

*Christliche Symbolik und jüdische Martyrologie zur Zeit der Kreuzzüge**

VON ISRAEL JACOB YUVAL

Im folgenden will ich einen Bilderbogen von Szenen aus der Welt der jüdischen Märtyrer im 12. Jahrhundert vorführen. Die Betrachtung dieser Bilder lehrt, daß Juden und Christen ihre tiefe Feindschaft gegeneinander in einer verblüffend ähnlichen Sprache geäußert haben, nämlich im Medium der Symbole und Mythen, die den beiden Religionen gemeinsam sind. Es handelt sich um eine verdeckte Ausdrucksebene, deren Bewußtmachung häufig mit assoziativen Werten arbeitet, bei denen ungewiß ist, wieweit mittelalterliche Juden und Christen überhaupt um sie wußten. Religiöse Kult-Gegenstände und -Symbole haben bekanntlich eine Neigung zu partikularistischer Ausschließlichkeit, ungeachtet dessen, daß viele von ihnen auch eine universale Bedeutung haben. Die offizielle religiöse Literatur tendiert dazu, ihre eigenen Symbole und Rituale immanent zu deuten, als ob deren Entwicklung weder in ihren ersten Anfängen noch durch spätere Beeinflussungen irgend etwas mit der rivalisierenden Religion zu tun hätte. Aber für den heutigen Betrachter dürfen diese offiziellen Deutungen keine ausschließliche Geltung beanspruchen. Die Sprache der Symbole und Rituale ist weitaus vielfältiger deutbar, als die offiziellen Kommentare in den literarischen Texten dies tun.

Die emotionale und ideologische Gewalt der Kreuzzüge bietet ein anschauliches Beispiel dafür, wie die gegnerischen Parteien sich einer gemeinsamen Symbolsprache bedienen. Die Gemeinsamkeit der Symbole verschärfte die Feindschaft, denn sie ermöglichte gleichzeitig Dialog und frontalen Zusammenstoß. Die jüdischen Berichte über die Verfolgungen der Kreuzzüge gehören einer recht seltenen Gattung der jüdischen Literatur an, in der sich ein schroffer direkter Dialog abspielt, nicht unbedingt mit der christlichen Theologie, sondern eher mit deren konkreten Symbolen.

Mit diesem Dialog haben sich nicht die geringsten unter den Historikern des jüdischen Mittelalters befaßt. An erster Stelle ist natürlich der Altmeister Jizchak (Fritz) Baer zu nennen, bis hin zu der kühnen, originellen Arbeit von Jeremy Cohen, der auf die enge Berührung der jüdischen Sprache mit der christlichen hingewiesen und gezeigt hat, wie

* Für ihre Großzügigkeit und Hilfe möchte ich meinen Trierer Freunden Christoph Cluse und Gerd Mentgen herzlich danken.

christliche Symbole von Juden vereinnahmt werden konnten¹). Zu ähnlichen Ergebnissen kam Ivan Marcus²). Die Symbolsprache enthüllt weit mehr Gemeinsamkeit in den Ausdrucksmitteln als die erklärte religiöse Gegnerschaft zwischen Juden und Christen vermuten ließe. Wenn der jüdische Chronist etwa von Abrahams Schoß spricht als dem himmlischen Ort, wo die Märtyrer sich befinden, so bezieht er sich auf ein religiöses Symbol, das auch im Christentum an zentraler Stelle steht³). Erstmals erwähnt ist Abrahams Schoß in der Erzählung vom reichen Mann und armen Lazarus (Lukas 16); von da an wurde er zum Vorläufer dessen, was später als das Fegfeuer (*purgatorium*) bekannt werden sollte⁴). Für Christen ist Abraham der Vater aller Heiden, und in seinem Schoß werden all diejenigen sitzen, die sich zu seinem universalen Glauben bekehren⁵). Für den Juden ist Abrahams Schoß der Ort, wo Isaak saß, als sein Vater ihn am achten Tage beschnitt⁶). In der antiken Erzählung von der Jüdin Hanna, die mit ihren sieben Söhnen den Märtyrertod starb, ist Abrahams Schoß aus einem Symbol für die Beschneidung zu einem martyrologischen Symbol geworden, zu dem himmlischen Ort, wo sich die jüdischen Märtyrer befinden, die sozusagen eine zweite Beschneidung durchgemacht haben⁷). In dieser Bedeutung erscheint das Symbol in der Chronik *Gesta Treverorum* als Erklärung dafür, daß die Juden sich selbst den Tod gaben⁸).

1) Y. BAER, *The Persecutions of 1096* (hebr.), in: Assaf Volume, hg. von M. CASSUTO u. a., 1953, S. 126–140; J. COHEN, *The »Persecutions of 1096« – From Martyrdom to Martyrology: The Sociocultural Context of the Hebrew Crusade Chronicles* (hebr.), in: *Zion* 59 (1994), S. 169–208.

2) I. MARCUS, *A Pious Community and Doubt: Qiddush ha-Shem in Ashkenaz and the Story of Rabbi Amnon of Mainz*, in: *Studien zur jüdischen Geschichte und Soziologie. Festschrift Julius Carlebach*, 1992, S. 97–113; DERS., *Jews and Christians Imagining the Other in Medieval Europe*, in: *Prooftexts* 15 (1995), S. 209–226; vgl. DERS., *Rituals of Childhood. Jewish Acculturation in Medieval Europe*, 1996, S. 74–127.

3) A. NEUBAUER, M. STERN (Hg.), *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*, 1892, S. 122, 174. Darauf hat schon BAER (wie Anm. 1), S. 127f. aufmerksam gemacht.

4) J. LE GOFF, *The Birth of Purgatory*, 1984, S. 157f.; *Reallexikon der deutschen Kunstgeschichte*, Bd. 1, 1937, S. 96–102; *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Bd. 1, 1974, S. 31.

5) Vgl. J. BASHET, *Medieval Abraham: Between Fleshly Patriarch and Divine Father*, in: *Modern Language Notes* 108 (1993), S. 738–758.

6) Bab. Talmud, Kidduschin 72b. In der talmudischen Literatur steht der Schoß Abrahams in enger Beziehung sowohl zur Beschneidung als auch zur Opferung Isaaks. Daraus ergibt sich der Zusammenhang zwischen dem Schoß Abrahams als Märtyrer-Symbol und dem Brauch, das Neugeborene während der Beschneidung in den Schoß des Paten zu legen. Dazu L. A. HOFFMAN, *Covenant of Blood. Circumcision and Gender in Rabbinic Judaism*, 1996, S. 200–207. R. Jakob Molin schreibt dazu: »Größer ist die Mitzwa des Paten als die des Beschneiders, denn die Beine des Paten sind dem Altar vergleichbar, und es ist, als ob der Pate Weihrauch zum Himmel verbrenne«; S. J. SPITZER (Hg.), *The Book of Maharil. Customs of Rabbi Yaacov Mulin*, 1989, S. 476.

7) S. BUBER (Hg.), *Midrasch Echa Rabbati*, 1899, fol. 43^v.

8) *Gesta Treverorum*, in: MGH SS VIII, S. 190: *Cumque eodem fervore civitati Treverorum appropinquassent, Iudaei qui ibi habitabant similia sibi arbitantes fieri, quidam ex eis accipientes parvulos suos, defixerunt cultros in ventribus eorum, dicentes, ne forte christianorum vesaniae ludibrio fierent, debere eos in sinum Habrahae transmittere.* Über den Schoß s. noch unten, Anm. 36 u. 56.

Im folgenden möchte ich diesen wechselseitigen Gebrauch derselben Symbole anhand einiger Beispiele illustrieren. Das erste Beispiel bezieht sich auf den wichtigsten Schauplatz für jüdisches Martyrium zur Zeit der Kreuzzüge: den Fluß. Für Christen wie Juden gleichermaßen war der Fluß potentiell Taufbecken⁹⁾, daher waren die Juden sehr darauf bedacht, das Wasser sozusagen in Blut zu verwandeln, indem sie den intendierten Taufakt zur Mordtat machten. Von dem Frommen Isaak haLevi aus Neuß wird berichtet, er habe unter der Folter die Taufe angenommen¹⁰⁾. Freigelassen bereute er seine Schwäche, begab sich nach Köln, stürzte sich in den Rhein und ertrank. Die Wasser des Stromes sollen seinen Leichnam bis nach Neuß geführt haben (an die 50 km!), das heißt sein Leib wurde kultisch gereinigt und genau wieder an den Ort gebracht, wo er sich durch die Annahme der Taufe versündigt hatte. Damit nicht genug, schwemmen ihn die Wasser genau an die Stelle, wo zuvor der Fromme Samuel, der dem Taufzwang widerstanden hatte, begraben worden war. Diese phantastische Erzählung will deutlich machen, daß die beiden gleichwertig sind – der eine, der nicht gesündigt, und der andere, der gesündigt und seine Schuld gesühnt hatte. Schuld und Sühne vollziehen sich in demselben Fluß, der auch den Leichnam dessen aufgenommen hatte, der ungetauft gestorben war.

Die symbolische Bedeutung des Wassermotivs läßt sich auch literarisch belegen. In diesem knappen Bericht, der in der gedruckten Edition keine zwei Seiten ausmacht, kommen Wörter wie Wasser/Fluß/Meer/See nicht weniger als zweiundzwanzigmal vor. Das will doch etwas heißen! Der Grund dafür ist im Text nur angedeutet. Die Chronik des Salomo b. Simson beginnt diesen Bericht mit den Worten: »An diesem Tage war dort ein Fest, zu dem sich alle aus den Dörfern dort versammelt hatten«¹¹⁾, ohne nähere Angaben, um welches Fest es sich handelte. Der Parallelbericht des Elasar ben Nathan ist an diesem Punkt deutlicher: Er nennt den Tag das »Brunst-Fest«¹²⁾, das heißt es war der Johannistag, der Geburtstag von Johannes dem Täufer am 24. Juni. Deshalb legt die jüdische Erzählung so großen Wert darauf, daß die jüdischen Märtyrer ihren Opfertod im Wasser vollzogen, also genau an dem Ort, wo sie sich hätten taufen lassen sollen. Der Geburtstag Johannes'

9) Berthold von Regensburg berichtet über die Gewohnheit junger Christen, Juden zum Spott ins Wasser zu werfen, um sie gegen ihren Willen zu taufen; Berthold von Regensburg, Vollständige Ausgabe seiner Predigten, Hg. F. PFEIFFER, J. STROBL, 1862–1880 (ND 1965), Bd. 1, S. 298; Bd. 2, S. 85, 228; J. ARONIUS, Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutschen Reiche bis zum Jahre 1273, 1970 (ND), Nr. 757, S. 319f. Von der Angst vor geweihtem Wasser gibt das Buch der Frommen Zeugnis: »In einer Stadt gab es nicht viel Wasser zum rituellen Tauchbad ..., dennoch wollten Juden dort wohnen. Sagte ihnen der Gelehrte: Da es dort nur Wasser zur Prüfung der Diebe gibt und die Priester das Wasser dem heidnischen Kult weihen, ist es nicht erlaubt, daß Frauen darin eintauchen«; J. WISTINETZKI, J. FREIMANN (Hg.), Das Buch der Frommen, 1924, Nr. 1369. Zu einem ähnlichen Motiv im 15. Jh. siehe I. J. YUVAL, Juden, Hussiten und Deutsche nach einer hebräischen Chronik, in: A. HAVERKAMP, F.-J. ZIWES (Hg.), Juden in der christlichen Umwelt während des späten Mittelalters, 1992, S. 296f.

10) NS (wie Anm. 3), S. 118.

11) Ebd., S. 117f.

12) Ebd., S. 160.

des Täufers war eine Art sommerliches »Weihnachtsfest«, und wie das winterliche Weihnachtsfest, der Geburtstag Jesu, die Wintersonnenwende bezeichnete, von der an die Tage wieder länger werden, markierte der Johannistag die Sommersonnenwende, von der an die Kraft der Sonne wieder abnimmt. Daher rührt der Brauch, in jener Nacht auf erhöhten Plätzen Johannisfeuer anzuzünden¹³⁾. Die jüdischen Erzähler scheinen diesen Brauch gekannt zu haben, denn beide Chroniken, die des Salomo b. Simson und die des Elasar b. Nathan, schließen ihren Bericht vom Tode der erwähnten Märtyrer im Rhein mit den Worten: »Sie heiligten den göttlichen Namen beim *Anblick der Sonne*«. Das ist ein klarer Fall von jüdischer Hermeneutik, die christliche Inhalte und Symbole verwendet. Hier wird ein christliches Symbol judaisiert und dadurch in sein Gegenteil verkehrt: Die Taufe in den »bösen Wassern« wird zum Vollzug des Märtyrertodes¹⁴⁾.

Die magische Kraft des Flusses findet ihren Ausdruck auch in der Erzählung von den jüdischen Märtyrern zu Wevelinghofen, die sich »in den rings um das Dorf befindlichen Wasserteichen« ertränkt haben sollen. Und so lautet der Bericht von ihrem Tode¹⁵⁾:

Als die Feinde vor dem Dorf erschienen, stiegen einige der Frommen den Thurm hinauf und warfen sich von dort in den an dem Dorfe vorbei *fließenden* Rhein und ertranken in dem *Flusse*; so starben sie alle. Bloss zwei Jünglinge konnten nicht im *Wasser* sterben. ... Bei ihrem Vorhaben, sich ins *Wasser* zu stürzen, küßten sich beide, ergriffen einer den andern ..., weinten und riefen: ... Es ist uns besser, hier zu sterben für seinen großen Namen, ... als daß uns diese unbeschnittenen Frevler ergreifen und uns mit Gewalt mit ihrem *Taufwasser* verunreinigen. ... Der fromme Samuel sah, wie sein Sohn Jechiel sich in den *Fluß* warf, aber nicht gleich tot war; ... Da schrie er: »Jechiel, mein Sohn! mein Sohn! Strecke deinen Hals her vor deinen Vater, ich will dich dem Ewigen zum Opfer bringen, mein liebes Kind«. ... Und der fromme R. Samuel that so und schlachtete mit dem Schwerte seinen Sohn in dem *Wasser*. Als der Bräutigam R. Samuel bar Gedalia hörte, wie sein Gefährte ... sich von seinem Vater im *Wasser* hatte schlachten lassen, entschloß er sich, ebenso zu thun. ... Als sie beide geschlachtet waren, ergriffen sie sich vor dem Ausgang ihres Lebens bei den Händen und starben so vereint in dem *Flusse*. ... So haben diese Frommen den Namen des heiligen, eifernden Gottes im *Wasser* geheiligt.

13) Über den Johannestag und seine Symbole s. A. FRANZ, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, 1960, Bd. 1, S. 294–334; Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens, Bd. 4, 1931/32, S. 704–727. Über die Furcht vor dem Wasser und seinen Gefahren an diesem Tag s. ebd., S. 726.

14) In der Nacht des 24. Juni war es Brauch, die Quellen, Flüsse, Seen und Brunnen zu segnen. Das Baden in diesen Wassern galt dem Volksglauben als Heilung und Glück bringend. Dazu: L. A. VEIT, Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter, 1936, S. 45f. Ich danke meinem Freund Alfred Haverkamp, der diese Studie zu meiner Kenntnis gebracht hat.

15) NS (wie Anm. 3), S. 118–120.

Diese dramatische Szene, wie der Vater seinen Sohn schlachtet, so daß sich dessen Blut in den Fluß ergießt, läßt sich als symbolische Umkehrung des Wassermotivs deuten: Das Wasser, im Christentum das Element der Taufe und Wiedergeburt, wird zu Blut, im Judentum Symbol der Beschneidung und des blutigen Märtyrertodes. Vielleicht ist hier außerdem auf die Szene der Kreuzigung des Sohnes (Jesus) durch seinen Vater (Gott) angespielt: als der Leib des Gekreuzigten durchstochen wurde, soll aus der Wunde »Blut und Wasser« geflossen sein (Joh 19, 34). Eines der Wunder Jesu, die mit dem Johannistag verknüpft wurden, war die Verwandlung von Wasser in Wein, weshalb an diesem Tag die Erzählung von der Hochzeit zu Kana (Joh 2, 1–11) gelesen wurde.

Vor diesem Hintergrund betrachtet, scheint es kein Zufall, daß ein angeblich von Juden begangener Ritualmord sich häufig am oder im Fluß abgespielt haben soll. In Würzburg wurden die Juden 1147 beschuldigt, einen Christen im Main ermordet zu haben¹⁶). Die Ritualmordanklage von Gloucester aus dem Jahre 1168 geht davon aus, die Juden hätten ein christliches Kind zu Tode gequält und in die Severn geworfen; der Leichnam des Kindes, das vier Wochen zuvor verschwunden war, wurde von Fischern aus dem Fluß gezogen¹⁷). Im Jahre 1171 wurden die Juden von Blois beschuldigt, ein christliches Kind umgebracht und die Leiche in die Loire geworfen zu haben¹⁸). Bemerkenswert sind auch die Details der Mordbeschuldigung, die einigen Juden, die zu Schiff bei Boppard rheinaufwärts fuhren, im Jahre 1199 angehängt wurde¹⁹). Es handelt sich um einen festen Erzählrahmen: Die Juden entfalten ihre Mordgelüste insbesondere auf dem Fluß, daher sind sie auch im Fluß zu bestrafen.

Es gibt, wie gesagt, auch zahlreiche jüdische Berichte von Märtyrertod im Fluß. In der christlichen öffentlichen Meinung wurde dieses Phänomen genau umgekehrt gedeutet: Die jüdische Mordlust hängt mit Flüssen zusammen, denn Juden brauchen Blut statt Wasser, sie suchen Tod statt Heil. Die Verwandlung des Wassers in Blut, indem sich das Blut der Märtyrer in den Fluß ergießt – eine Reminiszenz an die erste unter den ägyptischen Plagen –, folgt der festen Typologie, die im Wunder des Auszugs aus Ägypten den Archetypus von Israels künftiger Erlösung sieht. Schon die Behauptung, Juden brauchten Christenblut für die Herstellung der ungesäuerten Brote zu Pessach (die erst in späteren Versionen der Blutlüge auftaucht), impliziert, daß Juden zu Pessach Blut anstelle von Wasser verwenden.

16) Ebd., S. 192.

17) W. H. HART (Hg.), *Historia et Cartularium Monasterii Sancti Petri Gloucestriae* (Roll Series, 1), 1863, S. 20. Siehe dazu Z. E. ROKÉAH, *The State, the Church, and the Jews in Medieval England*, in: S. ALMOG (Hg.), *Antisemitism Through the Ages*, 1987, S. 106.

18) So erzählt Ephraim von Bonn; NS (wie Anm. 3), S. 199. Auch Robert de Torigny weiß, daß die Juden einen Knaben in die Loire warfen; *Chronica Roberti de Torigneio*, in: *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores* (Rolls Series, 82): *Chronicles of the Reigns of Stephen, Henry II, and Richard I*, Bd. 4, Hg. R. HOWLETT, 1889, S. 250f.

19) Bezüglich der Verfolgung der Juden in Speyer im Jahre 1195 wird erzählt, daß die Christen die Bücher und Torarollen ins Wasser warfen; NS (wie Anm. 3), S. 212.

Mein nächstes Beispiel für die Verwendung dieser Bildersprache ist recht abstoßend. In der hebräischen Chronik des Salomo b. Simson werden etliche Situationen geschildert, wie Juden vor die Alternative gestellt wurden: Taufe oder Tod. In zweien dieser Fälle war die Reaktion der beteiligten Juden außergewöhnlich; der erste dieser Fälle ereignete sich in Xanten, der zweite in Trier. Der erste Fall wird in der Übersetzung von Neubauer/Stern folgendermaßen beschrieben:

Dort befand sich auch ein vollkommener Mann, R. Natronai bar Isac, zu dem kamen vorher schon täglich die ihm bekannten Geistlichen und suchen ihn zum Übertritt zu ihrem Glauben zu überreden ... Er aber *wies die abscheuliche Zumuthung zurück*²⁰⁾.

In der neueren englischen Übersetzung von Robert Chazan wird die Reaktion des Juden wiedergegeben als: »he *mocked* them«²¹⁾. Eine nahezu identische Szene wird aus Trier berichtet (wieder in der Übersetzung von Neubauer/Stern):

Als sie aus der Pfalz hinaustraten, brachte man das Crucifix vor sie, daß sie sich davor bücken sollten; sie aber wiesen die Zumuthung mit Abscheu zurück²²⁾.

Robert Chazan übersetzt auch hier: »they mocked [the image]«²³⁾. Den beiden Übersetzungen zufolge blieb die jeweilige Reaktion der Juden durchaus im Rahmen: Nachdem sie sich entschlossen hatten, lieber zu sterben als die Taufe anzunehmen, benützten sie den letzten Augenblick vor ihrem gewaltsamen Ende, um das Kreuz verächtlich zu machen.

Die Version des hebräischen Originals dagegen klingt nicht so harmlos. Der hebräische Ausdruck für das, was die jüdischen Märtyrer vor dem Tod mit dem Symbol des Christentums gemacht haben, lautet in Xanten »זורק זמורה בפיהם« und »הטילו זמורה ... על ה« in Trier. Die hebräische Formulierung nimmt den Bibelvers Ez 8,17 auf, wo ein abscheulicher heidnischer Kult geschildert wird. Die Wiedergabe dieses Bibelverses bei Luther lautet etwa: »Sie halten die Weinrebe (*semora*) an die Nase«. Aber was soll an einer Weinrebe vor der Nase verächtlich sein? Die jüdische Chronik will doch etwas überaus Anstößiges schildern, was die Juden mit dem christlichen Kultobjekt gemacht haben sollen. Um zu verstehen, worum es sich handelt, müssen wir die zeitgenössischen Kommentare zu dem Bibelvers bei Ezechiel zu Rate ziehen; dann stellt sich heraus, daß sowohl Luther als auch die Herren Neubauer und Stern sowie Robert Chazan allzu zart besaitet waren. Denn die biblische Metapher von der Weinrebe an der Nase wird zumin-

20) Ebd., S. 126.

21) R. CHAZAN, *European Jewry and the First Crusade*, 1987, S. 283.

22) NS (wie Anm. 3), S. 135.

23) CHAZAN (wie Anm. 21), S. 291.

dest in der mittelalterlich-jüdischen Exegese als Euphemismus für furzen oder pissen ge-
deutet²⁴).

Die Beschuldigung, Juden entweihten christliche Kultgegenstände, wird im Mittelalter immer wieder erhoben, wobei es sich um so eine drastische Form von Entweihung wie Aufbewahrung in Latrinen und Aborten handeln kann. Das anale Motiv spielt im Gefecht der antijüdischen Polemik keine geringe Rolle. So wurde in einem Ritualmordverfahren, das in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts in Bristol stattgefunden haben soll, ein dortiger Jude beschuldigt, die Leiche des ermordeten Christenknaben in den Abort geworfen zu haben²⁵). Doch dank der Heiligkeit des christlichen Märtyrers soll an diesem schmutzigen Ort Engelsgesang zu vernehmen gewesen sein. Dieser Text, auf den ich weiter unten noch zurückkommen werde, betrachtet den Juden nicht nur als Gottesmörder – der ermordete Knabe in Analogie zu Jesus –, sondern auch als einen, der christliche Heiligtümer buchstäblich mit Kot besudelt.

Besteht ein thematischer Zusammenhang zwischen den jüdischen Berichten über das Verhalten der jüdischen Märtyrer in Xanten und Trier und den christlichen Erzählungen über Juden, die eine Hostie oder ein ermordetes Christenkind in den Abort geworfen haben sollen? Das Motiv der Entweihung von Kultgegenständen durch Verunreinigung mit Ausscheidungen ist freilich ein universales, aber die Annahme scheint doch begründet, daß die beiden Kategorien von Berichten enger zusammenhängen. Der Vorwurf, die Juden entweihten das Kreuz dadurch, daß sie es in den Kot werfen, könnte eine christliche Übernahme der talmudischen Aussage sein, wonach Jesus dazu verurteilt sei, in der künftigen Welt in glühendem Kot gesotten zu werden²⁶). Die mittelalterlich-christliche Vorstellung ist von eigentümlicher Logik: Wenn die Juden Jesus ein solches Schicksal bestimmen, warum sollten sie es dann nicht seinen irdischen Repräsentanten, wie der Hostie, dem Kreuz oder einem von ihnen ermordeten Christenknaben, bereiten wollen?

24) Nathan ben Jechiel, *Aruch Completum*, hg. von A. KOHUT, 1926, Bd. 3, S. 300f.; Bd. 8, S. 277; E. BEN YEHUDA, *A Complete Dictionary of Ancient and Modern Hebrew*, 1884–1951, Bd. 3, S. 1349–1351; S. LIEBERMAN, *Tosefta Ki-fshutah*, Bd. 8: *Nashim*, 1973, S. 704f.

25) C. CLUSE, »Fabula ineptissima«. Die Ritualmordlegende um Adam von Bristol nach der Handschrift London, British Library, Harley 957, in: *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 5 (1995), S. 302.

26) Bab. Talmud Gitin 57a. Diese Quelle wurde von Nicholas Donin zitiert (s. C. MERCHAVIA, *The Church versus Talmudic and Midrashic Literature [500–1248]* [hebr.], 1970, S. 276f.), aber sie war schon vorher bei den Christen bekannt. Dies geht aus einem Brief von Papst Innozenz III. an König Philipp August von Frankreich aus dem Jahre 1205 hervor; s. S. GRAYZEL, *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, 1966 (revised edition), Nr. 14, S. 108f. Über das Motiv der Schändung heiliger christlicher Gegenstände im Abort durch Juden s. auch C. CLUSE, *Stories of Breaking and Taking the Cross. A Possible Context for the Oxford Incident of 1268*, in: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 90 (1995), S. 418. Zu Weiterem über derartige Beschuldigungen s. DERS., *Blut ist im Schuh. Ein Exempel zur Judenverfolgung des »Rex Armleder«*, in: F. BURGARD, C. CLUSE, A. HAVERKAMP (Hg.), *Liber amicorum necnon et amicorum für Alfred Heit*, 1996, S. 371–392.

Hier stellt sich natürlich die Frage, woher die talmudische Vorstellung von dieser endzeitlichen Bestrafung Jesu kommt. Möglicherweise handelt es sich auch hier um die Umkehrung eines christlichen Motivs: »Jesus in glühendem Kot gesotten« könnte die jüdische Reaktion sein auf die Schilderung des grausamen Endes von Judas Ischariot, Apg 1, 18, die in der frühen Kirchenväterliteratur anal ausgebaut worden ist²⁷). Eigentlich wäre es gar nicht so erstaunlich, wenn die jüdische Tradition Jesus ein ähnliches Schicksal zudedacht hätte, wie die christliche Überlieferung es Judas, dem typologischen Vertreter der Juden, bestimmt hatte. Vor diesem Hintergrund ist wohl das extreme Verhalten der jüdischen Märtyrer im Mittelalter zu sehen, die im Angesicht des Todes ihrer Abscheu vor dem Christentum analen Ausdruck verliehen.

So unappetitlich oder gar abstoßend dieser Dialog sein mag, hat er uns doch überraschende Perspektiven eröffnet. Hier tritt die Schattenseite der religiösen Polemik zutage, wo das Verächtliche und Abscheuliche eine kaum geringere Rolle spielt als das Heilige und Erhabene. Diese Symbolsprache hält der jeweils anderen Seite ihr eigenes Schreckbild sozusagen spiegelverkehrt wieder vor.

Bisher habe ich Beispiele aus Berichten über den Ersten Kreuzzug gebracht, das heißt aus Quellen, die zu den besterforschten der jüdischen Literatur des deutschen Mittelalters gehören. Nun möchte ich auf eine weniger bekannte Quelle eingehen, die einen Vorfall berichtet, der sich im Jahre 1171 in Blois abgespielt haben soll und der bei R. Ephraim aus Bonn in seinem *Sefer haSechira* (»Memorbuch«) bezeugt ist²⁸). Der Bericht von R. Ephraim beruht auf einem echten Schreiben der jüdischen Gemeinde zu Orléans kurze Zeit nach den Vorgängen zu Blois²⁹). Die dortigen Juden wurden beschuldigt, ein Christenkind getötet zu haben, indem sie es in die Loire stürzten. Die Juden wurden festgenommen, vor Gericht gestellt, und 32 von ihnen wurden zum Feuertod verurteilt. Da in diesem Fall kein Leichnam vorlag – selbst die Anklage ging davon aus, das Kind sei in den Fluß gestürzt worden – nimmt der Historiker Langmuir an, die Darstellung dieses Falles als Ritualmord sei nachträgliche Interpretation, bedingt durch Aufnahme des Berichts von dem angeblichen Ritualmord zu Norwich aus dem Jahre 1144 in Frankreich, obwohl es in der Chronik des Robert de Torigny – der einzigen erhaltenen lateinischen Quelle über den Vorfall – ausdrücklich heißt, es sei um die Osterzeit gewesen und die Juden hätten das Kind gekreuzigt³⁰).

27) Siehe das Kapitel »The Myth of Jewish Male Menses«, in: W. JOHNSON, *Between Christians and Jews: The Formation of Anti-Jewish Stereotypes in Medieval England*, 1997 (Phil. Diss. Berkeley, masch.).

28) NS (wie Anm. 3), S. 199–203. Über die Blois-Affäre s. R. CHAZAN, *The Blois Incident. A Study in Jewish Intercommunal Organization*, in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 36 (1968), S. 13–31; S. SPIEGEL, *In Monte Dominus Videbitur. The Martyrs of Blois and the Early Accusations of Ritual Murder* (hebr.), in: *Mordecai M. Kaplan Jubilee Volume, 1953*, Hebrew Section, S. 267–287. Über die Schrift von R. Ephraim und ihre literarischen Merkmale s. R. CHAZAN, *Ephraim Ben Jacob's Compilation of Twelfth Century Persecutions*, in: *JQR* 84 (1994), S. 397–416.

29) NS (wie Anm. 3), S. 143–152.

30) G. LANGMUIR, *Historiographic Crucifixion*, in: *DERS., Toward a Definition of Antisemitism*, 1990, S. 284f.; R. HOWLETT (Hg.), *Chronicles of the Reigns of Stephen, Henry II, Richard I*, Bd. 4 (Rolls Series,

Ich kann mich der Meinung von Langmuir nicht anschließen. Der Bericht des Robert de Torigny wird ergänzt durch das Schreiben der jüdischen Gemeinde zu Orléans, das (wie gesagt) unmittelbar nach der Hinrichtung der angeklagten Juden verfaßt ist. In diesem hebräischen Dokument heißt es, die Vorgänge hätten an »jenem verfluchten Donnerstag« stattgefunden, scheinbar ohne genauere Angabe des Datums. Doch wenn wir annehmen, daß es sich bei der eigenartigen Bezeichnung »der verfluchte Donnerstag« um die polemische Verkehrung eines christlichen Begriffs handelt, kommen wir auf ein ganz exaktes Datum: Der »verfluchte Donnerstag« ist der »jeudi saint«, der »heilige Donnerstag« oder Gründonnerstag. Hier haben wir ein weiteres Beispiel dafür, daß der jüdische Sprachgebrauch einen Ausdruck aus dem Vokabular der Gegenseite aufnimmt und in sein Gegenteil verkehrt und dadurch dem heiligen Tag die Heiligkeit kurzerhand abspricht. Demnach ist der Fall mit dem angeblich ermordeten Christenkind zu Blois tatsächlich auf kurz vor Ostern zu datieren, was wiederum sehr für die Annahme spricht, daß es sich von vornherein um eine Ritualmordanklage handelte.

Ein noch anschaulicheres Beispiel für Verwendung der Sprache des Gegners, um dessen Werte zu entkräften, findet sich in der literarischen Gestaltung der Hinrichtung der verurteilten Juden zu Blois:

Da nahmen sie die zwei frommen Priester, den frommen R. Jechiel bar David, den Priester, und den gerechten R. Jekutiel, den Priester, Sohn des R. Jehuda, und banden sie in der Brandstätte an eine Säule, denn beide waren starke Helden. ... Auch dem R. Jehuda bar Aaron hatten sie die Hände gebunden und dann die Dornenbündel angezündet. Aber das Feuer theilte sich an den Stricken ihrer Hände und sie wurden frei. Da kamen sie heraus und sprachen zu den Knechten des Drängers: Das Feuer hat ja keine Gewalt über uns; warum sollten wir nicht herausgehen³¹⁾?

Die Episode mit dem Feuer, das die zum Feuertod Verurteilten nicht verbrennt, soll natürlich deren Unschuld bezeugen. Darauf erfolgt sogleich die Reaktion der Christen: »Um eueres Lebens willen, kommet nicht heraus! Doch sie drangen mit Gewalt heraus. Man stieß sie wieder zurück in die Feuerstätte; aber sie kamen zum zweitenmal heraus«

82), 1889, S. 250f.: *Teobaldus, comes Carnotensis, plures Judaeorum, qui Blesis habitabant, igni tradidit. Si quidem cum infantem quendam in sollemnitate Paschali crucifixissent ad opprobrium Christianorum, postea in sacco positum in fluvium Ligeris projecerunt ... Et frequenter, ut dicitur, faciunt hoc in tempore Paschali, si opportunitatem invenerint.* Eine Bestätigung dieses Datums findet sich bei dem Chronisten Rigordus. Er schreibt, Philipp August habe die Juden von Frankreich im Jahre 1182 vertrieben wegen Gerüchten, die er schon in seiner Kindheit gehört habe, daß die Juden in Paris jedes Jahr am Gründonnerstag einen Christen töteten; s. F. LOTTER, »Innocens Virgo et Martyr«. Thomas von Monmouth und die Verbreitung der Ritualmordlegende im Hochmittelalter, in: R. ERB (Hg.), *Die Legende vom Ritualmord*, 1993, S. 51. Daraus geht hervor, daß die erste regionale Vertreibung von Juden in Europa eine Folge der aufkommenden Ritualmordbeschuldigung war.

31) NS (wie Anm. 3), S. 201.

(ebd.). Dieser Satz betont die Spannung zwischen der wiederholten Beobachtung, daß die zum Tode Verurteilten unversehrt aus dem Feuer hervorgehen, und der Beharrlichkeit, mit der die Christen wieder und wieder versuchen, die Juden doch zu verbrennen – ein Vorhaben, das letzten Endes nicht völlig gelang:

[Sie] erschlugen sie dort mit dem Schwerte und warfen sie dann in das Feuer. Dennoch wurden sie nicht verbrannt, ... bloß ihre Seelen waren entflohen, ihr Körper aber blieb unversehrt. Die Christen sahen es und sprachen staunend einer zum anderen: »Fürwahr, diese waren doch Heilige!« (ebd.)

Die Beziehung dieses Berichts zu der biblischen Erzählung von den drei Männern im Feuerofen ist unübersehbar. Sowohl in Blois als auch im dritten Kapitel des Buches Daniel handelt es sich um drei Juden, die verbrannt werden sollten. In der biblischen Erzählung wird sozusagen Gott auf die Probe gestellt; und durch seine Rettungstat (die Männer bleiben unversehrt) wird sein Name geheiligt. In Blois dagegen gibt es kein happy end, die drei werden schließlich mit dem Schwert erschlagen. Demnach hat die Errettung vor dem Feuer eine andere Funktion, die wir uns durch Rückgriff auf eine frühere Szene innerhalb der Erzählung deutlich machen können, nämlich die Schilderung des Prozesses, der gegen die Juden geführt wurde. Wie war ihre Schuld erwiesen worden? Aus der Sicht des jüdischen Erzählers war die Beantwortung dieser Frage der kritische Punkt, denn daran hing die physische Existenz der Juden in ganz Westeuropa. Wenn die Anklage, daß die Juden kurz vor dem Osterfest Christenkinder schlachten, stichhaltig wäre, schwebten Juden allerorts in akuter Lebensgefahr. Unserem Verfasser mußte daran gelegen sein, die Anklage gegen die Juden zu Blois als völlig grundlos zu entkräften. Die Hinrichtung fand am 20. Tag des jüdischen Monats Sivan (zwei Wochen nach Pfingsten) statt, und wenn meine Vermutung, daß der angebliche Ritualmord am Gründonnerstag war, richtig ist, wären zwischen der Festnahme der Juden und der Vollstreckung des Urteils an die zwei Monate vergangen. Innerhalb dieses Zeitraums wurde der Prozeß gegen die Juden zu Blois geführt, in dem die Anklage natürlich sehr darauf erpicht war, die Schuld der Juden zu erweisen. Da in Blois, wie gesagt, kein Leichnam des angeblich ermordeten Kindes vorlag, dürfte das nicht ganz einfach gewesen sein.

Was weiß der jüdische Erzähler darüber zu berichten? Er schreibt, die Juden seien durch die sogenannte Wasserprobe überführt worden: »Diesen Gebrauch hatten die Christen, Probe anzustellen mit Satzungen des Aberglaubens, mit Rechten, die nicht zum Leben gereichen«³²). In der jüdischen Quelle wird diese Wasserprobe nicht nur von vornherein disqualifiziert, sondern es wird auch geschildert, daß ihr Vollzug mit Betrug verbunden war. Vielleicht ist die Hinrichtungsszene vor diesem Hintergrund zu lesen. In der Wasserprobe waren die Juden gescheitert, daraufhin behandelt unser Verfasser die Hinrichtung selbst als eine Art Feuerprobe, wodurch die Unschuld der Verurteilten erwiesen

32) Ebd., S. 200.

wird. Schließlich waren sie vom Feuer nicht verbrannt, sondern zuletzt mit dem Schwert getötet worden. So verwendet der jüdische Erzähler hier Begriffe aus der christlichen Umwelt, um die Gerechtigkeit der jüdischen Sache darzutun. Die Tatsache, daß selbst die Leichen der hingerichteten Juden nicht vom Feuer verzehrt wurden, wird ausgebaut zu einer Szene, in der die christlichen Zuschauer die Heiligkeit der Getöteten anerkennen. Sogar die Gegner müssen zugeben, was für das jüdische Publikum so wichtig ist: Diese Juden waren Heilige, sie sind den Märtyrertod gestorben. Auf den Punkt der Heiligkeit der Getöteten werde ich weiter unten noch einmal zu sprechen kommen.

Zuvor möchte ich noch ein weiteres Beispiel vorführen, wie ein Vorgang in einer Sprache dargeboten wurde, die auch der Gegenseite verständlich war. In dem erwähnten Schreiben der jüdischen Gemeinde zu Orléans über die Ereignisse in Blois findet sich unter anderem folgende Schilderung:

Als die Flamme aufzüngelte, erhoben sie melodisch ihre Stimme wie aus einem Munde, anfangs war es ein tiefer Gesang und dann eine hochtönende Stimme. Das Volk (= die Christen) kam und fragte uns: »Welches eurer Lieder ist dies? Denn eine solche [angenehme] Melodie haben wir noch nie gehört.« Wir wußten es wohl, daß es der Gesang »Uns gebührt es, den Herrn des Weltalls zu loben« gewesen³³).

Das Gebet, das die jüdischen Märtyrer dort intonierten, ist bekannt unter seinem hebräischen Anfangswort *Alenu*. Auch zwei der liturgischen Dichtungen, die aus Anlaß des Ritualmordprozesses zu Blois verfaßt wurden, erwähnen dieses Gebet, sie betonen die wundersame Melodie und die freudige Todesbereitschaft der Märtyrer³⁴. Das *Alenu* ist im Verlauf des 12. Jahrhunderts zu einem festen Bestandteil der jüdischen Liturgie geworden, zunächst in Frankreich und Deutschland, danach auch in anderen Ländern, es beschließt die drei täglichen Stammgebete³⁵. Einige der in Frankreich entstandenen Versionen dieses Gebets enthalten einen scharfen anti-christlichen Einschub, eine Verunglimpfung von Jesus und Maria³⁶. Von daher ist es nicht erstaunlich, daß jüdische Märtyrer gerade mit

33) Ebd., S. 202. So ähnlich im Brief der Gemeinde von Orléans; vgl. a. a. O., S. 145.

34) A. M. HABERMAN (Hg.), *Book of Persecutions in Germany and France* (hebr.), 1945 (ND 1971), S. 134, 138.

35) I. M. TA-SHMA, *The Origin and Place of 'Aleinu le-shabbah in the Daily Prayerbook. Seder ha-m'a-madot and Its Relation to the Conclusion of the Daily Service* (hebr.), in: B. WALFISH (Hg.), *The Frank Talmage Memorial Volume*, Bd. 1, 1993, S. 85–98; N. WIEDER, *Wegen einer anti-christlichen und anti-islamischen Gematria* (hebr.), in: *Sinai* 76 (1975), S. 1–14.

36) M. CHALAMISH, *Eine alte Version von 'Alenu'* (hebr.), in: *Sinai* 110 (1992), S. 262–265. Dieser Zusatz (zitiert unten, bei Anm. 52) hat eine Parallele im Brief von Obadiah ben Machir, der auch die Verfolgung in Blois betrifft; s. SPIEGEL (wie Anm. 28), S. 285–287. In beiden Quellen sind Beschimpfungen gegen Jesus und Maria zu finden. Der Brief lautet: »Aber sie [d. h. die Juden] haben den [christlichen] Glauben mißachtet, er [d. h. Jesus] spricht von seinem Vater: Ich sehe ihn nicht [laut Dt 33:9], und sie [d. h. Maria] ist eine der zwei Huren, die behaupteten, seine Mutter zu sein, und deren Sünden sollen nicht getilgt werden [laut Neh 3,37 und Ps 109,14]. Daher wurde sie *Mara* [hebr.: die Bittere, vgl. Ex 15,23] genannt, denn sie ist die

diesem Gesang auf den Lippen in den Tod gegangen sein sollen³⁷⁾, weil sich gerade in dieser Zeit die Marienverehrung in Nord-Frankreich verbreitete³⁸⁾.

Die christlichen Zuschauer, die von der Schönheit der Melodie beeindruckt sind, spielen auch hier eine wichtige Rolle. Und wieder finden sich ebendieselben Symbole, die von Juden verwendet werden, um ihre Märtyrer zu verherrlichen, in christlichen Erzählungen über angeblich von Juden begangenen Ritualmord. In seinen *Canterbury Tales* schildert Chaucer einen Chorknaben, der in der Judengasse *gaude Maria* zu singen pflegte; die Juden, die seinen wunderbaren Gesang nicht zu ertragen vermochten, sollen ihm die Kehle durchgeschnitten haben; doch selbst aus der durchgeschnittenen Kehle ertönte der Gesang weiter³⁹⁾.

Chaucer hat dieses Motiv natürlich nicht erfunden. In dem lateinischen Text *Fabula Ineptissima* wird ein offenbar fiktiver Vorgang erzählt, der sich unter der Regierung von König Heinrich II. (1154–1189) in Bristol abgespielt haben soll. Ein Jude namens Samuel soll einen Christenknaben namens Adam, den Sohn eines gewissen William, gekreuzigt

Schande der Töchter Adams, und unserer Sünden wegen legte sie ihren toten Sohn in den Schoß der Erde, über den unteren Tempel [laut Jes 43,14].« Demnach wurde Jesus unter dem Altar begraben – so wie Adam; vgl. B. MANDELBAUM [Hg.], *Pesikta de Rav Kahana*, Bd. 1, 1962, S. 44. Dieser Absatz deutet auf das Urteil des Königs Salomon (1 R 3,16–28) hin. Maria galt als die Hure, die Mutter des toten Kindes. Der irdische Schoß von Maria wird auch in einer polemischen antijüdischen Dichtung erwähnt: »Toz jors estoit amont, es cieus, el sain son pere / Toz jors estoit aval, clos el ventre sa mere«; H. PFLAUM, *Poems of Religious Disputations in the Middle Ages (with a Hitherto Unknown Text in Old French)* (hebr.), in: *Tarbiz* 2 (1931), S. 468. Die göttliche Natur von Jesus ist im Schoß seines himmlischen Vaters, während seine irdische Natur sich im Schoß seiner Mutter auf der Erde befindet. Obadiah ben Machir verstand diese christliche Ausdeutung, und darauf beziehen sich seine Worte. Über die Madonna und das Kind im Zusammenhang mit jüdischen Motiven siehe auch E.M. COHEN, *The Teacher, the Father and the Virgin Mary in the Leipzig Mahzor*, in: *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies, Division D*, Bd. 2, 1990, S. 71–76; MARCUS, *Rituals* (wie Anm. 2), S. 90–94. Weiteres zur *sedes sapientiae* und dem Thron Salomons unten, Anm. 52.

37) Vgl. CHAZAN (wie Anm. 28), Anm. 31, der mit Recht darauf hinweist, daß an Stelle der früheren Tradition, das Gebet *Schma Israel* vor dem Tod zu sagen, die Märtyrer in Blois mit dem Gebet *Alenu* auf ihren Lippen starben.

38) Die Verspottung Mariens kann als jüdische Antwort auf die Intensivierung der Marienverehrung im 12. Jh. in Nord-Frankreich und auf die Erscheinung der Sammlung von »*Miracula Sanctae Virginis Mariae*« am Anfang des Jahrhunderts erklärt werden. Zur Marienverehrung in Nord-Frankreich siehe W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung*, 1963, S. 165f.; W. C. JORDAN, *Marian Devotion and the Talmud Trial of 1240*, in: B. LEWIS, F. NIEWÖHNER (Hg.), *Religionsgespräche im Mittelalter*, 1992, S. 61–76. Das Verschwinden dieser anti-christlichen Beschimpfungen aus den Gebetbüchern im 13. Jahrhundert dürfte eine Folge der christlichen Kritik sein, die im Pariser Prozeß gegen den Talmud (1240) zum Ausdruck kam.

39) Über die Quellen dieser Erzählung siehe C. BROWN, *The Prioress's Tale*, in: W. F. BRYAN, G. DEMPER (Hg.), *Sources and Analogues of Chaucer's Canterbury Tales*, 1958, S. 447–485; *A Variorum Edition of the Works of Geoffrey Chaucer*, Bd. II: *The Canterbury Tales*, Part 20: *The Prioress's Tale*, hg. von B. BOYD, 1987, S. 8–16.

haben. Frau und Sohn des Juden waren ihm dabei behilflich, doch als die Leiche des Ermordeten dann Wunder wirkte, erschrecken die beiden, bereuen ihre Tat und wollten sich taufen lassen. Um dies zu verhindern, soll Samuel sie eigenhändig umgebracht haben. Die Erzählung dürfte in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts verfaßt worden sein⁴⁰⁾.

Bereits bei meiner ersten Behandlung der Episode von Bristol hatte ich die Vermutung geäußert, es handele sich um eine christlich-literarische Fiktion unter Verwendung jüdischer Berichte unter umgekehrtem Vorzeichen⁴¹⁾. Ich hatte die These vertreten, hier sei das jüdische Erzählmotiv von den Märtyrern, die ihre Frauen und Kinder mit in den Tod nehmen, um ihnen allesamt die Taufe zu ersparen, in eine christliche Ritualmorderzählung eingegangen, wo der Jude seine Frau und seinen Sohn umbringt, damit diese sich nicht taufen lassen. Die christliche Erzählung verwandelt die jüdischen Märtyrer, die lieber sterben wollten als die Taufe anzunehmen, in christliche Märtyrer, das heißt Juden, die ihre Taufbereitschaft mit dem Leben bezahlen mußten. Es war ihnen zwar nicht mehr vergönnt, die heilige Taufe zu empfangen, aber ihr Tod »pro Christo« galt als eine Bluttaufe, die sie in den Rang von Märtyrern erhob.

Eine eingehende Betrachtung des vollen Textes der *Fabula Ineptissima* hat noch ein paar Ähnlichkeiten zwischen der christlichen Märtyrer-Erzählung und jüdischen Märtyrer-Berichten zutage gefördert. Der Jude soll den Leichnam des Knaben auf dem Abort versteckt haben – bekanntlich hatten christlich-mittelalterliche Erzähler ein besonderes Faible für diesen Ort⁴²⁾. Nachher hat der Jude das Kind von Kopf bis Fuß an einen langen Spieß gebunden, es aufs Feuer gelegt und den Spieß umgedreht, um es zu braten – ein Motiv, das an die Pessach-Opferung erinnert⁴³⁾. Als der Priester in Begleitung zweier Laien Samuels Haus betrat, um den Leichnam des Knaben zu suchen, drang an ihre Ohren ein Gesang, als sängen Tausende von Kindern *solī Deo honor et gloria, in secula seculorum, amen*⁴⁴⁾. Einer der Laien fragte daraufhin: »Woher kommt denn dieser Gesang, wo ist die Kirche?«, doch der Priester hieß ihn schweigen und sagte: »Redet kein Wort. Bleibt hier sitzen, bis ich wiederkomme, und sprecht in der Zwischenzeit etliche *pater noster* und *ave*

40) C. CLUSE (wie Anm. 25), S. 293–328. Cluse nennt weitere Fälle von Beschuldigungen gegen Juden, die ihre Frauen ermordet hätten, um ihre Taufe zu verhindern.

41) I. J. YUVAL, »The Lord Will Take Vengeance, Vengeance for his Temple« – *Historia sine Ira et Studio* (hebr.), in: *Zion* 59 (1994), S. 399.

42) Oben, Anm. 26.

43) Das Braten der Pessachopfer erfolgte durch Einführung eines Bratspießes in das Opfertier von dessen Maul bis zum Hinterteil oder – nach einer anderen Tradition – umgekehrt, vom Hinterteil bis zum Maul (Mischna Pessachim 7,1 und Parallelen). Ähnlich beschreibt Justin Martyr, daß das Pessach-Opfer wie ein gekreuzigter Mensch aussah; Justin Martyr, *The Dialogue with Trypho*, transl. by A. L. WILLIAMS, 1930, S. 80. Siehe auch Y. TABORY, *The Passover Ritual Throughout the Generations* (hebr.), 1996, S. 95f. Laut der Bristol-Legende stopfte der Jude ein Kreuz in den Mund des christlichen Kindes, bevor es im Feuer gebraten wurde, um es am Sprechen zu hindern (vgl. Jes 57,3).

44) CLUSE (wie Anm. 25), S. 322.

Maria.« Dann wollte der Priester allein den Abort betreten, doch da vernahm er eine Stimme, die ihm gebot, vorher seine Sünden zu bekennen. Er verließ also das Haus und ging in eine nahegelegene Kirche. Als er wieder in das Haus des Juden kam, erzählten ihm die beiden Laien, in seiner Abwesenheit seien ihnen eine Frau und ein Knabe in Purpurgewändern erschienen, leuchtend wie die Sonne. Die beiden hätten auf die Stichwunden an ihrem Körper gewiesen, an denen sie gestorben seien.

Das Purpurgewand wiederum gehört zum festen Symbolbestand der Berichte um die jüdischen Märtyrer in Aschkenas⁴⁵. Es handelt sich um das Gewand Gottes, das mit dem Blut der Märtyrer befleckt ist; es soll dereinst den Grimm des rächenden Gottes auslösen. Das Blut der Märtyrer soll als eine Art »corpus delicti« fungieren für die Bestrafung der Judenmörder beim Endgericht. Der biblische Ursprung dieser Vorstellung ist Jes 63,1–6, wo die göttliche Rache an Edom geschildert ist. Gott kommt »mit rötlichen Kleidern« von Edom. Auf die Frage: »Warum ist denn dein Gewand so rotfarben und dein Kleid wie eines Keltertreters?« antwortet Gott: »Ich habe sie (das heißt Edom) gekeltert in meinem Zorn und zertreten in meinem Grimm«. In der mittelalterlichen, christlichen Exegese galt dieser Vers als Metapher für Jesus und seine mit Blut befleckten Kleider⁴⁶.

Die Vorstellung, daß das Blut der Märtyrer die messianische Rache heraufbeschwört, findet sich auch in der Johannes-Apokalypse 6, 9–11. Dort sieht der Seher »unter dem Altar die Seelen derer, die geschlachtet sind um des Wortes Gottes willen und um des Zeugnisses willen, das sie abgelegt haben«. Die Märtyrer schreien zu Gott: »Wie lange noch willst du nicht richten und unser Blut ungerächt lassen?« Gott gibt ihnen ein weißes Gewand und heißt sie warten, »bis daß voll werde die Zahl ihrer Brüder und Genossen, die getötet werden sollen wie sie«. Bekanntlich soll Jesus vor seiner Kreuzigung in Purpur gekleidet worden sein (Joh 19, 2). Die *Legenda Silvestri*, ein gegen Ende des vierten nachchristlichen Jahrhunderts verfaßter Text, der als Grundlage der bekannten Konstantinischen Schenkung diente, enthält ein Stück antijüdische Polemik, worin behauptet wird, Jesu Passion gleiche einem Gewand aus weißer Wolle, das mit Purpur gefärbt sei⁴⁷. In den aschkenasischen Elegien des 12. Jahrhunderts ist das Purpurgewand zu einem dominanten

45) I. J. YUVAL, Vengeance and Damnation, Blood and Defamation: From Jewish Martyrdom to Blood Libel Accusations (hebr.), in: *Zion* 58 (1993), S. 35–37.

46) A. THOMAS, Die Darstellung Christi in der Kelter, 1982 (ND); J. SCHWARZ, Treading the Grapes of Wrath. The Wine Press in Ancient Jewish and Christian Tradition, in: *Theologische Zeitschrift* 49 (1993), S. 215–228, 311–324. Über die frühe, christliche Exegese s. auch O. LIMOR (Hg.), *Die Disputationen zu Ceuta (1197) und Mallorca (1286)*, 1994, S. 155, Anm. 100. Vgl. J. H. MARROW, *Passion Iconography in Northern European Art of the Late Middle Ages and Early Renaissance*, 1979, S. 50–52.

47) B. MOMBRIUS, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum*, 1478 (ND 1910), S. 524. In seiner Debatte mit den Juden verweist Sylvester auf die mit dem Blut der Purpurschnecke durchtränkte Wolle. Die Wolle wird gekrempt, die Purpurfarbe bleibt allerdings makellos. So sei auch die Menschheit Jesu dem Leiden unterworfen (F. J. DÖLGER, *Die Taufe Konstantins und ihre Probleme*, in: *DERS. [Hg.], Konstantin der Grosse und seine Zeit*, 1913, S. 412).

Motiv geworden, im Zusammenhang mit der endzeitlichen göttlichen Rache an den Mördern wird es immer wieder erwähnt. Auch in der christlichen Erzählung vom Ritualmord zu Bristol wird das Purpurgewand von den Juden getragen, nicht von dem angeblich ermordeten christlichen Knaben. Während das Purpurgewand im Passionsbericht ein königliches Attribut ist, steht es im jüdischen Kontext der Klagen um den Tod der Märtyrer im Mittelalter für ein ursprünglich weißes Gewand, das vom Blut der Erschlagenen rot gefärbt ist.

In der Fortsetzung der *Fabula Ineptissima* wird erzählt, wie der Priester den Abort betrat, die Leiche des Knaben verhüllte und in einen Sarg legte. Die Engel halfen ihm, den Leichnam von Bristol bis nach Irland, in seine Heimat, zu tragen, wo das Kind begraben wurde. Bei der Beerdigung vernahm der Priester ein letztes Mal den Gesang der Engel. Sie sangen mit lauter Stimme *Te Deum laudamus*, und damit verstummte der himmlische Gesang.

Der Gedanke an den Höhepunkt des Märtyrerberichts von Blois, wo die Juden den Scheiterhaufen bestiegen mit dem liturgischen Gesang auf den Lippen »Uns gebührt zu preisen den Herrn des Alls«, drängt sich hier doch geradezu auf. Haben wir hier ein dialogisches Widerspiel zwischen den beiden Gesängen vor uns, beziehungsweise zwischen deren Betern, genauer gesagt, zwischen den Erzählern auf der einen und auf der anderen Seite? Das jüdische *Alenu* weist verblüffende Parallelen auf zum christlichen Tedeum⁴⁸⁾. Bei beiden Texten handelt es sich um sehr alte Gebete. Für das Tedeum gibt es eine Tradition, die es mit dem vierten nachchristlichen Jahrhundert verknüpft, viele Forscher datieren es ins fünfte⁴⁹⁾. Eine alte Version des *Alenu* findet sich in der Hechalot-Literatur, die wiederum mit dem Amoräer Raw zusammengebracht wird, der im frühen dritten Jahrhundert lebte⁵⁰⁾. Ähnlich wie das *Alenu* war auch das Tedeum kein ursprünglicher Bestandteil der festen Liturgie. Das Tedeum bildet den Abschluß des Morgengebets (Matutin). Es war auch

48) Die inhaltliche Ähnlichkeit beider Gebete erwähnte (allerdings ohne weitere Erörterungen) schon E. WERNER, *The Sacred Bridge*, Bd. 1, 1959, S. 7. Vgl. auch S. 183, wo er das Tedeum mit dem *Modim*, und S. 184, wo er das *Alenu* mit dem Credo vergleicht.

49) *Te Deum*, in: *The Catholic Encyclopedia*, Bd. 14, 1913/14, S. 468–471; M. HOGLO, *Te Deum*, in: *The New Catholic Encyclopedia*, Bd. 13, 1967, S. 954–955.

50) A. ALTMANN, *Faces of Judaism* (hebr.), 1983, S. 54. Neudruck der 1. Auflage in: *Melila 2* (1946); G. SCHOLEM, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, 1965, S. 105; P. SCHÄFER (Hg.), *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, 1981, Nr. 551; M. D. SCHWARTZ, »Alay Le-shabbeah«. A Liturgical Prayer in Ma'aseh Merkabah, in: *JQR* 77 (1986/87), S. 179–190. Über die Entstehung von *Alenu* s. I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 1931, S. 80f.; J. HEINEMANN, *Prayer in the Talmud*, 1977, S. 270–274; J. NEUSNER, *History of the Jews in Babylonia*, Bd. 2, 1966, S. 163–166; A. MIRSKY, *Ha'Piyut. The Development of Post Biblical Poetry in Eretz Israel and the Diaspora* (hebr.), 1990, S. 72f.; S. REIF, *Judaism and Hebrew Prayer. New Perspectives on Jewish Liturgical History*, 1993, S. 208f. Das *Alenu* unterscheidet sich von anderen Gebeten dadurch, daß es sich an Gott in dritter Person wendet. Daher hat Heinemann die Vermutung geäußert, daß das *Alenu* schon in der Zeit des Zweiten Temples verfaßt wurde, obwohl wir keinerlei Belege dafür haben.

üblich, das Gebet am Ende feierlicher Zeremonien zu singen, bei der Weihe einer neuen Kirche, der Ernennung eines Papstes oder Bischofs, der Krönung eines Königs oder am Ende eines religiösen Spieles. Das heißt, auch von seiner liturgischen Funktion her hat das Tedeum eine gewisse Ähnlichkeit mit dem *Alenu*, das den Abschluß der drei täglichen Gebete bildet. Der Abschluß der Bristol Legende mit dem Tedeum folgt diesem Gebrauch nach.

Es ist nicht meine Absicht, die Entstehung von *Alenu* und dessen ursprüngliche Bedeutung zu erörtern. Hier geht es darum zu klären, was das Gebet im 12. Jahrhundert den Juden bedeutete, als es den drei festgesetzten Gebeten zugefügt wurde, und inwieweit das alte Gebet als anti-christliches Credo, als jüdische liturgische Antwort auf das zeitgenössische christliche Glaubensbekenntnis verstanden werden konnte⁵¹). Eine eingehendere Überprüfung des Inhalts der beiden Gebete ergibt ebenfalls unleugbare Ähnlichkeiten. Das Tedeum ist ein Siegeslied, das mit doppeltem Lobpreis beginnt: »Dich, Gott, loben wir, dich, Herr, bekennen wir« (*Te deum laudamus, te dominum confitemur*), das heißt die Gottesbezeichnungen »Gott« und »Herr« sind parallel verwendet. Damit ist der Anfang des *Alenu* zu vergleichen: »Uns gebührt zu preisen den Herrn des Alls, zu erhöhen den Schöpfer des Anbeginns«, wo Gott einmal als »Herr« und einmal als »Schöpfer« angesprochen wird. In der Fortsetzung des christlichen Textes heißt es: »Dir huldigen alle Engel, dir die Himmel und die Mächte des Alls« (*tibi omnes angeli, tibi caeli et universae potestates ... proclamant*); und in dem jüdischen Gebet wird »der König der Könige der Könige« in dreierlei Form verherrlicht. Im christlichen Text wird das Heer des Himmels betont, im jüdischen die Einheit Gottes. Weiter heißt es in dem christlichen Gebet: »Voll sind Himmel und Erde deiner Herrlichkeit und Ehre« (*pleni sunt caeli et terra majestatis gloriae tuae*), im jüdischen dagegen: »der die Himmel ausspannt und die Erde gründet«. Das christliche Gebet preist Jesus: »Du König der Ehre, Christus« (*tu rex gloriae Christe*) und dessen Fleischwerdung aus der reinen Jungfrau; in dem jüdischen Gegenstück, wie es in den jüdischen Gebetbüchern in Frankreich im 12. Jahrhundert verbreitet war, wird Jesu Mutter als Ehebrecherin angeprangert. Gegenüber einem Satz wie »Du sitzt zur Rechten Gottes in der Ehre des Vaters« (*tu ad dexteram dei sedes in gloria patris*) steht im *Alenu*: »der Sitz seiner Herrlichkeit im Himmel droben«, oder in anderen, teilweise frühen, Versionen: »sein herrlicher Thron im Himmel droben«⁵²). Der christliche Text fährt fort mit dem Ausdruck der Hoffnung auf

51) Baer fand eine Ähnlichkeit zwischen dem *Alenu* und dem Brief an die Kolosser 1,12. Daher vermutete Baer, daß Paulus das *Alenu* vor Augen hatte. Diese Vermutung ist sehr fragwürdig; s. Y. BAER, *The Manual of Discipline. A Jewish-Christian Document from the Beginning of the Second Century C. E. (including a Discussion of the Damascus Document)* (hebr.), in: *Zion* 29 (1964), S. 54, Anm. 145.

52) In der Sprache der Symbole des 12. Jahrhunderts könnte der Satz *מושב יקרו בשמים* (*moschaw jekaro baschamayim*: »der Sitz seiner Ehre ist im Himmel«) gegen die christliche Auffassung der *sedes sapientiae* polemisch verstanden werden. In Nord-Frankreich entwickelte sich im 11. und 12. Jahrhundert der Brauch, Holzstatuen anzufertigen, genannt *Maiestas*, die Jesus als göttlichen Logos darstellen: Jesus sitzt im Schoß seiner Mutter, und er oder sie hält ein Buch in der Hand. Mit Hilfe der Heiligen Jung-

Wiederkunft als Messias: »Als Richter sollst du wiederkommen« (*judex crederis esse venturus*), woran die Beter knüpfen: »Dich also bitten wir« (*te ergo quaesumus*), was an den zweiten, den messianischen Teil des *Alenu* erinnert: »Daher hoffen wir auf dich, Herr unser Gott, in Bälde zu schauen die Pracht deiner Stärke, abzutun die Götzen von der Erde«. Weiter heißt es in dem christlichen Text: »und wir loben deinen Namen in Ewigkeit« (*et laudamus nomen tuum in saeculum*), was in etwa der Fortsetzung des jüdischen Gebets entspricht: »der Ehre deines Namens geben wir Preis«.

Wahrscheinlich ließen sich noch weitere Parallelen zwischen den beiden Texten finden, aber mir geht es hier nicht um eine Fundierung der Hypothese, daß das jüdische *Alenu*-Gebet von vornherein als anti-christliches Gegenstück zum Tedeum konzipiert worden sein könnte; was ich herausarbeiten wollte, war das mutmaßliche jüdische Verständnis dieses Textes im 12. Jahrhundert. Die Erwähnung der beiden Gebetstexte in Märtyrer-Berichten – Blois auf der jüdischen, Bristol auf der christlichen Seite – ist eine Tatsache, und die inhaltlichen Parallelen sind zumindest auffallend. Der Eindruck drängt sich auf, daß die Juden die christliche, liturgische Sprache verwendet haben, um ihre Position polemisch sowohl nach innen als auch nach außen klarzustellen.

Die Vermutung, daß es sich hier um ein jüdisches polemisches Widerspiel und keinen bloßen Zufall handelt, verstärkt sich aufgrund der Beobachtung, daß das *Alenu* im

frau wird der Logos zur Erde gebracht, daher ist sie die *sedes sapientiae* oder der Thron Salomons (siehe I. H. FORSYTH, *The Throne of Wisdom, Wood Sculptures of the Madonna in Romanesque France*, 1972). Im Gegensatz dazu verkündet der Jude, daß der Thron der Gottesehre im Himmel ist und nicht im Schoß einer irdischen Mutter. In diesem Zusammenhang ist die berühmte Gematria Yekaro = Jesus (Yekaro heißt »seine Ehre«) auffällig; Y. T. Lipmann Mühlhausen, *Sefer Hanizzahon*, hg. von F. TALMAGE, 1983 (Nachdruck der HACKSPAN-Edition von 1644), S. 192; Joseph ben Mose, *Leket Joscher*, hg. von J. FREIMANN, Bd. 1, 1903, S. 29. מושב הכבוד (*moschaw ha-Kawod*) ist auch der Name des Stuhles, auf dem der Pate sitzt und auf dessen Knien das Kind beschnitten wird; Pirque de Rabbi Eliezer, 1946, Kap. 29. Seit dem 13. Jahrhundert wird er »Stuhl des Elijah« genannt. Das Baby wird begrüßt: »Gelobet sei, der da kommt« (M. GASTER, *Ma'aseh Book*, 1981, S. 391), genau so wie Jesus (Mt 21, 9). Über die Ähnlichkeit zwischen dem jüdischen Paten, der an der Beschneidung teilnimmt, und dem christlichen Paten, der bei der Taufe anwesend ist, s. HOFFMAN (wie Anm. 6), S. 200–207. Vgl. D. LASKER, *Transsubstantiation, Elijah's Chair, Plato, and the Jewish-Christian Debate*, in: REJ 143 (1984), S. 31–58. Eine Parallele zur *sedes sapientiae* ist auch im folgenden jüdisch-byzantinischen Text zu finden: »Salomon wird auf den Stuhl hingesetzt ..., und eine goldene Taube steht zwischen den Säulen und öffnet ihm den Schrein und nimmt die Torarolle und legt sie auf seine Knie«; A. JELLINEK (Hg.), *Bet ha-Midrash*, Bd. 2, 1967 (ND), S. 85; vgl. ebd., Bd. 5, S. 34–41. Die Parallelen sind leicht zu erkennen: Taube = Heiliger Geist; Salomon = Sapientia = Maria; Tora = Jesus (logos). Ein Zusammenhang zwischen dem Thron Salomons und *moschaw jekaro baschamayim* ergibt sich aus dem Kommentar zum *Alenu* von R. Eleasar von Worms, *Sodei Rasia*, hg. von I. KAMMELHAR, 1936, S. 19–24. Über den Thron Salomons und seine byzantischen Quellen siehe I. PERLES, *Thron und Circus des Königs Salomo*, in: MGWJ 21 (1872), S. 122–139; E. VILLE-PATLAGEAN, *Une image de Salomon en Basileus byzantin*, in: REJ 121 (1962), S. 9–33. Über den königlichen byzantinischen Thron s. A. GRABAR, *L'Empereur dans l'art byzantin*, 1936. Über den Thron Salomons im katholischen Westen siehe F. WORMALD, *The Throne of Solomon and St. Edward's Chair*, in: *De Artibus Opuscula XL. Essays in Honor of Erwin Panofsky*, 1961, S. 532–539.

Mittelalter sowohl bei Juden als auch bei Christen als ein anti-christlicher Text galt. Das jüdische Verständnis des Textes ist durch die obenerwähnten französischen Versionen aus dem 12. Jahrhundert belegt, die einen scharf anti-christlichen Zusatz enthalten, der besonders gegen Jesus und Maria gerichtet ist: אדם: אפר דם מרה; בשר: בושח, סריחה, רימה; שמאים ושמואות, מנאפים ומנאפות, מתים בפשעם ונמיקים בעונם בלויי עפר רקובי רימה ותוליעה⁵³). Flüche gegen Maria werden auch in den Mund des Juden Samuel gelegt, und Cluses Meinung nach ist es sehr wahrscheinlich anzunehmen, daß die Kreuzigung des Kindes Adam am Tage Mariä Himmelfahrt stattgefunden haben soll⁵⁴). Das christliche Verständnis des *Alenu*-Textes braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden, denn es ist in der Forschung recht bekannt⁵⁵). Auf die mögliche Beziehung zwischen der Bristol-Legende zu *Alenu* weist auch folgendes hin: Laut der christlichen Erzählung soll der Jude dreimal gespuckt haben, als der Name Jesus erwähnt wurde. Juden haben tatsächlich während des *Alenu* gespuckt, als die Worte הבל וריק (*hewel warik*) ausgesprochen wurden, und dieser Brauch war den Christen bekannt⁵⁶). In der Judengasse fungierte das *Alenu* im 12. Jahrhundert als eine Art anti-christliches Glaubensbekenntnis, und in dieser Eigenschaft ist es wohl an den Schluß der drei täglichen Stammgebete gestellt worden.

Unter diesen Umständen nimmt es nicht wunder, daß die Ähnlichkeit, die wir zwischen der jüdischen und der christlichen Märtyrer-Erzählung beobachten können, sich bis in das Ritual des Gedenkens an die Märtyrer erstreckt. Unsere Kenntnis dessen, was in Blois geschehen ist, verdanken wir einer bewußten Anstrengung, dem Geschehen eine rituelle Bedeutung zu verleihen. Um auf einen oben bereits zitierten Abschnitt zurückzukommen; die Schreiber des Briefes aus der Gemeinde zu Orléans legten besonderen Wert auf die Feststellung, daß selbst die Leichen der Juden auf dem Scheiterhaufen nicht von den Flammen verzehrt wurden, und sie führten sogar einen Zeugen dafür an: »Dort war ein Jude, R. Baruch bar David, der Priester, der hat diese Dinge mit eigenen Augen gesehen«. Die Notwendigkeit, Zeugen zu finden für den Märtyrertod des Knaben William in Norwich war bekanntlich der Hauptantrieb für die Abfassung der Schrift des Thomas of Monmouth. Ihm ging es nicht nur um die Schuld der Juden, er wollte auch die Heiligkeit des getöteten Kindes erweisen. Ein ähnliches Anliegen, allerdings mit umgekehrten Vorzeichen, läßt sich bei der jüdischen Erzählung beobachten. Die Juden von Blois wurden hingerichtet, weil sie angeblich ein Christenkind getötet hatten. Doch der jüdische Er-

53) CHALAMISH (wie Anm. 36).

54) CLUSE (wie Anm. 25), S. 300f.

55) Das *Alenu* wurde von Bernard Gui in seinem Manual zitiert; Bernardus Guidonis, *Practica Inquisitionis Heretice Pravitatis*, hg. von C. DOUAI, 1886, S. 290–292. Über das *Alenu* in der jüdisch-christlichen Polemik siehe Y. ELBAUM, *Concerning Two Textual Emendations in the ›Aleinu‹ Prayer* (hebr.), in: *Tarbiz* 42 (1972/73), S. 204–208; WIEDER (wie Anm. 35); H. M. KIRN, *Das Bild vom Juden im Deutschland des frühen 16. Jahrhunderts*, 1989, S. 45f.; TA-SHMA (wie Anm. 35); CHALAMISH (wie Anm. 36).

56) CLUSE (wie Anm. 25), S. 303.

zähler, der diese Anklage natürlich zurückweist, stellt die Sache so dar, als seien sie um ihres Glaubens willen getötet worden, weil sie die Taufe nicht annehmen wollten. So wird ihre Exekution zum Märtyrertod.

Dieses Spiegelbild erklärt auch die Fixierung dieses Datums im jüdisch-rituellen Kalender: der 20. Sivan, der Todestag der exekutierten Juden zu Blois, wurde in Frankreich, England und Deutschland zum öffentlichen Fasttag der jüdischen Gemeinden erklärt. Rabbenu Tam, eine der bedeutendsten rabbinischen Autoritäten jener Zeit, wollte diesen Tag sogar in den Rang eines »kleinen Versöhnungstags« erheben, und nicht weniger als acht religiöse Dichtungen wurden für ihn verfaßt. Auf diese Weise wurde das einmalige Martyrium verewigt und zu einem Jahr für Jahr wiederkehrenden Tag mit eigener Liturgie gemacht. Ein ähnlicher Vorgang der Ritualisierung vollzog sich bekanntlich auch bei etlichen Ritualmordprozessen.

In den hier betrachteten Beispielen haben wir auf der jüdischen Seite zweierlei Muster gefunden, mit der christlichen Symbolsprache umzugehen. Nach dem ersten wird sie umgebogen und sozusagen judaisiert, nach dem zweiten wird sie umgebogen und dadurch außer Kraft gesetzt. Der erste Typ nimmt dem Gegner die Heiligkeit und beansprucht sie für sich selbst, der zweite bemüht sich, dem gegnerischen Symbol die Heiligkeit überhaupt abzuspochen. Während die zweite Tendenz recht gut bekannt ist, wird die Existenz der ersten meist zu wenig beachtet. Die Neigung ist allzu verbreitet, die Abneigung der mittelalterlichen Judenheit gegenüber sämtlichen christlichen Symbolen und Ritualen so darzustellen, als hätten die beiden Gemeinschaften auf verschiedenen Planeten gelebt. Das geht so weit, daß moderne Betrachter sich kaum vorstellen können, daß Juden christliches Ritual überhaupt gekannt haben, beziehungsweise umgekehrt, daß Christen um die religiöse Symbolsprache und das Brauchtum der Juden gewußt haben. Doch wer die aschenasischen Chroniken aufmerksam liest, muß zu dem Schluß gelangen, daß ein enges Band die beiden Gemeinden verknüpfte und daß die Sprache des jeweiligen Gegners wohlbekannt war. Die Erforschung der Beziehungen zwischen Juden und Christen im Mittelalter krankt immer noch an der übermäßigen Beeinflussung durch die polemische Literatur, die darauf angelegt war, eine hohe Trennwand zwischen den gegnerischen Parteien zu ziehen. Doch die eigentliche Auseinandersetzung fand statt in den kleinen Dingen, die sozusagen unter dem Zaun hindurchgeschmuggelt wurden, im alltäglichen Verkehr, in der räumlichen Nachbarschaft von Kirche und Synagoge – die in vielen Städten nur einige Dutzend Meter voneinander getrennt lagen –, in den Miniaturverhältnissen mittelalterlicher Städte, in deren Mauern zuviele Menschen zusammengepfercht wohnten, in einem Leben, das keine Privatsphäre kannte, wo die Stimmen der betenden Juden den Gottesdienst im Dom stören konnten⁵⁷⁾.

57) Solche Klagen wiederholen sich. Im Jahre 591 wurden die Juden von Terracina aus ihrer Synagoge vertrieben, weil ihre lauten Gebete den Gottesdienst in der benachbarten Kirche störten; s. KATZ, Pope Gre-

Aus dem vorgeführten Material könnte der Eindruck entstehen, als ob die jüdischen Berichte über die Kreuzzüge einen neuartigen Dialog mit dem Christentum enthüllten, der so vorher noch nicht dagewesen wäre. Was hier vorliegt, ist zweifellos eine Intensivierung, aber keine eigentliche Innovation. Die Tendenz, die Auseinandersetzung mit dem Christentum auf dem Wege der umgekehrten Übernahme zu führen, findet sich bereits in der Literatur von Talmud und Midrasch. Die jüdischen Chroniken über die Kreuzzüge sind zu lesen als unmittelbare Fortsetzung dieser älteren Tendenz. Sie bereichern die polemischen gegen das Christentum gerichteten Aussagen. Während sich die Polemik in Talmud und Midrasch gegen die Erzählungen des Neuen Testaments und der neutestamentlichen Apokryphen richtet, zielten die mittelalterlichen jüdischen Chroniken gegen die christlichen Symbole und Rituale ihrer Zeit.

Diese Juden und Christen gemeinsame Symbolsprache sollte uns nicht den Blick verstellen für den Abgrund, der zwischen den beiden Seiten klappte. Eine gemeinsame Sprache bietet noch keine Gewähr für Verständigung, sie ist sogar eher dazu angetan, den Haß und die Feindschaft zu verschärfen. Der aufgeklärte Fortschrittsglaube geht davon aus, Vorurteile auf ethnischer, religiöser oder rassistischer Grundlage seien durch Unkenntnis der jeweils anderen Kultur bedingt, und der kulturelle Pluralismus sei ein bewährtes Rezept für den Abbau von Spannungen und Feindseligkeit. Aber diese allzu schlichte und optimistische Formel erscheint mehr als zweifelhaft.

Wir Historiker haben diese gemeinsame Sprache aufzudecken, denn wir haben es in erster Linie mit Texten zu tun, die mit literarischen Mitteln zu erfassen sind. Aber gerade uns Historikern obliegt es auch, die Realität zu ergründen, die hinter der Literatur liegt. Der Vergleich zwischen dem Opfer und seinem Mörder, zwischen Märtyrertod und Ritualmordfrevel, ist ein legitimes literarisches Mittel, denn er vermag die Ähnlichkeit der seelischen Verfassung und Denkmuster zu erhellen, von denen die jüdische und die christliche Welt im 12. Jahrhundert beherrscht waren. Doch hinter diesen gemeinsamen Ausdrucksmitteln stand natürlich die Wirklichkeit, und dort stand der Verfolger auf der einen und der Verfolgte auf der anderen Seite.

gory the Great and the Jews, in: JQR 24 (1933/34), S. 12. Im Jahre 1205 beklagte sich der Papst, Innozenz III., in einem Brief an König Philipp August, daß die Juden zu Sens eine Synagoge nahe der Kirche gebaut hätten, wo sie laut *secundum ritum Judaicum* beteten; GRAYZEL (wie Anm. 26), Nr. 14, S. 106f. Im Jahre 1458 verordnete Friedrich III., die Frankfurter Juden in ein neues Wohnviertel entfernt vom Stadtzentrum anzusiedeln, um die Störung des christlichen Gottesdienstes durch *das geschray der Jüdischeit in irer synagog* zu verhindern; F. BACKHAUS, Die Einrichtung eines Ghettos für die Frankfurter Juden im Jahre 1462, in: Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 39 (1989), S. 64f. Über den Tumult in der jüdischen Synagoge im Gegensatz zur Stille in der Kirche beklagt sich auch R. Isaak von Corbeil: »Weh Euch, die in der Synagoge über Profanes reden oder sich leichtsinnig während des Gebetes benehmen ... Wir müssen von den Christen lernen, die trotz ihres heidnischen Glaubens wie Stumme in ihren Kirchen stehen, um so mehr wir, die vor dem König der Könige stehen«; Amudei ha-Gola. Sefer Mitzvot Katan, 1935, S. 18.