische allein nicht erklären. Das Zauberwort hieß „Kabbala“ als Oberbegriff für eine Reihe von Schriften, die noch nichts mit den späteren meist ebenso platten wie esoterischen Spekulationen der theoretischen und angewandten Zaubervertheorie gemeinsam hatten.²⁶ Vielmehr sah man die Möglichkeit, die jüdische Philosophie für die eigene christliche Suche nach Gott anzuwenden und den hinter den Buchstaben versteckten tieferen Wortsinn der Heiligen Schrift deuten zu lernen, wie es die Juden seit den Anfängen der Kabbala in Spanien und Südfrankreich, aber auch seit Rabbi Jehuda ben Samuel ben Qalonymos he-chasid von Regensburg (um 1140/50–1217) teilweise in Deutschland taten. Die Kabbala versprach im christlichen Verständnis der Zeit Elija Levita Bachurs sowohl die mystische Hinführung zum Mysterium Gottes als auch eine Bereicherung der Bibelexegese, keinesfalls jedoch Zaubermacht durch die Erkenntnis und magische Anwendung des geheimen Namens Gottes. Zur Kabbala aber führte für Nichtjuden nur ein einziger Weg, das Studium des Hebräischen, und hier verfügte Pietro Egidio da Viterbo mit Elija Levita über einen einzigartigen Fachmann.

Die christlichen Gelehrten sahen in der Kabbala eine uralte, vormosaische oder zumindest Moses auf dem Berg Sinai zusammen mit den Gesetzestafeln von Gott mitgeteilte Lehre, dank derer man auch mit den Juden über den Glauben diskutieren könne. Am Beginn der christlichen Rezeption der Kabbala aber standen der Florentiner Neuplatoniker Giovanni Pico della Mirandola und Johannes Reuchlin.

Bereits in seiner „Rede über die Würde des Menschen“ („Oratio de dignitate hominis“), die Pico della Mirandola 1486 im Alter von noch nicht ganz 24 Jahren verfasst hatte, ging er auf die Kabbala ein: Der Philosoph stand nicht nur dafür, dass er die neuplatonischen Sympathiereihen und die magisch-astrologi-

Johannes Leo de Medicis taufen. Bis 1531 blieb er in Rom, konnte dann nach Tunis fliehen, wo er zu seinem alten Glauben zurückkehrte und um 1550 starb; s. BOBZIN: Koran (wie Anm. 10), S. 85.

25 S. O'MALLEY: Giles of Viterbo (wie Anm. 14), S. 75–76.

26 S. DAXELMÜLLER, CHRISTOPH: Zauberverpraktiken. Eine Ideengeschichte der Magie. Zürich 1993 (u. ö.).

schen Ketten des „Picatrix“²⁷ zur Forderung umformulierte, um den steten Übergang der einen Wirkung in die andere sichtbar zu machen, sondern auch für den Beginn der christlichen Kabbalistik. Während der Taufjude Flavio Mitridate ihn mit kabbalistischen Texten vertraut machte, tadelte ihn Eliya Delmedigo in einem Brief, er habe sich „in isto benedicto Chabala“ verloren.²⁸ Die Rede über die „Würde des Menschen“ von 1486 aber stand bereits unter dem Einfluss dieser Begeisterung:

„Der kosmische Mensch des hermetischen *Asclepius*, das *magnum miraculum*, zu dem der Adam in der *Oratio* wird, ist zugleich der Magier, ‚Zwischenstück von Zeit und Ewigkeit‘ [„orizon temporis et aeternitatis“], es ist der Kabbalist, denn ohne die Kabbala kann kein magisches Werk entstehen“.²⁹

Die Astrologie lehre in den Büchern Gottes zu lesen, die Kabbala (*cabala*) im Buch des Gesetzes: Die Faszination Pico della Mirandolas beruhte keinesfalls auf einer nur flüchtigen Kenntnis kabbalistischer Schriften, er verfügte selbst in seiner Bibliothek über die älteste Handschrift eines der zentralen Werke der Kabbala, des „Sefer ha-Bahir“ von 1298.³⁰ Damit begann er 1486 seine kabbalistischen Studien, nachdem der gelehrte Konvertit Guiglelmus Raimundus Moncada (alias Flavius Mithridates) für ihn eine lateinische Übersetzung angefertigt hatte.

Mit welcher Systematik sich die italienischen Gelehrten an die Auseinandersetzung mit der jüdischen Geisteswelt wagten, belegt auch das Verhältnis Picos zu dem in Kreta geborenen Eliya Delmedigo (1460–1493), des Verfassers der „Behinat ha-Dat“ („Prüfung der Religion oder des Gesetzes“).³¹ Delmedigo, im Banne der philosophischen Systeme des Maimonides und des Averroës stehend, war Antikabbalist, hochgeschätzt von den bedeutendsten Vertretern der lateinischen Scholastik, die ihn „Helias Cretensis“ nannten. In Padua, der Hochburg des Averroismus im 15. Jahrhundert, lernte er Pico della Mirandola kennen, der ihn beauftragte, einige Handschriften des Averroës ins Lateinische

27 RITTER, HELLMUT / PLESSNER, MARTIN (Hrsg.): *Picatrix – Das Ziel des Weisen von Pseudo-Mağriti*. London 1962 (Studies of the Warburg Institute, 27).

28 S. hierzu POZZI, GIOVANNI: *Da Padova a Firnze nel 1493*. In: *Italia Medioevale e Umanistica* 9 (1956), S. 220–221; KIEZKOWSKI, BODHAN: *Les rapports entre Elie del Medigo et Pic de la Mirandole*. In: *Rinascimento, Seconda Serie* 4 (1964), S. 63–75.

29 PICO DELLA MIRANDOLA, GIOVANNI: *Disputationes adversus astrologiam divinatricem libri I–XII*, hrsg. v. EUGENIO GARIN. 2 Bde., Florenz 1946/1952, hier Bd. 1, S. 17–18.

30 Das Manuskript befindet sich heute in der Staatsbibliothek München, Cod. hebr. monac. 209. Es lag der Dissertation von GERHARD (GERSHOM) SCHOLEM, *Das Buch Bahir. Ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala*. Leipzig 1923 (Nachdruck Darmstadt 1970), zugrunde und leitete damit indirekt die moderne Kabbalaforschung ein.

31 S. hierzu HAYOUN, MAURICE-RUBEN: *Judentum und Averroismus im Zeitalter der Renaissance: Der Fall Eliya Delmedigo*. In: *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 4 (1994), Heft 2, S. 417–424.

zu übersetzen,³² so dessen „Fasl al-maqal“ („Traktat über die Philosophie und die Religion“) oder „Tahafaut al-Tahafaut“ („Zerstörung der Zerstörung“).

Delmedigo baute dem Neuplatoniker die Brücke zum Verständnis der jüdisch-arabischen Philosophie. Vom Frühjahr 1484 bis zum Juli 1485 hielt er sich neben Pico della Mirandola in Florenz auf, wo er eine rege Tätigkeit als Lehrer, Forscher und Übersetzer entfaltete³³ und einige Paraphrasen des Averroës zur „Republik“ Platos ins Lateinische übertrug. Im Oktober 1485 beendete er in Bassano einen für Pico bestimmten lateinischen Kommentar zu Platos „De Substantia Orbis“: Im hebräischen Kommentar hielt er weder mit seiner Kritik an Plato noch an der Kabbala zurück und wiederholte sie in einem Brief an Pico vom Dezember 1486. Doch Pico ließ sich nicht umstimmen, und so trennten sich die Wege; fortan beschäftigte der Philosoph den Konvertiten Flavius Mithridates aus Sizilien für die hebräische Sprache und Johannan Alemanno für den Bereich der Kabbala.³⁴

In der Kabbala sah Pico della Mirandola zum einen die philosophische Grundlage für eine Aussöhnung von Christentum und Judentum, zum anderen führte die Rezeption der Kabbala in der *christlichen* Kabbalistik zu begeisterten begrüßten neuen Ansätzen für naturphilosophische und -esoterische Überlegungen, aber auch zu gangbaren Wegen der Gotterkenntnis. Schließlich fanden magisch anwendbare Theorien im populären Abwehrzauber einen zwar bis zur Unkenntlichkeit des Ursprungs verstellten, dafür jedoch unübersehbaren Niederschlag.³⁵

Toleranz oder Ausgrenzung?

Die Kabbala als Mittel der Aussöhnung von Christen und Juden, Juden als Sprachlehrer, Übersetzer und Bibliothekare, ein Ordensoberer der Augustiner-Eremiten und heißer Anwärter auf den Papstthron, der seine Hand schützend über den Juden Elija Levita Bachur hält und ihn über Jahre hinweg freundschaftlich unterstützt – dies spricht für ein Klima der neugierigen und offenen Toleranz zwischen den Religionen und den Menschen im Italien an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert.

32 S. KIBRÉ, PEARL: *The Library of Pico della Mirandola*. New York 1936; KLESZKOWSKO, BOHDAN: *Les rapports* (wie Anm. 28), S. 41–90; KRISTELLER, PAUL O.: *Giovanni Pico della Mirandola and his sources*. In: *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, vol. I. Firenze 1965.

33 HAYOUN: *Judentum und Averroismus* (wie Anm. 31), S. 420.

34 Zum christlichen Interesse an der Kabbala im 15. Jahrhundert s. SECRET, FRANÇOIS: *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*. Paris 1964; WIRSZUBSKI, HAYYIM: *Pico della Mirandola's Encounter with Mysticism*. Cambridge, Mass./London 1989.

35 Vgl. z.B. KRISS-RETTENBECK, LENZ / HANSMANN, LISELOTTE: *Amulett und Talisman. Erscheinungsform und Geschichte*. München 1966.

Doch das Verhältnis zu den Juden war in Italien zu diesem Zeitpunkt zwiespältig und im Süden durch die antijüdische Haltung der spanischen Krone in ihren italienischen Territorien Neapel, Sizilien und Sardinien geprägt, nachdem im Mai 1492 die katholischen Könige Ferdinand und Isabella mit dem Alhambra-Erlass die systematische Vertreibung der Juden von der Iberischen Halbinsel bis 1493 angeordnet hatten. Zum anderen sollte sich die Gegenreformation auf die Situation der Juden auswirken.³⁶

In den italienischen Stadtstaaten aber wie auch unter Papst Alexander VI. (1492–1503) in den kirchlichen Herrschaftsgebieten wurden die von den Spaniern vertriebenen Juden wohlwollend und mit Toleranz aufgenommen. In Rom erkannten die Päpste Julius II., Clemens VII. und Paul III. den – nicht zuletzt wirtschaftlichen – Vorteil, Juden unter ihrer Jurisdiktion anzusiedeln, unter einer Voraussetzung, dass diese an den wöchentlichen Bekehrungspredigten teilnahmen.³⁷ Weniger religiös als vielmehr wirtschaftlich-utilitaristisch handelten und dachten die einflussreichen Adelsgeschlechter fernab päpstlicher Einflussnahme, die Medici in Florenz, die Este in Ferrara und die Gonzaga in Mantua. Sie hatten stets das Know How der Juden in Handels- und Finanzgeschäften für sich zu nutzen gewusst und nutzten es weiterhin, was sowohl für die längst angesiedelten Juden in ihren Territorien wie auch für die Neuankömmlinge galt.

So konnte sich gerade in Venedig, einem der langjährigen Wohnorte Elija Levitas, ein blühendes geistiges, kulturelles und wirtschaftliches jüdisches Leben entwickeln.³⁸ In dem Stadtstaat, der durch seinen Fernhandel reich geworden war, hatte sich ein Modell entwickelt, das ohne Schwierigkeit auch auf andere Städte und Herrschaften übertragen werden kann: Wo ökonomisch-utilitaris-

-
- 36 DAXELMÜLLER, CHRISTOPH: Pessach und Michelangelo. Ein jüdischer Humanist aus Deutschland im Italien der frühen Neuzeit. In: RAPHAËL, FREDDY (Hrsg.), „... das Flüstern eines leisen Wehens...“ Beiträge zu Kultur und Lebenswelt europäischer Juden. Festschrift für Utz Jeggle. Konstanz 2001, S. 23–41 (mit weiterführender Literatur).
- 37 Für die Geschichte der Juden sind nach wie vor unverzichtbar BERLINER, ABRAHAM: Ein Gang durch die Bibliotheken Italiens. In: WILHELM, KURT (Hrsg.), Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt, Bd. II. Tübingen 1967, S. 597–592; GÜDEMANN, MORITZ: Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der abendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit. Bd. II: Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Italien während des Mittelalters. Wien 1884, sowie STRAUS, RAPHAEL: Die Juden im Königreich Sizilien unter Normannen und Staufern. Heidelberg 1910 (Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, Bd. 30); vgl. ferner ROTH, CECIL: The History of the Jews of Italy. Philadelphia 1946; TIROSH-ROTHSCHILD CHAVA: Jewish Culture in Renaissance Italy. A Methodological Survey. In: *Italja* 9–12 (1990), S. 63–96.
- 38 Vgl. STEINBACH, MARION: Juden in Venedig 1516–1797. Zwischen Isolation und Integration. Frankfurt a.M. 1992; DIES.: Wanderer zwischen den Welten. Die jüdische Gemeinde in Venedig und ihre Sonderexistenz in der Gesellschaft der Renaissance. In: *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 4 (1994), Heft 1, S. 83–98.

tisches Denken das staatliche Handeln bestimmte, gestaltete sich das Verhältnis zu den Juden tolerant. Venedig besaß in seinen jüdischen Kaufleuten und Handelsfirmen Spezialisten, die wesentlich zum Gemeinwohl der Stadt beitrugen und die es daher schützte. Machte sich jedoch eine antijüdisch argumentierende Kirchenpolitik breit, kam es zu Einschränkungen, Diskriminierungen und Vertreibungen.

Als der venezianische Senat 1516 die Übersiedlung der Juden in das Viertel bei den Eisengießereien (*ghetti*) befahl, war diese Maßnahme nicht als dauerhafte Einrichtung geplant, auch wenn das Wort *ghetto* („Gießerei“) später zum Begriff für ein Leben in absoluter Abgeschlossenheit werden sollte. Denn tatsächlich entwickelte sich das venezianische Ghetto zu einem allseits offenen Zentrum für die Bildungs- und Unterhaltungskultur, von der die Venezianer trotz erfolgloser Einschränkungsversuche profitierten. Man ging anlässlich von Konzerten, Theateraufführungen und Festen ins Ghetto, man besuchte die jüdischen Tanz- und Musikschulen³⁹ und man traf sich zum gemeinsamen Glücksspiel.⁴⁰ Christen ließen ihre Kinder von jüdischen Lehrern unterrichten, Humanisten suchten die jüdischen Gelehrten auf, um sich von diesen hebräische, arabische und griechische Schriften übersetzen zu lassen.⁴¹ Das Ghetto entwickelte sich nicht zur geschlossenen Enklave, sondern vielmehr zum Dienstleistungszentrum für Bildung und Freizeit, in dem Wohlhabenheit und Lebensstil offen zur Schau getragen wurden.

Zudem begründeten die prachtvollen Synagogen den internationalen Ruf des Viertels und machten es zum verbindlichen touristischen Besichtigungspunktpunkt für die Bildungsreisenden des 17. Jahrhunderts, wie etwa die Venedig- und Rheinfahrt des Engländers Thomas Coryate von 1608 zeigt.⁴² Ihn beeindruckte nicht zuletzt die Schönheit und Pracht der Frauen in einer der „Ghetto“-Synagogen:

„In dem Raum, in dem sie ihre Gottesdienste abhalten, sitzen keine Frauen. Diese haben eine Empore oder Galerie ganz für sich allein, auf der ich viele

39 SENDREY, ALFRED: *The Music of the Jews in the Diaspora (up to 1800). A Contribution to the Social and Cultural History of the Jews.* New York 1970, S. 334.

40 Zum Glücks-, Würf- und Kartenspiel als beliebter und für längere Feiertage auch von der Gemeinde offiziell geduldeter Freizeitbeschäftigung s. z. B. METZGER, THÉRÈSE und MENDEL: *Jüdisches Leben im Mittelalter nach illuminierten Handschriften vom 13. bis 16. Jahrhundert.* Würzburg 1983, S. 222–223; vgl. auch DAXELMÜLLER, CHRISTOPH: *Hochzeitskutschen und Romanzen. Zur jüdischen Assimilation in der frühen Neuzeit.* In: *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1996, S. 107–120.

41 BONFIL, ROBERTO: *Cultura e mistica a Venezia nel Cinquecento.* In: COZZI, GAETANO (Hrsg.): *Gli Ebrei e Venezia.* Mailand 1987, S. 469–506, hier S. 474. Zu den Juden als Übersetzern s. grundsätzlich STEINSCHNEIDER: *Die hebräischen Übersetzungen (wie Anm. 17).*

42 CORYATE, THOMAS: *Die Venedig- und Rheinfahrt A.D. 1608.* Stuttgart 1970, S. 116–123.

Judenfrauen erblickte, die so schön waren, wie ich je Frauen gesehen habe. Sie waren prächtig gekleidet und trugen Juwelen, goldene Ketten und mit kostbaren Edelsteinen besetzte Ringe, daß manche unserer englischen Ladies sich kaum mit ihnen messen können. Sie lieben auch, ganz wie Prinzessinnen, wunderbar lange Schleppen zu entfalten, die von Zofen, die sie eigens dazu anstellen, getragen werden. Dies scheint mir ein Beweis dafür zu sein, daß viele Juden große Reichtümer besitzen.⁴³

Elija Levita Bachur und das Christentum

Bis hierher hat sich der Ethnologe auf das fremde Glatteis der Kirchen-, Reformations- und Humanismusgeschichte, der Hebraistik und der Sprachwissenschaft gewagt. Daher sei die Frage gestattet, was ihn denn als Ethnologen auf die Spur des aus Franken stammenden Elija Levita Bachur gebracht habe. Die Antwort wird überraschend ausfallen.

Elija Levita starb 1549 als observanter Jude – und nicht als getaufter Christ – in Venedig. Sein Grabstein auf dem dortigen jüdischen Friedhof trägt die Inschrift: „Der Stein schreit aus der Mauer und klagt vor jedem, der an diesem Grab vorbeischiebt. Unser Rabbi, der hinweggegangen und zum Himmel emporgestiegen ist, Elias ist zum Herrn in einem Wirbelwind gegangen. Derjenige, der Licht verbreitet in der Dunkelheit der Grammatik und sie ins Licht gebracht hat, er ist emporgestiegen im Shebat des Jahres 309 [1549], und seine Seele wird bewahrt bleiben unter den Lebenden.“

Als Grammatiker und Lehrer nahm er eine zentrale Schlüsselposition unter den humanistischen Hebraisten und Kabbalarezipienten Europas ein. Sein Leben war eng verbunden mit dem seines Freundes Pietro Egidio da Viterbo, des Ordensoberen der Augustiner-Eremiten und potentiellen Anwärter auf den Papstthron. Damit befand er sich nicht nur im katholischen Machtzentrum, sondern als Augen- und Ohrenzeuge auch im Mittelpunkt der sich anbahnenden Reformation und der Auseinandersetzungen um den Augustinermönch Martin Luther. Kann aus dieser Konstellation sein Verhältnis zum Christentum, das noch immer alleinseligmachend katholisch war, bestimmt werden? Eine Antwort hierauf ist sowohl reformationsgeschichtlich wie narrativistisch möglich.

Elija Levita Bachur stand mit Humanisten wie Sebastian Münster und Johannes Reuchlin, dem Großonkel Philipp Melanchthons (1497–1560), ebenso in geistigem Austausch wie mit Reformatoren der ersten Stunde. Melanchthon seinerseits kannte Levitas Werke, wie einem Brief an die Nürnberger Reformatoren Andreas Osiander (1496/98–1552) und Veit Dietrich (1506–1549)

43 CORYATE: Venedig- und Rheinfahrt (wie Anm. 42), S. 119.

zu entnehmen ist. Von besonderer Bedeutung aber wurde seine Beziehung zu dem als Paul Büchlein 1504 in Rheinzabern geborenen Paul Fagius (1504–1549).⁴⁴

Fagius begann laut Matrikeleintrag im Oktober 1521, dem Jahr, in dem man Martin Luther auf dem Reichstag in Worms zum Ketzer erklärte – an der Universität Heidelberg zu studieren und ging 1522 als Baccalaurus nach Straßburg, um bei Wolfgang Capito, einem bedeutenden Hebraisten, das Studium des Hebräischen aufzunehmen; er wollte die Bibel aus der Ursprache korrekt übersetzen, um sie richtig verstehen zu können. Sein Freund Martin Butzer (Bucer, 1491–1551) aus Straßburg hatte die Hand im Spiel, als man ihm 1527 die Rektorenstelle der Lateinschule im Allgäustädtchen Isny anbot, um dort das Schulwesen im evangelischen Sinn umzugestalten. 1528 nahm er als Vertreter von Isny am Religionsgespräch in Bern teil; dort lernte er den Schweizer Reformator Huldrych Zwingli (1484–1531) kennen, mit dem er bis zu dessen Tod 1531 in Kontakt bleiben sollte. Auf Anraten von Butzer und delegiert vom Rat der Stadt Isny nahm Fagius in Straßburg eine praktisch-theologische Ausbildung auf und kehrte 1538 nach Isny zurück, um dort bis 1543 als Pfarrer zu wirken.

Nun war es ihm möglich, eine Druckerei und einen Verlag für hebräische Schriften einzurichten, in dem zwischen 1541 und 1542 nicht weniger als 20 Schriften erschienen, darunter 1543 eine Einführung ins Jüdischdeutsche.⁴⁵ Elija Levita hatte ihn bei der Einrichtung der hebräischen Druckerei maßgeblich unterstützt, ihn zudem weiter in der hebräischen Sprache unterrichtet, worüber sie sich anzufreunden begannen. Elija Levita folgte ihm auch nach Konstanz, wo sich dann die Wege nach mehreren Jahren der Zusammenarbeit trennten, als Fagius im Sommer 1544 als Nachfolger seines inzwischen verstorbenen Lehrers Capito nach Straßburg in den Kirchen- und Schuldienst berufen wurde. Einen Ruf des mit den Ideen der Reformatoren sympathisierenden Kurfürsten Friedrich II. auf eine Professur an der Universität Heidelberg lehnte er zwar ab, doch an der Einführung des lutherischen Abendmahls und der Heiratserlaubnis für Priester 1546 in der Kurpfalz nahmen er und Butzer maßgeblichen Anteil.

Als im Mai 1548 Kaiser Karl V. das „Interim“ erließ und sich dadurch der Druck auf die lutherischen Städte und Territorien verstärkte, riet der Magistrat von Straßburg den Interimsgegnern Butzer und Fagius, Stadt und Land zu verlassen. Anfang April 1549 flüchteten sie über Frankreich nach England, wo sie König Edward IV. mit allen Ehren empfing. Ehe Fagius eine Hochschul-

44 RAUBENHEIMER, RICHARD: Paul Fagius aus Rheinzabern. Sein Leben und Wirken als Reformator und Gelehrter. Grünstadt 1957.

45 FAGIUS, PAULUS: Compendiaria Isagoge in Linguam Hebraeam. Konstanz 1543, hier S. 32–36.

professur in Cambridge antreten konnte, starb er 1549 an einem Fieber und wurde in der Kirche St. Michael in Cambridge beigesetzt.⁴⁶

Von Paul Fagius aber besitzen wir ein eindrucksvolles Zeugnis über Elija Levita Bachur: Er sei, so Fagius, zwar ein Jude dem Glauben nach; „aber er ist nicht unbillig gegen unsern Glauben und denkt nicht gehässig über Christus, unsern einigen Erlöser“.⁴⁷

Elija Levita Bachur – ein Jude zwischen den Kulturen und Religionen

In der Offizin des Paul Fagius aber erschien 1541 auch ein Buch Elija Levita Bachurs, das zum Long- und Bestseller werden und verhindern sollte, dass sein Name völlig in Vergessenheit geriet. Obwohl Elija Levitas grammatikalische Arbeiten in den folgenden Jahrhunderten gelegentlich noch aufgelegt wurden,⁴⁸ so fiel er als Systematiker der hebräischen Grammatik angesichts der Fortschritte von Linguistik und Hebraistik allmählich zurück ins Dunkel der Geschichte.

Doch als Übersetzer und Bearbeiter eines mittelalterlichen Ritterepos, das bis in die ersten Jahre des 20. Jahrhunderts hinein als populärer Lesestoff immer wieder neu aufgelegt wurde, blieb die Erinnerung an ihn zumindest beim jüdischen Leser bis heute lebendig.

Die Rede ist vom „Buovo D’Antona“, bei dem Elija Levita auf die italienische Version des aus dem 12. Jahrhundert stammenden angelsächsischen Ritterromans „Sir Bevis of Southhampton“, vermutlich in einer Ausgabe von 1497, zurückgriff, sie in *ottava rima*, der für die populäre jüdischdeutsche Literatur sehr beliebten Stanzenform umformte und die Übersetzung des Werkes nach 13monatiger Arbeit 1507/08 und nach 5262 Zeilen beendete.⁴⁹ Das „Bovo

46 Als Maria Tudor 1553 die Nachfolge König Eduards VI. antrat, versuchte sie sich an der Erneuerung des Katholizismus. Ein Ketzergericht verurteilte die beiden deutschen Reformatoren Jahre nach ihrem Tod erneut zum Tod durch Verbrennen. 1556 grub man ihre Gebeine aus, bettete sie in Armesünderstätte um und verbrannte sie öffentlich zusammen mit ihren Schriften, Büchern und Bibeln. Als sich 1560 mit der Thronbesteigung von Königin Elisabeth I. die Reformation in England wieder durchsetzte, wurden Fagius und Butzer rehabilitiert und ihre Asche endgültig in der St. Michaelskirche in Cambridge beigesetzt.

47 Zitiert nach KLUGE, OTTO: Die hebräische Sprachwissenschaft in Deutschland im Zeitalter des Humanismus. In: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 3 (1931), S. 180–193, hier S. 183.

48 Z. B. ELIJAHU HALEVI ASCHKENASI: *Sefer diqduq [...] sefer bachur*, hrsg. v. DRESEN, MORDECHAI BEN SCHEMAJA, Berlin: Isaac Jacob Speier, 5527 [1767].

49 Die gedruckte Erstausgabe erschien unter dem Titel „Bovo Dantona heist d’s bukh [...] 1541 in Isny; vgl. auch JOFFE (wie Anm. 13). Zum „Bovo Bukh“ s. u. a. HAINES, JAMES: *The Phonology of the ‚Bovobukh‘: Contribution to the History of East Franconian Yiddish*. Ann Arbor University Microfilms 79–24899, Diss. Columbia 1979; TIMM,

Bukh⁵⁰ folgte den im Mittelalter und in der frühen Neuzeit bei den Juden äußerst beliebten Rittergeschichten, die von Liebe, von Kämpfen und von tapferen Helden berichten und eindrucksvoll auf jüdische Assimilationsprozesse bereits im Mittelalter hinweisen.⁵¹ Es entwickelte sich in der Folgezeit zum populärsten jüdischdeutschen Lesestoff nichtreligiösen Inhalts schlechthin, zuletzt, als Buch zum Lesen und nicht als wissenschaftliche Edition noch einmal 1909/10 gedruckt.⁵² Jiddische (ostjüdische) Bearbeitungen des 19. Jahrhunderts aber veränderten den Titel zu „Bove Ma’ase“ in Anklang an das slavische „baba“ (Großmutter, alte Frau).⁵³

Elija Levita Bachur reihte sich mit diesem Werk als wohl prominentester Vertreter ein in eine Kette jüdischer Autoren und Übersetzer, die seit dem 13. Jahrhundert nichtjüdische profane Erzählstoffe ins Hebräische und vor allem ins Jüdischdeutsche übertrugen. Kaum eine Erzählung aus dem Kreis der Sagen um König Artus und seine Tafelrunde, so das „Sefer hishshamed ha-tabla ha-’agola shel ham-melech artus“ (Das Buch über den Verfall der Tafelrunde des Königs Artus) aus dem Jahre 1279 (heute Vatikanbibliothek)⁵⁴ oder der

ERIKA: Wie Elia Levita sein Bovobuch für den Druck überarbeitete. Ein Kapitel aus der italo-jiddischen Literatur der Renaissancezeit. In: Germanisch-Romanische Monatsschrift 72 (N.F. 41) (1991), S. 61–81.

- 50 Von Elija Levita Bachurs „Bovo Bukh“ existieren zwei Manuskripte des 16. Jahrhunderts sowie eine Reihe früher gedruckter Ausgaben, so Prag 1660, Amsterdam 1661, Frankfurt a.M. 1691, Wilhermsdorf 1724 oder Prag 1767; s. JOFFE (wie Anm. 13), S. 9.
- 51 S. DAXELMÜLLER, CHRISTOPH: Edle Ritter, fromme Rabbis, schöne Frauen. Alltagsvergügen in der jüdischen Gesellschaft des 17. bis 20. Jahrhunderts. In: Blick in die Wissenschaft. Forschungsmagazin der Universität Regensburg 3. Jg., Heft 4 (1994), S. 34–45; DERS.: Organizational Forms of Jewish Popular Culture since the Middle Ages. In: PO-CHIA HSIA, R[ONNIE] / LEHMANN, HARTMUT (Hrsg.), In and Out of the Ghetto: Jewish-gentile relations in late medieval and early modern Germany. Cambridge 1995 (Publications of the German Historical Institute Washington, D.C.), S. 28–48; DERS.: Der Jude als Leser. Von religiösen Pflichten und irdischen Vergnügungen. In: BRUNOLD-BIGLER, URSULA / BAUSINGER, HERMANN (Hrsg.): Hören Sagen Lesen Lernen. Bausteine zu einer Geschichte der kommunikativen Kultur. Festschrift für Rudolf Schenda zum 65. Geburtstag. Bern/Berlin/Frankfurt a.M./New York/Paris/Wien 1995, S. 173–189; DERS.: Assimilation vor der Assimilation. Säkularer Lebensstil und Religiosität in der jüdischen Gesellschaft des 17. Jahrhunderts. In: LEHMANN, HARTMUT / TRAPP, ANNE-CHARLOTTE (Hrsg.): Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts. Göttingen 1999 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 152), S. 265–293.
- 52 Z.B. Aijn sheijne historie vos wert gerufn Bobe ma’ase. Wilna 1824; Als weitere Ausgaben sei genannt: LEVITA, ELIJAH: Bovo-bukh. Buenos Ayres 1962.
- 53 Dadurch geriet das Werk buchstäblich zur „Altweibergeschichte“, zu jenen „fabulae aniles“ der Rockenphilosophien des 17. Jahrhunderts und ungläublichen Geschichten der Aufklärung des 18. Jahrhunderts.
- 54 Diese hebräische Artusversion enthält die Geschichte von Sir Lancelot, von König Artus sowie von der Suche nach dem Heiligen Gral, für die der Schreiber auf das „Libro di la Kesta del Sangraal“ verweist. Zur jüdischen Artusliteratur s. u. a. LANDAU, LEO: Ar-

„Widuwilt“,⁵⁵ kaum ein Volksbuch wie der „Herzog Ernst“, die „Schiltbürger“ oder der „Fortunatus“,⁵⁶ das nicht seine Übertragung für den jüdischen Leser gefunden hätte. Der Parzifal-Stoff fehlt hier ebenso wenig wie das Gudrun-Lied als „Dukus Horant“⁵⁷. Doch Elija Levitas „Bovo Bukh“ übertraf sie alle an Popularität.

Er steht aber auch hinter einer zweiten Übersetzung, dem Liebesroman „Paris un Wiene“,⁵⁸ der – wie das „Bovo Bukh“ – auf eine italienische Vorlage

thurian Legends or the Hebrew-German Rhymed version [sic!] of the Legend of King Arthur: Published for the first time from manuscripts and the parallel text of editio Wagenseil together with an introduction, notes, two appendices, and four fac-similes. Leipzig 1912 (Teutonia. Arbeiten zur germanischen Philologie, Heft 21. Hebrew-German Romances and Tales and their Relation to the Romantic Literature of the Middle Ages. Part I: Arthurian Legends); DERS.: A nisht-bakanter yidish-deitsher nussach fun der artus-legende. In: Filologishe shriftn Bd. 1 [Landau Bukh] (Wilna 1926), S. 129–140; LEVIANT, CURT (Hrsg.): King Artus. A Hebrew Arthurian Romance of 1279: Edited and translated with cultural and historic commentary. Assen 1969 (Studia Semitica Neerlandica, Bd. 11); SCHÜLER, MEIER: Die hebräische Version der Sage von Arthur und Lanzelot aus dem Jahre 1279. In: Archiv für neue Sprachen und Literatur 122 (1909), S. 51–63; vgl. auch DAXELMÜLLER, CHRISTOPH: Jüdischer Geschicht-Roman / von dem grossen König ARTURO in Engelland / und dem tapffern Helden Wieduwilt (Ein schin ma'asse fun Kinig artiß hof). Herausgegeben von JOHANN CHRISTOPH WAGENSEIL (1633–1705). Königsberg 1699. In: BRÜGGEMANN, THEODOR, in Zusammenarbeit mit BRUNKEN, OTTO: Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur. Von 1570 bis 1750. Stuttgart 1991, Sp. 942–961; WARNOCK, ROBERT G.: Frühneuzeitliche Fassungen des altjiddischen ‚Artushofs‘. In: Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses Göttingen 1985, Bd. 5: Auseinandersetzungen um jiddische Sprache und Literatur [...], hrsg. von RÖLL, WALTER und BAYERSDÖRFER, H.-P. Tübingen 1986, S. 13–19.

55 DAXELMÜLLER: Jüdischer Geschicht-Roman (wie Anm. 54).

56 S. HOWARD, JOHN A. (Hrsg.): Die Bearbeitung und Umschrift eines spätmittelalterlichen deutschen Prosaromans für jüdisches Publikum. Würzburg 1991 (Quellen und Forschungen zur Europäischen Ethnologie, Bd. 11).

57 Cambridge, University of Cambridge, University Library, Signatur: T-S. 10 K 22; zum „Dukus Horant“ s. u. a. CALIEBE, MANFRED: Dukus Horant. Studien zu seiner literarischen Tradition. Berlin 1973 (Philologische Studien und Quellen, Heft 70); STRAUCH, GABRIELE L.: Dukus Horant: Doch ein jiddisches Epos. Phil. Diss. Wisconsin-Madison 1984; DIES.: Dukus Horant: Wanderer zwischen zwei Welten. Amsterdam 1990 (Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur, Bd. 89); s. auch SCHWARZ, WERNER: Die weltliche Volksliteratur der Juden. In: WILPERT, PAUL (Hrsg.), ECKERT, WILLEHAD PAUL (Mitarb.): Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch. Berlin 1966 (Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts an der Universität Köln, Bd. 4), S. 72–91; vgl. ferner FUKS, L.: The Oldest Known Literary Documents of Yiddish Literature. 2 Bde., Leiden 1957.

58 Für die Autorschaft Elija Levita Bachurs plädiert TIMM, ERIKA: Elia Levita: Paris un Wiene. Ein jiddischer Stanzroman des 16. Jahrhunderts von (oder aus dem Umkreis von) Elia Levita. Eingeleitet, in Transkription hrsg. und kommentiert von ERIKA TIMM unter Mitarbeit von GUSTAV ADOLF BECKMANN. Tübingen 1996; s. ferner BABBÌ, ANNA MARIA: A proposito del ‚Paris un Wiene‘ di Elia Bahur Levita (Verona, Francesco Dalle

zurückgeht und zwischen 1556 und 1600 in mindestens vier Drucken vorliegt.⁵⁹ Darin griff er in 717 Stanzen die Geschichte der Königstochter Wiene und ihres Geliebten Paris auf. Der prägende italienische Einfluss lässt sich zum einen in der Gestaltung (Ariost-Rezeption), zum anderen inhaltlich erkennen, etwa im Abschnitt über die weibliche Schönheitspflege. Elija Levita zeigt sich hier inspiriert von der „italienischen literarischen Tradition dieses Themas“,⁶⁰ und wie das „Bovo Bukh“ judaisiert er auch „Paris un Wiene“ nicht, sondern „entchristlich“ es bestenfalls: Man wünscht sich „mas(e)l tov“ nach der Hochzeit, und ein Turnier findet am 10. und nicht – wie in der italienischen Vorlage – am 8. September, dem Fest der Geburt Mariens, statt.⁶¹

Der Verständnis- und Erwartungshorizont des lesenden Zielpublikums, auf das der Autor stets Rücksicht zu nehmen hat, wenn er erfolgreich sein will, spiegelt zugleich den kulturellen Hintergrund wieder, der sich aus der Herkunft, der Ausbildung und der Lebenswelt ergibt. Die italienische „Storia di Buovo D’Antona“ führt ihre Leser in den trojanischen Krieg und in militärische Auseinandersetzungen in Italien ein. Dies aber hätte den jüdischen Rezipienten im Norden jenseits der Alpen überfordert, der mit anderen Kriegshändeln besser vertraut war. Daher ersetzte Elija Levita die Auseinandersetzung um Troja durch Dietrich von Bern und Meister Hildebrand, den beiden weithin bekannten Kämpfern der alt- und mittelhochdeutschen Epik.⁶² Die Juden waren mit dem Bildungs- und Unterhaltungsgut ihrer christlichen Nachbarn bestens, vielleicht sogar besser als diese selbst vertraut.

Donne, 1594). In: *Le Forme e la Storia* 2 (1989), S. 129–137; FUKS, LEJB: Etlekhe batrakhtungen wegn altjiddishn epos ‚Paris un Wiene‘ un sajn mehaber. In: *Di Goldene Kejt* 94 (1977), S. 169–178; DERS.: Opgefunden a ganzn eksemplar fun ‚Paris un Wiene‘. In: *Di Goldene Kejt* 126 (1989), S. 208–210; SHATZKY, JACOB (SCHAZKI, JANKEV): Paris un Wiene. In: *Shriftn fun jidishn visnshaftlekhn institut*, Bd. 1, *Filologische serje* 1 (Landoj-Bukh. Dr. Alfred Landoj zu sajn 75stn gebojrtstog dem 25sten november 1925), S. 187–196; SHMERUK, CHONE (Hrsg.): Ha-shir ‚al ha-sherafa be-Venezja le-Elijahu Bachur. In: *Qovez ‚al jad N.F. 6* [16], Teil 2 (1965/66), S. 345–368; DERS.: ‚Edut be-jidish ‚al ha-get be-Venzija mi-lifnei 1516. In: *Sefer zikkaron li-Shlomo Umberto Nachon*. Jerusalem 1978, S. 235–240; SCHULZ, ARMIN: Die Zeichen des Körpers und der Liebe. ‚Paris und Vienna‘ in der jiddischen Fassung des Elia Levita. Hamburg 2000 (*Poetica. Schriften zur Literaturwissenschaft*, Bd. 50); SOXBERGER, THOMAS: Eine unbekannte Ausgabe des altjiddischen Romans ‚Paris un Wiene‘. In: *Jiddistik-Mitteilungen* 12 (Trier, November 1994), S. 1–7.

59 Z.B. Verona 1596.

60 TIMM: Paris un Wiene (wie Anm. 58), S. LXXX.

61 Paris un Wiene, Vers 137,3.

62 Bovo Dantona 1541, 512.7–8.

Toleranz und Verlust

Kaum eine Person repräsentiert die Situation der Juden an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit besser als Elija Levita Bachur. Er stand zwischen den Kulturen und Religionen, ohne seine eigene jüdische Identität aufgeben zu müssen. Er war integriert in eine elitäre Bildungsgesellschaft; Nähe bestimmte seinen Kontakt zur christlichen Umwelt, nicht Ferne, Ausgrenzung oder Insulation. Elija Levita vertritt die Toleranz, die man ihm gegenüber erwies, aber auch jene Toleranz, die er selbst dem Christentum entgegenbrachte. Sein Leben, sein Werk und sein Umfeld widersprechen den bis heute tradierten und dadurch vertrauten Bildern von jüdischer Geschichte als einer kontinuierlichen Abfolge von Diskriminierungen und Ausgrenzungen. Der Jude aus Franken, der in Italien zum Italiener wurde, macht das Modell eines beinahe multikulturellen Aufbruchs der Frühen Neuzeit in die Zukunft und einer intellektuellen Elite sichtbar, die den ebenso neuen wie enormen Anforderungen eines erweiterten Sehhorizonts gerecht werden will. In dem Dreieck zwischen Judentum, Christentum und kritischem, reformorientiertem Humanismus hatte sich in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine Freizone der Toleranz gebildet, deren Ausmaß nicht so recht in die Stereotypen unserer Geschichtsbücher passen will.

Angesichts dieses produktiven Neben- und Miteinanders erscheint es nicht ungewöhnlich, dass eine 1560 bei Giacomo Ruffinelli in Mantua erschienene und von Isaak, Sohn des Samuel Bassan gedruckte Pessach Haggada⁶³ einen ungewöhnlichen Holzschnitt enthält. Er zeigt einen bärtigen Mann sitzend und mit überkreuzten Beinen, der nachdenklich nach unten blickt, die linke Hand mit ausgestrecktem Zeigefinger über den Mund gelegt und dadurch den brustlangen Bart verdeckend. Das Bild soll den Tannaiten Rabbi Akiba darstellen, doch der Betrachter denkt fasziniert in eine ganz andere Richtung und übersieht dabei nur zu leicht die Kopfbedeckung der Gestalt, den im Mittelalter getragenen spitzen Judenhut. Das Vorbild für den Holzschnitt steht jedoch außer Zweifel: der Prophet Jeremias in der Gestaltung Michelangelos aus dem Zentrum und der Urzelle katholischer Macht, der Sixtinischen Kapelle im Vatikan, wo Päpste gewählt und damit Macht- und Judenpolitik bestimmt wurde.⁶⁴

Doch dieser Freiraum der Toleranz ohne Vorbedingung war stets brüchig. Aus vorurteilsfreier intellektueller Neugierde konnte Anpassungsdruck entstehen. Zwei Enkelkinder Elija Levita Bachurs konvertierten zum Christentum. Einer der beiden Getauften wurde als Vittorio Eliano kirchlicher Zensor hebräischer Bücher.

63 Das Exemplar befindet sich in der Staatsbibliothek München (Sign.: 2 A. hebr. 240).

64 HARBURGER, THEODOR: Die Inventarisierung jüdischer Kunst- und Kulturdenkmäler in Bayern. Hrsg. von den Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem, und dem Jüdischen Museum Franken – Fürth & Schnaittach, Bd. 3. Fürth 1998, S. 350.

Contra naturam – Sexuelle Devianz und christlich-jüdische Koexistenz im Mittelalter

NORBERT SCHNITZLER

Erotische Begegnungen zweier Menschen ohne Trauschein standen im Mittelalter selten unter einem guten Stern. Geradezu als *amour fou* wird man jene Paarbeziehungen anzusehen haben, die sich aus der Zuneigung eines Christen zu einem religiösen Abweichler oder gar einem kirchenfeindlichen Juden entwickelten. Allen widrigen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zum Trotz hat es sie aber dennoch gegeben: abseits von den öffentlichen und halböffentlichen Umschlagplätzen gesellschaftlich tolerierter Sexualität; in einem Klima schwelender christlich-jüdischer Animositäten; häufig geprägt vom Tauschwert weiblicher Sexualität. Wie ein getreuer Spiegel bilden spätmittelalterliche Beziehungsgeschichten christlich-jüdischer Paare die widersprüchliche Situation zwischen den beiden Glaubensgruppierungen ab: Episoden einer Beziehungsgeschichte im Bann von Antagonismus und Koexistenz.

In der Forschung hat die Geschichte christlich-jüdischer Paarbeziehungen bislang nur beiläufig Aufmerksamkeit geweckt. Die spärlichen Befunde spiegeln ein durchaus widerspruchsvolles Bild. David Nirenberg etwa hebt die Konfliktrichtigkeit christlich-jüdischer Kontakte in der konfessionellen Gemengelage des spätmittelalterlichen Aragon hervor: Geschlechtliche Beziehungen über die Religionsgrenzen hinweg seien von zeitgenössischen Akteuren mit strengen Taburegeln belegt und als Bedrohung der moralischen Integrität beziehungsweise der Exklusivität des christlichen Gesellschaftskörpers aufgefasst worden.¹ Mitunter konnten christlich-juvenile Pressuregroups – so Susanna Burghartz

1 DAVID NIRENBERG, *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton 1996. – Vgl. jetzt auch: STEFAN BUCHHOLZ, ‚Welcher jude eyn Christenweib oder Jungfraw schendet oder beschlefft, den sollen unsere beampten am leben darumb straffen‘ (1539). Frühformen der Rassenschande in Hessen?, in: H. LÜCK / B. SCHILDT (Hgg.), *Recht – Idee – Geschichte. Beiträge zur Rechts- und Ideengeschichte f. R. Lieberwirth anlässlich seines 80ten Geburtstages*, Köln/Weimar/Wien 2000, 201–227 (konzentriert sich ausschließlich auf die Entwicklung der weltlichen Gesetzgebung). – ANNETTE BRUNSWIG-SÉGAL, ‚der Jude habe si gemint‘. Verbotene Beziehungen zwischen Juden und Christen im Spätmittelalter, in: *Judaica* 57 (2001), 182–203; sowie JÖRG R. MÜLLER, ‚Sex and Crime‘ in Augsburg. Das Komplott gegen den Juden Joehlin im Jahr 1355, in: FRANK G. HIRSCHMANN / GERD MENTGEN (Hgg.), *Campana pulsante convocati. FS anlässlich der Emeritierung von Prof. Dr. Alfred Haverkamp*, Trier 2005, 395–419.

über die Zürcher Verhältnisse im 14. und 15. Jahrhundert – gar als selbsternannte ‚Grenzwächter der Moral‘ gewaltsam gegen die ‚Befleckung‘ der christlichen Majorität einschreiten.² Demgegenüber betonen andere, dass interkonfessionelle Affären unter normalen Bedingungen offenkundig einen weithin akzeptierten Bestandteil der christlich-jüdischen Koexistenz in mittelalterlichen Städten ausmachten.³ „Umfang und Häufigkeit solcher Kontakte“, so die Feststellung Ariel Toaffs, „werden in archivalischen Dokumenten nur punktuell erfasst ... Doch handelt es sich hierbei um eine faktische Gegebenheit, die man keinesfalls ignorieren kann, wenn man ein angemessenes Bild des Alltags christlich-jüdischer Beziehungen zeichnen will“.⁴

Insgesamt bestimmt freilich nach wie vor ein grundlegender und tiefreichender Antagonismus zwischen christlichen und jüdischen Bevölkerungsgruppen das Bild der Mittelalterforschung. Geschlechtliche Beziehungen über die Grenzen der beiden Glaubensgemeinschaften hinweg wurden demnach in spätmittelalterlichen Städten mit erstaunlicher Konsequenz und über einen langen Zeitraum als schwere Verfehlungen im Sinne der gesetzten Ordnung aufgefasst und geahndet. Richtet man den Blick allein auf jene aus der einschlägigen Literatur bekannten Fallbeispiele so scheint diese Auffassung einmal mehr Bestätigung zu finden.

Gemäß einem Eintrag in den Strafbüchern der Stadt Basel wurden im Jahr 1394 zwei Christinnen und ein Jude der Stadt verwiesen, weil sie die städtische Zuchtordnung missachtet hatten.⁵ Die Frau – Tochter des Basler Bürgers Gengenbach – wanderte zunächst in das so genannte *kefien* – d.h. ein an zentralem Ort aufgestellter käfigartiger Verschlag – und durfte sich danach der Stadt für fünf Jahre nicht mehr als auf fünf Meilen nähern. Robins Knecht, ihr jüdischer Liebhaber, musste drei Tage in Folge im Halseisen stehen und dann auf ewig die Stadt verlassen.

Nicht viel anders erging es 1424 Symon, einem Juden aus dem fränkischen Rothenburg. Die Gerichtsherren der Reichsstadt legten ihm zur Last, er habe in einem Wildbad vor der Stadt mit einer Christin „natürlich zu schicken gehabt“ und *sein unfur mit ir getriben*. Außer einer Gefängnisstrafe drohten sie ihm an,

2 SUSANNA BURGHARTZ, Juden – eine Minderheit vor Gericht (Zürich 1378-1436), in: DIES. u. a. (Hgg.), Spannungen und Widersprüche. Gedenkschrift für František Graus, Sigmaringen 1992, 229-44.

3 „Der geschlechtliche Verkehr zwischen Juden und Christen gehörte im gesamten Mittelalter zum Alltag“. MICHAEL TOCH, Juden im mittelalterlichen Reich, München 1998, 42.

4 ARIEL TOAFF, Love, Work and Death: Jewish Life in Medieval Umbria, London 1996, 11.

5 StA Basel, Leistungsbuch II, fol. 13v; vgl. M. GINSBURGER, Die Juden in Basel, in: Basler Zeitschrift f. Geschichte u. Altertumskunde 8 (1909), 315-43, hier: 318. – HANS-RUDOLF HAGEMANN, Basler Rechtsleben im Mittelalter, Basel/Frankfurt a. M. 1981, 265.

„durch die Backen gebrannt zur werden“ oder *sust ein schemlich stroffe an seinem leibt*.⁶ Aufgrund einer eindringlichen – zweifellos auch mit finanziellen Versprechungen flankierten – Intervention der jüdischen Gemeinde zeigte sich der Rat jedoch milde gestimmt und sprach einen einjährigen Stadtverweis gegen ihn aus.

Unnachgiebige Härte demonstrierte dagegen in einem weiteren Fall aus dem Jahr 1470 das Nördlinger Ratsgericht. Mosse von Andernach wurde wegen sexueller Verfehlungen, die er gemeinsam mit zwei Christinnen begangen hatte (*zu schicken gehabt*), für mehrere Tage in Haft genommen und an den Pranger gestellt. Anschließend ließen ihn seine Richter in einem öffentlichen Zug aus der Stadt führen, wobei er mit *brinnenden Schrauben* malträtirt wurde. Strafverschärfend dürfte sich in diesem Fall der Umstand ausgewirkt haben, dass eine der beiden Frauen verheiratet war. Die bei dieser ‚Buberei‘ – wie es der Stadtschreiber ausdrückte – beteiligten Frauen (außer den bereits genannten werden noch zwei weitere ‚Kupplerinnen‘ erwähnt) wurden ebenfalls bestraft und für die Dauer von zehn Jahren der Stadt verwiesen.⁷

Ohne den exemplarischen Charakter der geschilderten Vorfälle übermäßig zu strapazieren, scheint doch immerhin soviel deutlich zu werden, dass in den Städten des Spätmittelalters Unzuchtsvergehen von Christen mit Juden mit aller zu Gebote stehenden Härte geahndet wurden. Dieser in einschlägigen Untersuchungen wiederholt konstatierte Befund wird durch die oftmals empfindlichen Strafandrohungen städtischer Verordnungen gestützt. Als Vorreiter einer solchen ‚Apartheitspolitik‘ kann die Stadt Augsburg gelten, die bereits in die früheste Fassung ihres Stadtrechts aus dem Jahr 1276 einen entsprechenden Paragraphen aufnahm.⁸ Auch wenn es sich dabei um Strafformen handelt, die – nur in wenigen Ausnahmefällen tatsächlich verhängt – primär auf Abschreckung gezielt haben dürften – in Augsburg droht dem Verurteilten der Scheiterhaufen,

6 Staatsarchiv Nürnberg, RR Nr. 86, fol. 220 (1). – Vgl. MICHAEL H. WEHRMANN, Die Rechtsstellung der Rothenburger Judenschaft im Mittelalter (1180–1520). Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung, Ahlen 1976, 134.

7 LUDWIG MÜLLER, Aus fünf Jahrhunderten, Beiträge zur Geschichte der jüdischen Gemeinden im Riess, in: Zs. d. Hist. Ver. f. Schwaben und Neuburg 25 (1898), 1–124 u. 26 (1899), 81–182, hier: S. 53.

8 (Art. 19, § 11) „Liegt ein Jude bei einer Christin, findet man sie beieinander in handhafter Tat, so soll man sie beide verbrennen“; vgl. das Stadtbuch von Augsburg, hg. v. CHRISTIAN MEYER, Augsburg 1872, 57. – Vgl. ROLF SCHMIDT, Zum Augsburger Stadtbuch von 1276, in: Zeitschrift d. Hist. Vereins f. Schwaben 70 (1976), 80–179. – Bereits in den Stadt- und Bergwerksprivilegien der mährischen Stadt Iglau (1249?) steht auf ‚Ehebruch‘ von Juden mit einer Christin die Strafe des lebendig Begrabens (*ambo vivi sepeliantur*). Vgl. Cod. dipl. regni Bohemicae IV, Nr. 177 – JULIUS ARONIUS, Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutschen Reiche bis zum Jahre 1273, Berlin 1902, 244–45.

in Mainz gar Kastration⁹ – behielten die Städte doch eine relativ harte Gangart bei: Geldbußen für Juden – nicht selten in erheblicher Höhe – und Stadtverweise auf ewig für den christlichen Part bildeten im 14. und 15. Jahrhundert vielerorts den Regelfall.¹⁰

Aufgrund der skizzierten Forschungssituation fällt es somit nicht leicht, die soeben geschilderten Fallbeispiele im Sinne Toaffs als Teil einer gemeinsamen, von amourösen Beziehungsbanden durchwirkten christlich-jüdischen Lebenswelt zu begreifen. Es mangelt bislang zudem an entsprechend angelegten Vergleichsstudien, die eine zuverlässige Einordnung auf breiter empirischer Grundlage ermöglichen würden.¹¹ Relativ gut erforscht sind die allgemeinen rechtlichen Rahmenbedingungen, das Gerüst von judenspezifischen Verordnungen kirchlicher und weltlicher Herrschaftsträger, die das Zusammenleben von Juden und Christen regelten. Will man freilich einen Blick hinter diese von mittelalterlichen Stadtobergkeiten gewissenhaft errichteten Mauern aus Verhaltensmaßregeln, Bürgerpflichten, Kontrollinstanzen und Strafandrohungen werfen, um beispielsweise etwas über Reichweite und Effizienz mittelalterlicher Unzuchtsverordnungen – und der christlichen Separationsmaxime im besonderen – aussagen zu können, wird man nicht umhin können, sich in die Niederungen alltäglicher Gerichtspraxis zu begeben.¹²

9 In einer „Recht und Ordnung eines Waltpoten zu Mainz“ überschriebenen Urkunde aus dem Jahr 1422 heißt es: „Auch wan eyn waldpot eyme juden by eyner christen frouwen adir maget vunde, unkueschhit mit oer zu tribende [...] do sal men dem juden syn ding abesniden, undt eyn uch uzstechin [...] adir sie mogen umb eyn summ darumb theidigen“; vgl. VALENTIN FERDINAND GUDENUS, *Codex Diplomaticvs. Sive Anecdotorvm, Res Mogvntinas ... Nec Non Ivs Germanicvm Et S.R.I. Historiam Vel Maxime Illvstrantivm*, Bd. 2, Frankfurt / Leipzig 1747, 499. – KARL ANTON SCHAAB, *Diplomatische Geschichte der Juden zu Mainz und dessen Umgebung*, o.O. 1855, 104.– Art. ‚Mainz‘, in: *Germania Judaica* III.2, 794 f. u. 805 f.

10 In der frühesten ‚Judenordnung‘ der Reichsstadt Frankfurt von 1386 heißt es: „Auch wer ein juden bii einer cristenfrauwen findet, das der den juden und frauwen halden sal. Und den juden will der rad scheczín, und die frauwen sal man in ein thorn werffen uff des rads gnade. Und waz der jude zu schazunge gibit, davon sal dem oder den, die sie begriffen han, der zehinde phennig gefallen. ...“; ARMIN WOLF (Hg.), *Die Gesetze der Stadt Frankfurt am Main im Mittelalter*, Frankfurt a. M. 1969, 148 f. – ISIDOR KRACAUER, *Frankfurter Judenstätigkeit im Mittelalter*, in: *Monatss. f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums* 63 (1919), 187–199.

11 Abgesehen von den in Anm. 1 genannten Untersuchungen sind einschlägige lokalspezifische Fallstudien für die spätmittelalterliche Zeit rar; wichtigster Ansatzpunkt bildet nach wie vor das enzyklopädisch, nach Orten angelegte Nachschlagewerk für die Geschichte mittelalterlicher jüdischer Gemeinden, die ‚Germania Judaica‘, Bd. I-III, Breslau/Tübingen 1917–2003.

12 Empirische Grundlage der vorliegenden Studie bildet ein Sample von ca. 75 Fällen. Es handelt sich überwiegend um Funde in Gerichtsakten aus im wesentlichen 8 süddeutschen Städten (neben Frankfurt a. M.: Augsburg, Konstanz, Nürnberg, Regensburg, Rothenburg o. d. T., Schaffhausen, Zürich); Zeitraum: ca. 1300–1500.

In einem ersten Schritt soll zunächst (I) in diachroner Perspektive, nach Kontinuität und Wandel der kirchlichen Separationsmaxime gefragt werden, das heißt nach der Geltungskraft des sogenannten *commixtio*-Verbots – einer durch geistliche wie weltliche Gerichte des Mittelalters sanktionierten Bestimmung. Dabei wird es auch darum gehen, welche Rolle der kirchenrechtliche Sodomie-Diskurs für die forcierte Umsetzung des *commixtio*-Verbots im Spätmittelalter spielte. In einem zweiten Schritt werde ich mich dann (II) um eine detaillierte Analyse von konkreten ‚Unzuchtsdelikten‘ bemühen, und zwar in Hinblick auf ihre soziale Konstellationen sowie auf erkennbare Handlungsstrategien der beteiligten Akteure. Damit ist die Frage nach Akzeptanz beziehungsweise Nicht-Akzeptanz von normativen Verordnungen berührt. Wir gehen dabei von der Annahme aus, dass quer zu den obrigkeitlich propagierten, auf abstrakte Sozial- und Ordnungskategorien abstellende Normen, andersartige lebensweltlich-traditionale Handlungsorientierungen existierten: d.h. geschlechts- und altersspezifische Handlungsorientierungen sowie lokal beziehungsweise sozial variierende Modelle von Paarbeziehungen. In diesen Zusammenhang gehört auch ein dritter Aspekt (III): die Frage, wie das Vermischungsverbot in der zeitgenössischen Alltagswelt verankert werden konnte; d.h. es geht auch um zeitgenössische Möglichkeiten der Vermittlung und Aneignung kultureller Deutungsmuster.

I. Längsschnitt: normative Ebene – Handlungsmotive der Obrigkeit

Fragt man nach den Motiven, die Stadtobrigkeiten wie in Augsburg, Basel, Rothenburg oder Nördlingen dazu bewogen, die geschlechtlichen Beziehungen ihrer Bürger – und diejenigen zwischen Christen und Juden im Besonderen – zu reglementieren, so lassen sich sowohl innere wie äußere Gründe hierfür anführen. Die gesetzliche Eindämmung interreligiöser Sexualität zwischen Christen und Juden war zunächst einmal Teil einer generellen Beschränkung außerbeziehungsweise vorehelicher Sexualität. Dem Selbstverständnis mittelalterlicher Stadtgesellschaften als christlichem Bürgerverband entsprach eben die Auffassung, dass sich die körperlichen Begierden und der Affekthaushalt einer Bevölkerung am ehesten in der kirchlich sanktionierten Form einer ehelichen Verbindung kontrollieren ließen¹³ – mit der bekannten Ausnahme der öffent-

13 MICHAEL SCHRÖTER, ‚Wo zwei zusammenkommen in rechter E...‘. Sozio- und psychogenetische Studien über Eheschließungsvorgänge vom 12.– 15. Jh., Frankfurt a. M., 1985. – FRANCES GIES / GIES, JOSEPH, Marriage and the family in the Middle Ages, New York 1987. – MICHAEL M. SHEEHAN, Marriage, Family and Law in Medieval Europe, Toronto 1996. – RÜDIGER SCHNELL, Sexualität und Emotionalität in der vor-modernen Ehe, Köln/Weimar/Wien 2002.

lichen Frauenhäuser, die freilich allein dem unverheirateten männlichen Teil der Bevölkerung ein gesetzliches Schlupfloch ließ – mit Ausnahme von Juden! Die Unzahl von Klagefällen, die wegen ungeklärter Vaterschaft beziehungsweise gebrochener Heiratsversprechen vor städtischen Gerichten des Spätmittelalters verhandelt wurden, scheinen zwar eher auf die Ohnmacht der Obrigkeit hinzudeuten, geben zugleich aber einen deutlichen Hinweis darauf, dass die Eindämmung außerehelicher Sexualität wohl vor allem als Präventionsinstrument begriffen werden muss, um die vorprogrammierten familiären Konflikte innerhalb des Bürgerverbands einzudämmen.¹⁴

Wo ergaben sich mögliche Anknüpfungspunkten für den städtischen Gesetzgeber aus dem Bereich der weltlichen Rechtsordnungen mit überregionalem Geltungsanspruch? Geschlechtliche Beziehungen zwischen Christen und Juden werden als Sexualdelikt erstmals im so genannten „Schwabenspiegel“ aus der Zeit um 1275 explizit erfasst.¹⁵ „Und ist es so“, heißt es dort, „dass ein Christenmann bei einer Jüdin liegt, oder eine Jude bei einem Christenweibe, so machen sie sich der *Uberhure* schuldig“, will sagen: Ehebruch.¹⁶ Der Wortlaut der Bestimmung sieht für beide die klassische Ketzerstrafe vor, d. h. Tod durch Verbrennen, denn – so die Begründung – in beiden Fällen hat einer der beiden Partner den christlichen Glauben verleugnet.¹⁷

Folgt man den bislang hierzu geäußerten Überlegungen, so schlägt sich in dieser Bestimmung des Schwabenspiegels, *Ob ein Cristen Man bei einer Iudinne Lit*, eine zunächst im Kirchenrecht beobachtbare Entwicklung nieder. Die

14 SUSANNA BURGHARTZ, *Geschlecht – Körper – Ehre. Überlegungen zur weiblichen Ehre in der Frühen Neuzeit am Beispiel der Basler Ehegerichtsprotokolle*, in: K. SCHREINER / G. SCHWERHOFF (Hgg.), *Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften den Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit (= Norm und Struktur, 5)*, Köln Weimar Wien 1995, 214–234. – DIES., *Leib, Ehre, Gut. Delinquenz in Zürich Ende des 14. Jahrhunderts*, Zürich 1990 – DIES., *Zeiten der Reinheit – Orte der Unzucht. Ehe und Sexualität in Basel während der Frühen Neuzeit*, Paderborn 1999.

15 Weder in dem vergleichsweise frühen und ausführlichen kaiserlichen Privileg für die Wormser Juden (1157) noch in der Bestätigungsurkunde durch Kaiser Friedrich II. von 1235 findet sich eine entsprechende Bestimmung oder Verordnung. Auch im Sachsenspiegel (ca. 1225/30), der eine Reihe von judenspezifischen Bestimmungen enthält, fehlen sie. Vgl. FRIEDRICH BATTENBERG, *Des Kaisers Kammerknechte. Gedanken zur rechtlich-sozialen Situation der Juden im Spätmittelalter und früherer Neuzeit*, in: HZ 245 (1987), 545–599 – CHRISTINE MAGIN, *„Wie es umb der iuden recht stehe“*. Der Status der Juden in spätmittelalterlichen deutschen Rechtsbüchern, Göttingen 1999.

16 Schwabenspiegel, Landrecht 322; vgl. KARL A. ECKHARDT (Hg.), *Schwabenspiegel (= MGH Fontes iuris Germanici antiqui, n.S. 4.1–2)*, 2 Bde., Hannover 1960/61, 533. – KLAUS LOHRMANN, *Die Rechtsstellung der Juden im Schwabenspiegel*, in: R. ERB (Hg.), *Die Legende vom Ritualmord. Zur Geschichte der Blutbeschuldigungen gegen Juden*, Berlin 1993, 73–94.

17 Zu den Abweichungen in den unterschiedlichen Fassungen des Schwabenspiegels vgl. MAGIN, *Status der Juden* (wie Anm. 15), 160 FN 162.

städtischen Gesetzgeber knüpften mit solchen Disziplinierungsmaßregeln an eine rechtliche Tradition an, die sich mit der Ausbreitung und institutionellen Verfestigung der christlichen Kirche im Abendland herausgebildet hatte.¹⁸ Vieles spricht dafür, dass das so genannte ‚Vermischungsverbot‘ der Städte mehr oder weniger unmittelbar durch entsprechende Judengesetze kirchlicher Konzile und Synoden, insbesondere durch das IV. Laterankonzil von 1215, angeregt wurde. Hierfür ließe sich etwa die eingangs erwähnte Verordnung der Stadt Augsburg von 1276 anführen.

Nur neun Jahre zuvor, 1267, hatten die Teilnehmer einer Synode in Wien im Kanon 17, überschrieben *De coitu Judaei cum Christiana*, Folgendes beschlossen: „Wird aber ein Jude dabei ergriffen, dass er mit einer Christin das Laster der Unzucht (*vitium fornicationis*) begeht, wird er so lange im Kerker festgehalten, bis er mindestens 10 Mark Silber zur Buße (*emendatione* - Besserung) gegeben hat; die christliche Frau aber, die einen solch verdammenswerten Verkehr gewählt hat, soll mit Schlägen durch die Stadt geführt werden und aus dieser Stadt ohne Gnade und Widerruf für immer verbannt werden“.¹⁹ In annähernd gleichem Wortlaut wird eine entsprechende Entschließung auch im nämlichen Jahr auf einer Synode in Breslau verabschiedet.²⁰

Für eine mehr oder weniger direkte Einflussnahme geistlicher Stadtherren auf die Rechtsverordnungen ihrer Bürger mag auch folgender Beleg sprechen: 1252 gewährte der Kölner Erzbischof Konrad von Hochstaden einer Gruppe von Juden die Niederlassung in Köln. Er führt die ihnen zuerkannten Freiheiten und rechtlichen Bedingungen sowie die finanziellen Gegenleistungen in einem Schutzbrief aus. Ausdrücklich behält er dabei seiner Zuständigkeit, das heißt dem bischöflichen Officialgericht, alle jene Ehebruchsfälle vor, in die Juden verwickelt waren, „auch wenn sie mit christlichen Frauen begangen werden“. Als eine Haupteinfallsporte für die kirchlichen Unzuchtsgesetze in die städtische

18 GUIDO KISCH, Vom Sachsenspiegel zum Schwabenspiegel, in: DERS., *Ausgewählte Schriften I*, Sigmaringen 1978, 85. – LOHRMANN, *Rechtsstellung* (wie Anm. 16), 93 f. – MAGIN, *Status der Juden* (wie Anm. 15), 409 ff. – WALTER J. PAKTER, *Medieval Canon Law and the Jews* (= Münchener Universitätsschriften, Juristische Fakultät: Abhandlungen zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung, 68), Ebelsbach 1988, 289 ff. – SHLOMO SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews: History* (= *Studies and Texts* 109) Toronto 1991, 154–56. – NORBERT SCHNITZLER, *Juden vor Gericht: Soziale Ausgrenzung durch Sanktionen*, in: HANS SCHLOSSER / ROLF SPRANDEL / DIETMAR WILLOWEIT (Hgg.), *Herrschaftliches Strafen seit dem Hochmittelalter* (= *Konflikt, Verbrechen und Sanktion in der Gesellschaft Alteuropas, Symposien und Synthesen* 5), Köln/Weimar/Wien 2002, 285–308, hier: 286 ff.

19 SOLOMON GRAYZEL, *The Church and the Jews in the 13th Century, 1254–1314*, Detroit / New York 1989, 246 f. – vgl. PAKTER, *Medieval Canon Law* (wie Anm. 18), 299 FN 190.

20 GRAYZEL, *Church* (wie Anm. 19), 244 f.

Rechtssphäre dürften somit die Gerichte bischöflicher Stadtherren anzusehen sein.²¹

Kirchliche Normen und die Ausweitung des Sodomie-Begriffs

An dem hier zugrunde gelegten Sample von Fällen lässt sich generell eine Tendenz zu empfindlichen Strafen ablesen, mit Blick auf die Verurteilten im Übrigen auch eine geschlechtsspezifische Asymmetrie, die uns noch beschäftigen wird: Juden wurden überwiegend mit Geldbußen und/oder Stadtverweisen auf ewig bedacht, ihre christlichen Mitbeklagten nahezu ausschließlich mit Stadtverweisen (in Verbindung mit Ehrenstrafen).²² Auch wenn nur in Ausnahmefällen die – etwa im „Schwabenspiegel“ – geforderten Todesstrafe vollzogen wurde²³, ging es bei der Strafzumessung wohl auch darum, einen gewissen Abschreckungseffekt zu erzielen. Wo sich eine Gelegenheit bot, wurde die Strafgewalt in vollem Umfang zur Anwendung gebracht. Dass den städtischen Räten und Richtern nicht allein daran gelegen war, den Buchstaben der Rechtsordnung Genüge zu tun, wird in solchen Fällen deutlich, wo weibliche Verstöße gegen das ‚Vermischungsverbot‘ zusätzlich mit einer Ehrenstrafe geahndet wurden.²⁴

Christliche Frauen, die gewerbsmäßig unerlaubte geschlechtliche Beziehungen zu Juden unterhielten, durften in keinem Fall auf eine milde Strafe hoffen. Die städtischen Gerichtsherren zogen in dieser Hinsicht eine deutliche Trennlinie zu jenen Fällen, wo die beklagten Frauen – so etwa die eingangs erwähnte Tochter Gengenbachs – glaubhaft machen konnten, dass sie einer emotionalen Kurzschlusshandlung erlegen waren.

Einige Anhaltspunkte sprechen also dafür, die weltliche Gerichtsbarkeit in ihrem Sanktionsverhalten quasi als verlängerten Arm kirchlicher Separations-

21 LEONARD ENNEN (Hg.), Quellen zur Geschichte der Stadt Köln, Aalen ²1970, II Nr. 308, 321. – Zur Geschichte der jüdischen Gemeinde in Köln vgl. MATTHIAS SCHMANDT, *Judei, cives et incole: Studien zur jüdischen Geschichte Kölns im Mittelalter*, Hannover 2002.

22 Vgl. oben bei Anm. 11. – Zur Strafpraxis in spätmittelalterlichen Städten siehe auch Toch, *Juden* (wie Anm. 3), 43.

23 Im August 1493 wird in Frankfurt Hans von Epich, Nachrichten aus München, wegen Unzucht mit einer Jüdin auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Einiges spricht dafür, dass das Frankfurter Gericht ein Exempel statuieren wollte: es handelt sich um einen ‚Fremden‘, der zudem einem ‚unehrlichen‘ Gewerbe nachging – er wird als ‚Nachrichter‘ bezeichnet. StA Frankfurt, Bürgermeisterbuch 1493, fol. 31v. – Das Regest bei DIETRICH ANDERNACHT, *Regesten zur Geschichte der Juden in der Reichsstadt Frankfurt am Main von 1401–1519*, 3 Bde. (= Forschungen zur Geschichte der Juden, Abt. B: Quellen, 1) Hannover 1996, II Nr. 2687.

24 Siehe unten bei Anm. 68.

politik zu begreifen. Wenden wir uns hierfür einem Aufsehen erregenden Fall von Unzucht zu, der in den 80er beziehungsweise 90er Jahren des 14. Jahrhunderts das Parlament zu Paris beschäftigte. Zwei Männer, ein gewisser Johannes Hardy, ein konvertierter Jude, und ein gewisser Gaufridus, waren vom Bischof zum Tod verurteilt worden. Gaufridus hatte man des Diebstahls überführt, er wurde daher zum Galgentod verurteilt. Dem konvertierten Juden wurden geschlechtliche Beziehungen zu einer Jüdin zur Last gelegt, aus der auch zwei Kinder hervorgegangen waren. Als Begründung seines Todesurteils (Feuertod) führte der bischöfliche Richter nun folgenden Grundsatz an: *rem habere cum Judea est rem habere cum cane*. Mit anderen Worten: das vor Gericht verhandelte Vergehen wurde umstandslos als Fall von Sodomie eingestuft.²⁵ Die Art des Delikts, das Urteil und seine Begründung lassen sich scheinbar mühelos in die skizzierte Tradition der jüdisch-christlichen Grenzziehung einreihen: Jetzt freilich mit einer erkennbaren Tendenz, die Deliktzuschreibung zu verschärfen. *Contra naturam* – Sodomie, eine Sünde wider die Natur.²⁶

Indes, das Urteil von Paris – und erst recht seine Begründung – ist ungewöhnlich. Aus der einschlägigen Literatur ist kaum ein Fall bekannt, in dem ein christlich-jüdisches Unzuchtsvergehen tatsächlich mit der kanonisch gebotenen Strafe, dem Scheiterhaufen, geahndet worden wäre. Wohl auch deshalb hat ein prominenter Jurist aus Paris, Johannes Gallus († um 1400), das harte Urteil gegen den christlichen Missetäter kritisiert. Dies aus zwei Gründen: Erstens widersprach er der Auffassung, bei der Beziehung zwischen Johannes und der Jüdin handele es sich um eine Fall von Sodomie – denn: *rem habere cum Judea est rem habere cum muliere a Deo creata*. Dem zweiten Argument des bischöflichen Richters, es handele sich um einen Verstoß gegen das kirchliche Mischehenverbot, hielt er entgegen, dass auch dies nicht zutrefte, denn die Unzucht sei in gutem Glauben geschehen, *puta matrimonio*.²⁷

Es scheint, dass der Pariser Fall Grundzüge eines Argumentationsmodells erkennen lässt, das eine grundsätzliche Trennlinie zwischen Christen und Juden – freilich auch zwischen Christen und anderen Glaubensabweichlern – zu ziehen

25 Der Fall wurde in der bisherigen Literatur zumeist unvollständig bzw. falsch dargestellt; so etwa bei: JOSHUA TRACHTENBERG, *The Devil and the Jews: The Medieval conception of the Jew and its relation to modern Antisemitism*, New Haven 1943, 187 (ohne genauen Angaben, er verwendet den zeitgenössischen Begriff der *bestialitas*) – SALO W. BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, 18 Bde., New York 1952–83, XI 80 ff. – ESTHER COHEN, *The Crossroads of Justice. Law and Culture in late Medieval France*, Leiden/New York/Köln 1993, 89. – STEVEN F. KRUGER, *Conversion and Medieval Sexual, Religious and Racial Categories*, in: K. LOCHRIE / P. McCracken / J. A. SCHULTZ (eds.), *Constructing Medieval Sexuality*, Minneapolis 1997, 179.

26 Zum theologischen bzw. häresiologischen Begriff der ‚Sodomie‘, s. u. Anm. 33 f.

27 M. BOULET, *Quaestiones Johannis Galli*, Paris 1944, 481 f. (Quaestio 403). – Vgl. SCHNITZLER, *Juden vor Gericht* (wie Anm. 18), 298.

beabsichtigt. Mit dem Ausschluss von Juden und anderen ‚Sodomitern‘ aus dem Kreis der natürlichen Geschlechtspartner, werden die Betroffenen quasi zu einer anderen Sorte Mensch herabgestuft – eine Argumentation, die einigen Juristen des 14. Jahrhunderts bedenklich und gefährlich erschien.²⁸ Bereits in spätmittelalterlicher Zeit ist der Fall zu einem Klassiker der gelehrten juristischen Kommentarliteratur geworden. In den ersten Strafrechtskompendien eines Nicolaus Boerius († 1539), Jost Damhouders oder Jacob Döplers vom Ende des 15. Jahrhunderts beziehungsweise aus dem späten 16. und 17. Jahrhundert wird er immer wieder – nicht selten apologetisch! – zitiert.²⁹ In der frühen Neuzeit war die Formel (*rem habere cum Judea ...*) dann offenkundig so populär, dass sie sogar den Weg in zeitgenössische Lexika fand.³⁰

Eine eingehende rechtsgeschichtliche und diskursanalytische Untersuchung dieser Rezeptionszusammenhänge müsste selbstverständlich klären, wann und wo das Argumentationsmodell entwickelt wurde sowie auf welche Weise es als rechtsbegründende Formel Einzug in die gerichtliche Praxis hielt. Immerhin lässt sich soviel plausibel konstatieren: die Formel *rem habere cum judea ...* entstand offenkundig unter dem Eindruck der kirchlichen Gesetzgebung im Frankreich des 13. Jahrhunderts. So wurde auf dem Konzil von Arles 1275 unter jene Offizialdelikte, die dem bischöflichen Gericht vorbehalten waren, auch ‚Sodomie‘ gezählt und folgendermaßen beschrieben: Als Sodomiter seien auch „alle diejenigen [anzusehen], die sich im unbesonnenen Übermut vornehmen, mit einer Jüdin, einer Sarazenin oder einem wilden Tier zu verkehren, oder sonst etwas gegen die Natur gerichtetes...“ (*item illi qui cum Judea vel*

28 Neben Johannes Gallus ist hier Oldradus de Ponte († ca. 1340) zu nennen. Mit Unzucht zwischen Christen und Juden beschäftigt er sich in einem Gutachten für das königliche Hofgericht in Avignon. Vgl. N. ZACOUR, *Jews and Saracens in the Consilia of Oldradus de Ponte* (= *Studies and Texts*, 100), Toronto 1990, *Consilium* 333. Siehe auch SCHNITZLER, *Juden vor Gericht* (wie Anm. 18), 297. – Grundlegend zum Begriff des ‚Sodomiters‘: BERND-ULRICH HERGEMÖLLER, *Sodomiter. Erscheinungsformen und Kausalfaktoren des spätmittelalterlichen Kampfes gegen Homosexuelle*, in: DERS., *Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft*, Warendorf 21994, 361–403. – HELMUT PUFF, *Sodomy in Reformation Germany and Switzerland 1400–1600*, Chicago 2003.

29 NICOLAUS BOERIUS, *Decisiones aureae, Venetiis 1551*, 136 n. 5 – Döpler zitiert aus diesem Buch des Boerius: *Er – Boerius – führet an, daß zu Paris einer mit Nahmen Joan Alardus, welcher eine Jüdin bey sich im Hause gehabt / und etliche Kinder mit ihr gezeuget/ verbrand worden: weil es eben so viel sey wenn man bey einer Jüdin schlief / als wenn man mit einen Hund zu thun haette. Darumb auch billig ein Christ mit der Todes= Strafe beleet wuerde / als wenn er mit einem Vieh Sodomiterrey getrieben* DÖPLER, *Schauplatz derer Leibes und Lebens-Straffen*, Sonderhausen 1693, II 154 f.

30 DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Paris 1678, IV 436 (mit dem Hinweis auf Johannes Gallus).

Saracena vel bruto animali coire ausu temerario, vel alias contra naturam, praesumpserunt).³¹

Ein Schlüsselposition für die zeitgenössische kanonistische Debatte über Sodomie nimmt offenkundig der französische Kirchenrechtler Berengar Frédoł (†1323) ein.³² Seit 1305 gehörte der spätere Bischof von Béziers dem engeren Kreis der Berater um Clemens V., seinem Onkel, an. Es erscheint wahrscheinlich, dass er an der Konzeption jener Bulle unmittelbar beteiligt war, mit der von Seiten der Kirche offiziell die Aufhebung des Templerordens erklärt wurde (*Vox in excelso*, 1312).³³ Kardinal Frédoł erörtert in einer Beichtsumme, die als Handreichung für Priester aber auch für Inquisitionsgerichte gedacht war, ausführlich das Laster der Sodomie.³⁴ Unter dem Stichwort *De luxuria* werden sieben Formen der Unzucht, das heißt des unerlaubten Geschlechtsverkehrs behandelt, differenziert nach *genus* und *modus peccandi*, nach Ansicht der Personen und nach Ansicht der Umstände. Die Reihenfolge ist zudem hierarchisch, nach Schwere des Vergehens gegliedert. Die für uns relevante Stelle folgt am Ende des Abschnitts, unter Punkt 7: „Die siebte Art der Unzucht ist diejenige wider die Natur (*contra naturam*) ... wobei eingangs zu bedenken ist, ob du mit ungläubigen Frauen, mit Hätetikerinnen und Jüdinnen oder mit anderen Ungläubigen (*cum gentibus aliis*) sündigst.“ Zwar wird der direkte Vergleich zum klassischen Sodomie-Delikt mit Tieren, wie ihn die oben genannte Formel fasst, hier nicht gezogen, in den folgenden Erläuterungen des *modum peccandi* wird

-
- 31 S. GRAYZEL / K. R. STOW (Hgg.), *The Church and the Jews in the 13th Century*, 1254-1314, Detroit/New York 1989, 272 f. – Fast gleichlautend wurden auch auf Konzilen beziehungsweise auf Synoden in Nîmes 1284, Cahors, Rodez und Tulle 1298 sowie Trier 1310 der nämliche Beschluss gefasst, vgl. ebd. – In diesen Zusammenhang gehört auch eine Bestimmung der kommunalen Statuten der Stadt Perugia von 1342: Hier wird das Verbot geschlechtlicher Kontakte zwischen Juden und Christen mit dem Hinweis auf entsprechende Verbote des Verkehrs zwischen Christen und Leprösen begründet. *Corpus statutorum italicorum* I.4: Statuti di Perugia del 1342, hg. v. G. DEGLI AZZI, Rom 1913, 380–84. – Vgl. ARIEL TOAFF, *Gli ebrei a Perugia*, Perugia 1975, 49.
- 32 Berengar Frédoł, hatte ein juristisches Studium absolviert und verfasste mehrere Inventare zu den bedeutenden Kirchenrechtssammlungen des 13. Jahrhunderts. – Vgl. BERND-ULLRICH HERGEMÖLLER, Krötenkuß und schwarzer Kater. Ketzer, Götzendienst und Unzucht in der inquisitorischen Phantasie des 13. Jahrhunderts, Warendorf 1996, 292.
- 33 In der Klageschrift gegen die Templer spielen Sodomie-Vorwürfe ebenfalls eine wichtige Rolle. HERGEMÖLLER, Krötenkuß (wie Anm. 32), ebd. – Vgl. auch: JACQUES CHIFFOLEAU, *Contra Naturam: Pour une approche casuistique et procedurale de la nature médiévale*, in: *Micrologus* 6 (1996), 265–312.
- 34 „Summa confessionis Berengarii Cardinalis“ (um 1310), hg. v. JOHANNES LINDEBOOM, Een middeleeuwsch Handschrift over de Bicht, in: *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis* NS 15 (1919), 180–219. – Die genaue Beschreibung der unterschiedlichen Laster des Körpers und der Seele erfolgt im Rahmen eines systematischen Abfolge der sieben Todsünden.

jedoch neben dem ‚widernatürlichen‘ Gebrauch der Zeugungsglieder auch der widernatürliche Verkehr *cum aliquibus brutis animalibus* aufgezählt.³⁵

Unzucht mit ‚Ungläubigen‘ – normative Vorgaben im Judentum

Es ergäbe allerdings ein unvollständiges Bild, würde man es bei dieser einseitigen Sicht auf die normativen Bestimmungen kirchlicher und weltlicher Gesetzgeber belassen. So sehr die gesetzlichen Regelungen der Rechtsbücher, der städtischen Statuten und Verordnungen auch unmittelbar in den Alltag der jüdischen Gemeinden hineinreichten, existierten zugleich doch jüdische Gesetze, die in vielfältiger Form die Kontakte zwischen Juden und den ‚Ungläubigen‘, das heißt ihrer christlichen Umwelt, regelten.³⁶

Obwohl es eine relativ umfangreiche Überlieferung zur innerjüdischen Gerichtsbarkeit des Mittelalters gibt – in erster Linie handelt es sich hierbei um Responsen, d. h. rabbinische Auslegungen und Kommentare zu rechtlichen Bestimmungen – ist die Quellengrundlage zu der uns interessierenden Frage jedoch eher schmal. Eine Erklärung für diesen Sachverhalt könnte sein, dass – wie wir bereits aus dem erwähnten Schutzbrief für die Kölner Juden erfuhren – die Zuständigkeit für entsprechende Konfliktfälle in der Regel von den Gerichten des jeweiligen Schutzherrn beansprucht wurde.³⁷

Grundlage für die innerjüdische Rechtssprechung bildeten im Wesentlichen zwei biblisch beziehungsweise in der Tora überlieferte Bestimmungen aus dem 7. beziehungsweise 5. Jahrhundert unserer Zeitrechnung. In der älteren der beiden Bestimmungen (Deuteronomium 7,3), in Ergänzung beziehungsweise Erneuerung der mosaischen Gesetze, wird in Hinblick auf das Verhältnis zur einheimischen, nicht-jüdischen Bevölkerung das Verbot von heidnisch-jüdischen Mischehen ausgesprochen. Eine ähnlich lautende Bestimmung findet sich im Buch Nehemia (10,31), das als Reformwerk eines jüdischen Statthalters

35 „Summa confessionis Berengarii Cardinalis“ (wie Anm. 34), 216 f.

36 TOCH, Juden (wie Anm. 3), 20 ff. – KENNETH R. STOW, Alienated Minority. The Jews in Medieval Europe, Cambridge, Mass. / London 1992, 157–195. – BRUNSCHWIG-SÉGAL, Verbotene Beziehungen (wie Anm. 1), 198 f.

37 Einen allgemeinen Überblick zur Frage der Gerichtsbarkeit über die Juden und zu streitigen Fällen bietet DIETMAR WILLOWEIT, Die Rechtsstellung der Juden, in: Yacov Guggenheim (Hg.), Germania Judaica III.3, Abs. III.3. – YACOV GUGGENHEIM, A suis paribus et non aliis iudicentur: jüdische Gerichtsbarkeit, ihre Kontrolle durch die christliche Herrschaft und die obersten rabi gemeiner Judenschaft im heiligen Reich, in: C. CLUSE, A. HAVERKAMP, I.J. YUVAL (Hgg.), Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext in kulturräumlich vergleichender Betrachtung, 5.–18. Jh. (= Forschungen zur Geschichte der Juden, A 13), Hannover 2002, 405–440.

unter persischer Herrschaft gilt. Sie ist ebenfalls explizit gegen eheliche Verbindungen zwischen Juden und Heiden gerichtet.³⁸

In den als rechtsverbindlich angesehenen aktualisierenden Erläuterungen und Kommentaren mittelalterlicher jüdischer Theologen, wurden diese Mischehenverbote aus der Frühzeit herangezogen, um auch Fragen des außerehelichen Geschlechtsverkehrs mit Andersgläubigen, insbesondere dann mit Christen, zu beantworten. In den berühmten Kommentarsammlungen des Mose ben Maimon, gen. Maimonides (†1204) aus dem 12. Jahrhundert etwa, dessen Einfluss bis weit in die Neuzeit spürbar blieb, heißt es: Es könne nicht mit dem Willen des Allgegenwärtigen in Übereinstimmung gebracht werden, der das jüdische Volk geheiligt und von den heidnischen Nachbarn getrennt habe, wenn Speisegebote missachtet und eine ‚unerlaubte Vermengung‘ zwischen Juden und ‚Ungläubigen‘ stattfinde.³⁹ Maimonides begründete dies als notwendige Verichtsmaßnahme, „denn solcher Verkehr führt zu Mischehen“.⁴⁰ Yehuda ben Asher, Rabbiner in Toledo, fügte um 1300 dem Verbot ergänzend hinzu: Hurerei mit der Tochter eines fremden Gottes solle mit dem Bann (*herem*) bestraft werden. Jeder jüdische Mann sei verpflichtet, Vergehen von Glaubensbrüdern dem Gericht anzuzeigen.⁴¹

Hierzu ist allerdings einschränkend zu bemerken: Bei den Bestimmungen des Maimonides und des Rabbi Asher handelt es sich um Regelungen, die vor allem im sephardischen Judentum des Mittelmeerraums Verbreitung gefunden haben. In zahlreichen Fragen, die Kultus und Lebensführung betrafen, wichen die Auffassungen von Vertretern des aschkenasischen Judentums hiervon ab. Für die Frage der Tolerierung religionsübergreifender Sexualität lässt sich dies zwar

38 L. EPSTEIN, *Marriage Laws in the Bible and the Talmud*, Cambridge, Mass. 1942. – NIRENBERG, *Communities* (wie Anm. 1), 134.

39 Maimonides, „Mishne Torah“, Einleitung zum Sefer Kedescha; L. RABINOWITZ / P. GROSSMAN (Hgg.), *The Code of Maimonides, Book Five: The Book of Holiness* (= Yale Judaica Series, 16), New Haven 1965.

40 Maimonides, „Mishne Torah“, Sefer Kedescha 12.2 (wie Anm. 39), 80 f. – Vgl. hierzu auch die von BRUNDSCHWIG-SÉGAL, *Verbotene Beziehungen* (wie Anm. 1), 198 angegebene Stelle im Sefer ha-Miswot, Nr. 52. – Ein wohl in der Provence ansässiger Rabbi Isaak ben Yedaiah warnte im 13. Jahrhundert ebenfalls vor der Vermischung mit Andersgläubigen, die zum Abfall vom Judentum führen würde. M. SAPERSTEIN, *Decoding the Rabbis: A Thirteenth Century Commentary on the Aggadah*, Cambridge, Mass 1980, 96.

41 R. Yehuda ben Ascher, *Zikhron Yehuda*, Berlin 1846, Nr. 91 – Ich folge der englischen Übersetzung von NIRENBERG (wie Anm. 1), 135. – Alexander Süßlein (ha-Kohen), ein in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts in Worms, Köln, Frankfurt a.M. und Erfurt tätiger Rabbiner gibt in einem Responsum (auf ein Scheidungsgesuch einer Frau) die Todesstrafe als mögliche Folge außerehelicher Beziehungen eines Mannes an. Er bezieht sich dabei wiederum auf ihm vorliegende Responsen des Meir von Rothenburg (†1293). Vgl. Alexander ha-Kohen, *Sefer ha-Agudah*, Krakau 1571, p. 85C – MÜLLER, ‚Sex and Crime‘ (wie Anm. 1), 407 f.

nicht durch explizite Belege nachweisen, doch gibt es zumindest verstreute Indizien dafür, dass jüdische Glaubenslehrer in spätmittelalterlicher Zeit unter bestimmten Bedingungen bereit waren, Kompromisse einzugehen. Als 1418 im oberitalienischen Forlì eine Versammlung jüdischer Gemeindevorsteher zusammentraf, stand als eines der Hauptprobleme das jüdische Vermischungsverbot auf der Tagesordnung. Die Befürworter argumentierten, eine Aufweichung der bisher geübten Praxis führe unweigerlich zur Schwächung der Gemeinden. Die Gegner äußerten sich skeptisch zur Durchsetzbarkeit entsprechender Verbote: Wo selbst die kanonischen Gesetze der Kirche und städtische Statuten versagen, argumentierten sie, könne das Verbot eines Rabbiners kaum etwas bewirken.⁴²

Wie dem auch sei, zwei Beobachtungen scheinen für eine eher gemäßigte Haltung der jüdischen Gemeindeoberen zu sprechen: In Fällen wo Jüdinnen aufgrund der Konfessionszugehörigkeit ihres künftigen Ehemanns zum Christentum konvertierten, wurde ihnen der Anspruch auf ihre väterliche Mitgift von jüdischen Gerichten nicht verwehrt.⁴³ Zum anderen konnten unverheiratete jüdische Männer, denen Beziehungen zu christlichen Prostituierten zur Last gelegt wurden, aufgrund ihres Status als Heranwachsende zumindest vor jüdischen Richtern auf ein mildes Urteil hoffen. Vieles spricht dafür, dass die relativ häufig dokumentierten Kontakte als alters- und statusbedingte Eskapaden angesehen beziehungsweise als unvermeidbares Übel toleriert wurden.⁴⁴

42 TOAFF, *Love, Work and Death* (wie Anm. 4), 11. – Vgl. hierzu die Position des Rabbi Isserlein von Wien (*1390; †1460). Isserlein vertrat eine eher konservative Auffassung und stellte den interkonfessionellen Geschlechtsverkehr als schwerwiegende Verfehlung dar, wobei er insbesondere auf die Folgen hinwies: Konversionsgefahr, Verfolgung durch weltliche Strafgerichte. Seine Haltung entwickelte er allerdings vor dem Hintergrund von Fällen, die christliche Diensthöfen und Mägde betrafen. Vgl. SHLOMO SPITZER, *Bne Chet*. – Vgl. ferner: BARON, *Social and Religious History of the Jews* (wie Anm. 25), III 142–43 u. V 100. – MARK R. COHEN, *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton 1994, 109.

43 TOAFF, *Love, Work and Death* (wie Anm. 4), 32 ff.

44 TOAFF, *Love, Work and Death* (wie Anm. 4), 13. – „Vorehelicher Geschlechtsverkehr war – ungeachtet der Gesetzeslage – weitgehend toleriert“, BRUNDSCHWIG-SÉGAL, *Verbotene Beziehungen* (wie Anm. 1), 199 – Genau diese Einschätzung lässt sich dem Brief eines italienischen Juden aus dem 16. Jahrhundert entnehmen: Er schildert seinem Schwager die ausschweifende Lebensweise des Sohnes Josef, den er in seinem Haushalt aufgenommen hatte. Dieser hatte gemeinsam mit einem Freund eine Prostituierte besucht, sich aber geweigert, die geforderte finanzielle Gegenleistung zu entrichten. Die geprellte Prostituierte hatte sich daraufhin an den älteren Bruder des Briefschreibers, namens Judah, gewandt und ihm gedroht, alles an die Öffentlichkeit zu bringen und das Stadtgericht anzurufen. Der Bruder bezahlte die geforderte Summe, offenkundig um den vorhersehbaren Skandal für die Familie zu vermeiden, wies den Neffen daraufhin allerdings aus dem Haus. – Zweierlei wird hier erkennbar – so Roni Weinstein – zum einen, dass es sich hier nicht um ein ‚zufälliges‘ Zusammentreffen zwischen christlicher

II. ‚Unzüchter‘ vor Gericht

Semantik der christlich-jüdischen Begegnung

Hält man sich an den in den Protokollen städtischer Gerichte gepflegten Sprachgebrauch, so wird der interessierte Leser zunächst einmal mit sehr unterschiedlichen Formulierungen und Begriffen konfrontiert, die sich hinter dem Vorwurf des ‚unerlaubten Beilagers‘ (so nennt es der „Schwabenspiegel“) verbergen können. Da ist eher unspezifisch von *Unfur*, *Unflat*, *Bübry* und *sündliche werk* die Rede, gelegentlich aber auch auffällig wertneutral von christlichen Frauen, die sich hätten von Juden *brauten lassen*, ja auch von unerlaubtem *Minnen*.⁴⁵ Häufig wurde der strafrelevante Tatbestand des jüdisch-christlichen Sexualverkehrs auch in der offiziellen Lesart der zeitgenössischen Rechtstexte wiedergegeben: Die Person ‚X‘ wurde *heimlich bey einem Juden funden*; oder: der Jude ‚Y‘ wurde gestraft, weil er *by einem Christen Wip ergriffen worden*; in Nürnberg wird eine junge Frau der Stadt verwiesen, weil man *Lemblein den Juden ... bey ir fand um Mitternacht*.⁴⁶ Nur in seltenen Fällen wird aus den im Protokoll festgehaltenen Aussagen allerdings wirklich deutlich, in welcher Beziehung – emotional wie sozial – die Beklagten jeweils zueinander standen. Ein Sachverhalt sticht jedoch bereits bei der einfachen Betrachtung solcher formelhaft wiederkehrenden Anklagen unmittelbar ins Auge. Was als besonders verwerfliches Delikt angesehen wurde, das war die Verbindung von jüdischen Männern und christlichen Frauen *in hurerischer weiß*, d. h. im Tausch von Geld gegen Sexualität. So wird in Zürich ein junger Jude zu einer Geldbuße verurteilt, weil er *in hurerischer weiß* mit einer Christin zu schaffen hatte; und in *hurei vergeht* sich auch ein gewisser Isaak, ein Knecht, weil er bei seinem Herrn

Prostituiertes und jüdischen Adoleszenten handelt, sondern offenkundig um einen alltäglichen Vorgang, eine vielfach geübte Praxis, wofür auch der Sachverhalt spricht, dass die Prostituierte über eine wirksame Strategie verfügt, Druck auszuüben. Zum anderen erkennt Weinstein in der Formulierung des Briefschreibers Anzeichen dafür, dass männlichen Jugendlichen grundsätzlich mit einem hohen Maß an Toleranz begegnet wurde. RONI WEINSTEIN, ‚Thus will Giovanni do‘. Jewish youth sub-culture in Early Modern Italy, in: K. EISENBICHLER, *The Premodern Teenager. Youth in Society 1150–1650*, Toronto 2002, 51–74, hier: 63 f.

45 ‚Brauten‘ ließ sich 1322 eine Christin aus Konstanz, vgl. KARL HEINZ BURMEISTER, *Medinat bodase – Zur Geschichte der Juden am Bodensee 1200–1448* (3 Bde.) Konstanz 1994–2001, I 36. – Von unerlaubtem ‚Minnen‘ berichtet ein Urteil aus Augsburg, 1375, vgl. ADOLF BUFF, *Verbrechen und Verbrecher in Augsburg in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts*, in: *Zs. d. Hist. Ver. F. Schwaben u. Neuburg* 4 (1878), 160–231, hier: 191.

46 Zum Fall aus Nürnberg, 1346: W. SCHULTHEIB, *Die Acht-, Verbots- und Fehdebücher Nürnbergs von 1285–1400*, Nürnberg 1960, Nr. 698.

Salomon den Rock einer Christin auszulösen versprach, wenn er sie dafür *minnen* dürfe.⁴⁷

Sozialprofil der Beteiligten

Verstöße gegen das ‚Vermischungsverbot‘ waren in spezifischer Weise statusbedingte Vergehen. In einer auffallend hohen Zahl von Fällen, handelt es sich bei den bestraften ‚Paaren‘ um unverheiratete jüdische Adoleszenten und christliche Prostituierte. Für beide Gruppierungen gilt: sie werden als ‚Außen-seiter‘ angesehen, deren sexuelle Eskapaden den üblichen Rahmen außerbeziehungsweise vorehelicher Sexualität sprengten – und zwar mehr oder weniger geduldet von der Stadtgesellschaft. Dies dokumentieren die dieser Untersuchung zugrunde liegenden Fälle in beeindruckender Weise: In nahezu allen Fällen handelt es sich um eine Paarkonstellation aus männlichen Juden und christlichen Frauen, die wegen Unzucht vor Gericht belangt wurden.⁴⁸

Diese mehr als deutliche geschlechtsspezifische Asymmetrie im Devianzverhalten wirft gleich eine Reihe von Fragen auf. Der nahe liegende Hinweis auf die repressive weltliche und kirchliche Gesetzgebung, die insbesondere christlichen Männern mit Strafen an Leib und Leben drohte, mag seine Berechtigung haben, doch – wie wir bereits sahen – dürfen auch andere Erklärungsansätze, sprich: reales und symbolisches Kapital als Handlungsstimulanz für jüdische Männer nicht vernachlässigt werden. Es bleibt zu berücksichtigen, dass die aktenkundig gewordenen Fälle vermutlich nur die Spitze eines Eisbergs darstellen, handelt es sich doch jeweils um Vorgänge, die in irgendeiner Form den sozialen Frieden gestört haben, d. h. dem Rat angezeigt wurden oder in außergewöhnlicher Form Unruhe in der Stadtbevölkerung verursachten.

Werfen wir einen Blick auf das soziale Profil der beteiligten Juden, so fällt der hohe Anteil an unverheirateten Männern ins Auge. In 10 Fällen werden die Beklagten eindeutig als ‚Sohn von ...‘ identifiziert – etwa Meier, Smohels von Augsburg Sohn; Meier und Moshe, Söhne der Eva oder der bereits genannte Lemblein, Sohn des Jacob – was zum einen die direkte Beziehung zur ortsansässigen Gemeinde (oder einer Nachbargemeinde) signalisiert, zum anderen aber auch eine gewissermaßen verminderte Schuldfähigkeit der Beklagten (noch

47 Zu den erwähnten Zürcher Fällen vgl. JOHANN CASPAR ULRICH, Sammlung jüdischer Geschichten welche sich mit diesem Volk in dem XIII. und folgenden Jahrhunderten bis auf MDCCLX in der Schweiz von Zeit zu Zeit zugetragen, Farnborough (Basel) ²1969 (1768), 109 ff.

48 In 4 der über 70 Fälle werden christliche Männer der Unzucht mit Jüdinnen beschuldigt. Dieser Befund wird sowohl von TOCH, Juden (wie Anm. 3), 42 als auch von BRUNSCHWIG-SÉGAL, Verbotene Beziehungen (wie Anm. 1), 201 bestätigt. Zu dem hier zugrunde gelegten sample vgl. Anm. 12.

Mitglied im elterlichen Haushalt).⁴⁹ Einen weiteren bedeutenden Anteil stellen auswärtige Juden, die sich für einen begrenzten Zeitraum innerhalb des städtischen Rechtsbereichs aufhielten. Ortsfremden Juden ging es in dieser Hinsicht nicht anders als allen nicht ansässigen Besuchern einer Stadt: Ihr Verhalten wurde mit eher misstrauischem Blick beobachtet und etwaige Vergehen mit besonderer, geradezu ostentativer Härte gestraft.⁵⁰ Für jüdische Reisende stellte dies ein hinlänglich bekanntes Problem dar; die Gefahr, als willfähige Geisel zwischen die Fronten zu geraten, war allgegenwärtig.

Der klassische Typus des wegen Unzuchtsvergehens bestraften Juden aber tritt uns nicht in Gestalt eines ortsfremden Juden, sondern eher in einer Person wie Gumprecht, Sohn eines prominenten Frankfurter Juden, entgegen. Er und sein Glaubensbruder, Beifus von Worms, werden im November 1498 vor dem Frankfurter Rat bezichtigt, sich mit Christinnen geschlechtlich vermischt zu haben. Beide werden in Haft genommen und verhört, Gumprecht sogar unter der Folter. Gegen Urfehde und Zahlung einer hohen Geldsumme kommen sie wieder frei, die Christin – offenkundig eine Prostituierte – wird der Stadt verwiesen.⁵¹ Dass Gumprecht in die Mühlen der Justiz geriet, lag zweifellos am privilegierten Status seiner Familie, die ihm auf christlicher wie jüdischer Seite Neider bescherte. Bereits zwei Monate zuvor hatte er infolge einer Denunziation einige Tage in Haft verbracht, weil er sich in kostbarer Kleidung (sic!) unter die Gäste der Hochzeitsgesellschaft des Landgrafen zu Hessen gemischt hatte.⁵² Gumprechts Name zieht sich auch in den folgenden Jahren wie ein roter Faden durch die Einträge in Frankfurter Bürgermeisterbüchern.

Ein Blick auf die Gruppe der weiblichen Beklagten, die in einigen Fällen im selben Verfahrensgang mit verurteilt werden, bestätigt das bereits skizzierte

49 TOAFF, *Love, Work and Death* (wie Anm. 4), 12 f. – WEINSTEIN, *Jewish youth subculture* (wie Anm. 44), 63 f. sieht in diesem Punkt ein hohes Maß an Gemeinsamkeit zwischen christlichen und jüdischen Adoleszenten.

50 1487 wird in Nördlingen ein gewisser Hans von Straßburg, ein getaufter Jude, zum Tod durch Ertränken verurteilt. In einem peinlichen Verhör hatte er unter anderem gestanden, in Frankfurt, *als er Jud gewest [...] um christliche Frauen gebuhlt* zu haben. Möglicherweise ist er identisch mit Johannes, einem getauften Juden aus Olm, den der Frankfurter Rat 1467 wg. Unzucht mit christlichen Frauen hatte ausweisen lassen, vgl. ANDERNACHT, *Regesten* (wie Anm. 23), Nr. 1518 u. 1521. Jener Hans von Straßburg konnte, als er aus Nördlingen ausgewiesen wurde – die Fürbitte ehrbarer Frauen hatte ihm das Leben gerettet –, bereits auf eine beachtliche kriminelle ‚Karriere‘ zurück blicken. Vgl. ROBERT JÜTTE, *Der Prototyp eines Vaganten – Hans von Straßburg*, in: H. BOENCKE / R. JOHANNSMEIERS (Hgg.), *Buch der Vaganten: Spieler, Huren, Leutbetrüger*, Köln 1987, 117–27. – Ein anderer Fall eines auswärtigen Juden, der in Frankfurt wegen Unzuchtsverdacht in die Mühlen der Justiz gerät, findet sich im Bürgermeisterbuch für das Jahr 1430, vgl. ANDERNACHT, *Regesten* (wie Anm. 23), I 100 ff.

51 ANDERNACHT, *Regesten* (wie Anm. 23), III Nr. 3015 ff.

52 ANDERNACHT, *Regesten* (wie Anm. 23), III Nr. 3444 f.: Gumprecht wird vom Frankfurter Rat zur Einhaltung der Kleiderordnung ermahnt.

Beziehungsmuster. In 20 der rund 75 Fälle lassen die Beschreibungen der Personen und näheren Tatumstände eindeutig erkennen, dass es sich bei den beklagten Christinnen um stadtbekannte beziehungsweise sogenannte ‚heimliche‘ Prostituierte handelte. Untrügliches Indiz für das gewerbliche Interesse, das nach Auffassung der Richter die inkriminierten Beziehungen begründete, sind Formulierungen wie: die Beklagte habe sich von „Juden minnen lassen“ (Plural!) oder sie habe Unzucht mit Juden und Christen getrieben.⁵³ Mehrfach wird die Unzuchtsklage auch von einem Vorwurf der Kuppelei begleitet: Im Jahr 1347 wird einem gewissen Merkel, „dem Leuttner“, in Nürnberg auf ein Jahr der Zutritt zur Stadt versagt, weil er es zuließ, *dass die Juden in seiner Herberge minneten Christen weiber*.⁵⁴

Auch in der Gruppe der Frauen gibt es freilich den Typus der privilegierten Rollenabweichlerin, wie die eingangs erwähnte Basler Bürgerstochter oder etwa Kathrin, die Tochter eines Rothenburger Bürgers, die 1382 mitsamt ihrem jüdischen Liebhaber dem Tod auf dem Scheiterhaufen wohl nur deswegen entging, weil sowohl die jüdische Gemeinde als auch die Familie der Frau massiv intervenierten.⁵⁵ Doch handelt es sich hierbei um Einzelfälle.

Aus dem Jahr 1359 datiert einer der seltenen Fälle, in denen sich eine jüdische Frau vor einem (christlichen) Gericht zu verantworten hatte: Sophya, eine Jüdin aus Augsburg, wird wegen Diebstahls, Ehebruchs und Hurerei auf ewig der Stadt verwiesen.⁵⁶

Emotionen und materielle Interessen

Der eingangs geschilderte Fall aus Basler Gerichtsakten des Jahres 1394 enthält einige Auffälligkeiten, die sich nicht ohne weiteres in das skizzierte Schema der Unzuchtsdelikte einordnen lassen. Die sozialen Asymmetrien, die für gewöhnlich die inkriminierten christlich-jüdischen Sexualbeziehungen kennzeichnen, erscheinen hier ins Gegenteil verkehrt: Ein jüdischer Knecht als Liebhaber und eine Bürgerstochter aus angesehener Familie entsprechen nicht der aus den Gerichtsakten geläufigen typischen Paarkonstellation. Zum anderen hebt der Bericht hervor, dass die Initiative von der Frau ausging, ein Sachverhalt, der – wegen möglicher versorgungsrechtlicher Ansprüche – von städtischen Gerichten immer mit Aufmerksamkeit registriert wurde.⁵⁷

53 BURMEISTER, *Medinat bodase* (wie Anm. 45). – Aus Nürnberg wird 1348 eine Frau verwiesen, die „Unflat ... mit Juden und mit Christen“ getrieben hat; SCHULTHEIB, *Acht-, Verbots- und Fehdebücher* (wie Anm. 46), Nr. 627.

54 SCHULTHEIB, *Acht-, Verbots- und Fehdebücher* (wie Anm. 46), Nr. 624.

55 S. o. Anm. 5 und WEHRMANN, *Rechtsstellung* (wie Anm. 6), 135.

56 BUFF, *Verbrechen und Verbrecher* (wie Anm. 45), 190.

57 Vgl. hierzu die in Anm. 14 angeführten Arbeiten von BURGHARTZ.

Was hat sich tatsächlich zwischen zwei so ungleichen Stadtmenschen wie der Tochter eines Basler Bürgers und einem Knecht namens Robin abgespielt? Gelegentlich wird zwischen den Zeilen der in dürrer Amtssprache zusammengefassten Verhöre und Urteilsbegründungen deutlich, dass es sich bei den sanktionierten Unzuchtsfällen keineswegs nur um Gelegenheitskriminalität handelte, sondern es offenbarten sich zum Teil langjährige und intensive Beziehungen. Ja, des Öfteren dürften sich hinter der gezielt vorgebrachten Verleumdungsklage einer Frau wohlbegründete Versorgungsansprüche verbergen, die auf gesetzlichem Weg nur mit Mühe durchzufechten waren. So etwa im Fall der ‚Ballnerin‘ aus Zürich, die in den 1380er Jahren mittels der Unzuchtsbeschuldigung gegen Smaria, einen jüdischen Finanzier, auch seine Vaterschaft an ihrem noch ungeborenen Kind zu Protokoll brachte.⁵⁸ In solchen Fällen wird erkennbar, dass illegitime Verbindungen zwischen Juden und Christen vom unmittelbaren sozialen Umfeld nicht nur toleriert, sondern bisweilen gedeckt wurden.

1394 wird vor dem Züricher Rat zum wiederholten Mal über Mössli verhandelt, einen wohlhabendes Mitglied der Zürcher jüdischen Gemeinde, diesmal wegen einer Liaison mit der Ehefrau eines Bürgers, Kuntzmann Rigger. Im Verlauf der Untersuchung stellt sich heraus, dass das Verhältnis – mit stillschweigender Zustimmung Riggers, der bei Mössli verschuldet ist – bereits seit Jahren andauert und daraus auch mehrere Kinder hervorgegangen sind. Mössli und Riggers Frau werden auf ewig der Stadt verwiesen, der Jude überdies noch zu einer erheblichen Geldstrafe verurteilt: „Aus dieser Summe“, so legt das Urteil fest, „sollen der Christin Kindern besorget und erzogen werden; solange, bis sie für ihre Nahrung selbst aufkommen können ...“.⁵⁹

In anderen Fällen wird die Billigung und Unterstützung illegitimer Verbindungen von Juden und Christen durch das unmittelbare soziale Umfeld – eigentlich ein Zeichen für die Intaktheit einer Beziehung – explizit als Beihilfe verurteilt: Weil sie wussten, dass die beiden Knaben einer christlichen Frau „des Juden Kinder sind und sie diese in ihrem Haus geboren hatte“ wurden ebenfalls in Zürich, im Jahr 1415, ein gewisser Wichelmann und seine Frau wegen ‚Kuppelei‘ belangt.⁶⁰

Vor allem in der jüngeren Forschung sind diese auf individuellen Kontakten beruhenden christlich-jüdischen Beziehungsstrukturen mit Aufmerksamkeit registriert worden. Wie die vorangehenden Beispiele verdeutlicht haben dürften,

58 BURMEISTER, *Medinat Bodase* (wie Anm. 45), II 17 – BURGHARTZ, *Juden* (wie Anm. 2), 234.

59 ULRICH, *Sammlung jüdischer Geschichten* (wie Anm. 47), 109 f. – BURMEISTER, *Medinat Bodase* (wie Anm. 45), I 36 f. – WALTER BAUMANN, *Der gute Smaria. Aus Zürichs Judengasse im 14. Jahrhundert*, in: *Turicum* 7,3 (1976), 18–24, hier: 21 f.

60 Ausführlich hierzu: BRUNTSCHWIG-SÉGAL, *Verbotene Beziehungen* (wie Anm. 1), 186 f. – ULRICH, *Sammlung jüdischer Geschichten* (wie Anm. 47), 110.

greift eine Kategorisierung nach dem Schema: Tauschbeziehungen, Geld gegen Sexualität (Burghartz) zu kurz. Es geht gerade nicht allein um den ‚Tauschwert‘ – Kredit gegen Körper –, sondern emotionale Aspekte, wechselseitige Sympathien, Erwartungen, Vertrauen spielen in diese Beziehungen hinein und liefern damit erst die Erklärung für manchen Konflikt und seine Eskalation in der Öffentlichkeit.⁶¹

Denunziation

Mittelalterliche Stadtgerichte erfüllten bekanntlich überwiegend die Aufgabe einer Schlichtungsinstanz, nur ausnahmsweise die eines Strafgerichts. Neben Orten der Rechtsauslegung und Urteilsfindung waren diese Gerichte insbesondere Orte der Konfliktaustragung, eine ‚Bühne‘, die für Interessenkonflikte jeglicher Art oft und gerne vereinnahmt wurde. Einzelne Klagefälle wegen angeblicher oder tatsächlicher Unzuchtsdelikte vor den Gerichten erweisen sich bei näherem Hinsehen häufig als Folgeereignis oder neuerliche Eskalationsstufe in einem bereits über Jahre währenden Konflikt zwischen verfeindeten Familien (christlichen ebenso wie jüdischen). Die Städte Frankfurt und Zürich liefern hierfür besonders aussagekräftige Beispiele, in denen prominente und wirtschaftlich erfolgreiche Mitglieder der jüdischen Gemeinden immer wieder wegen ungewöhnlicher Gerüchte und Klagen vor Gericht erscheinen mussten. Offenkundig waren es gerade enge persönliche, auf täglichem Miteinander beruhende Beziehungen, die zu – auf den ersten Blick ungewöhnlichen – Anschuldigungen führen.⁶²

In dem bereits erwähnten Klageverfahren gegen den Züricher Juden Smaria, der über beste Beziehungen zum süddeutschen Hochadel verfügte, spielen wohl Geldschulden sowie die Schwängerung der Klägerin eine wesentliche Rolle. Doch beschuldigte die *Ballnerin* den Juden überdies, ihr zur Abtragung der Geldschuld den Vorschlag gemacht zu haben, *dass sie eine Brust in die Hand nehme und ihm drei Blutstropfen gebe aus der anderen Brust, so wolle er ihr die Schuld erlassen*. Neben der Sphäre des Sexuellen wird hier auch der Bereich der gegen Juden erhobenen Blutbeschuldigungen ins Spiel gebracht, was dem Fall zusätzliche Brisanz verlieh. Smaria konnte offenkundig die gegen ihn erhobene

61 Vgl. BURGHARTZ (wie Anm. 2), 232 ff.

62 Zur innerjüdischen Konfliktaustragung vgl. BURGHARTZ, Juden (wie Anm. 2), sowie ROBERT JÜTTE, Ehre und Ehrverlust im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Judentum, in: SCHREINER/SCHWERHOFF, Verletzte Ehre (wie Anm. 14), 144–165. – TOCH, Juden (wie Anm. 3), 87.

Klage entkräften, denn zu dem entsprechenden Eintrag fehlt im Züricher Gerichtsbuch ein Urteil.⁶³

Der Verdacht, dass es sich bei so gelagerten Unzuchtsdelikten vielfach um Folgen gezielt lancierter Anschuldigungen handeln könnte, findet insbesondere in solchen Fällen Bestätigung, wo angesehene und vermögende Familienoberhäupter in den Strudel gerichtlicher Untersuchungen gerieten. Für die Frage, wer oder was den Anstoß für die Einleitung einer obrigkeitlichen Untersuchung – einen so genannten ‚Nachgang‘ – gab, mag vielleicht eine Frankfurter Verordnung (von 1386) von Interesse sein. Dort heißt es: Was der verurteilte Jude als Bußgeld entrichtet, davon soll dem- oder denjenigen, die ihn bei handhafter Tat ergriffen haben, der zehnte Pfennig gehören.⁶⁴ Da sich die Summen im Regelfall zwischen 50 und 500 Gulden bewegten, ging es um keine geringen Beträge.

Im Jahr 1388 muss sich der bereits erwähnte Mössli ein weiteres Mal vor dem Rat der Stadt Zürich verantworten, weil er angeblich eine christliche Frau in Männerkleidern in das Haus des mit ihm befreundeten Akli geführt habe, „um dort mit ihr zu tun, wie es ihm passte“.⁶⁵ Solche Verschleierungsmanöver flogen zumeist nur dann auf, wenn vertrauliche Informationen an die ‚Öffentlichkeit‘ drangen. Obschon die Stadträte es den Frauenwirten, das heißt den städtischen lizenzierten Betreibern ihrer Frauenhäuser einschärften, darauf zu achten, dass die religiösen Schranken respektiert wurden, kam es doch regelmäßig zu Übertretungen.

Doch nicht immer steckten christliche Neider oder rachsüchtige christliche Schuldner hinter solchen strategisch eingebrachten Denunziationen oder ebensolchen mehr oder weniger kunstvoll inszenierten Erpressungsmanövern: 1355 schmiedeten in Augsburg ein Jude und vier Christen ein gemeinsames Komplott. Ersterer lockte seinen Glaubensverwandten unter einem Vorwand in das Haus einer Christin; dort stellte ihn das Quintett vor die Wahl zu zahlen oder sich wegen unerlaubten Geschlechtsverkehrs vor dem Rat zu verantworten. Doch in diesem Fall scheiterte der Erpressungsversuch: Der schuldige Jude wurde gehängt und seine christlichen Komplizen der Stadt verwiesen.⁶⁶

63 BAUMANN, *Der gute Smaria* (wie Anm. 59), 18–24 sowie die in Anm. 58 genannte Literatur.

64 S. o. Anm. 10.

65 ULRICH, *Sammlung jüdischer Geschichten* (wie Anm. 47), 109.

66 Hierzu ausführlich MÜLLER, *„Sex and Crime“* (wie Anm. 1). – In einem ähnlichen Fall stellte sich der Frankfurter Rat demonstrativ hinter den beschuldigten Juden. 1428 forderte der Erzbischof von Mainz von der Judengemeinde, sich vor seinem Gericht wegen eines Unzuchtsdeliktes zu verantworten, was vom Rat aber mit Erfolg abgewendet wurde. Hintergrund bildete ein Vorfall, der bereits einige Zeit zurück lag. Eine Magd hatte einen Juden unter einem Vorwand zu sich in ein Haus gelockt; dort hätten einige Männer bereit gestanden, um ihn seiner Kleider und Habe zu berauben. Im folgenden

III. Normenproduktion in der Alltagswelt

Wie mit diesem eingehenden Blick auf konkrete Verfahren wohl verdeutlicht werden konnte, waren gesetzliche und administrative Ansätze, die kirchliche Separationsmaxime umzusetzen, nur bedingt erfolgreich. Wirksame Normenproduktion aber ist nicht allein ein Problem der Reichweite von Institutionen sondern auch, wie und auf welche Weise die Normenproduktion in der Alltagswelt verankert werden kann. Die Imperative städtischer Friedensordnungen und -statuten trafen hier auf eine Gemengelage aus unterschiedlichen, zum Teil widersprüchlichen Einstellungen gegenüber vor- und außerehelicher Sexualität. Hierbei spielten Abgrenzungsbestrebungen der Stadtbürger gegenüber Fremden, Außenseitern und Nicht-Christen eine Rolle, aber auch Konfliktstrategien familialer beziehungsweise genossenschaftlicher Personenverbände, die – bei weitgehender Umgehung kommunaler Gerichtsinstanzen – auf traditionellen Formen der Selbsthilfe beruhten und dabei Gewaltanwendung als ultima ratio keineswegs ausschlossen. Neben dem städtischen Rat, der sich meist abwartend verhielt, bemühten sich somit unterschiedliche Instanzen und Sozialverbände um die Behauptung einer eigenständigen Sanktionsgewalt. Die Frage nach der Wirksamkeit des kirchlichen *commixtio*-Verbots hat überdies zu berücksichtigen, welche kulturellen Deutungsmuster (Rollenmodelle, Sexualstereotypen, Feindbilder) bei den Akteuren jeweils handlungsorientierend wirkten.

Während die religionspolitische Strategie einzelner Stadträte – die in Hinblick auf Juden zwischen Phasen der Toleranz und Repression schwankte – relativ gut dokumentiert ist und in ihrer Argumentation nachgezeichnet werden kann, gilt dies für die Akteure der hier herangezogenen Fallbeispiele in weit geringerem Maß. Zumeist erfahren wir aus den Protokollen nur etwas über den unmittelbaren Hergang eines Vorfalls und über die daran Beteiligten – kaum jedoch etwas darüber, warum die Angelegenheit vor Gericht verhandelt wird. Denunziation – wir sahen dies bereits – bildet vielfach den Auslöser für einen gerichtlichen Nachgang. Was aber motivierte die Denunziation? Können in der schillernden Vielfalt der Motive – gekränkte Eitelkeiten, enttäuschte Liebe, Versorgungsansprüche, Neid oder die vielbemühten Ehrenhändel der Zeitgenossen – judenfeindliche Animositäten gänzlich ausgeschlossen werden? Waren es rein materielle Motive, wie es das erwähnte Komplott Augsburger Bürger nahe zu legen scheint?

In einem Fall aus dem Jahr 1412 waren es christliche Besucher des Zürcher Frauenhauses, die dem Rat die inkriminierten geschlechtlichen Kontakte von

Handgemenge gelang es dem Juden jedoch zu fliehen; die Magd und ihre Komplizen wurden ergriffen und bestraft. In diesem Fall wurde – anders als in der Angelegenheit des auswärtigen Fivli von Aschaffenburg im Jahr 1430 (vgl. oben Anm. 50) – der im Raum stehende Verdacht unerlaubter sexueller Handlungen nicht weiter verfolgt. – NIRENBERG, *Communities* (wie Anm. 1), 161 ff.

Prostituierten zu Juden zur Kenntnis brachten. Die von den Gerichtsherren verhörten Frauen bestätigten die gegen sie erhobenen Beschuldigungen, berichteten in diesem Zusammenhang allerdings auch davon, dass eine Gruppe von Knaben und Gesellen gewaltsam in das Frauenhaus eingedrungen sei und die Juden vertrieben hätte. Burghartz, die diesen Zürcher Fall in die Diskussion gebracht hat, gelangt zu der Schlussfolgerung, dass die jugendlichen Akteure sich gewissermaßen als selbsternannte Grenzwächter der moralischen Integrität betätigten, indem sie den Zutritt zu den ‚eigenen‘ christlichen Frauen ‚überwachten‘. Der Vorgang belege mit wünschenswerter Deutlichkeit, dass es bei den sexuellen Verhältnissen zwischen Juden und Christen auch um Fragen der ‚Befleckung‘ und der ‚Ehre‘ der christlichen Majorität gegangen sei.⁶⁷ Entsprechende Beobachtungen lassen sich auch anderenorts machen. Die exponierte Rolle christlicher Prostituierter in aragonesischen Städten und die damit einhergehenden Abgrenzungskonflikte haben Nirenberg ebenfalls zu der Feststellung veranlasst, dass die sexuellen Aktivitäten jüdischer Männer und Frauen als eine Gefährdung der Integrität des christlichen ‚Kollektivkörpers‘ aufgefasst wurde, die Abwehrreaktionen provozierte.⁶⁸

Wie dem auch sei, es scheint hier ein Moment der alltäglichen sozialen Diskriminierung von Juden aufzuscheinen, die – unabhängig von der obrigkeitlich vorgegebenen Ordnung – dem Selbstverständnis und den Bedürfnissen breiter Bevölkerungskreise entsprach: Eine Gruppe von *knaben* und *gesellen* – ihrerseits eine Sondergruppe innerhalb der Stadtbevölkerung mit der ‚Lizenz‘ zur Gewaltanwendung⁶⁹ – instrumentalisierten die ‚Separationsmaxime‘, erklärten die Anwesenheit von Juden als Angriff auf die Integrität des christlichen

67 BURGHARTZ, Juden (wie Anm. 2), 234.

68 Der Verf. kann stichhaltige Belege dafür anführen, dass die Prostituierten selber ein Bewusstsein für ihre exponierte Randgängerrolle entwickelten. Die Sonderrolle der Prostituierten hätte – so Nirenberg – auch mit einer in Aragon verbreiteten Auffassung zu tun gehabt, wonach die Prostituierte als öffentliche Frau eine Art ‚kollektives Verwandtschaftsband‘ zwischen allen denjenigen stiftet, die mit ihr verkehren. Daher die Furcht vor ‚Ansteckung‘ und ‚Verunreinigung‘, die heftige Gegenreaktionen auslöste, wenn solche gemischt-konfessionellen Beziehungen bekannt wurden. NIRENBERG, Communities (wie Anm. 1), 149–159, insbes. 153 f.

69 RICHARD C. TREXLER, Ritual Behavior in Renaissance Florence: Adolescence and Salvation in the Renaissance, in: C. TRINKAUS / H. A. OBERMANN (Hgg.), The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion, London 1974, 200–64. – Zur männlichen Jugendkultur in spätmittelalterlichen Dijon: JACQUES ROSSIAUD, Medieval Prostitution, trans. by LYDIA C. COCHRANE, Oxford / New York 1988 – ROBERT MUCHEMBLED, La violence au village. Sociabilité et comportements populaires en Artois du XVe au XVIIIe siècle Turnhout 1989. – LYNDALE ROPER, Blut und Latze. Männlichkeit in der Stadt der frühen Neuzeit, in: DIES. Ödipus und der Teufel. Körper und Psyche in der frühen Neuzeit, Frankfurt a.M. 1995, 109–126. – OTTAVIA NICCOLI, Rituals of Youth. Love, Play, and Violence in Tridentine Bologna, in: KONRAD EISENBICHLER, (Hg.), Youth in Society, 1150–1650, Toronto 2002.

Frauenhauses und zogen zugleich die Sanktionsgewalt über die ‚gemeinen Frauen‘ an sich.

Freilich lässt sich gegen eine solche Sichtweise einwenden, dass adoleszente Pressuregroups wie in Zürich ihr städtisches Terrain nicht nur gegenüber Juden oder Fremden sondern auch gegenüber lokal konkurrierenden Gruppen anderer Berufe oder Standeszugehörigkeit mit militanten Mitteln verteidigten. Im Gegensatz zu jungen Männern der städtischen Oberschicht, die ihre Vergnügungen nicht im, sondern außerhalb der Frauenhäuser suchten, „betrachteten die Handwerkergesellen und Knechte den Besuch des städtischen Bordells als ein Privileg, um das verschiedene Gruppen untereinander Wettkämpfe ausfochten“. ⁷⁰ So besehen hätten wir es nicht mit einem Fall antijüdischer Repression zu tun, sondern wir müssten die Zürcher Vorgänge dann in den breiteren Kontext traditioneller Rügebräuche einordnen. ⁷¹ In der Tat lässt sich eine Reihe von Belegen aus anderen Städten beibringen, aus denen hervor geht, wie adoleszente Handwerker- und Gesellenverbände sich als ‚Ordnungskräfte‘ im Frauenhaus gerieren. ⁷² Dabei wussten die Gesellen sich sowohl der reglementierenden Eingriffe von Seiten der Obrigkeit zu erwehren, die ihre Beziehungen zu den Frauen auf Kontakte im Frauenhaus zu beschränken suchte, wie auch gegen die Selbstbestimmungsansprüche sowie die damit verbundene Selbstkontrolle und Sanktionsmaßnahmen der im Frauenhaus lebenden Dirnen. In dem Maß, wie städtische Räte im Verlauf des 15. Jahrhunderts ihre Sittlichkeitspolitik ausdehnten, nahm die Tendenz bei den Gesellenverbänden zu, ihre Freiräume zu verteidigen – zum Teil mit Zustimmung der Bürger, die ihre Töchter vor den Zudringlichkeiten eben dieser Gesellen zu schützen suchten. Auch für die jüdischen Besucher städtischer Frauenhäuser hatten sich damit die Rahmenbedingungen so verändert, dass sie bei den Räten auf Nachsicht hoffen konnten: zum einen, weil diese den Bedürfnissen der Bürger nach Schutz der weiblichen Ehre entsprechen wollten, und zum anderen, weil sie ihre Hauptaufgabe in der Kontrolle vor- und außerehelicher Sexualität sowie in ihrer Einhegung im Frauenhaus sahen. Erst wenn es zu nicht mehr kontrollierbaren Konflikten kam, schritt der Rat ein.

Mindestens ebenso bedeutsam wie die Konkurrenz einzelner männlicher Teilgruppen und Personenverbände innerhalb der Städte waren aber die Versuche der Frauenhausinsassinnen, sich gegenüber anderen, ‚geheimen‘ Formen der Prostitution abzugrenzen beziehungsweise diese zu sanktionieren. Situati-

70 BEATE SCHUSTER, Wer gehört ins Frauenhaus? Rügebräuche und städtische Sicherheitspolitik im 15. und 16. Jahrhundert, in: R. BLÄNKER / B. JUSSEN (Hgg.), Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordens, Göttingen 1998, 185–252, hier: 226.

71 WEINSTEIN, Jewish youth sub-culture (wie Anm. 44), 61 gelangt zur gleichen Schlussfolgerung.

72 SCHUSTER, Wer gehört ins Frauenhaus (wie Anm. 70), 220 ff.

onsbedingt waren es klandestine Beziehungen, die Juden mit christlichen Frauen eingingen; ‚heimlich‘ waren aber nicht nur die Beziehungen, sondern auch die Tätigkeit der Frauen selbst – was die Dirnen des Frauenhauses regelmäßig auf den Plan rief. Für die ‚öffentlichen‘ Frauen boten diese, in unregelmäßig Beziehungen lebenden Konkurrentinnen (‚Winkelhuren‘) die seltene Gelegenheit, ihre eigene Position in der Öffentlichkeit aufzuwerten. „Sie stellten ihrer moralischen Verurteilung ihre Ehrlichkeit, ihre Unterwerfung unter die städtische Kontrolle, die Begrenztheit ihrer Verbindungen zu Männern, ihre Professionalität und ihren Respekt vor der Ehe und dem Zölibat entgegen“.⁷³ Dass klandestine amouröse Beziehungen zwischen Juden und einzelnen christlichen Frauen, wie sie etwa der Zürcher Jude Mössli pflegte, der städtischen Öffentlichkeit und dem Rat bekannt wurden, dürfte vielfach auf das angesprochene ‚professionelle‘ Selbstverständnis und die Strategien der Selbstkontrolle ‚öffentlicher‘ Frauen zurück zu führen sein. Aus zahlreichen spätmittelalterlichen Städten verfügen wir über Nachrichten von ‚Schandprozessionen‘, die von Dirnen eines Frauenhauses initiiert wurden, um mit *grozzen geschray und lauten slahen* den ‚heimlichen‘ Lebenswandel von Gelegenheitsprostituierten öffentlich zu machen.⁷⁴ Bisweilen konnte das bizarre Geschehen die Form eines ‚verkehrten‘ Hochzeitsrituals annehmen, wobei die geschmähte Frau mit dem Scharfrichter ‚verheiratet‘ und zu einem Tanz auf offener Straße genötigt wurde. Mit dem Schandritual ging in der Regel ein Stadtverweis einher oder die Frau wurde zwangsweise in das Frauenhaus verbracht. Belege für solche Schand- und Disziplinierungsrituale als Straffolge für Unzucht mit Juden finden sich vielerorts: 1378 wird in Konstanz eine christliche Frau wegen Unzucht mit Gutmans Sohn in einem Karren durch die Stadt geführt, auf dem Kopf trägt sie einen ‚Judenhut‘.⁷⁵ In Basel wurde 1394 Gegenbachs Tochter zum Stehen im so genannten *Kefien*, d. h. eine Art ‚Narrenhäuschen‘, verurteilt.⁷⁶ Wiederum in Konstanz wurden 1427 drei Frauen gemeinsam auf einem Karren aus der Stadt geführt, wobei sie von einem Ausrufer begleitet wurden, der verkündete: *Daz sind die frouwen, die mit den juden ze schaffen hand*.⁷⁷ Freilich waren es in den genannten Fällen nicht Prostituierte, die die Sanktionsmaßnahmen vollzogen; vielmehr hatten sich die städtischen Richter die Symbolsprache des schimpflichen ‚Aufgebots‘ angeeignet. Doch verbirgt sich hinter dem wiederholten Verweis auf die Rügepraktiken der ‚öffentlichen Frauen‘ wohl ein Fingerzeig auf ein maßgebliches Motiv für Denunziationen und Klagen wegen Unzucht – so etwa

73 SCHUSTER, Wer gehört ins Frauenhaus (wie Anm. 70), 248.

74 SCHUSTER, Wer gehört ins Frauenhaus (wie Anm. 70), 213

75 L. LÖWENSTEIN, Geschichte der Juden am Bodensee und Umgebung, o.O. 1879, Bd. I 31. – BURMEISTER, Medinat bodase (wie Anm. 45), II 175.

76 HAGEMANN, Basler Rechtsleben (wie Anm. 5), 265.

77 BRUNSCHWIG-SÉGAL, Verbotene Beziehungen (wie Anm. 1), 190.

im Fall der christlichen Magd Elli, die in heimlichem Konkubinat mit Seligman, dem Sohn ihrer jüdischen Dienstherrin, zwei Kinder zeugte.

Für unseren Zusammenhang ist nun hervorzuheben, dass es aus der Sicht der Beteiligten also primär weder um den Normverstoß ging (‚Separationsmaxime‘), noch um die Befriedigung eines antijüdischen Affekts, sondern im Mittelpunkt steht vielmehr der Lebenswandel der Frau(en) und der damit verbundene Verhaltens- und Ehrenkodex.

Unzuchtsbeschuldigungen als antijüdisches Stereotyp

Insgesamt ergibt sich also eher der Eindruck, dass ein Deutungsmuster wie es die theologische Lehre von der ‚widernatürlichen Unzucht‘ nahelegt – geschlechtlicher Verkehr zwischen Angehörigen ‚ungleicher Naturen‘ –, in den Städten des Reiches kaum eine Rolle gespielt hat. So lassen sich aus der Palette der bekannten antijüdischen Deutungsmuster und Stereotypen auch keine geeigneten Beispiele anführen, die entsprechende alltagsweltliche Grenzziehungen zwischen Juden und Christen hätten bewirken können. Die klassischen Varianten des antijüdischen Vorurteils: Hostienfrevl, Brunnenvergiftung, Ritualmord oder das Motiv der ‚Judensau‘ bieten keinen Anknüpfungspunkt für eine Konstruktion von judenspezifischen Sexualstereotypen.⁷⁸

Gleichwohl weist die Häufigkeit, mit der der Unzuchtsvorwurf gegen Juden erhoben wird, darauf hin, dass wir es mit einem kultur- und zeitspezifischen Deutungsmuster zu tun haben, das sich in vielfältiger Weise instrumentalisieren ließ und auch instrumentalisiert wurde – von Individuen ebenso wie von Institutionen, von Christen gegen Juden, wie auch von Juden gegen Juden; von Männern gegen Männer, wie von Frauen gegen Männer oder auch Frauen. Als eine das Handeln der Akteure bestimmende Denkfigur, die die ‚Wirklichkeit‘ individueller Beziehungen zwischen Christen und Juden zu erfassen vorgab, spielte der Unzuchtsvorwurf in den Städten des Reiches, aber auch in Italien und auf der iberischen Halbinsel eine kaum zu leugnende Rolle. Ob im Rahmen einer gerichtlichen Klage oder als erpresserisches Droh- bzw. Zwangsmittel geäußert: immer zeigte der Unzuchtsvorwurf eine bemerkenswerte situative Deutungsmacht.

Lässt man die hier zugrunde liegenden Fallbeispiele Revue passieren, so zeigt sich der Vorwurf vor allem in jenen Fällen als virulent, wo er einer spezifischen

78 Als Quelle bzw. Stofflieferant für eine einprägsame kulturelle ‚Kontrastfigur‘ kommt allenfalls der ‚geile‘ Judas in Frage. – Peter Dinzelbacher hat auf eine im Spätmittelalter zunehmende „Hypercharakterisierung“ der Verrätergestalt hingewiesen. Doch spielen in keinem der hier behandelten Fälle semantische Bezüge oder entsprechende Stilisierungen eine Rolle. PETER DINZELBACHER, *Judastraditionen*, Wien 1977, 34 f.

Variante folgt: einer Konstellation, in der eine christliche (Ehe-)Frau zu sexuellen Beziehungen mit einem Juden genötigt wird. Aus religions- und kulturwissenschaftlicher Perspektive wird die Plausibilität der Denkfigur damit erklärt, dass der Unzuchtsvorwurf auf verbreitete Ängste in der männlichen christlichen Bevölkerung vor der Erpressbarkeit und Käuflichkeit der (Ehe-)Frauen trifft.⁷⁹ Unzuchtsvergehen mit Nicht-Christen wurden insbesondere dann ein Fall für die Gerichte, wenn der Verdacht aufkam, dass die ‚geschlechtliche Vermischung‘ unter Zwang geschehen war – also im Grunde genommen ein Notzuchtsdelikt vorlag. Genau mit dieser Dialektik aus Angst und Generalverdacht operierten die Urheber der vielfach belegten Komplote und Erpressungsfälle, die gegen jüdische Männer in exponierter Stellung inszeniert wurden. Entsprechende Strategien können nur in solchen Situationen funktionieren, wo sie auf eine sensibilisierte Bevölkerung treffen. So war sich etwa der in das Augsburger Komplott von 1355 verwickelte Jöhlen Schoenmann völlig im Klaren darüber, dass er in eine riskante Lage geriet, wenn er sich auf ein Treffen unter vier Augen mit der Gattin des Patriziers Mangold Mühleisen einließ: *es gehert uns [den Juden] niht an*, habe er laut Protokoll eingewandt, *und ist auch unser reht niht, daz wir allain by Cristen frawen sein*.⁸⁰ Es genügt bereits die Situation – jüdischer Kreditgeber allein mit christlicher Ehefrau –, keineswegs konkrete Handlungen, um Jöhelin erpressbar zu machen.

Auch gegen den Zürcher Juden Smaria wurden Verdächtigungen laut, er habe mit der Ehefrau eines gewissen Hans Rordorf geschlechtliche Beziehungen unterhalten: Aufgrund von Gerüchten, dass er „gefährlich bei den Frauen sei“, leitete der Rat 1390 eine Voruntersuchung ein, die ergebnislos verlief⁸¹ – nur wenige Jahre später musste er sich dann gegen die erwähnte Klage der ‚Ballnerin‘ vor Gericht rechtfertigen.

Auf vergleichbar sensibilisierte Milieus, in der die Angst vor sexueller Nötigung Verdächtigungen und Vorurteile gegenüber Nicht-Christen beförderte, treffen wir auch in Städten außerhalb des Reiches. Vielfach gerieten in Italien, Frankreich oder in Aragon jüdische Ärzte in gerichtlich veranlasste Nachgänge, weil ihnen von christlichen Patientinnen Erpressungsversuche und sexuelle Nötigung unterstellt wurde.⁸² So floh im Jahr 1464 ein jüdischer Arzt aus seinem Heimatort Gravedona in der Romagna, weil er fürchtete, wegen einer

79 BURGHARTZ, Juden (wie Anm. 2), 234. – NIRENBERG, Communities (wie Anm. 1), 144.

80 Jöhelins Zögern wird von den ‚Erpressern‘ vor Gericht bestätigt. Vgl. StaatA Augsburg, Schätze 81, fol. 74rb; Edition im Anhang von MÜLLER, ‚Sex and Crime‘ (wie Anm. 1), 417.

81 BURMEISTER, Medinat bodase (wie Anm. 45), II 17.

82 Der Nachweis medizinischer Ausbildung und Tätigkeit begründete vielerorts eine Ausnahmeregelung, mittels derer einzelnen Juden die Niederlassung in Städten gewährt werden konnte. TOCH, Juden (wie Anm. 3), 9 u. 40. – JOSEPH SHATZMILLER, Jews, Medicine and Medieval Society, Berkeley 1994, 93 f.

Unzuchtsklage belangt zu werden. Doch intervenierte die Gemeinde beim Herzog zugunsten ‚ihres‘ jüdischen Arztes und erbrachte Beweise für seine Unschuld, so dass er nach fünf Monaten, von allen Beschuldigungen frei gesprochen, nach Gravedona zurückkehren konnte.⁸³

Abschließende Erwägungen

Greifen wir abschließend nochmals die eingangs angesprochene Frage nach dem Verhältnis zwischen christlichen und jüdischen Bevölkerungsgruppen auf. Die Ergebnisse unserer Untersuchung bestätigen die Auffassung Tochs, dass sexuelle Beziehungen zwischen beiden Glaubensgruppen einen häufig vernachlässigten, gleichwohl lebendigen Bestandteil ihres Zusammenlebens ausmachten. Nicht zu übersehen ist hierbei, dass diese Beziehungen durch geschlechtsspezifische Verhaltensmuster geprägt wurden: Es waren nahezu ausnahmslos männliche Angehörige der jüdischen Minorität, die ein Verhältnis mit christlichen Frauen eingingen, auch wenn dabei zu berücksichtigen bleibt, dass dieser Befund durch den Fokus auf gerichtsnotorische Fälle mitbedingt sein mag. Andererseits eröffnen sich mit der Quellenauswahl Einblicke in lebensweltliche Zusammenhänge, die eindrücklich vor Augen führen, dass die sozialen Kontakte zwischen beiden Glaubensgruppen von hoher Intensität und nur schwer kontrollierbar waren. Die Möglichkeit zu langfristigen intensiven Beziehungen über die Glaubensgrenzen hinweg war jedenfalls gegeben – trotz restriktiver Bestimmungen, die immer einmal wieder mit demonstrativer Härte umgesetzt wurden.

Die zwischen gezielter Grenzüberschreitung und dann auch wieder Grenzziehung changierenden Handlungsweisen der Beteiligten entziehen sich pauschalen historischen Erklärungsansätzen, die sie gerne als Ausdruck einer generellen Tendenz im Verhältnis zwischen Christen und Juden im Mittelalter deuten möchten – sei es im Sinne der Vorstellung von einem ‚symbiotischen‘ Miteinander, sei es im Sinne eines grundlegenden und sich verschärfenden ‚Antagonismus‘ der beiden Glaubensrichtungen.⁸⁴ Das immer noch verbreitete

83 Shatzmiller erwähnt kursorisch eine Reihe von ähnlichen Fällen aus dem 14. und 15. Jahrhundert. Vgl. SHATZMILLER, *Jews, Medicine* (wie Anm. 82), 89 f.

84 Exemplarisch für ein ‚symbiotisches‘ Konzept seien genannt: FRIEDRICH LOTTER, Zu den Anfängen deutsch-jüdischer Symbiose in frühottonischer Zeit, in: *Arch. f. Kulturgeschichte* 55 (1973), 1–34. – ALFRED HAVERKAMP, ‚Concivilitas‘ von Christen und Juden in Aschkenas im Mittelalter, in: R. JÜTTE / A.P. KUSTERMANN (Hgg.), *Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart* (= *Aschkenas*, Bhft. 3) Wien/Köln/Weimar 1996, 103–36. – Für eine ‚antagonistische‘ Interpretation insbesondere der spätmittelalterlichen Geschichte christlich-jüdischer Beziehungen sprechen sich eher aus: FRIEDRICH BATTENBERG, *Das Europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas*, (2 Bde.),

holzschnittartige, von wechselseitigen Animositäten und Ängsten geprägte Bild bedarf hier der Korrektur. Schon aus methodischen Erwägungen scheint es geboten, sich eingehender als bislang geschehen mit einzelnen Milieus und Teilkulturen spätmittelalterlicher Städte sowie den in ihnen wirksamen Inklusions- und Exklusionsprozessen zu beschäftigen.⁸⁵ Wie an den zuvor behandelten Einzelfällen deutlich wird, waren die sozialen Grenzen, die christliche und jüdische Bevölkerung trennten, zwar ‚durchlässig‘, doch zugleich auch immer gegenwärtig: Dies bekunden etwa der in erpresserischer Absicht bezichtigte Augsburger Jude Jöhlin oder auch die randalierenden Zürcher Handwerksburschen. Vieles spricht dafür, dass in den radikalen, oftmals von Gewalteskalationen begleiteten Verfolgungs- und Vertreibungsmaßnahmen des späten Mittelalters gerade solche kulturell vermittelten ‚Tabuzonen‘ aktiviert wurden, die fest in der Vorstellungswelt christlicher wie jüdischer Bevölkerungsgruppen verankert waren. Aus für gewöhnlich nur ‚gedachten‘ Grenzen konnten so in konkreten historischen Situationen reale, sichtbare und spürbare Scheide- und Konfliktlinien werden.

Das Verhalten der sexuellen ‚Grenzgänger‘ erscheint in weit stärkerem Maß durch lebensweltlich-traditionale Handlungsorientierungen bedingt, denn durch Ablehnung beziehungsweise Akzeptanz kirchlicher oder weltlicher Gesetzgebung. Bei der Sanktionierung geschlechtlicher Kontakte zu Glaubensfremden ging es – so eine Feststellung von Michael Toch – „beiden Seiten vorrangig um die Ehre der eigenen Frauen“.⁸⁶ Dies erkläre die asymmetrische Rollenverteilung zwischen den beiden Religionen. Die Beharrungskraft familienbezogener beziehungsweise korporativer Handlungsorientierungen zeigt sich in vielfältiger Weise: in der Akzeptanz gemischtreligiöser Beziehungen durch das unmittelbare soziale Umfeld, solange sie ‚intakt‘ erscheinen; in den obligatorischen ‚Gnadenbitten‘ des familialen Anhangs für verurteilte ‚Unzüchter‘; oder in den Rügeritualen der ‚offenen‘ Prostituierten der Frauenhäuser gegenüber ihren ‚ehrlosen‘ Konkurrentinnen, den ‚Winkelhuren‘. Traditionale Handlungsorientierungen finden sich auch auf jüdischer Seite, was sich etwa am Konflikt-

Darmstadt 1990; MARKUS J. WENNINGER, Man bedarf keiner Juden mehr. Ursachen und Hintergründe ihrer Vertreibung aus den deutschen Reichsstädten im 15. Jahrhundert (= Bhf. z. Arch. f. Kulturgesch., 14), Wien/Köln/Graz 1981; TOCH, Juden (wie Anm. 3), 33: „Für lange Zeit hatte daneben die tagtägliche Koexistenz das Übergewicht ... bis seit etwa 1300 der Konflikt zur Norm wurde“. Siehe auch ebd., 122 („Das Konzept gegenseitiger Beeinflussung“).

85 ANDREAS GESTRICH / LUTZ RAPHAEL (Hgg.), Inklusion/Exklusion. Studien zu Fremdheit und Armut von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt a.M./Berlin/Bern 2004. – Siehe hierzu auch das Themenheft ‚Grenzen und Grenzüberschreitungen: Kulturelle Kontakte zwischen Juden und Christen im Mittelalter‘ (= Aschkenas 14.1) Stuttgart 2004. – EVELINE BRUGGER / MARTHA KEIL / BIRGIT WIEDL (Hgg.), Ein Thema – zwei Perspektiven: Juden und Christen in Mittelalter und Frühneuzeit (in Druck).

86 TOCH, Juden (wie Anm. 3), 42.

verhalten innerhalb der Gemeinde zeigen ließe.⁸⁷ Kommunale Organe und ihre Interventionsmöglichkeiten wurden meist dann – und zwar von beiden Gruppen – in Anspruch genommen und gelegentlich instrumentalisiert, wenn sie der Durchsetzung eigener Interessen dienlich schienen. Insgesamt ergibt sich dabei der Eindruck, dass die Ratsgremien bis weit ins 15. Jahrhundert die Kontrolle über die außer- bzw. voreheliche Sexualität der Stadtbewohner mittels der Selbstregelungsmechanismen einzelner gesellschaftlicher Teilgruppen ausübten.

Nach wie vor findet man in der Forschungsliteratur die Auffassung vertreten, dass es sich bei christlich-jüdischen Kontakten nur um spontane, kurzfristige Affären gehandelt haben könne.⁸⁸ Zu hoch sei der Konformitätsdruck gewesen, der auf devianten sexuellen Verhaltensweisen lastete, denke man nur an die ‚Separationsmaxime‘ oder das Verbot für christliche Dienstleute, sich in jüdischen Haushalten zu verdingen. Dem stehen jedoch nicht wenige konkrete Einzelbefunde entgegen. Wir werden mit überraschend stabilen, wohl auch emotional geprägten Paarbeziehungen konfrontiert. Es ist gewiss zutreffend, die wirtschaftliche Seite dieser Verbindungen hervor zu heben. Indes, sie auf den Tauschaspekt zu reduzieren, als bloßes Korrelat zu christlich-jüdischen Kreditbeziehungen, wird der Realität nicht gerecht. Gemischtkonfessionelles Zusammenleben ‚ohne Trauschein‘ funktionierte offenkundig – die städtischen Gesellschaften des Spätmittelalters gewährten noch hinreichend Freiräume für Lebensgemeinschaften heterogener Herkunft.

Die Gültigkeit der hier vorgestellten Befunde unterliegt sowohl örtlichen wie zeitlichen Einschränkungen. Auch wenn gelegentlich Vergleichsmaterial aus den Städten Italiens, des Königreichs Aragon oder Frankreichs herangezogen werden konnte, so lassen sich verlässliche Aussagen nur für (einzelne) Städte in den Reichsgebieten treffen. Der überwiegende Teil der erfassten Unzuchtsdelikte fällt in den Zeitraum zwischen 1370 und 1450, einer Phase relativer ‚Offenheit‘, die die Grenze zwischen beiden Religionsgruppen ‚durchlässig‘ erscheinen lässt. Förderlich hat sich hier möglicherweise ausgewirkt, dass die Schutzbriefe, die im Zuge der Wiederansiedlung jüdischer Gemeinden nach den Verfolgungen der 1340/50er Jahre häufig individuell, mit einzelnen Familien – nicht mehr wie zuvor mit einer Gesamtgemeinde – abgeschlossen wurden, und dass die Rechtslage von Stadt zu Stadt sehr unterschiedlich war. Ein grundlegender Wandel setzte dann etwa seit der Mitte des 15. Jahrhunderts ein, der sich an der Ausweisung von Juden aus zahlreichen Städten ablesen lässt, aber auch an nun erkennbaren, nachhaltigen Anstrengungen der städtischen Räte, Ordnungsstatuten, Polizeigesetzgebung und Disziplinierungsmaßnahmen gegen konkurrie-

87 S. o. Anm. 62.

88 TOCH, Juden (wie Anm. 3), 42. – BRUNSCHWIG-SÉGAL, Verbotene Beziehungen (wie Anm. 1), 201.

rende Sanktions- und Selbstregelungsansprüche durchzusetzen.⁸⁹ Dies gilt auch für die seit langem existierenden Verbote kirchlicher und weltlicher Herrschaftsträger, die auf eine generelle Unterdrückung jeglicher *commixtio* zwischen Christen und Nicht-Christen zielten, doch bis dahin nur in seltenen Fällen tatsächlich umgesetzt worden waren – so etwa die ‚Kennzeichnungspflicht‘ für Juden.⁹⁰ Der insbesondere von der Häresiologie forcierte kirchliche ‚Sodomie‘-Diskurs blieb auf diese ordnungspolitische ‚Offensive‘ allerdings weiterhin ohne Einfluss, eine Feststellung, die sich in vergleichbarer Weise auch für eine andere Form sexueller Devianz abzeichnet, die Kriminalisierung homosexueller ‚Unzucht‘.⁹¹ Sodomie – im hier erörterten Verständnis – bleibt bis in die frühe Neuzeit ein Gegenstand ausschließlich akademischer Theoriebildung und des gelehrten Rechts.

-
- 89 FRIEDRICH BATTENBERG, Des Kaisers Kammerknechte. Gedanken zur rechtlich-sozialen Situation der Juden im Spätmittelalter und früher Neuzeit, in: HZ 245 (1987), 545–599. – MICHAEL STOLLEIS, Kirchgang, Kleidung, Kinder, Badstuben, Besäufnisse, Bordelle oder: wie die Obrigkeit das Alltagsleben reglementierte. Policeyordnungen und Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit, in: Forschungen Frankfurt 13 (1995), 58–65. – WILLOWEIT, Die Rechtsstellung der Juden (wie Anm. 37). – KARL HÄRTER, Zur Stellung der Juden im frühneuzeitlichen Strafrecht: Gesetzgebung, Rechtswissenschaft und Justizpraxis, in: ANDREAS GOTZMANN u. a. (Hgg.), Von den Rechtsnormen zur Rechtspraxis. Ein neuer Zugang zur Rechtsgeschichte der Juden im Heiligen Römischen Reich (in Druck).
- 90 ROBERT JÜTTE, Stigma-Symbole. Kleidung als identitätsstiftendes Merkmal bei spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Randgruppen (Juden, Dirnen, Aussätzigen, Bettler), in: Zwischen Sein und Schein. Kleidung und Identität in der ständischen Gesellschaft (= Saeculum 44.1), München 1993, 65–89, hier: 68–73 (mit der älteren Literatur). – ARIEL TOAFF, The Jewish Badge in Italy during the 15th Century, in: A. EBENBAUER (Hg.), Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt, Wien/Köln 1991, 275–280. – BERND DENEKE, Die Kennzeichnung von Juden – Form und Funktion, in: Anz.d.Germ.Nationalms. 1993, 240–52. – DIETHARD ASCHOFF, Judenkenneichen und Judendiskriminierung in Westfalen bis zum Ende des Alten Reiches, in: Aschkenas 3 (1993), 15–48. – SIMONSOHN, The Apostolic See (wie Anm. 18), 135–46. – MAGIN, Status der Juden (wie Anm. 15), 144–163.
- 91 CHRISTINE REINLE, Zur Rechtspraxis gegenüber Homosexuellen. Eine Fallstudie aus dem Regensburg des 15. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 44 (1996), 307–26, hier: 315–20.

