Barrieren – Passagen – Interferenzen. Religionsgespräche als alltagspragmatische Aktionen*

Johannes Heil (Heidelberg)

Dem Angedenken an Jana L. und Kevin S.,
ermordet vor der Synagoge in Halle
am 9. Oktober 2019, gewidmet

וּנְתַנֶּה תֹּקֶף קְדֻשַּׁת הַיּוֹם כִּי הוּא נוֹרָא וְאָיֹם וּבוֹ תִּנָּשֵׂא מַלְכוּתֶךָ וְיִכּוֹן בְּחֶסֶד כִּסְאֶךָ וְתֵשֵׁב עָלָיו בֶּאֱמֶת

»Lasst uns die Größe der Heiligkeit des Tages [Yom Kippur**] schildern, denn er ist furchterregend und ernst, und an ihm wird sich dein Reich erheben, und auf Gnade wird Dein Thron gegründet sein, und Du wirst auf ihm sitzen in Wahrheit.«

Der mittelalterliche Gebetsgesang ›U-netane toqef‹ markiert Höhepunkte der Gottesdienste zu Rosh haShana und zu Yom Kippur. Weiter heißt es darinnen:

בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה יִכָּתֵבוּן, וּבְיוֹם צוֹם כִּפּוּר יֵחָתֵמוּן. כַּמָּה יַעַבְרוּן, וְכַמָּה יִבָּרְאוּן, מִי יִחְיֶה, וּמִי יָמוּת, מִי בְקִצּוֹ, וּמִי לֹא בְקִצּוֹ, מִי וּמִי בָאֵשׁ, מִי בַּחֶרֶב, מִי בָרָעָב, וּמִי בַצָּמָא, מִי בָרַעַשׁ, וּמִי בַמַּגֵּפָה, מִי בַחֲנִיקָה, וּמִי בַסְּקִילָה, מִי יָנוּחַ, בַּמַּיִם, וּמִי יָרוּם. וּתְשׁוּבָה וּתְפִלָּה וּצְדָקָה, וּמִי יִתְיַסָּר, מִי יַעֲנִי, וּמִי יַעֲשִׁיר, מִי יֻשְׁפַּל, וּמִי יְטֹרָף, מִי יִשָּׁלֵו, מִי יִשָּׁקֵט, וּמִי יָנוּעַ, מַעֲבִירִין אֶת רֹעַ הַגְּזֵרָה.

»Am Neujahrstag werden sie eingeschrieben, am Versöhnungstag wird besiegelt, wie viele dahinschieden, wie viele geboren werden, wer leben und wer sterben soll, wer zu seiner und wer vor seiner Zeit, wer durch Feuer und wer durch Wasser, wer durch den Sturm und wer durch Hunger …«[1].

*) Ich danke Winfried Frey (Frankfurt/Kriftel), Andrew Gow (Edmonton/Victoria) und Diana Matut (Halle) für die kritische Durchsicht, Kommentare und Ergänzungen zu einem früheren Entwurf dieses Beitrags.

**) Auszüge aus dem Gesang, der an zentraler Stelle des Morgengottesdienstes zu Yom Kippur steht, und die Überlieferung zu Rav Amnon wurden bewusst an den Anfang des Aufsatzes gerückt, da der zugehörige Vortrag am 9. Oktober 2019 auf Yom Kippur des gleichen Jahres fiel. Nach dem Vortrag traf die Nachricht vom versuchten Anschlag auf die Synagoge von Halle/Saale und die Ermordung zweier Passanten dort ein. Auf diesen Zusammenhang ist die Widmung des Beitrags bezogen.

1) Hebräischer Text mit Übersetzung in: Simon Hirschhorn, »Tora, wer wird dich nun erheben?« Pijutim mimagenza. Religiöse Dichtungen der Juden aus dem mittelalterlichen Mainz, Darmstadt 1995, S. 56–61; vgl. Ivan G. Marcus, A Pious Community and Doubt: Jewish Martyrdom among North European Jewry and the Story of Rabbi Amnon of Mainz, in: Studien zur jüdischen Geschichte und Soziologie: Festschrift Julius Carlebach, hg. von Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg 1992, S. 97–

Israel Yuval zufolge korrespondiert der Gesang ›U-netane toqef‹ motivisch und kontrapunktisch mit dem ›Dies Irae‹ der christlichen Totenmesse. Ganz gleich, wie stark die wechselseitigen Impulse waren, die in diesem seit dem 12. Jahrhundert im aschkenasischen Ritus nachweisbaren Text anklingen, ist für das Thema dieses Bandes die im 13. Jahrhundert im Kompendium ›Sefer Or Sarua‹ des in Würzburg und Wien wirkenden Isaak ben Mosche überlieferte Erzählung von der Entstehung des Gesangs zentral. Sie handelt von einem Rav Amnon, der vom Mainzer Erzbischof zur Taufe gedrängt wird. Dafür erbittet sich der Jude drei Tage Bedenkzeit, kehrt nach Ablauf aber gegen die Absprache nicht zurück. Zur Strafe werden ihm in einem grausamen Akt die Glieder abgehackt. Solchermaßen verstümmelt und leidend lässt sich der Gelehrte am Neujahrstag zur Synagoge tragen, wo er den Gesang vorträgt, ihn also neu in den Gottesdienst einführt. Nach diesem Akt wird er vor den Augen der Beter entrückt und erscheint nach Ablauf dreier Tage seinem Schüler Kalonymos ben Meshullam im Traum, um den gesamten Text des ›U-netane toqef‹ zu diktieren[2)].

In diesem Stück jüdischer Hagiographie sind die Entrückung und die Zahl der drei Tage bis zum Wiedererscheinen sicher nicht zufällig genannt. Hier interessiert der Ausgangspunkt der Erzählung, nämlich das Gespräch des Bischofs mit dem Juden, das wie eine selbstverständliche Situation dargestellt wird. Der moderne Blick setzt eine Alterität voraus und will annehmen, dass der christliche Würdenträger, der auch Potentat ist, und der jüdische Gelehrte geschiedenen Welten angehören. Tatsächlich stellt die Erzählung aber die Eskalation einer bis dahin pragmatisch einvernehmlichen Beziehung vor, die eine gewisse Intensität des Gesprächs und Vertrautheit im Umgang miteinander gehabt haben muss, ja die Glaubensverschiedenheit muss bis dahin eine so geringe Rolle gespielt haben, dass der Bischof annahm, der Übertritt müsse ein Leichtes sein. Nur so lässt sich die Drastik seiner Reaktion erklären, die in dem Moment erfolgte, als sich das Gegenüber dem Werben um Glaubensübertritt verweigerte. Die Asymmetrie in dieser Beziehung ist unübersehbar. Als der Jude sich dem Werben des Potentaten widersetzt, ist sein Schicksal besiegelt[3)]. Darum soll es hier aber nicht gehen. Dieser Beitrag will den schwer fassbaren Zustand wie auch immer gestalteter Normalität vor der Eskalation ins Zentrum rücken, den Blick also weg von den von langer Hand initiierten, aufwendig inszenierten und gründlich dokumentierten Gesprächen zwischen Vertretern der Eliten lenken und auf Gesprächssituationen im Alltagsgeschehen schauen: was es heißt, wenn in der mittelal-

113; Lucia Raspe, Ein legendärer Sänger: Amnon von Mainz, in: Kalonymos 6/4 (2003), S. 1–5; mit der Referenz zum *Dies Irae:* Israel Yuval, Gedichte und Geschichte als Weltgericht. ›Unetanne tokef‹, ›Dies irae‹ und Amnon von Mainz, in: Kalonymos 8/4 (2005), S. 1–6; vgl. auch Lawrence A. Hoffman, Who By Fire, Who By Water – Un'taneh Tokef, Nashville (TN) 2010.

2) Wiedergabe bei Yuval, Gedichte und Geschichte (wie Anm. 1), S. 1–6.

3) Vgl. Marcus, A Pious Community (wie Anm. 1); Raspe, Ein legendärer Sänger (wie Anm. 1); Hoffman, Who By Fire, Who By Water (wie Anm. 1).

terlichen Gesellschaft Angehörige – und eben nicht Vertreter – verschiedener Religionsgemeinschaften aufeinandertrafen.

Ob geplant oder nicht – Begegnungen waren in der kurzwegigen Verfassung vormoderner Gesellschaften unumgänglich, und sie werden nicht sprachlos verlaufen sein. Das Folgende bezieht sich wesentlich auf den aschkenasischen Raum, scheint aber auch für Spanien/Sefarad und Italien, dort vor allem für die Frühneuzeit, anwendbar. Dabei müssen mehrere Fragenkreise in den Blick genommen werden, die anschließend nicht einzeln abgehandelt, sondern kontextuell betrachtet werden. Gerade deshalb scheint es wichtig, sie hier getrennt anzusprechen. Gefragt wird,

1.) auf welcher Grundlage und unter welchen Bedingungen solche Gespräche stattfanden, und
2.) wie stark das Religiöse die Alltagsgespräche bestimmte, oder präziser: warum das Religiöse in solchen Gesprächen allgegenwärtig war.

Ferner interessiert
3.) wie diese Begegnungen dargestellt wurden, zumindest auf der jüdischen Seite. Die analogen Darstellungsweisen auf christlicher Seite können hier allein wegen ihrer Vielzahl, aber auch wegen ihrer zahlreichen genrebedingten Eigenheiten zwischen Theologie, Recht und geistlichem Spiel und anderem mehr nicht berücksichtigt werden. Das bedürfte, um nicht beim oberflächlichen Konzept eines ›Judenbildes in der mittelalterlichen Literatur‹ und dergleichen zu verbleiben[4], eigener, gründlicher Analysen.
4.) Insgesamt lohnt es, den Begriff des Gesprächs zu weiten und individuelle wie kollektive Gesprächsentwürfe, die oft auch die Argumente des Gegenübers antizipierten, mit einzuführen.
5.) Diese Beobachtungen werden darauf hin befragt, was aus ihnen für das Gesamtbild der jüdisch-christlichen Beziehungsgeschichte zu gewinnen ist.
Die soweit formulierten Fragestellungen geben Anlass zu weiteren Vorüberlegungen, die anschließend mit Quellenbeispielen beleuchtet werden.

I. Zur Einführung: Alltagsgespräche und Religionsgespräche

Die Gespräche, von denen der Beitrag handelt, fanden in einem diskursiv offenen Raum statt, der sich der Differenz bewusst war. Dafür bedurfte es keiner unterscheidenden Zeichen, wie sie seit dem Vierten Lateranum (1215) den Juden aufgegeben, mitnichten aber überall und allzeit durchgesetzt worden waren. Die meist vergleichsweise kleinen

4) Vgl. etwa den Sammelband: Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters. Religiöse Konzepte – Feindbilder – Rechtfertigungen, hg. von Ursula Schulze, Berlin 2002.

Stadträume, von denen hier zu handeln ist, auch die wenigstens in Teilen klar geschiedenen wirtschaftlichen Tätigkeiten, womöglich auch die äußere Erscheinung, mit Sicherheit aber nicht die Sprache, machten die Differenz augenscheinlich, aber auch – und das erscheint wichtig – alltäglich, also gewöhnlich und damit auch ein Stück weit unspektakulär. Der offene Raum bezeichnet die Normalität des Zusammenlebens von Minderheit und Mehrheit[5], in die strukturell gegebene, aber nicht ausschließlich bestimmende »Ambivalenzen, Widersprüche, Ungleichzeitigkeiten und gegenläufige Tendenzen« eingewoben waren[6]. Diese spatiale Grundkonfiguration wird als solche in den Quellen in Berichten über die Bewegungen der Akteure von einem Ort zum anderen auch immer wieder reflektiert, und es wird dabei meist ein unbehindertes Bewegungsgeschehen dargestellt. Reflexion geschieht implizit und muss für die hier angestrengte Analyse erst freigelegt werden. Das Ghetto als hermetisches Sinnbild für jedes mittelalterliche und frühneuzeitliche jüdische Leben dagegen ist ein Zerrbild, denn selbst nach ihrer Einrichtung 1462 bedeutete die Abgeschiedenheit der Frankfurter Judengasse, mit der erstmals ein ›Ghetto‹ realisiert wurde[7], mitnichten völlige Abgeschlossenheit, machte Begegnung noch immer möglich und nötig und war vor allem nicht der Normalfall, der allerorten vorauszusetzen wäre. Vielerorts gab es auch nach dem 15. Jahrhundert keine eingegrenzte Judengasse, also keine distinkten jüdischen Stadträume. Man kann es auch so sagen: je kleiner der Ort, desto geringer war die Möglichkeit zur Segregation.

Wenn eben von Stadträumen gesprochen wurde, erscheint eine weitere Vorbemerkung angezeigt, auch wenn ihr Gegenstand im Laufe des Beitrags nur gelegentlich aufgerufen werden kann: anders als meist angenommen, lassen schon frühe rabbinische Responsa des Westens erkennen, dass Judentum mitnichten ein rein städtisches Phänomen war. In der Stadt verschriftlichten sich das Miteinander, das Nebeneinander und das Gegeneinander;

5) Vgl. Ephraim Shoham-Steiner, The Intricate Network of Interfaith Connections, in: Interfaith Networks in the Middle Ages. Quotidian Jewish-Christian Contacts, hg. von Dems. (Studies in the History of Daily Life 5), Leiden 2016, S. 1–32, hier S. 2, 5 f.; zum Ertrag des Bandes für die Frage nach jüdisch-christlichen Beziehungen im Alltagsleben vgl. die Rezension Gerd Mentgen, in: Francia-Recensio, 2017–3, DOI: 10.11588/frrec.2017.3.41529, download via recensio.net (08.01.2021).

6) Diese für die Neuzeit gewonnene Beobachtung (vgl. J. Friedrich Battenberg, Rechtlich-soziale Strukturen und Alltag im Verhältnis zwischen Juden und Christen in der Vormoderne, besonders im Rhein-Main-Neckar-Raum, in: Aschkenas 26 [2016], S. 271–289, hier S. 276) lässt sich ebenso für das Mittelalter in Anspruch nehmen.

7) Markus J. Wenninger, Grenzen in der Stadt? Zu Lage und Abgrenzung mittelalterlicher deutscher Judenviertel, in: Aschkenas 14 (2004), S. 9–29; Martha Keil, Orte der jüdischen Öffentlichkeit: Judenviertel, Synagoge, Friedhof, in: Ein Thema – zwei Perspektiven. Juden und Christen in Mittelalter und Frühneuzeit, hg. von Eveline Brugger/Birgit Wiedl, Innsbruck 2007, S. 170–186; Frühneuzeitliche Ghettos in Europa im Vergleich / Early Modern Ghettoes: A Comparative Approach, hg. von Fritz Backhaus u. a. (Frankfurter kulturwissenschaftliche Beiträge 15), Berlin 2012; Alfred Haverkamp, The Jewish Quarters in German Towns during the Late Middle Ages, in: In and out of the Ghetto. Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany, hg. von Ronnie Po-chia Hsia/Hartmut Lehmann, Washington 1995, S. 13–28.

das generierte nachlesbare Quellen, aber die jüdische Landkarte war nicht auf den Stadtraum begrenzt. Juden abseits der Städte produzierten dagegen, wie übrigens auch christliche Landbewohner, kaum Quellen und werden in den städtischen nur gelegentlich, nämlich situationsbedingt genannt. Gleiches gilt anbei auch für all jene, Christen wie Juden, die nicht zur Oberschicht oder sonst aktiven Gruppen gehörten[8]. Das muss bedacht sein, wenn in der Folge immer wieder von Städten und den darin handelnden Akteuren gesprochen wird.

Dieser Beitrag kann auf Basis der Arbeiten besonders von Martha Keil[9] ferner davon ausgehen, dass es vor irgendwelchen gelehrten Gesprächsritualen die gewöhnlichen Alltagssituationen waren, die Gespräche über Religionsgrenzen hinweg aufgaben, und das will er in den Mittelpunkt rücken. Geschäfte, Märkte, Messen, sonstige wirtschaftliche Kooperationen, Nachbarschaftsangelegenheiten, Rechtsfälle, und anderes mehr führten wohl zu mehr als nur einer »gewissen Verstetigung« ökonomischer und in deren Folge persönlicher Beziehungen[10]. Die dabei getätigten Gespräche kreisten dann auch kaum einmal ganz unmittelbar um die dogmatische Seite religiöser Themen oder um die rechte Exegese einschlägiger Bibelstellen. Die Vorstellung, dass die textlich gefassten Darstellungen von jüdisch-christlichen Religionsgesprächen, stattgehabten wie literarisch fingierten, nur das vertextete Abbild umfassenderer, aber stets unmittelbar mit religiösen Inhalten befasster Begegnungszonen seien, ist wohl zu kurz gegriffen und ein wenig modern, vom Anliegen der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit her, gedacht; und so erscheint das traute Bild von einer Linde im Zentrum des Ortes, wo Mönch und Rabbiner am Sonntagnachmittag zum Gedankenaustausch über die Interpretation einzelner Bibelverse oder Grundsatzfragen des Glaubens zusammenkommen, eher ein wenig naiv. Ebenso wenig können Darstellungen überzeugen, die das Gespräch zwischen Juden und Christen

8) Evelyn Brugger/Birgit Wiedl, »… und ander frume leute genuch, paide christen und juden«. Quellen zur christlich-jüdischen Interaktion im Spätmittelalter am Beispiel Österreichs, in: Räume und Wege. Jüdische Geschichte im Alten Reich 1300–1800, hg. von Rudolf Kießling/Peter Rauscher/Stefan Rohrbacher (Colloquia Augustana 25), Berlin 2007, S. 285–306, hier S. 290.

9) Konzise Keil, Orte der jüdischen Öffentlichkeit (wie Anm. 7), S. 170 f.; vgl. bes. auch Dies.; Gemeinde und Kultur. Mittelalterliche Grundlagen jüdischen Lebens in Österreich, in: Geschichte der Juden in Österreich, hg. von Eveline Brugger u. a. (Österreichische Geschichte), Wien 2006, S. 15–122.

10) Die ansonsten am Beispiel des frühneuzeitlichen Frankfurt gewonnenen Befunde lassen sich wenigstens in ihren Grundzügen auf mittelalterliche Gegebenheiten übertragen: Verena Kasper-Marienberg, Gemeinsamer Alltag – geteilter Lebensraum? Der Frankfurter Wochenmarkt als christlich-jüdischer Begegnungsort, in: Aschkenas 26 (2016), S. 327–349, hier S. 330; vgl. ferner Martha Keil, Christliche Zeugen vor jüdischen Gerichten. Ein unbeachteter Aspekt christlich-jüdischer Begegnung im spätmittelalterlichen Aschkenas, in: MIÖG 117 (2009), S. 272–283; Ludolf Pelizaeus, Einleitung, in: Innere Räume – äußere Zäune. Jüdischer Alltag im Rheingebiet im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit, hg. von Ludolf Pelizaeus (Mainzer Geschichtsblätter. Sonderheft), Mainz 2010, S. 9–12; Birgit Wiedl, Der Alltag im Geschäft. Aspekte jüdisch-christlichen Zusammenlebens im Spiegel der mittelalterlichen Geschäftsurkunden, in: Tagungsbericht des 26. Österreichischen Historikertages: Krems/Stein, 24. bis 28. September 2012, bearb. von Reinelde Motz-Linhart, St. Pölten 2015, S. 570–586.

auf die erzwungenen Disputationen von Paris 1241, Barcelona 1267 und andere Beispiele reduzieren[11] oder das Gespräch sonst höchstens noch aus gelehrt-fingierten Disputationstraktaten herausdestillieren wollen[12]. Eher könnten Werte, die man über die Religionsgrenzen hinweg teilte, Gegenstand von Gesprächen, vielleicht auch Anlass zu wechselseitigem Respekt gewesen sein[13]. Auch der Umstand, dass im Abwägen zwischen »Händlerzeit« und »Kirchenzeit« mancherorts auch jüdische Festtagszeiten Berücksichtigung fanden[14], setzt Wissen und insofern Gespräche voraus. Caesarius von Heisterbach (›Dialogus Miracolorum‹, II,25) bietet zwar das Beispiel eines Klerikers, der das Haus eines Juden betritt, um »über den Glauben zu sprechen« (*disputare cum eo de fide christiana*) und dabei die klammheimlich lauschende Tochter des Hauses für die Taufe gewinnt. Allein dass nur wenige Worte zur Schilderung des Gesprächsrahmens aufgebracht werden, deutet an, dass es sich bei der Eintrittsszene eher um eine narrative Öffnungsfloskel handelt, die das vermutlich so Geschäftsmäßige wie Banale des Vorgangs in ein mehr vom frommen Eifer samt Wunder bestimmtes Licht rücken soll. Wiederholte Warnungen vor Religionsgesprächen einfacher Gläubiger mit Juden, die auf der anderen Seite zu leicht zum Nachteil der christlichen Seite ausgehen könnten[15], sagen danach mehr über die Besorgnisse der christlichen Autoritäten als über eine messbare Alltagsrealität aus.

11) Vgl. Jonathan Elukin, Living Together, Living Apart. Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages, Princeton 2007, S. 67 f.

12) Chronologischer Überblick in Heinz Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld, Bd. 1–2, Frankfurt/M. u. a. ^{2}1990–1994; als Beispiel für die jüdische Seite vgl. die Redaktion der Disputation von Barcelona 1267, dazu Robert Chazan, Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and Its Aftermath, Berkeley 1992; ein Überblick über antichristliche jüdische Apologien bei Dems., Fashioning Jewish Identity in Medieval Western Christendom, Cambridge 2004. Eine systematische Auseinandersetzung mit dem Christentum bietet der ›Sefer Nizzahon Yashan: The Jewish-Christian Debate in der High Middle Ages. A Critical Edition of the Nizzahon vetus, With an Introduction, Translation and Commentary by David Berger, Philadelphia 1979.

13) Vgl. das Beispiel des ehrenhaft agierenden Bischofs im ›Sefer Chassidim‹, §58, S. 46 f., und eine Lesevariante in: Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. ebr. 285, fol. 108v–127v, zitiert aus Shoham-Steiner, The Intricate Network (wie Anm. 5), S. 13 mit Anm. 20–21; ferner Peter Schäfer, Juden und Christen im Hohen Mittelalter: Das ›Buch der Frommen‹, in: Europas Juden im Mittelalter. Beiträge des internationalen Symposiums in Speyer vom 20. bis 25. Oktober 2002, hg. von Christoph Cluse, Trier 2004, S. 45–59; Ivan G. Marcus, Sefer Hasidim and the Ashkenazic Book in Medieval Europe (Jewish Culture and Contexts), Philadelphia 2018.

14) Elisheva Carlebach, Palaces of Time. Jewish Calendar and Culture in Early Modern Europe, Cambridge (Mass.) 2011, S. 141–150.

15) So explizit etwa in den Beschlüssen der Wiener Provinzialsynode 1267; vgl. Regesten zur Geschichte der Juden in Österreich im Mittelalter, Bd. 1, hg. von Birgit Wiedl/Eveline Brugger, Innsbruck 2005, Nr. 45; vgl. Schreckenberg, Adversus-Judaeos-Texte (wie Anm. 10), S. 227–229; Johannes Heil, Die propagandistische Vorbereitung des Ghettos – Diskussion um Judenquartiere 1200–1500, in: Frühneuzeitliche Ghettos (wie Anm. 7), S. 149–170, hier S. 154.

Insgesamt dürfen wir annehmen, dass in der überwiegenden Mehrzahl Gespräche zwischen Juden und Christen, auf Straßen, Plätzen und in Häusern, nicht direkt von Religion handelten. Das heißt im Umkehrschluss aber keineswegs, dass die Verschiedenheit der Religionen solche Gespräche nicht auch mitbestimmte. Nicht um Religion als Thema des Alltagsgesprächs, sondern um die religiöse Konditionierung alltäglicher Gespräche muss es im Folgenden also gehen. Der Beitrag soll zeigen, wie Religion die Begegnung religionsverschiedener Gesprächspartner lenkte, denn sie war stets deren gewissermaßen paradoxe Teilnehmerin: sie begründete die Differenz, und sie bot zugleich den Schlüssel zu deren alltagspragmatischer Bewältigung. Solche Gespräche gingen, wie Michael Toch formulierte, »den bescheidenen alltäglichen kulturellen Anleihen« voraus[16]. Vielleicht sollte im Interesse besserer Erfassung der Mehrheiten-Minderheiten-Relationen – und da kann dieser Beitrag zumindest ein Anstoß sein – die für einige Jahre einmal so intensiv diskutierte, zuletzt gerade von mediävistischer Seite aber eher vernachlässigte Alltagsgeschichte[17] wieder stärker in den Blick genommen werden. Ihr Potenzial erscheint bei weitem nicht ausgeschöpft, zumal wenn man den Blick weg von Alltagshandlungen[18] auf Alltagssituationen richtet[19], und sie bietet auch sonst Gelegenheit, neu definierte Fragen zu verhandeln oder alte Fragen anders zu beantworten.

Zu letzterem gehört die Frage, welche Prozesse sich beim Aufeinandertreffen von Mehrheit und Minderheiten abspielten. Ivan G. Marcus hat dafür vor einigen Jahren den Begriff der »inward acculturation« eingebracht, bei der die Minderheit Formen und

16) Michael Toch, Die Juden im mittelalterlichen Reich (Enzyklopädie deutsche Geschichte 44), 3. erw. Aufl., München 2013, S. 139.

17) Eine einschlägige Facheinführung rechnet die Alltagsgeschichte neben der Geschichte von Mentalitäten und Frauen immerhin unter »neuere Tendenzen der Forschung«: Martina Hartmann, Mittelalterliche Geschichte studieren, Konstanz 2011, S. 251–255; vgl. auch die ältere Einführung von Hans-Werner Goetz, Proseminar Geschichte. Mittelalter, Stuttgart, 2006, S. 356–359; systematische Zugänge und Darstellungen liegen schon länger zurück, vgl. etwa: Ernst Schubert, Alltag im Mittelalter. Natürliches Lebensumfeld und menschliches Miteinander, Darmstadt 2002; Ulrich Nonn, Alltagsgeschichte als ein neuer Zugang zum Mittelalter, in: Geschichte des Mittelalters für unsere Zeit, hg. von Rolf Ballof, Stuttgart 2003, S. 292–299.

18) Dazu etwa Reinhold Kaiser, Trunkenheit und Gewalt im Mittelalter, Köln/Weimar/Wien 2002; Ernst Schubert, Essen und Trinken im Mittelalter, Darmstadt 2010; ferner Gerd Mentgen, Alltagsgeschichte und Geschichte der Juden. Die Juden und das Glücksspiel im Mittelalter, in: HZ 274 (2002), S. 25–60; Birgit Wiedl, »Do hiezen si der Juden mesner ruefen«. Jüdisch-christliche Geschäftsurkunden als Quellen zur Alltagsgeschichte, in: Abrahams Erbe. Konkurrenz, Konflikt und Koexistenz der Religionen im europäischen Mittelalter, hg. von Johannes Heil/Ludger Lieb/Klaus Oschema, Berlin 2015, S. 437–453; grundsätzliche Überlegungen bei Wolfgang Zorn, Alltagsgeschichte. Konjunkturen und bleibende Aufgaben, in: Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Arbeitsgebiete – Probleme – Perspektiven. 100 Jahre Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, hg. von Christoph Buchheim u. a. (VSWG Beihefte 269), Stuttgart 2004, S. 325–343.

19) Ansätze dazu bei Schubert, Alltag im Mittelalter (wie Anm. 17).

Praktiken der Mehrheit übernimmt, ohne sich deren Inhalte zu eigen zu machen[20]. Allerdings wollte er diese Konstellation auf die Zeit des hohen Mittelalters beschränkt wissen, also bis zum Ende der Phase prosperierend wachsenden jüdischen Lebens im 13. Jahrhundert. Wie es scheint, hat ihn sein mediävistisch vielleicht provokant gedachter, in der Sache aber kaum hilfreicher Rekurs auf den für die Moderne hinlänglich diskreditierten Begriff der »deutsch-jüdischen Symbiose«, den er schon in den Titel setzte, daran gehindert, sich über das Jahr 1300 hinaus auf die Spannung einzulassen, die das Nebeneinander von zunehmenden Verfolgungen und zwischenzeitlichen Phasen ganz unspektakulär erscheinender Situationen im Zusammenleben von Mehrheit und Minderheit bestimmt und in der Summe einen geradezu paradoxen Ausnahmebefund zwischen Normalität und Exzess hervorgebracht hat. Aber selbst bei Weitung des Blicks müsste sein Ansatz problematisch erscheinen, denn er unterstellt Bewegung allein auf der Seite der Minderheit, ohne dass eine solche auf der Mehrheitsseite notwendig gewesen oder im historischen Blick erkennbar wäre. Grob fahrlässig erscheint indes, was sich bei Jerold C. Frakes gleichsam als Gegenposition zu Marcus lesen lässt: dass die aschkenasische Gesellschaft wohl in Mitteleuropa bestanden habe, nicht aber ein Teil der mitteleuropäischen Gesellschaft gewesen sei[21]. Hier bricht sich eine theoretische Willkür Bahn, die nur die kirchlich oktroyierten Gesellschaftsnormen des Mittelalters repetiert und komplexere Zusammenhänge gar nicht erst in den Blick nehmen will. Um es deutlicher zu formulieren: Solche Vorannahmen fallen im frühen 21. Jahrhundert hinter die Aufräumungsarbeiten zurück, die im Bereich der Rechtsgeschichte schon in den 1940er Jahren Guido Kisch gegen das lange, zumal durch die NS–Historiographie und –Propaganda gepflegte Zerrbild von den Juden als Fremden geleistet hat[22]. In der Zuordnung von Juden

20) Ivan G. Marcus, A Jewish-Christian Symbiosis: The Culture of Early Ashkenaz, in: Cultures of the Jews. A New History, hg. von David Biale, New York 2002, S. 449–518; Ders., Jews and Christians Imagining the Other in Medieval Europe, in: Prooftexts 15 (1995), S. 209–226, hier S. 210; vgl. auch Edith Wenzel, Isolation or Symbiosis? Social and cultural relationships between Jews and Non-Jews in Medieval Europe, in: Derekh Judaica Urbinatensia 3 (2005), S. 7–24.

21) »... for an understanding of an Ashkenazic society *in*, but not *of* Central European society«: Jerold C. Frakes, Introduction. Permeable Cultural Borders, Yiddish-German Encounters, in: Between Two Worlds. Yiddish-German Encounters (Studia Rosenthaliana 41), hg. von Dems./Jeremy Dauber, Löwen/Paris/Walpole (MA) 2009, S. 4.

22) Guido Kisch, Jüdisches Recht und Judenrecht, in: Ausgewählte Schriften, hg. von Dems., Bd. 1. Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters nebst Bibliographien, 2. erw. Aufl., Sigmaringen 1978, S. 187–198; zur Forschungsgeschichte Jörg R. Müller. »Gestolen und ainem juden versetzt«. Jüdische Pfandleiher zwischen legaler Geschäftspraxis und Hehlereivorwurf, in: Aschkenas 20 (2010), S. 439–478, hier 441 f. mit Anm. 7; vgl. dazu ferner Friedrich Lotter, Talmudisches Recht in den Judenprivilegien Heinrichs IV.? Zu Ausbildung und Entwicklung des Marktschutzrechts im frühen und hohen Mittelalter, in: AKG 72 (1990), S. 23–61; Alfred Haverkamp, ›Concivilitas‹ von Christen und Juden in Aschkenas, in: Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart, hg. von Robert Jütte/Abraham P. Kustermann, Wien/Köln/Weimar 1995, S. 103–136.

zu den »Randgruppen« der mittelalterlichen Gesellschaft[23] oder als ethnisch differente Gruppe[24] halten sich solche Zerrbilder, die weniger über Geschichte als über ihre Autor:innen Auskunft geben, in einigen Bereichen bis in die gegenwärtige Geschichtsschreibung hinein[25].

Um meinerseits Fehlinterpretationen vorzubeugen, sei betont, dass es nicht um ein retrospektives Schönschreiben von Geschichte geht, wie es sich gelegentlich beim Lesen einstellt[26], also um das Ausblenden der Spannung, die dem Zusammenleben der Minderheit mit der Mehrheit auch vor Ende des 13. Jahrhunderts einwohnte, und erst recht nicht um das Ignorieren der wiederholten Wellen von Gewalt, die nicht erst mit der Tat begannen, sondern lange vorher bereits im Sprechen und Schreiben angelegt waren. Es gibt keine verantwortungsgeleitete Geschichtsschreibung, die ihren Blick zurück richtet, ohne der Schwelle der Shoah gewahr zu sein.

Man darf aber deswegen nicht sogleich, wie Itzchak Baer das 1936 in »Galut« unternommen hat[27] und wie es seitdem bewusst oder unbewusst ein verzerrendes Paradigma

23) Gegen diese Verzerrung etwa Gerd Mentgen, »Die Juden waren stets eine Randgruppe.« Über eine fragwürdige Prämisse der aktuellen Judenforschung, in: Liber Amicorum necnon et amicarum für Alfred Heit. Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte und geschichtlichen Landeskunde, hg. von Friedhelm Burgard/Christoph Cluse/Alfred Haverkamp (Trierer Historische Forschungen 28), Trier 1996, S. 393–411; Ders., Juden. Zwischen Koexistenz und Pogrom, in: Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Ein Hand- und Studienbuch, hg. von Bernd-Ulrich Hergemöller, Warendorf 2001, S. 335–387; vgl. ferner J. Friedrich Battenberg, Zwischen Integration und Segregation. Zu den Bedingungen jüdischen Lebens in der vormodernen christlichen Gesellschaft, in: Aschkenas 6 (1996), S. 421–454; Haverkamp, ›Concivilitas‹ (wie Anm. 22); Christoph Cluse, Jewish Community and Civic Commune in the High Middle Ages, in: Strangers and Poor People. Changing Patterns of Inclusion and Exclusion in Europe and the Mediterranean World from Classical Antiquity to the Present Day, hg. von Andreas Gestrich/Lutz Raphael/Herbert Uerlings (Inklusion/Exklusion. Studien zu Fremdheit und Armut von der Antike bis zur Gegenwart 13), Frankfurt/M. u.a. 2009, S. 165–191, hier S. 166–169; vgl. auch Johannes Heil, Aschkenas und Lateineuropa – der Raum Europas aus jüdischer Perspektive, in: Pluralistische Identitäten. Beobachtungen zur Herkunft und Zukunft Europas, hg. von Dirk Ansorge, Darmstadt 2017, S. 162–175.

24) Vgl. etwa Don Harrán, Salamone Rossi, Jewish Musician in Late Renaissance Mantua, Oxford/New York 1999, S. 4.

25) Zu den epistemologischen Grundlagen dieses Zerrbilds Christian Jörg/Kenneth S. Parker/Nina Pleuger/Christopher Zwanzig, Soziale Konstruktion von Identität. Prozesse christlicher Selbstvergewisserung im Kontakt mit anderen Religionen, in: Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter, hg. von Michael Borgolte u.a. (Europa im Mittelalter. Abh. und Beiträge zur historischen Komparatistik 1), Berlin 2011, S. 17–102, hier S. 21.

26) Jonathan Elukin, Living Together (wie Anm. 11), S. 39–41, passim.

27) Yitzhaq F. Baer, Galut, Berlin 1936; dazu Jüdische Geschichte lesen: Texte der jüdischen Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert, hg. von Michael Brenner, München 2003, S. 155–160, 178–188; Carsten Schapkow, Vorbild und Gegenbild. Das iberische Judentum in der deutsch-jüdischen Erinnerungskultur 1779–1939, Köln/Wien 2011, S. 419 f.; vgl. auch die souverän-kritische Besprechung zur amerikanischen Übersetzung von Baers Essay (New York 1947) durch Milton Himmelfarb in:

– nicht nur – weiter Teile der israelischen Geschichtsschreibung ist, den Wert, die Schaffenskraft und die schiere Existenzmöglichkeit der Diaspora in Abrede stellen, ja sie als widernatürlichen Zustand beschreiben und ihre Akteure in ein grundlegendes Konfrontationsverhältnis zu ihrer Umgebung rücken. Damit – und das dürfte den Vertretern des Feindschaftsparadigmas nicht einmal bewusst sein (zumal sie das doch kaum wollen können) – entzieht man jeder historischen Vorurteils- und Konfliktforschung den Boden. Denn es lassen sich so Aufladungs- und Radikalisierungsprozesse, die uns heute noch gleichermaßen verstören sollen wie unterrichten können, nicht annähernd ausmessen, obwohl sie womöglich doch Muster bergen, die zu dechiffrieren auch Anleitung zum Verständnis von Vorgängen unserer Tage sein kann.

Das Insistieren auf der Überzeugung, dass ohne ein gewisses Grundvertrauen in die Tragfähigkeit der sozialen Beziehungen kaum ein jüdisches Leben im Raum nördlich der Alpen hätte entstehen können, erscheint deshalb als Ausgangspunkt aller weiteren Überlegungen unabdingbar. Ebenso gilt, dass wirtschaftsgeschichtliche Interpretationen wesentlich für das Verständnis der Entstehung der jüdischen Minderheit inmitten einer immer stärker vom Christentum durchdrungenen Gesellschaft sind, aber, wie Alfred Haverkamp zuletzt deutlich gezeigt hat, keineswegs ausreichen, sondern um andere, selbst religiöse Motive zu ergänzen sind[28)].

Mit der Einsicht, dass jüdische Geschichte und deutsche Geschichte, bzw. das was man dafür hält, keine Antipoden waren, tut man sich auch heute noch schwer. Das lässt sich auch in der älteren Literaturwissenschaft erkennen. Trotz umfangreicher Befassung mit jüdischen Versionen von Werken und Motiven epischer Literatur in »altwestjiddischer« oder im Grunde doch mittelhochdeutscher Sprache, die als solche überhaupt nur fassbar werden, wenn sie von Juden in hebräischer Schrift niedergelegt wurden[29)], werden in

Commentary, May 1948 (https://www.commentarymagazine.com/articles/milton-himmelfarb-2/galut-by-yitzhak-f-baer/ 13.01.2021); dazu auch Yosef H. Yerushalmi, Sur Baer et ›Galout‹, Einleitung zu: Yitzhak Baer, Galout. L'imaginaire de l'exil dans le judaïsme, Paris 2000, S. 9–56; zur israelischen Geschichtsschreibung nach Baer vgl. Shmuel Noah Eisenstadt, Explorations in Jewish Historical Experience: The Civilizational Dimension, Leiden/Boston 2004, S. 60–62.

28) Alfred Haverkamp, The Beginning of Jewish Life North of the Alps, in: ›Diversi angoli di visuale‹ fra storia medievale e storia degli ebrei, in ricordo di Michaele Luzzati. Atti del convegno Pisa, 1–3 febbraio 2016, hg. von Anna M. Pult Quaglia/Alessandra M. Veronese (Biblioteca del Bollettino storico pisano. Collana storica 62), Pisa 2016, S. 85–102; vgl. ferner Shoham-Steiner, The Intricate Network (wie Anm. 5), S. 5; Johannes Heil, Persécution ou protection des Juifs, en France et en Allemagne, in: Allemagne et France ou coeur du Moyen Âge, hg. von Rolf Grosse/Dominique Barthélmy, Paris 2020, S. 191–199; Ders., From Venosa to Mainz? Considerations on the Origins of Jewish Life North of the Alps, in: Medieval Ashkenaz. Papers in Honour of Alfred Haverkamp Held at the 17th World Congress of Jewish Studies, Jerusalem 2017, with a Foreword by Israel J. Yuval (Jerusalem), hg. von Christoph Cluse/Jörg R. Müller (Forschungen zur Geschichte der Juden A 31), Wiesbaden 2020, S. 1–14, hier S. 11 f.

29) Dass Juden nach dem 9. Jh. Texte in lateinischer Schrift gefasst hätten, ist damit nicht gesagt, sollte aber nicht *a priori* ausgeschlossen werden; zum positiven Befund für Spätantike und Frühmittelalter vgl.

weiten Teilen der Literaturwissenschaft Werke wie das Epos ›Dukus Horant‹[30] oder die mit einem Epenstoff beschriebene Schiefertafel aus dem Schutt der 1349 zerstörten Kölner Synagoge[31] noch immer als Kuriosum behandelt, als Exoticum und damit als randständig, oder gar als Indiz für die Prägekraft der hegemonialen Kultur verstanden, die selbst bei den ›Anderen‹ ihre Spuren hinterlassen habe, man also bestenfalls einen »Anteil« der Juden am größeren »christlichen« (hegemonialen) Ganzen erkennen will. Wer freilich gar nicht erst fragt, ob die religiösen Grenzen des Mittelalters wirklich mit sozialen und kulturellen Barrieren gleichgesetzt werden dürfen, muss sich wundern, wie Juden im 13. Jahrhundert ein auffallendes Interesse für Ritterepen aufbringen konnten und will dem Trimberger Süßkind der Manesseschen Liederhandschrift (1315–1330) nicht zugestehen, ein jüdischer und zugleich so ganz ›deutscher‹ Minnesänger gewesen zu sein[32] oder lässt ihn bestenfalls als »Fremder im königlichen Liederbuch«[33], wenn nicht

Johannes Heil, Für ein Corpus jüdisch-lateinischer Texte der Spätantike und des Frühmittelalters. Überlegungen zur Erforschung der vorrabbinischen Kultur des Judentums im westlichen Mittelmeerraum, in: Sefer Yuhasin. Rivista per la storia degli ebrei nell'Italia meridionale 8 (2020), S. 65–105.

30) Dukus Horant, hg. von Peter F. Ganz u. a. (ATB Ergänzungsreihe 2), Tübingen 1964; Gabriele Strauch, Dukus Horant: Wanderer zwischen zwei Welten (Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur 89), Amsterdam/Atlanta 1990; Fritz Peter Knapp, ›Dukus Horant‹ und die deutsche subliterarische Epik des 13. und 14. Jahrhunderts, in: Aschkenas 14 (2004), S. 101–123 (was mit Blick auf die motivische Qualität sonstiger Ependichtung ausgerechnet am ›Dukus Horant‹ »subliterarisch« zu klassifizieren ist, sei dahingestellt).

31) Vgl. Elisabeth Hollender, Die Sprachen der Kölner Juden im Mittelalter nach ihren schriftlichen Zeugnissen, in: Jiddisch im Rheinland. Auf den Spuren der Sprachen der Juden, hg. von Monika Grübel/Peter Honnen, Essen 2014, S. 41–56.

32) Zu Süßkind von Trimberg einführend Burghart Wachinger, Süßkind, in: ^{2}VL 9 (1995), Sp. 548–552; Wenzel, Isolation or Symbiosis? (wie Anm. 20), S. 7–24; Ricarda Bauschke, »ich wil in alter juden leben mich hinnân fürwert ziehen« – Süßkind von Trimberg, Ein jüdischer Autor in der Manessischen Handschrift, in: Die Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters, hg. von Ursula Schulze, Tübingen 2002, S. 61–86; zu frühen Stimmen, die auf jüdischer Autorenschaft bestehen (und dafür unterschiedliche Argumente vortragen) vgl. Luis S. Krausz, Süßkind von Trimberg: An Early Paradigm of the German-Jewish Question, in: Naharaim. Zs. für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte 5 (2011), S. 17–35; unergiebig ist Rudolf Kilian Weigand, Art. Süßkind von Trimberg, in: Neue Deutsche Biographie 25 (2013), S. 681 f. [Online-Version]; URL: https://www.deutsche-biographie.de/pnd118757725.html#ndbcontent (12. 01. 2021).

33) So Peter Wapnewski, Der fünfte Ton des Juden Süßkind von Trimberg (1989), in: Ders., Zuschreibungen. Gesammelte Schriften (Spolia Berolinensia 4), Hildesheim 1994, S. 176–192, hier S. 177; das ist zum wenigsten missverständlich formuliert, denn an anderer Stelle differenziert Wapnewski (»Sammler, Redaktoren, Schreiber und Maler des Manesse-Liederbuchs haben Süßkind als Juden zwar, nicht aber als ›Fremden‹ empfunden, nicht als so fremd zumindest, daß sie ihn nicht in ihre Prachtsammlung aufgenommen hätten«) und betont »Fremd wurde er dadurch, daß er fremd gemacht wurde«: Ders., Ein Fremder im königlichen Liederbuch – Süßkind von Trimberg (1986), in: Ders., Zuschreibungen, S. 161–175, hier S. 175.

gar als mit Anführungsstrichen versehene Fiktion gelten[34]. Solche unkritisch aus schlechter Schule gespeiste Irritation macht sich breit, wenn man das Beispiel willkürlich als Ausnahmefall definiert oder in Abrede stellt. Da lässt man Juden allenthalben dank ihres »Finanzsinns« nur zu gerne zu Weziren und Hoffinanziers aufgestiegen sein, aber kulturelle Produktivität und Beständigkeit wird ihnen durch solche »Gesinnungsphilologie«[35] umstandslos abgesprochen. Hat Richard Wagner es denn weiland nicht ganz ähnlich, nur eben garstiger formuliert? Und warum überhaupt muss Süßkind vor der Forschung einen negativen Arier-Nachweis erbringen und sein Jude-sein belegen, während Walter ganz ungefragt vorgeben darf, ein Christ von der Vogelweide gewesen zu sein[36]? Tatsächlich lassen sich dem jüdischen Sänger Süßkind in seiner Zeit weitere Beispiele zur Seite stellen[37], und das muss in einer Gesellschaft, für die Dichtung und deren sanglicher Vortrag in der Liturgie – wie oben ausgeführt – ein wesentliches und im Wechselspiel mit der Umwelt entstandenes Merkmal waren, nicht überraschen. Danach dürfen dann auch Zeugnisse profaner Poesie und Prosa als nur zu logische Komple-

34) Dietrich Gerhardt, »Süßkind von Trimberg«. Berichtigungen zu einer Erinnerung, Bern 1997, S. 13–18.

35) Der Begriff selbst wurde gegen Wackernagel gerichtet bei Wapnewski, Der fünfte Ton, S. 277, Anm. 8. Auf solche Weise hat man gegen die Folgerung von der Partizipation der Juden an der höfischen Gesellschaft (vgl. Edith Wenzel, Zürich und Süsskind von Trimberg, in: Zs. für deutsche Philologie 118 [1999], S. 103–110) ja auch die hebräischen Beschriftungen zum Wappenfries samt Nithard-Zyklus im Festsaal des Züricher Hauses zum Brunnenhof als nachträgliche jüdische Kritteleien abwerten wollen; vgl. Karl Stackmann, Dietrich Gerhardt über Süsskind von Trimberg. An Stelle einer Rezension, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 121 (1999), S. 440–455, hier S. 455.

36) Die Komplexität der Diskussion lässt sich trefflich aus der Besprechung ersehen, die Dietrichs Buch erfahren hat bei Stackmann, Dietrich über Süsskind (wie Anm. 35), S. 440–455; vgl. auch Bauschke, »ich wil in alter juden leben« (wie Anm. 32), S. 66, 83.

37) Genannt seien etwa der Provencale Abraham Bedersi und sein Sohn Jedaja (13./14. Jh.); zu ihnen Arie Schippers, Abraham Bederši (of Béziers), Yeda'ya ha-Penini, and the Literary Traditions of Medieval Spain and Provence, in: Mittuv Yosef, Yosef Tobi Jubilee Volume, hg. von Ayelet Oettinger, Bd. 1, Haifa 2011, S. 361–372; ferner Ram Ben-Shalom, ›Translatio Andalusiae‹: Constructing local Jewish identity in Southern France, in: Revue de l'Histoire des Religions 234/2 (2017), S. 273–296; weitere Ausführungen zur ›Chazzanut‹ (Synagogengesang) sowie musiktheoretischen Traktaten und Ausführungen in: Hanoch Avenary, Art. Jüdische Musik 2. Die Musikauffassung – ḥòkmat ha-musika, Musik in Geschichte und Gegenwart, rev. Online-Version vom Sep. 2020: https://www-mgg-online-com.ubproxy.ub.uni-heidelberg.de/article?id=mgg15539&v=1.1&rs=id-5ce9a48e-3348-e13c-bce4-1c5d2f058dcb&q=Obadiah (12.01.2021). Weitere Beispiele wie Mahieu le Juif bei Bauschke, »ich wil in alter juden leben« (wie Anm. 32), S. 65 f.; Samuel N. Rosenberg, French Songs in Occitan Chansonniers: Mahieu le Juif in ms. O (Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana, vaticani latini 3208), in: »De sens rassis«: Essays in Honor of Rupert T. Pickens, hg. von Keith Busby/Bernard Guidot/Logan E. Whalen, Amsterdam 2005, S. 567–575, sowie der Hinweis auf die Cambridger Handschrift von 1382/83 und ihren einem rein jüdischen Publikum zugedachten Inhalt bei Wachinger, Süßkind (wie Anm. 32), Sp. 550 (wobei anzumerken ist, dass eine hebräische Handschrift auf jüdische Spielleute verweist, aber ein wenigstens in Teilen christliches Publikum nicht *eo ipso* ausschließt).

mentärprodukte verstanden werden, die einem gemeinsamen kulturellen Raum entstammten, der zwar von unterschiedlichen religiös-kulturellen Standorten her begangen, aber komplementär gestaltet wurde[38]. Darin fand nicht einfach nur Austausch statt, und es wurde auch anderes geleistet als was Frakes »kulturelle Übersetzung« genannt hat[39]. Vielmehr etablierten sich hier eigene Formen von Kooperation und Kohabitation im – wie Moshe Rosman es mit Blick auf musikalische Traditionen genannt hat – Modus kultureller Akkretion[40]. Auch der aus der Physik bezogene und schon früh durch Uriel Weinreich in der Linguistik eingehegte[41], für die Literaturwissenschaft aber erst jüngst von Sebastian Donat fruchtbar gemachte Begriff der Interferenz lässt sich hier in einer neuerlichen, jetzt sozialgeschichtlichen Weitung fruchtbar machen[42]. Tatsächlich erscheint dieser Begriff, wie Diana Matut jüngst gezeigt hat, für die Abbildung der Dynamiken, die das christlich-jüdische Beziehungsgefüge bestimmten, als das angemessenste begriffliche Instrumentarium. Es erlaubt, den Interaktionsraum zwischen Juden und Christen als Raum gemeinsamer Sprache und Stilmittel in verschiedener Schrift zu verstehen. Anders gesagt: Werkproduktionen wie jene mittelalterlicher Epik und Dichtung, wären von anderer, wahrscheinlich auch ärmerer Gestalt geblieben, hätten allein Christen in diesem Raum gewirkt.

Festzuhalten ist auch, dass die Akteure, von denen im Weiteren zu handeln ist, die wissenschaftliche Befassung mit ihrer Lebenssituation und vor allem das Interesse an ihrer pragmatischen Alltagsgeschichte nicht absehen konnten. Die Quellen, die wir zur Ver-

38) Vgl. dazu Diana Matut, Dichtung und Musik im frühneuzeitlichen Aschkenas (Studies in Jewish History and Culture 29), Leiden 2011, Bd. 2. Kommentar, S. 45, die die vorherrschende Vorstellung getrennt verlaufender Kulturproduktion, hier im Bereich der Musik, zurecht ein »Ergebnis ideologischer Prädispositionen« nennt.

39) Dieser Zugang ist irreführend, weil die sprachgestützte Formulierung per se Ausgeschlossenheit insinuiert; so aber Jerold Frakes, The Emergence of Early Yiddish Literature. Cultural Translation in Ashkenaz, Bloomington 2017, S. 2.

40) Moshe Rosman, How Jewish is Jewish History? Oxford/Portland 2007, S. 142: »Even ostensibly traceable practices related to dress, music, diet, and popular literature might be better characterized as cultural accretions by default – as the most viable alternatives – rather than isolated influences which by virtue of the power of the hegemonic culture displaced some preexisting ›authentic‹ Jewish custom«, ferner ebd. zum Forschungskontext, S. 97–100, hier Ansätze von David Biale, Robert Bonfil, Moshe Idel und Laurence J. Silberstein kommentierend; Diana Matut, Interferenzen im frühneuzeitlichen Purimlied – Impulse im nachbarschaftlichen Raum der Fastnacht- und Purimkulturen, in: Purimspiel und Fastnachtspiel. Interdisziplinäre Beiträge zur Gattungsinterferenz, hg. von Klaus Wolf (Studia Augustana 20), Berlin/Boston 2021, S. 27–62, bes. S. 54 f.

41) Uriel Weinreich, Sprachen in Kontakt. Ergebnisse und Probleme der Zweisprachigkeitsforschung, mit einem Nachwort von A. de Vincenz (engl. 1951), München 1976.

42) Sebastian Donat, Interferenzen – Überlegungen zur literaturwissenschaftlichen Anschlussfähigkeit eines physikalischen Begriffs, in: Interferenzen. Dimensionen und Phänomene der Überlagerung in Literatur und Theorie, hg. von Sebastian Donat/Martin Fritz/Monika Raič/Martin Sexl, Innsbruck 2018, S. 11–23; dazu auch Matut, Purimlied (wie Anm. 40), S. 27–29.

fügung haben, wurden zu anderen Zwecken als der historiographischen Analyse verfasst und bieten nur ein asymmetrisches Destillat aus gewöhnlichen Alltagssituationen, die sich ja sonst meist dem Zugriff entziehen. Anders gesagt: die vorhandenen Quellen sind überhaupt nur in Konsequenz der Religionsdifferenz entstanden, eben weil die Normalität dieser Differenz im Alltag über Gespräche und Schrifthandlungen pragmatisch gesichert werden musste.

Ich betone das auch in Anknüpfung an einen eigenen, vor vielen Jahren aus dem Unbehagen über eine gängige, epistemologisch nicht zureichend nuancierte Konzeption geschriebenen Aufsatz, der sich mit dem von Israel Yuval, Avraham Grossmann und anderen verwendeten Begriff einer an der Basis bestehenden »tiefen Feindschaft« zwischen Juden und Christen im alltäglichen und sonstigen Umgang auseinandersetzte. Das Missverständnis entsteht, wenn man Quellentexte für bare Münze nimmt, genauer: wenn der Text ungeprüft und ohne Befragung nach Ort, Zeit und Funktion als unmittelbarer Ausdruck von Realität, vor allem als Ausdruck für das Gesamte der Realität ohne Blick für Zwischentöne und widerstreitend-wechselnde Lebensumstände und Alltagssituationen gelesen wird[43].

Gewiss, Christentum und Judentum gingen als »Konfrontationskulturen« miteinander um (Amos Funkenstein). Das trifft für die ideologische Basis des Mit- oder auch Gegeneinanders uneingeschränkt zu[44]. Die Belege dafür sind auf christlicher Seite Legion, auf jüdischer sind Schriften wie die ›Toldot Jeshu‹ und anderes zu nennen[45]. Es ist nur zu

43) Johannes Heil, »Deep Enmity« and/or »Close Ties«? Jews and Christians before 1096, Sources, Hermeneutics, and Writing History in 1996, in: Jewish Studies Quarterly 9 (2002), S. 259–306; siehe auch Marcus, Jews and Christians Imagining (wie Anm. 20), S. 209–226.

44) Amos Funkenstein, Juden, Christen und Muslime. Religiöse Polemik im Mittelalter, in: Die Juden in der europäischen Geschichte. Sieben Vorlesungen, hg. von Wolfgang Beck, München 1992, S. 33–49, hier S. 33; ferner Israel Yuval, Two Nations in Your Womb. Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages, Berkeley/Los Angeles/London 2006, S. 26–30; Michael Borgolte, »Europa ein christliches Land.« Religion als Weltstifterin im Mittelalter?, in: Michael Borgolte, Mittelalter in der größeren Welt: Essays zur Geschichtsschreibung und Beiträge zur Forschung, hg. von Tilmann Lohse/Benjamin Scheller, Berlin/Boston 2014, S. 135–155, bes. S. 151.

45) Mit ›Toldot Jeshu‹ wird eine bis ins 19. Jahrhundert fortgeschriebene, textlich wie sprachlich komplexe Tradition parodierender Evangelienerzählung verstanden, eine »counter-history« (Amos Funkenstein, Perceptions of Jewish History, Berkeley 1993, S. 48 f.) und »literature of protest« (David Biale, Counter-History and Jewish Polemics against Christianity. The ›Sefer toldot yeshu‹ and the ›Sefer zerubavel‹, in: Jewish Social Studies 6 [1999], S. 130–145, 137. Frühe Spuren mit einzelnen Motiven sind im 9. Jahrhundert bei Agobard und Amulo von Lyon zu fassen. Fragmente aramäischer und judäo-arabischer Versionen gehen auf mindestens das 10. Jahrhundert zurück, ihre Ursprünge werden für das 6. Jahrhundert angesetzt; jünger sind jiddische Versionen. Edition: Toledot Yeshu. The Life Story of Jesus. Two volumes and database, hg. von Michael Meerson/Yaacov Deutsch, 2 Bde., Tübingen 2014 (= https://online.more.de/toledot); zu den Ursprüngen der Traditionen vgl. Riccardo di Segni, Il Vangelo del Ghetto. Le ›Storie di Gesù‹ – leggende e documenti della tradizione medievale ebraica, Rom 1985, S. 216–221; ferner Toledot Yeshu (›The Life Story of Jesus‹) Revisited. A Princeton Conference, hg. von Peter

verständlich, dass auf Seiten der Minderheit das komplexe gesellschaftlich religiöse Beziehungsgefüge nach geschlossenen Rückzugsräumen verlangte, in denen – nicht zuletzt zur Selbstbehauptung und zumal in Reaktion auf vorangegangene Verfolgungen – Abgrenzungs- und Selbstverständigungsdiskurse geführt, ja akzentuiert wurden[46]. Es handelt sich dabei aber vielfach um Resilienzakte. Resilienz jedoch bezieht sich kontrapunktisch auf ein anderes, und zielt auf Restituierung eines vorherigen Zustands. Die aus dem Resilienzakt bezogene Quelle ist also ein Zeugnis der Alltagsgeschichte, doch mit solch konditionierten Äußerungen alleine lässt sich keine solche schreiben.

II. Lernprozesse und Aushandlungen

»Es geht um Ochsen, die am Shabbat pflügen.« So setzt die Falldarlegung eines halachischen Responsums aus der Feder Rav Isaaks ben Menachem von Orléans aus dem 11. Jahrhundert ein. Implizit wird angezeigt, dass sich ein Jude und ein Nichtjude den Besitz an den Tieren teilten. Ob Jude und Christ gemeinsam oder abwechselnd pflügten, wie nahe zueinander sie wohnten, was und wieviel sie miteinander sprachen, wüssten wir nur zu gerne, aber das wird in der kurzen Falldarlegung nicht mitgeteilt. Es war auch nicht die Tatsache einer wirtschaftlichen Kooperation zwischen einem Juden und einem Nichtjuden abseits der Stadt, die eine Beurteilung nahelegte. Problematisch war allein der Einsatz der Nutztiere am Schabbat, den der Nichtjude ohne Verletzung der eigenen religiösen Normen hätte in Anspruch nehmen können, doch so handelnd um den Preis der Verletzung jener seines Partners, selbst wenn dieser keine Hand zur Arbeit gerührt hätte. Deshalb wurde eine Regelung angestrebt, die beiden Seiten gerecht würde, nämlich die kurzzeitige vollumfängliche Übertragung des Eigentums an den Ochsen auf den Christen. Letzten Endes ging es hier mit der Frage der Schabbatruhe auch um Tierschutz, und natürlich um die Thora. Dass sich das Responsum erhalten hat, verdankt sich dem Umstand, dass die darin verhandelte Frage samt Isaaks ben Menachem Beurteilung in den folgenden Jahrhunderten aktuell blieben, zum wenigsten wegen weiterer Ochsen, sondern mit Blick auf analoge Problemstellungen. Rav Schlomo ben Isaak aus Troyes, genannt Raschi (gest. 1105), hat wenige Jahre oder Jahrzehnte später Isaaks ben Menachem

Schäfer/Michael Meerson/Yaacov Deutsch, Tübingen 2011; zum Forschungsstand zuletzt Miriam Goldstein, Jesus in Arabic, Jesus in Judeo-Arabic: The Origins of the Helene Version of the Jewish ' Life of Jesus' (Toledot Yeshu), in: The Jewish Quarterly Review 111 (2021), S. 83–104, bes. S. 84, 88; William Horbury, Titles and Origins of ›Toledot Yeshu‹, in: ›Toledot Yeshu‹ in Context. The Jewish ›Life of Jesus‹ in Ancient, Medieval and Modern History, hg. von Daniel Barbu/Yaacov Deutsch, Tübingen 2020, S. 13–42, bes. S. 31 f.

46) Vgl. Anna Sapir Abulafia, Invectives Against Christianity in the Hebrew Chronicles of the First Crusade, in: Christians and Jews in Dispute. Disputational Literature and the Rise of Anti-Judaism in the West (c. 1000–1150), hg. von Ders., Aldershot 1998, S. 66–72.

Auffassung scharf kritisiert. Beider Stimmen waren wichtig genug, um dann in spätere Sammlungen halachischer Rechtsgutachten Eingang zu finden[47].

Die Episode zeigt besonders, was mit Religionsgesprächen im Alltagsgeschehen und mit alltagspragmatischem Geschehen insgesamt gemeint ist. Hier wurde ein solches Gespräch einmal im Nachhinein festgehalten, weil irgendjemand befand, die Angelegenheit bedürfe autoritativer Beurteilung. Interessant ist, dass die Kooperation eines Juden mit einem Nichtjuden als solche geradezu wie ein Normalfall beschrieben wird und es einzig um die Verhandlung möglicher ritueller Kollisionen ging. Auch die Tatsache jüdischer Landwirtschaftstätigkeit, die in Kontrast zum kaum einmal hinterfragten Verständnis der jüdischen Gesellschaft als urbane Formation steht[48], wird nicht eigens betont und ist auch durch andere Responsen belegt[49]. Ferner wird klar, dass der befragte Isaak ben Menachem den Vortrag der Angelegenheit als Übereifer qualifizierte, wenn er abschließend schrieb: »Wenn also die Betroffenen kommen, um sich bei ihm Rat einzuholen, tut er gut daran, sie in einer Weise zu belehren, die sie zur Erkenntnis der Wahrheit und des rechten Handelns führt. Kommen sie aber nicht, um seinen Rat einzuholen, soll er die Hand auf den Mund legen.«

Wer ihm die Frage vorgelegt hatte, bleibt unklar. Wahrscheinlich nicht der Bauer bzw. Landeigner selbst. Denn die religiös ungleichen Partner müssen schon zuvor in ein Gespräch eingetreten sein und sich untereinander, ohne gelehrte Moderation, erklärt haben. Das verlangte Lernbereitschaft und die Fähigkeit zum wechselseitigen Respekt.

Überraschend ist allerdings, dass der jüdische Anteilseigner an den Ochsen, den man sich in seinem ländlichen Umfeld doch eher bodenständig als thoragelehrt vorstellt, schon im 11. Jahrhundert als bis ins Detail mit halachischen Regeln vertraut präsentiert wird. Denn diesem namenlosen Ochseneigner wird unterstellt, dass er die einschlägigen talmudischen Bestimmungen noch vor jeder gelehrten Anleitung alltagspragmatisch im Sinne einer nach Isaaks ben Menachem Meinung hinreichenden Regelung zu lesen wusste. Der Gelehrte monierte ja keine Regelverletzung, sondern sicherte die vorgetragene Praxis ab. Offenbar hatte der Jude mit seinem christlichen Kompagnon schon ein Procedere definiert, bevor der Fall dem Gelehrten überhaupt vorgelegt wurde. In der Sache er-

47) Hans-Georg VON MUTIUS, Rechtsentscheide rheinischer Rabbinen vor dem ersten Kreuzzug. Quellen über die sozialen und wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Juden und Christen, Bd. 2, Frankfurt/M. 1985, S. 145–148.

48) Vgl. Michael TOCH, Juden im mittelalterlichen Reich (wie Anm. 16), S. 6, 11; ferner CLUSE, Jewish Community (wie Anm. 23), S. 165–191.

49) Vgl. Tschuwot Geonim qedumim, § 123, S. 37a, übersetzt in: VON MUTIUS, Rechtsentscheide rheinischer Rabbinen (wie Anm. 47), Bd. 1, Frankfurt/M. 1984, S. 34 f.; eine immer noch sehr lesenswerte Übersicht zur frühen jüdischen literarischen Kultur ist Israel TA-SHMA, Ashkenazi Jewry in the Eleventh Century. Life and Literature, in: Ashkenaz. The German Jewish Heritage, hg. von Gertrude HIRSCHLER, New York 1988, S. 23–56; ferner wichtig: TOCH, Juden im mittelalterlichen Reich (wie Anm. 16), S. 95–98, 138–142.

schwerend wirkte dabei, dass im Babylonischen Talmud und sonst in der Traditionsliteratur eine solche Partnerschaft nirgendwo vorgesehen war, vermutlich weil die Größe der jüdischen Bevölkerungszahl im Zweistromland solche Situationen kaum entstehen ließ. Der solchermaßen auf sich allein gestellte und der Traditionsliteratur ausgesetzte jüdische Anteilseigner musste sich also mit komplexen Analogieschlüssen zu helfen gewusst haben. Hier ereignete sich, gewissermaßen vor dem Ochsenstall, Halacha im eigentlichen Wortsinn, also »bewahrender Fortschritt«. Der setzte sich dann über Raschis Kritik und die spätere Rezeption fort[50]. Im Kern finden wir in diesem Responsum ein bemerkenswertes Beispiel des pragmatischen Umgangs mit der religiös-rituellen Sphäre des Gegenübers. Weil Gründe, die wir nicht kennen (vermutlich lohnte der Unterhalt von Ochsen für einen einzelnen Juden nicht, und fehlte ein jüdischer Kompagnon), die Kooperation über Religionsgrenzen hinweg nahelegten, scheute man keinen Aufwand, eine allseits akzeptable Umgangsweise auszuhandeln.

Zugegeben, der Fall der Ochsen in geteilter christlich-jüdischer Eigentümerschaft und die daraus folgenden halachischen Implikationen, die quasi ein praxisbezogenes Religionsgespräch erforderten, bezeichnet in der mittelalterlichen jüdischen Traditionsliteratur einen Ausnahmefall. Naheliegender war die Frage, ob Bier von christlichen Brauern erlaubt sei – ja, und hier zählte nicht die Religionsverschiedenheit an sich, sondern die Kalenderkongruenz beim Gerstenanbau[51] – oder ob man christlichen Bauern trauen dürfe, den Anweisungen zur Herstellung von rituell reinem Käse zu folgen, selbst wenn der Herstellungsprozess wegen des Abstands zwischen Stadt und Land nicht die ganze Zeit überwacht werden konnte. Auch das sind Beispiele für die Komplexität der jüdischen Lebensverhältnisse. Erst recht gilt das für die Herstellung von rituell reinem Wein. Da war die Sorge, dass bösartige Beteiligte mit Absicht und mit einem Handgriff den Wein ungenießbar machen würden. Aber es reichte schon die Ahnung von der Unkenntnis der halachischen Bestimmungen auf der christlichen Seite, um Besorgnisse aufkommen zu lassen. Wein war ein besonders sensibles Gut, denn neben den besonderen Reinheitsanforderungen für Anbau, Herstellung und Konsum konkurrierte es auf der Bedeutungsebene mit dem rituellen Charakter des Messweins der christlichen Seite, bedurfte also eines besonderen Schutzes[52].

Überraschend muss dagegen die Haltung zum Christentum auf einer grundsätzlicheren Ebene erscheinen. In einem Responsum des ersten großen aschkenasischen Gelehrten, Rav Gerschom ben Jehuda, wird, wie Hans-Georg von Mutius skizziert hat, das Ergebnis einer internen Auseinandersetzung fassbar, die zwischen einer halachischen und

50) Tshuvot Chachmei Zartfat we Lotir, §17, S. 10a; übersetzt und kommentiert bei VON MUTIUS, Rechtsentscheide rheinischer Rabbinen, Bd. 2 (wie Anm. 47), S. 145–147.

51) Vgl. Hans-Georg VON MUTIUS, Rechtsentscheide mittelalterlicher englischer Rabbinen, Frankfurt/M. 1995, S. 27 f.

52) Vgl. etwa VON MUTIUS, Rechtsentscheide rheinischer Rabbinen, Bd. 2 (wie Anm. 47), S. 139–144 (Jakob ben Moses Gaon, Narbonne, Ende 10. Jh.).

einer theologischen Zugangsweise unterscheidet. Dabei ging es um die Zulässigkeit christlicher Priestergewänder zur Pfandleihe. Im Unterschied zu Objekten, die unbestritten als Götzenbilder zu gelten hatten wie Kreuze und anderes, wurde in anderen Fällen der Grundsatz aus Babylonischer Talmud, Traktat ›Chullin‹ 13b, stark gemacht, wonach die Nichtjuden außerhalb des Landes Israel nicht als Götzendiener zu betrachten seien[53]. Gerschoms Folgerung war so formuliert, dass sie weit über ihre Bedeutung für die unmittelbare geschäftliche Praxis hinausreichte. Wenn er schrieb, dass »die Nichtjuden außerhalb des Landes Israel keine Götzendiener sind, wiewohl sie Götzendienst praktizieren«, aber »ihr Kult nicht als solcher angesehen wird» [54], dann öffneten sich für das praktische Zusammenleben ganz eigene Weisen wechselseitigen Respekts jenseits unmittelbar kultischer Angelegenheiten. Ich betone dieses Moment nicht nur, weil das hier offensichtliche Bemühen um eine öffnende Deutung das eingangs erwähnte Feindschafts-Paradigma einmal mehr als zu kurz greifend erscheinen lässt, sondern auch wegen seiner langfristigen Bedeutung.

Es ließen sich aus der späteren Traditionsliteratur zahlreiche Beispiele anführen, die Gerschoms öffnende Deutung einschränkten oder gänzlich bestritten. Dennoch ist festzuhalten, dass – dieser Schwenk zum 21. Jahrhundert sei erlaubt – von Gerschoms Entscheid eine über Juda Halevi und Jacob Emden verlaufende Deutungslinie begründet wurde, die den Autoren der Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum vom Dezember 2015, zum 50. Jahrestag der Konzilsdeklaration »Nostra Aetate«, als Basis einer fortschreitenden, also halachischen Argumentation dienen konnte[55].

Die Fähigkeit, sich der anderen Seite aufzuschließen, setzte positive Erfahrungen voraus. Die lassen sich in den Quellen schlecht belegen und teilten sich nur dann mit, wenn sie eigene Fragen aufwarfen. Tatsächlich muss die Geschichtsschreibung, auch die historische Vorurteilsforschung, das reflektieren, was »mediale Hypothek« genannt werden kann: dass die Quellen gewöhnlich nur den Skandal und den Konflikt mitteilen; die Ereignislosigkeit generiert selbstredend keine Quellen.

Raschi konnte die Problematik, die aus aufgeschlossenen Zugängen erwachsen konnte, aus eigener Erfahrung vortragen, als er berichtete, wie ein Nichtjude ihm Eier und Gebäck anlässlich des Pessachfests brachte. Das dürfte von Seiten des Christen nicht anders als nur

53) א"ר יוחנן נכרים שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודת כוכבים הן אלא מנהג אבותיהן בידיהן.

54) Von Mutius, Rechtsentscheide rheinischer Rabbinen, Bd. 1 (wie Anm. 47), S. 56–61, mit S. 61 Anm. 1; an anderer Stelle soll Gerschom christliche Kultobjekte neben beschmutzten Gewändern nur für den Fall von der Annahme zu Pfand ausgeschlossen haben, dass es sich um Diebesgut handelte; allerdings ist die Zuschreibung an Gerschom nicht gesichert: vgl. von Mutius, ebd., S. 82 mit Anm. 7; vgl. auch Ders., Rechtsentscheide rheinischer Rabbinen, Bd. 2 (wie Anm. 47), S. 102.

55) Vgl. in der Erklärung orthodoxer Rabbiner vom Dezember 2015 unter https://www.cjcuc.org/2015/12/03/orthodoxe-rabbinische-erklarung-zum-christentum/ (10.01.2021); vgl. dazu den Band: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen – Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum, hg. von Jehoschua Ahrens/Johannes Heil/Karl-Hermann Blickle/David Bollag, Berlin 2017.

gut gemeint gewesen sein und demonstriert ein bemerkenswertes Maß an Anteilnahme am Festtagskalender des religionsverschiedenen Nachbarn. Allerdings waren die während des Fests gelegten Eier erst nach dessen Ende und das Gesäuerte überhaupt nicht zum Verzehr erlaubt[56].

III. Handlungsräume und soziale Brücken

Mit der Besprechung des Erfurter Judeneids wechsele ich von innerjüdischen Verhandlungen pragmatischer Alltagsbeziehungen zur nichtjüdischen Mehrheit und ihren Vertretern zu einem über die Religionsgrenzen hinweg ausgehandelten Instrumentarium der Gewährleistung hinlänglich geregelter Beziehungen. Gerade hier zeigt sich eindrücklich, was gemeint ist, wenn der Titel dieses Vortrags von »alltagspragmatischen Aktionen« spricht. Im Grunde ging es um die Gestaltung von Brücken, die so fundiert sein mussten, dass beide Seiten sie begehen konnten, ohne ein Stück ihrer eigenen Integrität preiszugeben.

Christiane Magin formulierte am Beispiel des sehr früh, auf 1180–1200 datierten Erfurter Judeneids, der stilbildend für ähnliche Rechtsinstrumente von der Lausitz bis an den Neckar wurde, nüchtern, dass Judeneide »Formeln [waren], die verbunden mit einem bestimmten Ritual von jüdischen Klägern, Verklagten oder Zeugen in der Öffentlichkeit, oft an der Synagogentür, vor allem dann auf die Thora abzulegen waren, wenn sie im Rahmen eines Verfahrens vor einem christlichen Gericht einen Beweis gegen Nichtjuden zu erbringen hatten[57] .«

Das heißt aber doch nichts anderes als dass hier schon im hohen Mittelalter Verfahren definiert wurden, die das Zusammenleben religiös-rituell distinkter Gruppen ermöglichen sollten. Die religiösen Implikationen einer Eidesleistung mussten also geklärt und mithin bekannt sein. Und das geschah – auch das ist wichtig zu betonen – keineswegs im rechts- oder ideologiefreien Raum. Denn die pragmatische Definition eines rechtsverbindlichen Verfahrens und damit eines sozialen Begegnungsortes zwischen Christen und Nichtchristen, symbolisch an der Synagogentüre und damit am Übergang vom quasi-sakralen christlichen Stadtraum in den different markierten, aber mit dem Eides-Akt als solchem gewürdigten jüdisch-sakralen Raum war theologisch abgesichert. Das Verfahren folgte letztlich Augustinus' Unterordnungstheologie, der den Juden zwar Blindheit für die Wahrheit der eigenen Schriften beschieden hatte, sie aber in dieser Rolle als Zeugen der

56) Tshuwot Rashi, § 114, S. 142, übersetzt bei Hans Georg von Mutius, Rechtsentscheide Raschis aus Troyes (1040–1105). Quellen über die sozialen und wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Juden und Christen, Bd. 1, Frankfurt/M. 1986, S. 145.

57) Christine Magin, »Wie es umb der iuden recht stet«. Der Status der Juden in spätmittelalterlichen deutschen Rechtsbüchern, Göttingen 1999, S. 291 f.

Wahrheit für die Christen für unentbehrlich hielt – und ihnen damit einen gesicherten (oft genug danach bestrittenen) Platz und eine Funktion in der christlichen Gesellschaft zuwies[58].

Deshalb wäre es auch müßig zu fragen, ob der Erfurter Judeneid mit Zustimmung des bischöflichen Stadtherren zu Stande kam oder eher in die Zeiten offener Konflikte der Erfurter mit dem Mainzer Kurfürsten gehörte. Allein, dass er stilbildend für spätere Judeneide werden konnte, belegt, wie »systemisch« stimmig das Erfurter Vorgehen allseits erschien.

Bereiteten Eidesleistungen den rechtlichen Grund für Übereinkünfte über Religionsgrenzen hinweg, so lässt sich der Ertrag dieser Praxis auch in den Verbriefungen und Privilegien für Juden ausmachen. Ich will das am Beispiel der Privilegien Heinrichs IV. für die Wormser und die Speyerer Juden von 1096 verdeutlichen. Die darin gefassten Rechtssicherheiten für jüdische Händler haben wiederholt zu sehr dezidierten Deutungen Anlass gegeben, die teilweise deutlich antisemitisch gefärbt und zur NS-Ideologie anbindungsfähig waren[59]. Es war das Verdienst Friedrich Lotters, hier anknüpfend an Guido Kisch[60] mit einem längeren Aufsatz von 1992 inhaltlich wie auch begrifflich Klarheit geschaffen und die Bestimmungen des Wormser Privilegs, die dem gutgläubigen Käufer bei Nachweis von Diebesgut volle Kompensation zubilligte, aus Mischna ›Baba Qama‹ X,3 abgeleitet zu haben. Dabei arbeitete Lotter heraus, dass die Bestimmungen besonders darauf zielten, den umgekehrten Verlauf auszuschließen: es sollte das Marktgeschehen vor betrügerischem Handeln geschützt werden[61]. Dies lässt sich bis ins 13. Jahrhundert als rote Linie in den Satzungen entsprechender Nachfolgeprivilegien nachverfolgen (insbesondere 1236), bis die Bestimmungen zunehmend vom Einfluss der kirchlichen Gesetzgebung überrollt wurden[62].

58) Jeremy Cohen, Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity, Berkeley 1999, S. 23–71; Johannes Heil, Die Bürde der Geschichte: Stationen der langlebigen »Lehre der Verachtung«, in: Hin zu einer Partnerschaft (wie Anm. 55), S. 26–52.

59) Herbert Meyer, Das Hehlerrecht der Juden und Lombarden, in: Forschungen zur Judenfrage 1 (1937), S. 92–109; vgl. dazu Jörg R. Müller, »Gestolen und ainem juden versetzt«. Jüdische Pfandleiher zwischen legaler Geschäftspraxis und Hehlereivorwurf, in: Aschkenas 20 (2010), S. 439–478, hier S. 441–443; Johannes Liebrecht, Die junge Rechtsgeschichte: Kategorienwandel in der rechtshistorischen der Germanistik der Zwischenkriegszeit (Beiträge zur Rechtsgeschichte des 20. Jahrhunderts 99), Tübingen 2018, S. 319–323.

60) Guido Kisch, The »Jewish Law of Concealment«, in: Historia Judaica 1 (1938), S. 1–30 (dt. Übersetzung: Das »jüdische Hehlerrecht«, in: Ausgewählte Schriften, Bd. 1 (wie Anm. 22), S. 107–136; vgl. auch Boaz Cohen, The so-called »Jüdisches Hehlerrecht« in the Light of Jewish Law, in: Historia Judaica 4 (1942), S. 145–153.

61) Lotter, Talmudisches Recht (wie Anm. 22).

62) Diese Bemerkung *en passant* bedarf noch genauerer Untersuchung: Lotter, Talmudisches Recht (wie Anm. 22), S. 55 f.

In unserem Zusammenhang wichtig ist ein anderer Punkt, auf den Lotter hinwies: Wenn die Privilegien in ihren Narrationes ausdrücklich die Anführer der Gemeinden als Vorsprecher vor dem Kaiser nennen, ist davon auszugehen, dass diese wohl vorbereitet ihre Vorstellung von der Ausgestaltung des gemeinsamen Handlungsraums mitbrachten. Mehr noch: Vor dem Akt der Begegnung und des Gesprächs mit dem Kaiser dürfte es diskrete Hintergrundgespräche zur Ausmessung des verfügbaren religionsgesetzlichen Raums gegeben haben[63]. Das war einmal mehr kein unmittelbares Religionsgespräch, aber es waren Verhandlungen, die religiös genormte Praktiken miteinander in Einklang bringen mussten.

Dieses Moment lässt sich schon in den frühesten vergleichbaren Verbriefungen eines christlichen Herrschers zu Gunsten von Juden beobachten, den Schutzbriefen für einzelne Juden und ihre Familien, die sich offenbar zur Wiedervorlage für vergleichbare Anlässe als Formulare in der Sammlung der Kanzlei Ludwigs des Frommen erhalten haben. Wenn es dort hieß, dass die genannten Juden »gemäß ihrem Gesetz« leben sollen dürften, wird man kaum annehmen sollen, dass dieses Zugeständnis auf der kaiserlichen Seite vorbedacht gewesen war. Denn das »Gesetz des Moses« war auf dieser Seite als religionsgeschichtliche Größe wohl ein Begriff. Es war ein Kernthema innerhalb der zu dieser Zeit im Aufschwung befindlichen exegetischen Literatur und leitete stets vom vergangenen Buchstaben zum geistigen Verständnis des Gesetzes[64]. Dass aber dieses Gesetz in seiner Ursprünglichkeit von lebenspraktischer Bedeutung für nichtchristliche Zeitgenossen sein würde, wird der christlichen Seite eher neu gewesen sein, und man kann nur ahnen, wie viel Gedankenumstellung es der kaiserlichen Kanzlei abverlangte, den innovativen Passus vom Leben nach deren Gesetz einzufügen[65]. Es dürfte aber genau diese Leistung der Verständigung über die Religionsgrenzen hinweg gewesen sein, die in der Folge all jene Religionsgespräche möglich machte, die nicht erzwungen waren.

63) Auch diese Bemerkung bedarf noch genauerer Untersuchung: Lotter, Talmudisches Recht (wie Anm. 22), S. 36–38.

64) Vgl. Johannes Heil, Kompilation oder Konstruktion? Die Juden in den Pauluskommentaren des 9. Jahrhunderts (Forschungen zur Geschichte der Juden A 6), Hannover 1998, S. 67–79.

65) Formulae Merowingici et Karolini aevi (MGH Formulae), hg. von Karl Zeumer, Hannover 1886, Nr. 30–31, S. 309 f., Nr. 52, S. 325; vgl. Hubert Mordek, Bibliotheca capitularium regum Francorum manuscripta: Überlieferung und Traditionszusammenhang der fränkischen Herrschererlasse (Monumenta Germaniae Historica. Hilfsmittel 15), München 1995, S. 422; Sarah Patt, Studien zu den ›Formulae imperiales‹. Urkundenkonzeption und Formulargebrauch in der Kanzlei Kaiser Ludwigs des Frommen (814–840) (MGH Studien und Texte 59), Wiesbaden 2016, S. 73–75, passim; Amélie Sagasser, Juden und Judentum im Spiegel karolingischer Rechtstexte (Diss. phil. Heidelberg/Paris 2017), Frankfurt/M. 2021, S. 150–170.

IV. Aneignungen und Selbstvergewisserungen

Hat dieser Beitrag bis hier davon gehandelt, wie die jüdische Seite mit den Gegebenheiten und Normen ihrer Umwelt selbstbehauptend umging und die eigenen mit denen der anderen Seite praktikabel in Einklang brachte, soll es im folgenden Abschnitt um einen anderen, nämlich den konkurrierenden religiösen Disput gehen. Dabei geht es um interne Gespräche, die von der Auseinandersetzung mit dem Gegenüber handeln und Selbstgewissheit stärken wollen, jetzt aber nicht im Raum des Rechtlich-Normativen, sondern in den unmittelbar religiösen, nicht zuletzt eschatologischen Bereich hineinreichten, sich also in deutlichem Kontrast zu den zuvor beschriebenen normativen Brücken für die Gestaltung des alltagspraktischen Zusammenlebens bewegten. Dieser Abschnitt bezieht sich auf Beispiele, wie letzte, nicht verhandelbare Fragen mit Gewissheit beantwortet werden konnten.

Ich will mit Benjamin von Tudelas Weltreise der Jahre um 1170 beginnen, aber nur eine Episode herausgreifen, seinen Besuch in Rom. Da zeigt er sich als interessierter Beobachter, dem auch der hohe Rang der Juden am päpstlichen Hof nicht entgangen ist. Zwischen zahlreichen Beschreibungen von Monumenten, die sein Interesse fanden, ist sein Besuch der Johannes-Basilika auf dem Lateran eingebettet. Hier wusste er zu berichten, dass die beiden großen kupfernen Säulen nicht nur aus dem Tempel König Salomos stammten und man dort die Schrift »Shlomo ben David« eingraviert finden könne, sondern sie ließen nach dem Zeugnis jüdischer Gewährsleute alljährlich zu Tisha be'Av, dem Gedenktag an die Tempelzerstörung, Tränen herabrinnen. Auch die anderen Monumente auf dem Lateran belegte Benjamin mit jüdischen Namen, Schimschon, David und andere und judaisierte solchermaßen den ganzen Hügel. Hier also, im Zentrum der päpstlichen Macht und wider alle Prachtentfaltung, fand der Reisende eindrückliche Bestätigung für die ungebrochene Wahrheit des Judentums[66]. Eine ähnliche Geschichte berichtete Benjamin

66) Übersetzung nach Stefan Schreiner, Jüdische Reisen im Mittelalter. Benjamin von Tudela, Petachja von Regensburg, aus dem Hebräischen übersetzt mit Anmerkungen und einem Nachwort, Leipzig 1991, S. 15 f.; dazu Johannes Heil, Lebenswelt, Diskurs und Traditionswandel. Anmerkungen zu Texten und Subtexten jüdischer Geschichtsschreibung von Benjamin von Tudela bis Itzchak Baer, in: Trumah. Zs. der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg 24 (2018), S. 71–95, hier S. 83–86; ferner Joseph Shatzmiller, Jews, Pilgrimage, and the Christian Cult of Saints: Benjamin of Tudela and His Contemporaries, in: After Rome's Fall: Narrators and Sources of Early Medieval History. Essays presented to Walter A. Goffart, hg. von Alexander C. Murray, Toronto 1998, S. 337–347; Annelies Kuyt, Die Welt aus sefardischer und ashkenazischer Sicht. Die mittelalterlichen hebräischen Reiseberichte des Benjamin von Tudela und des Petachja von Regensburg, in: Chloe (Beihefte zur Daphnis) 34 (2003), S. 211–231; Marie Thérèse Champagne/Ra'anan Boustan, Walking in the Shadows of the Past. The Jewish Experience of Rome in the Twelfth Century, in: Medieval Encounters 17 (2011), S. 464–494.

von seinem Besuch in Jerusalem und der zufälligen Auffindung der Gräber der Könige Israels, die für die Christen auf wundersame Weise unerreichbar blieben[67].

Das Motiv des Judaisierens nicht nur einzelner zentraler Heiligtümer der anderen Seite, sondern von Häusern, Straßen und Plätzen, Städten und anderem ist vor allem in den frühneuzeitlich erzählenden jüdischen Traditionen zentral. Deshalb soll eine heutige Betrachtung von Erzählungen von wundertätigen Rabbinern nicht beim Erstaunen über den unbeschwerten Umgang mit originär christlichen Motiven stehenbleiben, sondern muss sich, wie Eli Yassif und Ephraim Shoham-Steiner zu Recht betont haben[68], die Technik der Aneignung der Umwelt vergegenwärtigen. Dabei dürfte es dem Verlust älterer Traditionen und der allein an einigen zentralen neuzeitlichen jüdischen Orten wie Worms, Frankfurt, Fürth oder Prag dichteren Überlieferungskette zuzuschreiben sein, dass der heute noch fassbare Befund an mittelalterlichen Beispielen spärlich ausfällt.

Trotzdem lassen sich einige Beispiele auch für das Hohe Mittelalter nennen, etwa die formal ganz christlich-hagiographisch gestaltete Legende zum Gelehrten Amram von Mainz, der im 10. Jahrhundert gelebt haben soll und dessen Vita in gesuchter Konkurrenz zum namensähnlichen Emmeram von Regensburg steht[69]. Ebenso verhält es sich mit jenem Juden Kalonymos, der nach der Niederlage im süditalienischen Cortone 982 seinen Herrn Otto II., den Kaiser, aus den Fluten des Meeres gerettet haben soll. Diese Geschichte ist nur auf christlicher Seite, bei Thietmar von Merseburg, überliefert und in den

67) Stefan Schreiner, Jüdische Reisen (wie Anm. 66), S. 45–47; dazu Yvonne Friedman, The City of the Kings: Jerusalem in the Crusade Period, in: The Centrality of Jerusalem: Historical Perspectives, hg. von Marcel Poorthuis, Kampen 1996, S. 190–216; Nikolas Jaspert, Vergegenwärtigungen Jerusalems in Architektur und Reliquienkult, in: Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung, Vorstellungen und Vergegenwärtigungen, hg. von Dieter Bauer, Frankfurt/M. 2001, S. 219–297, hier S. 221 f. mit Anm. 6; Heil, Lebenswelt (wie Anm. 66), S. 87 f.; zum Lateran im Mittelalter auch Ursula Nilgen, Texte et image dans les absides des XI^{e}–XII^{e} siècles en Italie, in: Épigraphie et iconographie: Actes du colloque tenu à Poitiers les 5–8 octobre 1995, Université de Poitiers, hg. von Robert Favreau, Poitiers 1996, S. 153–164, hier S. 157; Peter C. Claussen, Die Kirchen der Stadt Rom im Mittelalter, 1050–1300: San Giovanni in Laterano (Corpus Cosmatorum 2/2; Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie 21), Stuttgart 2008, S. 25–28, 344.

68) Eli Yassif, The Medieval Saint as Protagonist and Storyteller. The Case of R. Judah he-Hasid, in: Creation and Re-Creation in Jewish Thought. Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of his Seventieth Birthday, hg. von Rachel Elior/Peter Schäfer, Tübingen 2005, S. 179–191, 184 f.; Shoham-Steiner, The Intricate Network (wie Anm. 5), S. 5.

69) Lucia Raspe, Emmeram von Regensburg, Amram von Mainz: Ein christlicher Heiliger in der jüdischen Überlieferung, in: Neuer Anbruch. Zur deutsch-jüdischen Geschichte und Kultur, hg. von Michael Brocke/Audrey Pomerance/Andrea Schatz, Berlin 2001, S. 221–241; Dies., Jüdische Hagiographie im mittelalterlichen Aschkenas, Tübingen 2006, S. 176–180; Johannes Heil, Jenseits von ›History and Memory‹. Spuren jüdischer Geschichtsschreibung im Mittelalter. Johannes Fried zum 65. Geburtstag gewidmet, in: Zs. für Geschichtswissenschaft 55 (2007), S. 989–1019, hier S. 1008–1010; Andreas Lehnardt, Rabbi Amram, in: ›Es war eine berühmte Stadt … ‹. Mainzer mittelalterliche Erzählungen und ihre Deutung, hg. von Klaus Dobras, Mainz 2016, S. 191–208.

eigenen Zusammenhang eines kritischen Portraits Ottos II. eingearbeitet, dürfte aber ihrer Anlage nach als Heldengeschichte, die in ihren Einzelheiten eine Persiflage der Ölbergsszene fast nach Art der ›Toldot Jeshu‹ bietet, jüdischen Ursprungs sein und die besondere Nähe der Juden zum ottonischen Kaiserhaus betont haben[70]. Ferner kann man Ephraim von Bonn (gest. nach 1196) nennen, in dessen ›Sefer Zechira‹ der führende französische Gelehrte Rabbenu Tam (gest. 1171) nach einem Angriff durch Kreuzfahrer 1147, den er nur knapp überlebte, gleichsam zu einer jüdischen Christus-Figur modelliert wird[71].

All diese Beispiele, die doch nur einzelne Einblicke in eine weit größere Zahl von Übernahmen christlicher Erzählmodi bieten, verdanken ihre Entstehung nicht der Aneignung anderswo formulierter Modi und ihrer erst darauffolgenden eigenen Anwendung. Es ist kaum anzunehmen, dass Juden solche Motive ohne eigenen Anteil an Gesprächen und Texten nur irgendwo ›aufgeschnappt‹ und dann in ein wie auch immer geartetes kulturelles Ghetto mitgenommen hätten, um sie in aller Abgeschiedenheit zu verarbeiten. Tatsächlich dürften sie als Interferenzindikatoren gelten, die Spuren zahlreicher alltagspragmatischer Begegnungen und Gespräche bergen und also belegen, wie vielfältig und selbstverständlich das Leben der Juden mit der Alltagswelt der Umgebung verwoben war. Um es mit Thietmars Beispiel auszuführen: Der Pfalz- und zeitweilige Bischofsort war klein genug und dürfte sozial zureichend klar gestaltet gewesen sein, um eine Situation zu denken, in der die Juden dem Bischof ihre eigene »Ottographie« erzählten und dieser sich darauf dann seinen eigenen Reim machte.[72] Vielleicht war – und das hätte einmal

70) Thietmar von Merseburg, Chronicon 3.21, hg. von Robert Holtzmann (MGH SS rer. Germ. N. S. 9), Berlin 1935, S. 124 f.; vgl. Karl Uhrliz, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Otto II. und Otto III., Bd. 1 (Jahrbücher der deutschen Geschichte 10/1), Leipzig 1902, S. 178 f., 257–261; Heil, Jenseits von ›History and Memory‹ (wie Anm. 69), S. 1013–1015; ferner Martin Przybilski, Kulturtransfer zwischen Juden und Christen in der deutschen Literatur des Mittelalters, Berlin 2010, S. 83 f.; Andreas Lehnardt, Die Kalonymiden, in: »Es war eine berühmte Stadt« (wie Anm. 69), S. 171–190, hier S. 177 f.; zu den ›Toldot Jeshu‹ vgl. oben Anm. 45.

71) Marcus, Jews and Christians Imagining (wie Anm. 20), S. 210; ferner Hans-Georg von Mutius, Ephraim b. Jakob von Bonn. Hymnen und Gebete. Ins Deutsche übersetzt und kommentiert, Hildesheim 1989; Robert Chazan, R. Ephraim of Bonn's Sefer Zechirah, in: Revue des Etudes Juives 132 (1973), S. 119–126; Ders., Ephraim ben Jacob's Compilation of Twelfth-Century Persecutions, in: The Jewish Quarterly Review 84 (1994), S. 397–416; Avraham Reiner, Rabbénu Tam et le Comte Henri de Champagne: »Deux hommes marchent-ils ensemble sans s'être entendus d'avance?«, in: Héritages de Rachi, hg. von René-Samuel Sirat, Paris/Tel Aviv 2006, S. 27–39, hier S. 30; Chaviva Levin, Portrayal of Christians in Ephraim of Bonn's ›Sefer Zekhira‹. An alternate Ashkenazic voice, in: Journal of Jewish Studies 65 (2014), S. 129–147, hier S. 129 f.

72) Haim Tykocinski, Merseburg, in: Germania Judaica. Nach dem Tode von Marcus Brann hg. von Ismar Elbogen/Aron Freimann/Haim Tykocinski, Bd. 1. Von den ältesten Zeiten bis 1238, [1934], Tübingen 1963, S. 226–228; ferner Pierre Fütterer, Wege und Herrschaft. Untersuchungen zu Raumerschließung und Raumerfassung in Ostsachsen und Thüringen im 10. und 11. Jahrhundert, 2 Bde., Regensburg 2016, Bd. 1, S. 263–281.

mehr nichts mit dem idyllischen Bank-unter-der-Linde-Bild zu tun – dieser Moment auch gerade jener kritische Zeitpunkt, als den Juden 1012 nach dem Bericht der Quedlinburger Annalen auf Befehl Kaiser Heinrichs II. die Vertreibung aus Mainz gedroht haben soll – und, sollte dem tatsächlich so gewesen sein, dann sicher nicht nur aus der einen Bischofsstadt[73)].

Einige der Texte aus dem Genre von Disputationsfiktionen und durchwegs höchst einseitigen »Protokollen« stattgehabter Gespräche, die bis hier nur stichwortartig aufgerufen wurden, sind Gegenstand eigener Beiträge dieses Bandes. Deshalb will ich den pragmatischen Alltagsgesprächen mit einigen wenigen Beispielen da nachspüren, wo man eigentlich größte Innigkeit und Abgeschlossenheit erwarten will: in Texten für die Liturgie. Selbst hier lassen sich Elemente des Religionsgesprächs im beschriebenen weiten Sinn finden. Dabei ging es aber mitnichten um Imitation, sondern um metathetisch gestellte Responsorien. Das lässt sich im formalen wie in den Inhalten selbst ablesen. Die rheinländischen religiösen Dichtungen (*Piyyutim*) in Nachfolge der Texte des palästinisch-byzantinischen Judentums – insbesondere der beiden *Payyetanim* Kallir und Yannai – via Italien bieten sich auch darum an, weil sie als Charakteristikum der entstehenden aschkenasischen Kultur gelten dürfen, und der Aufschwung, den das Genre in den rheinischen Gemeinden von Anfang an nahm, eigens gedeutet werden will. Es ist ja unschwer

73) Die Annales Quedlinburgenses, hg. von Martina Giese (MGH SS rer. Germ. 72), Hannover 2004, S. 536: *Expulsio iudaeorum facta est a rege in Moguntia; sed et quorundam haereticorum refutata est insania.* Die Passage wirft mehr Fragen auf als sie Geschehen berichtet: Einmal mehr ist dieses Geschehen in nur einer, obendrein weitab entstandenen Quelle überliefert. Und ob die Annalistin ein wie auch immer gestaltetes Zusammenwirken von Juden und Heterodoxen behaupten wollte, wie es ähnlich Rodulf Glaber zu angeblichen Ereignissen um 1009 in Orléans andeutete (Rodulf Glaber, Historiarum libri quinque, hg. von John France (Oxford Medieval Texts), Oxford 1989, III, cap. 20–27, S. 128–143), lässt sich nicht beantworten. Die Verbindung beider Gruppen zeigt lediglich, dass die Passage nicht als Ausdruck der kritischen Haltung zu werten ist, die die Annalistin ansonsten gegenüber Heinrich II. in ihrer Schilderung bis zum Jahr 1021 einnahm (Giese, ebd., Einleitung, S. 96 f.). Zur Quelle vgl. Robert Holtzmann, Die Quedlinburger Annalen, in: Sachsen und Anhalt. Jb. der Historischen Kommission für Sachsen-Anhalt 1 (1925), S. 64–125; Hartmut Hoffmann, Zu den Annales Quedlinburgenses, in: ebd. 27 (2015), S. 139–178 (beide ohne Erwähnung der Mainzer Vorgänge); zur Sache Rudolf Schieffer, Das älteste Zeugnis für Juden in Mainz, in: Forschungen zur Reichs-, Papst- und Landesgeschichte, hg. von Karl Borchardt/Enno Bünz, Stuttgart 1998, Bd. 1, S. 73–80, bes. S. 79 f.; eine spätere Arbeit Schieffers fast gleichen Titels geht nicht auf den Bericht zu 1012 ein: Die ältesten Judengemeinden in Deutschland (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste – Geisteswissenschaften, Vorträge G 450), Paderborn 2015; Friedrich Lotter, Die Vertreibung der Juden aus Mainz um 1012 und der antijüdische Traktat des Hofgeistlichen Heinrich, in: Judenvertreibungen in Mittelalter und früher Neuzeit, hg. von Friedhelm Burgard/Alfred Haverkamp/Gerd Mentgen (Forschungen zur Geschichte der Juden 9), Hannover 1999, S. 37–74; David Malkiel, Reconstructing Ashkenaz. The Human Face of Franco-German Jewry, 1000–1250, Stanford 2009, S. 69 f.; Johannes Heil, Die Juden um das Jahr 1000 und die antijüdischen Reaktionen auf die Jerusalemer Krise, in: Konflikt und Bewältigung: Die Zerstörung der Grabeskirche in Jerusalem im Jahre 1009, hg. von Thomas Pratsch (Millennium Studies 32), Berlin 2011, S. 195–220, hier S. 200.

nachvollziehbar, dass eine Migrationsgesellschaft ihre neuen Lebensumstände religionsgesetzlich bewältigt, und insofern überrascht es nicht, dass halachische Gutachten, aus denen oben kurz zitiert wurde, zu den frühesten Zeugnissen jüdischen Lebens im Norden zählen. Die Intensität der poetischen und alsdann liturgisch adaptierten Textproduktion dagegen muss überraschen[74]. Die Entstehungsgeschichte einzelner *Piyyutim*, eben auch das eingangs genannte ונתנה תוקף und die angebliche Autorenschaft des legendären Rav Amnon von Mainz, haben in der Forschung breites Interesse gefunden[75]. Hier soll als Beispiel ein anderer, weniger prominenter, aber für den Zusammenhang besonders aussagekräftiger Text vorgestellt werden, »Die von Dir Geliebten lieben Dich aufrichtig …«, ein *Jozer Shabbat* in der Pessachwoche (אהוביך אהבוך). Darin findet sich im sechsten System mit »Mein Erlöser lebt, des bin ich eingedenk« (גאלי חי אני מזכרת) ein Hiob-Zitat (Iob 19,25), das auf der christlichen Seite eine zentrale Stellung in den Osterfeierlichkeiten einnimmt. Pessach und Ostern – es konnte unter bestimmten Kalenderkonstellationen gut sein, dass diese Verse in der Synagoge während des jüdischen Gottesdienstes zum Schabbat der Pessachwoche bezogen auf den christlichen Kalender am Karsamstag, also wenige Stunden vor der Osternachtsliturgie, rezitiert wurden[76] und dieser *Jozer* ob solch dichter Feiertagskoinzidenz als antizipierte Antwort auf das christliche Verständnis des Verses und seine christologische Inanspruchnahme gelesen werden konnte[77].

Es wäre sicher zu kurz gegriffen, die auffallend dichte liturgisch-literarische Produktion gerade des frühaschkenasischen Judentums einzig von ihrer apologetischen Funktion her,

74) Übersichten: Ismar Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Frankfurt/M. 1931; Übersicht: Eric Werner, The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church During the First Millenium, 2 Bde., London 1959/1984, passim; Jakob J. Petuchowski, Theology and Poetry: Studies in the Mediaeval Piyyut (Littman Library of Jewish Civilization), London u. a. 1978, S. 4 f., 12–18; Leon J. Weinberger, Jewish hymnography. A Literary History, London 1998, S. 4–14, 136, 140 f., 155–175; Aharon Mirski, (Ha'Piyyut: Seine Entwicklung in Erez Israel und in der Diaspora [hebräisch]), Jerusalem[2]1991, S. 689–693; Elisabeth Hollender, Piyyut Commentary in Medieval Ashkenaz, Berlin/Boston 2008, S. 3 f.; ferner Dies., Clavis Commentariorum of Hebrew Liturgical Poetry in Manuscript (Clavis Commentariorum Antiquitatis et Medii Aevi 4), Leiden, Boston 2005.

75) Vgl. oben Anm. 1.

76) Hirschhorn, Thora (wie Anm. 1), S. 201 f.; Johannes Heil, Prayer, Memory, and Identity. On Jewish Liturgical Poetry from Ashqenas 10th to 12th Century, in: Medieval Prayers. The First to the Fifteenth Century, hg. von Roy Hammerling, Leiden 2008, S. 337–365, hier S. 352; über eine ähnliche spanische Komposition des späten 10. Jahrhunderts s. Yehoshua Granat, A Yoẓer Composition Based on Psalm 119 by Ibn Abitur, KAY 25, in: Ezra Fleischer Memorial Volume, hg. von Shulamit Elizur (Kobez Al Yad 25), Jerusalem 2017; Stefan C. Reif/Elisabeth Hollender, Liturgy and Piyut, in: The Cambridge History of Judaism, Bd. 6. The Middle Ages – The Christian World, hg. von Robert Chazan, Cambridge 2018, S. 648–677.

77) Zu weiteren Beispielen poetisch gefasster Apologie Weinberger, Jewish hymnography (wie Anm. 74), S. 167–169.

als selbstvergewissernden Dialog mit der christlichen Seite, zu lesen[78]. Allerdings fällt auf, dass gerade bei Psalmverdichtungen mit gezielten Fortschreibungen einzelner Verse bestimmte Lesarten festgelegt wurden, die dem christologischen Gebrauch des Psalms im Stundengebet der Klöster diametral entgegenstanden und die solchermaßen als Korrekturen einer gleichermaßen falschen wie irreführenden Lesung markiert wurden. Dafür lassen sich, wie an anderer Stelle ausgeführt, eine ganze Reihe von Beispielen aufbieten[79].

Ein Religionsgespräch ganz eigener Art bietet die Rav Meir von Rothenburg zugeschriebene *Qina* (Klagegesang)[80], die im Gefolge der Talmudverbrennung 1242 in Frankreich entstanden ist und Eingang in die Liturgie zum Gedenken an den Tag der Tempelzerstörung (*Tischa be'Av*) gefunden hat[81].

»She'ali serufa ba-esh le-shalom awaleicha – שַׁאֲלִי, שְׂרוּפָה בָּאֵשׁ לִשְׁלוֹם אֲבֵלַיִךְ – Frage Du im Feuer Verbrannte, nach dem Frieden der um Dich Trauernden …« – das ist eine an die Thora gerichtete Anfrage. Dem Klagegesang zufolge wurde damals alles hebräisch Geschriebene, das den Häschern in die Hände fiel, ins Feuer geworfen, nicht nur die inkriminierten Talmudfolianten, sondern, wo der Text ausdrücklich von Rollen spricht (גְּלִילַיִךְ), offensichtlich auch die Thora-Rollen selbst. Der Komposition nach ist »She'ali serufa ba-esh…« therapeutisch angelegt. Der Klagegesang misst angesichts der verbrennenden Heiligtümer auf der Strecke zwischen Verzweiflung und Zuversicht alle möglichen

78) Das Aufkommen der liturgischen Dichtung (*piyyut*) im 4./5. Jahrhundert ganz kontextlos und simpel dem Überdruss an der Psalmenrezitation zuzuschreiben, greift gewiss noch kürzer; vgl. Ezra Fleischer, Piyyut, in: The Literature of the Sages: Second Part, hg. von Shmuel Safrai u. a., Philadelphia 2006, S. 363–373; dazu Ophir Münz-Manor, »Take Pity on Zion, Rebuild the Walls of Jerusalem«: A Late Antique Hebrew Elegy on the Destruction of Jerusalem, in: Psalms In/On Jerusalem, hrsg. von Dems./Ilana Pardes (Perspectives on Jewish Texts and Contexts 9) Berlin u. a. 2019, S. 27–42, hier S. 27 f.; zur Entwicklung von Gebet, Gebetbüchern und Gesang vgl. für den westmediterran-europäischen Raum Stefan C. Reif, Judaism and Hebrew Prayer. New Perspectives on Jewish Liturgical History, Cambridge 1993, S. 166–181.

79) Heil, Prayer (wie Anm. 76), S. 347–353.

80) Zum Typ Weinberger, Jewish Hymnography (wie Anm. 74), S. 186 f.

81) Der vollständige Text im Machsor zu Tisha be-Av und mit deutscher und englischer Übersetzung abrufbar über https://opensiddur.org/prayers/lunisolar/commemorative-days/fast-days/khaf-sivan/shaali-serufah-ba-esh-question-burnt-in-the-fire/ (abgerufen 06.01.2021); zu Meir von Rothenburg vgl. Hirsch Jakob Zimmels, Beiträge zur Geschichte der Juden in Deutschland im 13. Jahrhundert: insbes. auf Grund der Gutachten des R. Meir Rothenburg, Wien 1926; Sylvie Anne Goldberg, Tish'a be-Av, in: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur, hg. von Dan Diner, Bd. 6, Stuttgart/Weimar 2015, S. 108–111; Joseph Isaac Lifshitz, Rabbi Meir of Rothenburg and the Foundation of Jewish Political Thought, Cambridge 2016, S. 42–53; zur Liturgie des Tisha be-Av als zu füllende Leerstelle vgl. Hebräische Liturgische Poesien zu den Judenverfolgungen während des Ersten Kreuzzugs, hg. von Avraham Fraenkel/Abraham Gross mit Peter Sh. Lehnardt (MGH Hebr. Texte 3), Wiesbaden 2016, S. 15, 51 f. Bei näherem Hinsehen scheint weder gesichert, dass Meir bei Jechiel von Paris, dem jüdischen Hauptredner bei der Disputation 1241, studiert hat, noch dass die Qina von ihm verfaßt wurde. Im Umkehrschluss spricht dann erst recht für die Bedeutung des Texts, dass er in der Tradition mit einer der bedeutendsten rabbinischen Autoritäten des 13. Jahrhundert verbunden wurde.

Gefühlszustände aus. Auf der textlichen Ebene wechselt die Besetzung der Position der Anrede zwischen »Thora« und »Gott«, ja die beiden verschwimmen ineinander, und diese subtile Unschärfe steigert die kosmische Dimension des poetisch gefassten Geschehens. Auf der medialen Ebene bietet sich die Komposition nachgerade als Zwiegespräch des Seelsorgers mit seiner Gemeinde dar, und mit dem jetzt gewaltsam auftretenden Gegenüber als nicht zu bändigendem Dritten wird es zum asymmetrischen Trigespräch – »Ich staune über das Licht des Tages, das allen aufgeht, aber Dunkel bringt es Dir und mir«, heißt es an einer Stelle. Im weiteren Verlauf wird selbst der radikalste Zweifel zugelassen: »we esh'al ha'iesh Thora chadasha – וְאֶשְׁאַל הֲיֵשׁ תּוֹרָה חֲדָשָׁה – und ich frage, ob es eine neue Thora gibt.« Haarscharf und wohl mit aller Absicht wird hier der Anklang an *Brit chadash*, das Neue Testament, gesucht. Dieser – man kann es nicht anders sagen – extreme Ausdruck völliger Desillusionierung, wie er sonst in keiner der zahlreichen Dichtungen zur Kommemoration der Verfolgungen des Ersten Kreuzzugs vorkommt[82], liest sich wie ein Kontrapunkt zu Benjamins von Tudela oben zitierter römischer Gewissheit – hier nämlich bar aller eschatologisch-finaler Zuversicht, sondern zweifelnd, ob die Wahrheit nicht doch bei der anderen, der dritten Seite liege. Was sich da so bohrend niederschlägt, müssen nicht die Gedanken des Verfassers gewesen sein. Aber der wusste und konnte verstehen, dass manche in seiner Gemeinde solche Gedanken hegen und dass er ihren Ausdruck zulassen und abbilden musste[83]. Am Ende der *Qina* wendet sich der Ton dann aber und stellt vorsichtig Erleichterung in Aussicht: »Nach den Tagen deines Leidens tröste Dich Gott und wende die Gefangenschaft der Städte Jeshuruns und erhöhe Deine Armen.« Das damit geöffnete Fenster macht keine Versprechungen, eher ist es als Beschwörung zu lesen, sich aller gerade gemachten Erfahrungen zum Trotz weiter auf die Gewissheiten von ehedem einzulassen. Als Teil des Ritus zu Tisha be'Av zyklisch gestellt, konnte das Memento extremer Bedrohung und Gefühle folgenden Generationen seinerseits zur Kraftquelle werden und Gewissheit stiften, jetzt als Beispiel für die Bewältigung und Überwindbarkeit von Abgründen. Auch hier fand ein Religionsgespräch statt: ein Selbstbehauptungsdisput über Wahrheit und Geltungen.

V. Raumbegehungen und Klanggespräche

Abschließend soll, wo es zuvor schon um das Bespielen von Räumen ging, kurz ein anderes Feld betreten werden, in dessen Mainstreamsektoren der jüdische Anteil vor allem in

82) Vgl. Hebräische Liturgische Poesien, hg. von Fraenkel (wie Anm. 81).

83) Zu einer ganz ähnlichen gedanklichen Konstellation im ›Ma'aravot-Piyyut‹ für Sukkot des im 11. Jahrhundert in Frankreich wirkenden Joseph Bar Samuel Tov Elem (Bonfils) vgl. Petuchowski, Theology and Poetry (wie Anm. 74), S. 115–119; ferner zu dem in Regensburg wirkenden Ephraim ben Isaac (12. Jh.) Weinberger, Jewish Hymnography (wie Anm. 74), S. 161–163.

Hinsicht seiner älteren Zeugnisse noch weniger präsent ist als in den Literaturwissenschaften: die judaistisch-historische Musikwissenschaft. Das ist ein Feld, in dem der Autor fachlich kaum ausgewiesen ist, das für das Verständnis des Alltagsgeschehens zwischen Juden und Christen aber besonderen Ertrag verspricht. Denn auch und gerade im Bereich der Musik wurde von distinkten, religiös genormten Standorten her ein gemeinsamer Raum begangen und bespielt, in der die Religionsverschiedenheit unbestritten blieb, aber nicht bestimmend sein oder gar exkludierend wirken durfte. Denn anders wäre ein Konzertieren im konkreten wie übertragenen Sinne nicht zu Stande gekommen.

Dieser Raum war naturgemäß auch ein Raum des Gesprächs, einmal mehr nicht notwendig des unmittelbaren Gesprächs über Religionsangelegenheiten, eher einer in der Alltagspraxis jenseits davon, gerade da, wo dessen religionsgeleitete Bespiel- und Begehbarkeit bestimmt werden musste. Wenn dazu als ein Beispiel der Fall des 1073 in eine noble normannische Familie der Basilicata geborenen Mönchs und in reifem Alter 1102 zum Judentum konvertierten Johannes / Ovadiah von Oppido aufgerufen wird[84], dann nicht mit Verweis auf die Gespräche, die in seiner auf christlicher Seite konfessionell pluralen und mit einer vergleichsweise großen, kulturell äußerst aktiven jüdischen Bevölkerung versehenen Umgebung seinem Übertritt zum Judentum vorausgegangen sein mögen, sondern wegen der Sprache seiner Musik, genauer: weil von ihm in Fragmenten der Kairoer Genisa die überhaupt frühesten bekannten Musiknotationen zu hebräischen Texten erhalten sind[85]. Diese mit lombardischen Neumen versehenen hebräischen geistlichen Dichtungen sind Gegenstand anhaltender Diskussionen – ob der Konvertit die hebräischen Texte »gregorianisch« überzogen habe oder ob seine Notationen tatsächlich authentische jüdisch-gottesdienstliche Gesänge seien[86]. In der Tat mögen sie modernen

84) Konzise Biographie, jedoch ohne Berücksichtigung musikhistorischer Aspekte, mit umfangreichem Literaturnachweis Luigi Russo, Ovadiah (Obadiah il Proselito), in: DBI 80 (2014), S. 22 f.

85) Das Vorkommen dieser Fragmente in Kairo zeichnet die lange Lebensreise des Konvertiten über Antiochia und Aleppo bis nach Bagdad und Kairo nach, wo sich seine Spuren nach 1121 verlieren; dass die Geniza-Fragmente (Dok. XVI) ihn als Experten christlicher Bücher vorstellen und Ovadiah seinen Impuls zum Übertritt unmittelbar dieser Lektüre zuschreiben, weist in Richtung einer monastischen Formation, die ihn auch in den Stand zum Erlernen des Hebräischen und Arabischen, wie seine Schriften belegen, versetzte. Edition, Übersetzung und Transkription der Fragmente bei Norman Golb, מגילת עובדיה הגר (The Texts of Ovadiah the Proselyte) in: מחקרי עדות וגניזה (Genizah-Studies) hg. von Shlomo Morag/Norman Stillman, Jerusalem 1981; Ders., The Autograph Memoirs of Obadiah the Proselyte of Oppido Lucano, and The Epistle of Barukh B. Isaac of Aleppo Together with an Appendix Containing the Music of Obadiah the Proselyte as Deciphered by [...] Royal D. MacDonald, in: Convegno internazionale di studi Giovanni – Obadiah da Oppido: Proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna, Oppido-Lucano 28–30 marzo 2004, S. I–IX, 1–19, bes. S. VIII–IX samt Musiktranskriptionen (o.pag.); von »beneventanischen« Neumen, die eine Schulung in einem hervorragenden Skriptorium erkennen lassen, spricht Mariapina Mascolo, La musica: Ovadyah da Oppido Lucano, in: Ktav, Sefer, Miktav. La cultura ebraica scritta tra Basilicata e Puglia, hg. von Ders., Bari 2014, S. 337–344, hier S. 337.

86) Vgl. Norman Golb, The Music of Obadiah the Proselyte and his Conversion, in: Journal of Jewish Studies 18 (1967), S. 43–63; Alexander Scheiber, Der Lebenslauf des Johannes-Obadja aus Oppido, in:

Ohren wenig »jüdisch« klingen, sie dürften es aber sehr wohl sein, zumal es im Zusammenhang modularer Musikpraktiken ohnehin problematisch erscheint, ›christliche‹ von ›jüdischen‹ Weisen scheiden zu wollen.

Denn es ist selbst eingedenk möglicher Schwierigkeiten, die ein süditalienisch-kirchlich geschulter Autor mit der Aneignung levantinisch-jüdischer modaler Musikpraktiken gehabt haben könnte, so gut wie ausgeschlossen, dass ein Konvertit, der sich in seiner neuen Lebenswelt glaubhaft bewegen musste, nicht nur die Technik der Notation, sondern ausgerechnet distinkte christliche Weisen in die Liturgie zu Shavuot und anderer Feiertage eingebracht hätte. Es ist auch wenig wahrscheinlich, dass diese Texte bis dahin unbesungen brachgelegen und der Bespielung durch einen Neuankömmling geharrt hätten. Eher dürfte es die Notation allein gewesen sein, die Ovadiah neu einführte. In jedem Fall erzählt es auch etwas über die besondere Wertschätzung der Fähigkeiten des Konvertiten, wenn ausgerechnet dessen Arbeiten sich in der Kairoer Genizah erhalten haben[87].

Diana Matut hat in ihrer Analyse des sogenannten Oxforder »Wallich-Manuskripts« der Zeit um 1600 und dessen Umfeld für die nachreformatorische Zeit besonders die semiliturgische Liedsphäre als Ort dichter Interferenzen über Religionsgrenzen hinweg ausgemacht[88]. Ohne die reformationsbedingte Dynamik im Liedschaffen zu übersehen, darf angenommen werden, dass einiges von dieser Konstellation auch für die Zeit des Hohen und Späten Mittelalters zutrifft[89]. Immerhin ließ es schon die Wiener Provinzialsynode

Geniza Studies. Collectanea XVII, Hildesheim 1981, S. 453–476; Giovanni-Ovadiah da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna. Atti del convegno internazionale, Oppido Lucano, 28–30 marzo 2004, hg. von Antonio DE ROSA/Mauro PERANI, Florenz 2005 (Associazione italiana per lo studio del giudaismo. Testi e studi 16). Wie unterschiedlich Ansätze zu einem historisch fundierten musikalischen Eindruck ausfallen können, dokumentieren die nachstehenden Beispiele: https://www.youtube.com/watch?v=uxtLNF8wrr0 (27.09.19); https://www.jewish-music.huji.ac.il/content/mi-al-har-horev-manuscripts-obadiah-proselyte (27.02.21); https://johannes-obadiah.org/index.html (27.02.21).

87) Zur Problematik aufschlussreich Neil W. LEVIN, Lukas Foss, Lammdeni (https://www.milkenarchive.org/music/volumes/view/psalms-and-canticles/work/lammdeni/, 24. 02. 2021).

88) MATUT, Dichtung und Musik (wie Anm. 38), Bd. 2. Kommentar, S. 42.

89) Matuts Ergebnisse werden in der Tat durch das Frankfurter Oldendorf-Ms. betätigt: dieses bietet zwar mehr hebräische Lieder, ansonsten aber eine erhebliche Zahl hebräisch-jiddischer zweisprachiger Lieder zu Melodien wie »Herzog Ernst« und anderen. Die Handschrift geht auf den Schreiber (*sofer*) Menachem Oldendorf zurück, der 1450 in Frankfurt geboren wurde: MATUT, Dichtung und Musik (wie Anm. 38), Bd. 2. Kommentar, S. 12; Evi BUTZER, Die Anfänge der jiddischen *purim shpiln* in ihrem literarischen und kulturgeschichtlichen Kontext (Jiddische Schtudies 10), Hamburg 2003, S. 42; knapp bei Carmen REICHERT, Poetische Selbstbilder: Deutsch-jüdische und Jiddische Lyrikanthologien 1900–1938, Göttingen 2019, S. 140. Verwiesen sei auch auf das Beispiel des Gumprecht von Szczebrzeszyn, eines jüdischen Lehrers aus Polen, der in Italien wirkte und seine Kompositionen nebst anderem mit einer Melodie des Augsburger Meistersingers Jörg Schiller unterlegte; vgl. Diana MATUT, »Lid, ton, vayz – shir, nign, zemer«. Der einstimmige jiddische Gesang im 15. und 16. Jahrhundert, in: Troja. Jb. für Renaissancemusik 13 (2014), S. 149–174, hier S. 168 f.; zu Menachem Oldendorf vgl. auch Susanne HÄRTEL, Jüdische Friedhöfe im

von 1267, die unter dem Vorsitz des Kardinallegaten Guido von San Lorenzo in Lucina so eifrig wie in der Praxis erfolglos darauf bedacht war, die Segregationsbestimmungen des Vierten Laterankonzils (1215) auf die Diözesanebene herunterzubrechen, nicht aus, nebst Provisionen zu den üblichen »Scandala« auch solche gegen das gemeinsame Musizieren und Tanzen von Christen und Juden zu erlassen[90].

Besonders das Beispiel des Lautenisten, Tanzmeisters und Verfassers musiktheoretischer Traktate Giulelmo Ebreo da Pesaro (~1420–1484) ist ungeachtet seiner späteren Konversion als Beispiel interferentiellen Lebens und Wirkens einschlägig, zumal schon sein Vater, Moses da Pesaro, in ähnlicher Position gewirkt hatte. Giulelmo, Schüler Domenicos da Piacenza, wirkte im selben kulturellen und sozialen, hier höfischen Raum (Sforza, Mailand) wie sein Lehrer[91]. Ganz gleich, wie oft die beiden ihre Religionsverschiedenheit direkt angesprochen haben, darf nach dem Vorgesagten als sicher gelten, dass sie diese Differenz in den Begegnungen ihres Zusammenwirkens immer wieder neu aushandeln mussten. Und Guilelmo da Pesaro wie auch sein Vater, der Tanzmeister Moses, sind beileibe nicht die einzigen, die, wollte man diesen artistisch-persönlichen Beziehungsgefügen weiter nachspüren, hier genannt werden müssten[92], bevor man zum Hof

mittelalterlichen Reich (11.–16. Jahrhundert). Zum Umgang mit religiöser Differenz (Europa im Mittelalter 27), Berlin 2017, Nr. 929.

90) Regesten zur Geschichte der Juden in Österreich im Mittelalter, Bd. 1. Von den Anfängen bis 1338, bearb. von Eveline Brugger/Birgit Wiedl, Innsbruck 2005, Nr. 45: *omnibus christianis* [...] *sub pena excommunicationis districtius inhibemus, ne iudeos vel iudeas secum ad convivandum recipiant,* [...] *aut etiam cum ipsis in suis nuptiis vel neomeniis vel ludis saltare vel tripudiare presumant*; vgl. Matut, Dichtung und Musik (wie Anm. 38), Bd. 2. Kommentar, S. 49. Dass es sich hier nicht, wie so oft, um ein wohlfeiles Skandalisierungsargument, sondern um eine Reaktion auf lokale Gewohnheiten gehandelt haben dürfte, lässt sich aus der Tatsache ableiten, dass die Breslauer Synode gleichen Jahres, die unter desselben Legaten Vorsitz stattfand, keinen derartigen Passus bietet; zum Hintergrund beider Synoden vgl. Shlomo Simonsohn, The Apostolic See and the Jews, Bd. 8. History, Toronto 1991, S. 139–147; Heil, Die propagandistische Vorbereitung des Ghettos (wie Anm. 15), S. 151–154; ferner auch René Richtscheid, Judenbetreffe in Synodal- und Konzilsstatuten (1237–1347), in: Corpus der Quellen zur Geschichte der Juden im spätmittelalterlichen Reich, hg. von Alfred Haverkamp/Jörg R. Müller, Trier/Mainz 2011, URL: http://www.medieval-ashkenaz.org/SK01/einleitung.html (05.01.2021).

91) Guglielmo Ebreo of Pesaro, De pratica seu arte tripudii / On the practice or art of dancing, hg. von Barbara Sparti, Oxford 1993; vgl. Michael Lutz-Malkiewicz, Art. Guglielmo Ebreo da Pesaro in: Die Musik in Geschichte und Gegenwart, hg. von Laurenz Lütteken, Kassel/Stuttgart/New York 2016, zuerst veröffentlicht 2002, online veröffentlicht 2016, https://www-mgg-online-com.ubproxy.ub.uni-heidelberg.de/mgg/stable/17114 (12.01.2021); ferner Aufnahmen und Beschreibung bei Simkhat hanefesh – Joy of the Soul. Early Yiddish Music, CD Privatedition (http://www.simkhat-hanefesh.com/). Verwiesen sei auch auf die Biographie des Lieddichters und -sängers Mahieu le Juif (nicht zu verwechseln mit Mahieu von Gent) im 13. Jahrhundert, von dem zwei Werke erhalten sind, die beide sein Herkommen und seine Konversion thematisieren; vgl. Harrán, Salamone Rossi (wie Anm. 24), S. 1.

92) Etwa der Lautinist Salamone Ebreo am Hof von Brescia (Keith Polk, Chamber musicians, singers and performance practices in the early 15th century, in: The Sounds and Sights of Performance in Early Music. Essays in Honour of Timothy J. McGee, hg. von Brian E. Power, Farnham 2009, S. 185–196), der *sonatore*

von Mantua und dem großen Salomone Rossi (~1570–1630?) gelangt[93]. Dass in einem Musikzentrum wie Mantua im 16. Jahrhundert auffallend viele jüdische Musiker wirkten, die auch anderes oder gar keine als jüdisch zu charakterisierende Musik komponierten und praktizierten, war gewiss der Position und den Ambitionen fürstlicher Hofhaltungen wie jener der Gonzagas geschuldet, setzte aber auf jüdischer Seite entsprechende ältere Traditionen des Umgangs mit Instrumenten und der Kunst ihrer Bespielung voraus, die es ermöglichten, als Nichtchristen in den Kapellen christlicher Potentaten zu wirken[94], zumindest solange es diesen gefiel[95]. Leider sind von den jüdischen Musikern im Dienst von Christen oder wenigstens in Kontakt mit ihnen keine Personalakten oder sonstige Quellen erhalten, die Aufschluss geben könnten, wie die Arbeitswelt und die Gespräche an den Höfen und in den Städten verliefen.

Deshalb sei hier dem etwas anderen Bericht Achtung geschenkt, den Jochanan Alemanno an etwas überraschender Stelle, nämlich in seinen Hoheliedkommentar חשק שלמה (Salomos Freuden), vom Auftritt des blinden Organisten Conrad Paumann (1410–1473) im Jahr 1470 am Hof von Mantua gab: »Als er [Yohanan] in der Kammer des Grafen den Klang der Orgel hörte, welche der blinde Musiker aus Deutschland von großem Namen in der Tonkunst spielte, da war er einer Ohnmacht nahe und es stockte ihm der Atem. Das seelische Ergötzen an der Süße der Klänge überwältigte ihn«[96]. Von einem Gespräch ist

und *musicus secretus* Papst Leos X. mit angenommenem Namen Gian Maria Ebreo, Medici-Protegé und Conte der päpstlichen Burg Verucchio, der in Rom bis 1523 nachweisbar ist (Harry Colin Slim, Gian and Gian Maria. Some Fifteenth- and Sixteenth-Century Namesakes, in: The Musical Quarterly 57 [1971], S. 562–574) oder der Komponist von Madrigalen David Sacerdote (Harrán, Salomone Rossi, S. 1).

93) Eduard Birnbaum, Jüdische Musiker am Hofe von Mantua von 1542–1628, Wien 1975, S. 192, passim; Shlomo Simonsohn, History of the Jews in the Duchy of Mantua (Publications of the Diaspora Research Institute 17), Tel Aviv 1977, S. 669–677; Harrán, Salomone Rossi (wie Anm. 24), passim; ferner Paul Nettl, Musicisti ebrei del Rinascimento italiano, in: La Rassegna Mensile di Israel 2 (1926), S. 69–71; Lydia Cevidalli, Note dentro e fuori i ghetti. Riflessioni sui rapporti fra musica e mondo ebraico, in: A tutto arco 4/8 (2011), S. 54–61.

94) Ansätze zu einer umfassenden Darstellung bei Walter Salmen, »...denn die Fiedel macht das Fest«. Jüdische Musikanten und Tänzer vom 13. bis 20. Jahrhundert, Innsbruck 1991.

95) Letztere Einschränkung bezieht sich nicht nur auf das Dunkel, das das Ende Salomone Rossis umgibt, sondern auch auf die Tatsache, dass die meisten der hier Genannten früher oder später konvertierten, und das wohl kaum ganz freiwillig; dazu Simonsohn, Jews in the Duchy of Mantua (wie Anm. 93), S. 669 f.

96) Hanoch Avenary (Herbert Loewenstein), Ein hebräisches Zeugnis für den Aufenthalt Konrad Paumanns in Mantua (1470), in: Die Musikforschung 16 (1963), S. 156 f.; Alfred Sendrey, The Music of the Jews in the Diaspora (up to 1800). A Contribution to the Social and Cultural History of the Jews, New York 1971, S. 289 f.; Simonsohn, Jews in the Duchy of Mantua (wie Anm. 93), S. 669; Giulio Busi, Mantova e la Qabbalah. Mantua and the Kabbalah, Genf/Mailand 2001, S. 51; Tina Frühauf, The Organ and its Music in German-Jewish Culture, Oxford 2009, S. 13; siehe auch Giulio Busi, La cultura ebraica a Mantova tra Medio Evo e Umanesimo, in: Lombardia judaica. I secoli aurei di Mantova e un caso emblematico della Shoah milanese, hg. von Dems./Ermanno Finzi, Mailand 2017, S. 9–38; ferner Barry C. Novak, Giovanni Pico della Mirandola and Jochanan Alemanno, in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 45 (1982), S. 125–147; Fabrizio Lelli, Biography and Autobiography in Yohanan

hier erst einmal nichts gesagt. Wahrscheinlich haben die beiden nie miteinander gesprochen. Jochanan Alemanno hat Paumann lediglich zugehört, wenn auch in hervorragender Umgebung, eher wohl vor der Orgel in der Kapelle oder von einem Portativ in einem Salon des Hofs als in einer »Kammer« (»בחדר האדון«, wörtlich: »im Raum des Herrn«) [97]. Das Religionsgespräch, das sich so oder so dahinter abzeichnet, war von weit subtilerer Art. Keine Frage, es war die humanistische Grundstimmung, die es Jochanan möglich machte, die auf rabbinischer Seite vielfach beargwöhnten, alsbald dann auch gebannten Klänge ausgerechnet der Orgel für sich so eindrücklich wirken zu lassen. Dennoch, selbst wenn Paumann bei seinem Vortrag ganz zeittypisch auch weltliche Melodien intoniert haben mag, unterschied sich Yohanans Hören von dem seiner christlichen Umgebung. Die damals noch keineswegs absolute, aber auch nicht zu ignorierende sakrale Gebundenheit des Instruments verlangte ihm im Hörakt eine lebensweltliche Übersetzung ab, die zugleich eine Aneignung war. Bemerkenswert ist, dass seinem Bericht keinerlei Schwierigkeiten zu entnehmen sind, die ihm dieser Akt bereitet hätte und das womöglich darum, dass dieser eben nicht so ungewöhnlich war, wie man im Rückblick heute annehmen will. Gerade wo, wie beschreiben, die religiös konditionierten, aber nicht notwendig von Religion handelnden Alltagsgespräche sich jenseits der epistemischen Nebelwand, hinter der sie geborgen sind, nur schwer erhellen lassen, geben Beispiele für Begegnungen über das Medium der Musik, das *eo ipso* performativ wirkt und Interaktionen generiert, aber kaum Raum für Disput zulässt, Aufschluss über die Modi eines wenigstens phasenweise hinlänglich geregelten Alltagslebens und der Gespräche jenseits des Konflikts. In diesem Feld ist aber vieles wie die Anstellung jüdischer Musiker bei Christen – nicht nur an Höfen – und umgekehrt für Tänze, Hochzeiten und dergleichen mehr oder die fluide Welt der Melodien überhaupt erst noch zu erschließen. Auch so schon zeichnet sich aber der Nutzen ab, den die judaistische Mediävistik aus einer musikhistorischen Öffnung ziehen wird. Denn spätestens die hier einsehbaren Interferenzsituationen lassen keine »invisible wall of hostility« erkennen, was das Feindschafts-Paradigma in Frage stellt[98].

Alemanno's Literary Perception, in: Cultural Intermediaries: Jewish Intellectuals in Early Modern Italy, hg. von David B. Rudermann/Guiseppe Veltri (Jewish Culture and Contexts), Philadelphia 2004, S. 25–38.

97) Die (partielle) Druckausgabe durch Jakob Baruch ben Moses Hayyim, Livorno 1790, war nicht erreichbar; Berlin Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz ms. Orient 832: https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN82042546X; die entsprechende Passage wurde mir freundlicherweise von Alexandre Cerveux, Paris, kommuniziert: וממה שאוכל להעיר אני מאשר נסיתי בעיר מאנטואה בשמעי בחדר האדון את קול עוגב אשר נגן המנגן העור מאשכנז אשר יצא שמו בגוים בחכמת הנגון.

98) Yuval, Two nations (wie Anm. 44), S. 33: »Even if the houses of Jews and Christians were very similar, they were seperated by an invisible wall of hostility«.

VI. Zum Schluss: Nachbarn

Um zum Schluss noch einmal auf Raschi zurückzukommen: im Unterschied zu seinen Vorgängern wirkt er manches Mal wie ein Buchhalter der Halacha. Und so ließ er in seiner Stellungnahme zu den prekären Pessachgeschenken seines christlichen Nachbarn leider nicht erkennen, wie die gute Absicht des Christen auf ihn wirkte und was diesen bewegt haben mag, als der solchermaßen umworbene jüdische Gelehrte selbst die Hinterlegung des Gebäcks bei einem Nachbarn zurückwies. Im Grunde wäre zu hoffen gewesen, dass Raschi mehr als nur seine halachisch fundierten Gründe mitgeteilt und wenigstens einen Fingerzeig gegeben hätte, wie er seinem Gegenüber die eigene, womöglich verstörende Reserve vermittelt hat. Es ist zu befürchten, dass er der sensitiven Seite des Moments gar nicht gewahr gewesen ist und den guten Mann einigermaßen verständnislos zurückgelassen hat. Auf der anderen Seite versicherte der Gelehrte an anderer Stelle, dass Nichtjuden, zumindest wenn sie keinen Profit aus einem Betrug (hier bei der Herstellung von Käse) beziehen konnten, kaum etwas zum Schaden der Juden unternehmen würden[99] und unterstellte dem Handeln der anderen Seite eine grundsätzliche, sozial kalkulierbare Rationalität. »Religionsgespräche im Mittelalter« mussten – und das zeigt nach den Dichtern und Musikern eben auch Raschi eindrücklich – nicht eigens bestellt sein oder fingiert werden. Sie waren, selbst wo nicht explizit geführt, unausweichlich und damit alltäglich. Das Gespür dafür muss, gerade weil das Religiöse heute als Privatsache gilt, erst wieder geschärft werden. Das dürfte aber Mehrwert über eine rein historische Perspektive hinaus bergen, denn vielleicht können die Erfahrungen, zumal die Verwerfungen, die dieses Gespräch in der Vergangenheit bereitet hat, einer zunehmend pluralen Gesellschaft, in der religiöse Momente plötzlich wieder neu verhandelt werden müssen, Orientierung bieten, und wenn es nur um Belege geht, wie heutige Herausforderungen keinesfalls zu bewerkstelligen sind. Der begehbare Raum war damals wie heute zunächst mit neutraler Interferenzialität ausgestaltet. Es ist immer leicht, darinnen Barrieren zu errichten. Diese sind stets ideologischer Natur, einst mit religiöser Fundierung, heute als kulturbezogene Alteritätskonstruktionen ganz unterschiedlicher Art. Passagen in diesem Raum zu gestalten, mag anstrengender sein. Dass es möglich war, sollten die hier gebotenen Beispiele zu belegen reichen.

Summary: Barriers – Passages – Interferences. Religious Debates as pragmatic everyday actions

This paper examines the role of dialogues about religion in daily life. The article assumes that the coexistence of Christians and Jews required negotiations about religious spheres

99) Vgl. von Mutius, Rechtsentscheide Raschis (wie Anm. 52), Bd. 2, S. 2–4.

rarely explicitly reflected in the sources, but that were managed pragmatically in everyday life. To be precise, such dialogues were in most cases not explicit talks on questions about faith in the proper sense, but negotiations about the significance of religion for the organization of everyday life. Traces of such negotiations can be found in different types of sources, for example in rabbinical legal opinions or in the forms for oaths, in the surviving fragments of Middle High German prose texts in Hebrew script and in examples of Jewish musical creativity, the latter being exemplified by the liturgical compositions of John Ovadiah of Oppido in the 11th century as well as by the activities of Jewish composers and musicians at northern Italian courts at the turn from the Middle Ages to the Early Modern Period. Religious discussion, however, is also understood as the internal reflection and confrontation with the counterpart. A reflection of this form of conversation can be found in Jewish liturgical poetry which has been one of the major fields of cultural productivity among medieval Jews. The spectrum of sources discussed allows for a new description of the relationship between minority and majority. Overall, the findings show that Jews and Christians were not, as has been claimed, continuously separated by an invisible wall of hostility, and that Jews also did far more than simply translate the modes of cultural expression of the Christian majority culture for their own purposes. Against tendencies in research that paint an isolationist picture of Jewish medieval life, arguments are presented that emphasize cultural accretion and the interferential structure of everyday life, despite moments of conflict and persecution.