

Jüdische Geschichte Österreichs

Vorsitz: Martha KEIL (St. Pölten)

Der Alltag im Geschäft.

Aspekte jüdisch-christlichen Zusammenlebens im Spiegel der mittelalterlichen Geschäftsurkunden*)

Birgit WIEDL (St. Pölten)

Im Jahr 1354 suchten Boten des Grafen von Pfannberg in der untersteirischen, heute slowenischen Stadt Marburg/Maribor den damaligen Stadtrichter Nikolaus Petzolt, den Judenrichter Wilhelm und einen weiteren Marburger Bürger namens Paltram auf und baten diese, mit ihnen gemeinsam in die Judenschule, also die Synagoge von Marburg, zu gehen. Dort ließen sie durch den *mesner* der Juden unter den jüdischen Einwohnern nach Schuldurkunden des Pfannbergers fragen. Diese sollten sodann in der Synagoge vorgezeigt werden, damit die Boten die Schuld begleichen konnten. Nachdem aber die Juden bekannt gaben, dass keiner von ihnen einen Schuldbrief des Pfannbergers habe, ließen die Boten durch den *mesner* verkünden, dass alle Briefe, die nach diesem Tag doch noch vorgelegt werden würden, keine Gültigkeit mehr haben sollten. Nikolaus Petzolt, Wilhelm und Paltram bestätigten mit einer Urkunde, dass sie und weitere Leute während dieser Vorgänge anwesend gewesen waren und die jeweiligen Aussagen gehört hatten.¹⁾

Die Formelhaftigkeit von Urkunden, die sich auf den ersten Blick oft nur in den Namen der Schuldner und Gläubiger sowie der Höhe der Summe unterscheiden, macht diese auf den ersten Blick nicht gerade zu erfolgversprechenden Quellen für den Alltag des jüdisch-christlichen Zusammenlebens. Sowohl Schuldurkunden als auch Bürgschafts- und Schadlosbriefe sowie Quittungen über erledigte Rückzahlungen und Tötbriefe folgen formalisierten Strukturen, und lassen etwa erkennen, dass Ulrich von Pfannberg, auf-

*) Dieser Beitrag basiert auf Forschungsergebnissen aus dem vom österreichischen Forschungsfonds (FWF) finanzierten Projekt „Regesten zur Geschichte der Juden in Süd- und Westösterreich 1387–1404“ (P 24405) und den Vorgängerprojekten P 15638, P 18453 und P 21237.

¹⁾ Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, Allgemeine Urkundenreihe [HHStA, AUR] Urk. 1354 XI 4. Vgl. Eveline BRUGGER u. Birgit WIEDL, Regesten zur Geschichte der Juden in Österreich. Bd. 2: 1339–1365 (Innsbruck, Wien, Bozen 2010) 159f., Nr. 782. Für einen pdf-download der beiden Regestenbände siehe http://injoest.ac.at/projekte/laufend/mittelalterliche_judenurkunden/. Vgl. Birgit WIEDL, Jews and the City: Parameters of Urban Jewish Life in Late Medieval Austria. In: Urban Space in the Middle Ages and the Early Modern Age. Hrsg. Albrecht CLASSEN (Berlin 2009), 273–308, hier 285f. (= Fundamentals of Medieval and Early Modern Culture 4), Martha KEIL, Raum und Ordnung. Die mittelalterliche Synagoge als Konstruktionsraum von Öffentlichkeit. In: Jewish Spaces. Die Kategorie Raum im Kontext kultureller Identitäten. Hrsg. Petra ERNST und Gerald LAMPRECHT (Innsbruck, Wien, Bozen 2010) 33–50, hier 45f.



Abb. 1: Synagoge in Maribor/Marburg; Bauphasen spätes 13. bis frühes 15. Jahrhundert, heute Museum; – Foto: B. Wiedl

grund dessen Tod im Jahr 1354 wohl die Rückzahlungsaktion in der Marburger Synagoge²⁾ veranlasst worden war, bei Marburger und Cillier Juden verschuldet war und ihm adelige Verwandte als Bürgen gedient hatten.³⁾

Das vielleicht wichtigste Argument zur Heranziehung von Geschäftsurkunden als unabdingbare Quelle für jüdisch-christlichen Interaktion im Alltag ist ihre große Menge; Geschäftsurkunden stellen, mit im Lauf des Spätmittelalters stetig ansteigenden Zahlen, den größten schriftlichen, quellenmäßig erhaltenen Bestand dar.⁴⁾ Während dies allerdings nicht zum Umkehrschluss verleiten sollte, den Großteil der Interaktion von Juden

²⁾ Vgl. einen ähnlichen Fall aus Regensburg 1344, der besonders interessant ist, da der Stadtrat die Regensburger Juden in der Synagoge zur Vorlage von Geldforderungen gegenüber einem Salzburger Juden aufforderte, BRUGGER/WIEDL, Regesten 2, 42f., Nr. 528.

³⁾ Archiv der Republik Slowenien [ARS], SI AS 1063, Zbirka listin 6251 (1350, Schuldbrief Ulrichs von Pfannberg bei seinem Schwager Heinrich von Montpreis wegen Schulden des ersteren bei Isserlein aus Marburg und Mosche und Chatschim aus Cilli), HHStA, AUR Urk. 1351 VI 24 (1351, Vergleich zwischen Ulrich von Pfannberg und Heinrich von Montpreis), s. BRUGGER/WIEDL, Regesten 2, 109, Nr. 669, 118, Nr. 688.

⁴⁾ Eveline BRUGGER, Birgit WIEDL, *...und ander frume leute genuch, paide christen und juden*. Quellen zur christlich-jüdischen Interaktion im Spätmittelalter. In: Räume und Wege. Jüdische Geschichte im Alten Reich 1300–1800 = Colloquia Augustana 25. Hrsg. Rolf KIESSLING, Stefan ROHRBACHER, Peter RAUSCHER u. Barbara STAUDINGER (Berlin 2007) 285–305.



Abb. 2: Synagoge in Maribor, Front zur Drau – Foto: B. Wiedl

und Christen im Mittelalter auf geschäftlicher Ebene zu suchen, sollen hier anhand von Einzelbeispielen Schlaglichter geboten und Möglichkeiten aufgezeigt werden, Urkunden, die das Resultat von Geschäftsabschlüssen zwischen Juden und Christen darstellen, auf „andere“ Informationen, auf tägliches Mit- und Nebeneinander, auf Kulturtransfer und Kontakte, aber auch auf Konflikte hin zu untersuchen.

Die Synagoge, die im Fall der Marburger Schuldentrückzahlung buchstäblich im Zentrum des Geschehens steht, war bereits in der Ordnung Herzog Friedrichs II. für die österreichischen Juden aus dem Jahr 1244, die von den Habsburgern immer wieder neu bestätigt wurde und auch in einem Großteil der angrenzenden Länder Anwendung fand, als Gerichtsort für Streitfälle mit jüdischer Beteiligung definiert worden.⁵⁾ Innerhalb der jüdischen Gemeinde als Raum für religiöse sowie profane Zwecke konzipiert, stellte die Synagoge mit ihrer Vielfalt von Funktionen den wichtigsten öffentlichen Ort der jüdi-

⁵⁾ Eveline BRUGGER u. Birgit WIEDL, *Regesten zur Geschichte der Juden in Österreich*. Bd. 1: Von den Anfängen bis 1338 (Innsbruck, Wien, Bozen 2005) 35–38, Nr. 25 (§ 30); zu den herzoglichen Judenordnungen vgl. Eveline BRUGGER, *Von der Ansiedlung bis zur Vertreibung – Juden in Österreich im Mittelalter*. In: Dies., Martha KEIL, Albert LICHTBLAU, Christoph LIND u. Barbara STAUDINGER, *Geschichte der Juden in Österreich* (Wien 2006) 123–228, hier 137–145.

schen Gemeinde dar.⁶⁾ Während die herzoglichen Judenordnungen lediglich von offiziellen Streitfällen die Rede ist, zeigt diese Urkunde sehr deutlich die Akzeptanz und Anerkennung der Synagoge als „offizieller Ort“ der Juden, als der Ort innerhalb einer Stadt, an den man sich wandte, wenn man die jüdische Gemeinde als Ganzes anzusprechen gedachte. Die Synagoge wird auch von christlicher Seite als öffentlicher Raum wahrgenommen, und zwar nicht als exklusiv jüdischer: von christlicher Seite wird ohne Scheu in diesen Raum eingedrungen (wenn auch nicht klar ist, ob das Innere der Synagoge betreten wurde); aber es ist auch evident, dass auch kein Problem von jüdischer Seite bestand, dass die Synagoge als offizieller Treffpunkt von Christen und Juden benutzt wurde. Zudem wussten die Boten offenbar, oder erfuhren es von dem Stadtrichter, an wen sie sich zu wenden hatten – der Judenrichter war neben dem Stadtrichter selbst und dem als Zeugen fungierenden Bürger genau die (christliche) Ansprechperson, die für Streitigkeiten bzw. Regelungen zwischen Christen und Juden seit der Judenordnung 1244 vorgesehen war.⁷⁾ Die Boten (oder die Bürger) wussten aber auch, wer ihr Ansprechpartner auf jüdischer Seite war: nämlich der „Judenmesner“. Hinter dieser durchaus gebräuchlichen Bezeichnung verbirgt sich der Amtsdienner, der *schammasch*, dessen Funktion innerhalb der jüdischen Gemeinde es (unter anderem) war, die Männer zum Gebet in die Synagoge oder zu Versammlungen zu rufen;⁸⁾ und um genau die Ausübung dieser Funktion, nämlich das Zusammenrufen, baten ihn die christlichen Boten. Auch wenn die Bezeichnung Judenmesner eher in den kirchlich-gottesdienstlichen Bereich weist und eine Analogie mit den Aufgaben des *schammasch* im rituellen Bereich herstellt, war man sich der vielfältigen Funktionen des Synagogendieners sichtlich auch auf christlicher Seite bewusst. Der Amtsdienner wurde von Christen aber nicht nur in privaten Angelegenheiten (wie etwa der des Pfannberger Grafen) gemäß seiner Aufgaben eingesetzt, sondern auch offiziell(er)e Stellen bedienten sich seiner: so wurden die Dienste des Judenmesners von christlicher Seite etwa auch in Gerichtsangelegenheiten herangezogen, beispielsweise um die vom Gericht entsandten Fronboten zu begleiten oder um Anfragen durch das Gericht an jüdische Kläger oder Beklagte zu überbringen.⁹⁾

Die Synagoge und die sie umgebenden Häuser bildeten traditionellerweise das Judenviertel, das aber trotz einer in vielen Städten des aschkenasischen Mittelalters gegebenen Siedlungskonzentration keinesfalls als ein abgeschlossener, „exklusiv jüdischer“ Raum

⁶⁾ KEIL, Raum und Ordnung 36–39.

⁷⁾ BRUGGER, Ansiedlung 149f., WIEDL, Jews and the City 290f., Dies., Juden in österreichischen Stadtrechten des Mittelalters. In: Österreichisches Archiv für Recht & Religion 57.2 (2010) 257–272, hier 269f.

⁸⁾ Germania Judaica Bd. 3/3: Gebietsartikel, Einleitungsartikel und Indices. Hrsg. Arye MAIMON, Mordechai BREUER und Yacov GUGGENHEIM (Tübingen 2003) 2092f., Martha KEIL, Gemeinde und Kultur – die mittelalterlichen Grundlagen jüdischen Lebens in Österreich. In: Geschichte der Juden in Österreich 15–122, hier 50f.

⁹⁾ Beispielsweise Niederösterreichisches Landesarchiv [NÖLA], Urkunden des Ständischen Archivs, Nr. 869 (1373, Anfrage des Gerichts), HHStA, AUR Urk. 1378 V 1 (Judenmesner und Fronboten).



Abb. 3: Anfrage des Klosterneuburger Bergergerichtes durch den Judenmesner bei dem Ödenburger Juden Isserlein bezüglich der Ablöse eines Weingartens – NÖLA STA Urk. Nr. 869.

innerhalb der Stadt zu sehen ist.¹⁰⁾ Christen hatten ungehindert Zutritt zu diesem Viertel, und auch zur (wenn vielleicht auch nicht in die) Synagoge, und obwohl christlicher Besitz nicht unbedingt immer gleichzusetzen ist mit christlichen Bewohnern (und jüdischer Besitz nicht mit jüdischen Bewohnern), so legen doch die große Anzahl von Verkaufs-, Kauf- und Pfandbriefe sowie Urkunden über versessene Dienste umfangreich Zeugnis davon ab, dass die Judenstrasse(n), oder die Straßenzüge, die als *under den juden* bezeichnet wurden, keineswegs ausschließlich von Juden bewohnt waren. Während von kirchlicher Seite seit dem 13. Jahrhundert immer wieder und im Lauf des Spätmittelalters

¹⁰⁾ Vgl. Michael TOCH, Die Juden im mittelalterlichen Reich= Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 44 (München 2003) 34–36 und vor allem die Beiträge von Markus WENNINGER, Grenzen in der Stadt? Zur Lage und Abgrenzung mittelalterlicher deutscher Judenviertel. In: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 14/1 (2004) 9–29; Ders., Von der Integration zur Segregation. Die Entwicklung deutscher Judenviertel im Mittelalter, in: Ein Thema – zwei Perspektiven: Juden und Christen in Mittelalter und Frühneuzeit. Hrsg. Eveline BRUGGER und Birgit WIEDL (Innsbruck, Wien, Bozen 2007) 195–217.

immer energischer auf eine größere und idealer Weise vollständige Trennung von christlichem und jüdischem Lebensbereich, auch in topographisch-geographischer Hinsicht, gedrängt wurde,¹¹⁾ wurde dies von weltlicher Seite kaum problematisiert: als etwa Herzog Albrecht III. 1380 dem Juden Isserlein und den anderen Wiener Juden gestattete, das Tor *in unser judenstat ze Wienn* vermauert zu belassen, wurde die dahinter liegende Gasse der „Judenstadt“ nicht nur durch das Haus Isserleins, sondern auch durch die danebenliegenden Häusern zweier Wiener Bürger lokalisiert.¹²⁾

Es ist mittlerweile unbestritten, dass dieses Nebeneinander auch ein intensives Miteinander sein konnte, das ein gegenseitiges Betreten der Häuser und Wohnungen einschloss.¹³⁾ In zwei Urkunden des Jahres 1235 ist dies sehr deutlich ersichtlich: *In domo Techani iudei*, im (Wiener) Haus des Juden Teka, war der Verkauf eines dem Juden Teka und einigen Wiener Bürgern verpfändeten Gutes durch Poppo von Peggau an das Kloster Reichersberg getätigt worden; und, wie die Zeugenliste verrät, war es auch Teka gewesen, durch dessen Vermittlung das Geschäft zustande gekommen war.¹⁴⁾ Die Urkunde erlaubt auch einen Blick auf Tekas herausragende soziale Stellung: im Gegensatz zu den „einigen Wiener Bürgern“, denen die Güter mitverpfändet waren, wurde Teka namentlich genannt, und trotz einiger *militēs* des Peggauers stand der Jude, der auch als Kammergraf des ungarischen Königs Andreas II. und Bürge Herzog Leopolds VI. auftrat sowie Besitzungen in Ungarn und Österreich innehatte, an erster Stelle der Zeugenliste.¹⁵⁾ Dass gerade dieses alltägliche Miteinander aber auch umso schneller und grausamer umschlagen konnte, zeigen etliche Beispiele spätmittelalterlicher Judenverfolgungen und -ermordungen. Im Hinblick auf ein Betreten der Häuser sei hier auf das Schicksal des Korneuburger Juden Zerkel verwiesen, vor dessen Haus eine angeblich durch ihn und die anderen Juden geschändete, in Wahrheit aber von einem Priester platzierte blutige Hostie gefunden worden war. Einige Bürger versuchten (vergeblich), Zerkel dadurch in Sicherheit zu bringen, dass sie ihn, während die anderen Juden bereits zum Scheiterhaufen gezerrt wurden, in ein Haus eines anderen Christen zogen. Ein weiterer Christ gab vor der nach der Ermordung der Korneuburger Juden einberufenen Untersuchungskommission an, sich zur Zeit der Auffindung

¹¹⁾ Ausdrücklich erwähnt wurde ein Verbot des engen Zusammenlebens in der Breslauer Provinzialsynode von 1267, allerdings ohne Eingang in die weltlichen Rechtsbücher zu finden, WENNINGER, Entwicklung deutscher Judenviertel, 199–201, allgemein TOCH, Juden im mittelalterlichen Reich 41–45. Vorbehalte gegen allzu enge Kontakte zwischen Christen und Juden gab es allerdings auch von rabbinischer Seite, vgl. Ebd., 40f.

¹²⁾ HHSStA, AUR Urk. 1380 XI 26.

¹³⁾ Vgl. etwa zur Anwesenheit von Christen auf jüdischen Festen Markus WENNINGER, Nicht in einem Bett – aber doch auf einer Hochzeit. Zur Teilnahme von Christen an jüdischen Festen im Mittelalter. In: Nicht in einem Bett. Juden und Christen in Mittelalter und Frühneuzeit. Hrsg. Institut für jüdische Geschichte Österreichs (St. Pölten 2005) 10–17, hier 13–14 (Download als Pdf: http://www.injoest.ac.at/upload/JudeninME05_2_9-17.pdf), WIEDL, Jews and the City 273, mit weiterer Literatur.

¹⁴⁾ BRUGGER/WIEDL, Regesten 1, 24–26, Nrr. 11, 12 und 14.

¹⁵⁾ BRUGGER/WIEDL, Regesten 1, zu den Gütern in Ungarn: 21–24, 34, 75f., 80, 103, Nrr. 8, 10 (auch Nennung als Kammergraf König Andreas' II.), 23, 24, 59, 66, 101, als Bürge Herzog Leopolds VI.: 20f., Nr. 7; als Inhaber eines herzoglichen Lehens in Kagrau vgl. Alfons DOPSCH, Die landesfürstlichen Urbare Nieder- und Oberösterreichs aus dem 13. und 14. Jahrhundert = Österreichische Urbare 1/1 (Wien, Leipzig 1904) 12, Nr. 26.

der Hostie im Haus des Juden befunden zu haben – was von der geistlichen Kommission in keiner Weise kommentiert wurde.¹⁶⁾

Jüdischer Grund- und Hausbesitz, sowie auch Besitz von Weingärten und Äckern, war nicht nur dann möglich, wenn diese Liegenschaften über verfallende Pfänder in den Besitz jüdischer Gläubiger übergingen. Juden kauften und verkauften Grundstücke, Häuser und Hausteile,¹⁷⁾ wurden an die Gewer gesetzt, zahlten Gülten und Renten und unterlagen grunddienstlichen Verpflichtungen. Bauliche Regelungen, die stadt- oder landrechtlichen Bestimmungen unterlagen, wurden entweder bereits in den Kaufurkunden festgehalten oder im Rahmen nachbarschaftlicher Streitigkeiten geregelt.¹⁸⁾ In fremde Höfe laufendes Regenwasser,¹⁹⁾ Rauch von einem schlecht oder unberechtigt gebauten Kamin im Nachbarhaus,²⁰⁾ oder Beschädigungen an der Mauer durch den Abfluss eines Abtritts,²¹⁾ waren typische Streitfälle zwischen Nachbarn, bei denen pragmatische Aspekte, die Frage nach Kosten (bzw. der Befreiung davon) und die Sicherung des eigenen Besitzes im Mittelpunkt standen.²²⁾

Urkundlich festgehaltene Baumaßnahmen an Häusern, die sich in jüdischem Besitz befanden, enthalten aber auch teilweise Informationen, die über bauliche Details hinausgehen. So wurde etwa gegen David Steuss im Jahr 1380 vom Kloster in Klosterneuburg eine Klage aufgrund baulicher Änderungen vorgebracht, die an seinem neben der Judenschule und der Stiftsoblei liegenden Haus in Klosterneuburg vorgenommen werden mussten. Bei einem Gerichtstermin, bei dem David sowie die gesamte jüdische Gemeinde Klosterneuburgs erschienen, wurden die Mängel festgehalten: das Regenwasser rann vom Dach des Hauses durch den Hof der Oblei, und der Abtritt des Judenhauses beschädigte die Mauer der Oblei, da er zu nahe an diese gebaut war. Von sechs Schiedsleuten, unter ihnen der Klosterneuburger Judenrichter, wurde ein Kompromiss getroffen, der nicht nur für die Juden, sondern auch für (eventuell auch christliche) Nachbesitzer Geltung haben

¹⁶⁾ Birgit WIEDL, *The Host on the Doorstep. Perpetrators, Victims, and Bystanders in an Alleged Host Desecration in Fourteenth-Century Austria*. In: *Crime and Punishment in the Middle Ages and Early Modern Age. Mental-Historical Investigations of Basic Human Problems and Social Responses = Fundamentals of Medieval and Early Modern Culture* 11, Hrsg. Albrecht CLASSEN und Connie SCARBOROUGH (Berlin, Boston 2012) 299–346, hier 307.

¹⁷⁾ So besaßen etwa der Wiener Bürger Konrad Knab und der Ödenburger Jude Isserlein ein Haus vor dem Widmertor, das sie 1380 gemeinsam verkauften, HHStA, Urkunden Hofburgkapelle 38.

¹⁸⁾ Vgl. allgemein Benjamin LAQUA, *Nähe und Distanz. Nachbarrechtliche Regelungen zwischen Christen und Juden (12.-14. Jahrhundert)*. In: *Pro multis beneficiis*. Festschrift für Friedhelm Burgard. *Forschungen zur Geschichte der Juden und des Trierer Raums = Trierer Historische Forschungen*, Bd. 68. Hrsg. Sigrud HIRBODIAN, Christian JÖRG, Sabine KLAPP u. Jörg MÜLLER (Trier 2012) 73–92, vor allem 77–90.

¹⁹⁾ HHStA, AUR Urk. 1372 IX 2; *Quellen zur Geschichte der Stadt Wien I/3*, 254f., Nr. 3303 (Kaufvertrag zwischen dem Juden David Steuss und dem Wiener Bürger Peter Pichler mit detaillierter Beschreibung der baulichen Änderungen).

²⁰⁾ Wiener Stadt- und Landesarchiv, H.A. Urk. Nr. 831; *Quellen zur Geschichte der Stadt Wien II/1*, 199, Nr. 831 (Klage Jakob Polls, Kaplan der Ottenheimkapelle im Rathaus in Wien, gegen den Juden Merchlein).

²¹⁾ HHStA, AUR Urk. 1372 IX 2 sowie Stiftsarchiv Klosterneuburg, Urk. 1380 IV 8, s. dazu weiter unten.

²²⁾ Vgl. etwa die detaillierten Abmachungen bezüglich einer Mauer bzw. die (Um-)Bauten anlässlich einer Aufteilung eines Hauses in *QuGStW I/3*, 282, Nr. 3393, 284, Nr. 3398 (beide 1385); ein Kölner Beispiel bei LAQUA, *Nähe und Distanz* 81, Anm. 30.

sollte und vor allem bautechnische Details der Mauern sowie die Besitzverhältnisse an diesen betraf. Von besonderer Bedeutung ist hier die letzte Bestimmung des Schiedsgerichts: zwar dürfe das Regenwasser weiterhin durch den Hof der Oblei geleitet werden, die Juden dürften jedoch weder Unflat, Abwässer oder Blut in dieses Wasser schütten.²³⁾ Während die ersten beiden „Beigaben“ noch kaum bemerkenswert sind, lässt der Umstand, dass sich entweder bereits Blut im Regenwasser befunden habe oder man von Seiten der Oblei befürchtete, das dies geschehen könnte, interessante Rückschlüsse zu. Der Zugang zu koscherem, also gemäß dem jüdischen Ritus geschächtertem Fleisch, stellte für die Mitglieder größerer jüdischer Gemeinden des Mittelalters kaum ein Problem dar, da diese oft einen eigenen Schächter beschäftigten und manchmal sogar ein eigenes Schlachthaus hatten.²⁴⁾ In kleineren Gemeinden sowie für ländliche Ansiedlungen, die oft nur eine bis zwei Familien umfassten, behalf man sich entweder mit Hausschachtungen oder nutzte das christliche Schlachthaus mit, wobei allerdings Belege hierfür für das österreichische Mittelalter äußerst dünn gesät sind. Rückschlüsse lassen sich jedoch aus den im gesamten aschkenasischen Raum auftretenden Vorschriften bezüglich des Verkaufs derjenigen Fleischteile, die von den Juden aus rituellen Gründen nicht verzehrt werden durften, an Christen ziehen,²⁵⁾ wobei diese Vorschriften sich auch in Städten mit nur geringer bzw. auch anderweitig nicht belegter jüdischer Besiedelung finden.²⁶⁾ Die Klosterneuburger Schlichtungsurkunde stellt in diesem Zusammenhang eine immens wertvolle Quelle dar, ist doch der Ursprung des Blutes, das vom Hof der Juden durch den Hof der Oblei lief, wohl in in diesem Hof stattgefundenen Schachtungen zu vermuten, was wahrscheinlich auch der Grund dafür war, dass neben David Steuss die gesamte jüdische Gemeinde Klosterneuburgs zur Verhandlung erschienen war.²⁷⁾

Ein wichtiger Teil einer typischen Geschäftsurkunde besteht üblicherweise aus der Anführung von Pfändern, entweder jener, die bei einer nicht termingerecht erfolgten Rückzahlung gegeben werden sollten, oder, nach Verstreichen eines oder mehrerer solcher Termine, bereits gestellt worden waren. Der Gesamtbesitz des oder der Schuldner („alle

²³⁾ Stiftsarchiv Klosterneuburg, Urk. 1380 IV 8; Druck bei Hartmann ZEIBIG, Urkundenbuch des Stiftes Klosterneuburg bis zum Ende des vierzehnten Jahrhunderts. Teil. 2 = Fontes Rerum Austriacarum II/28 (Wien 1868), 6–8, Nr. 497.

²⁴⁾ Vgl. die einzelnen Städteartikel in GJ 3 (Punkt 6), in Österreich hatten die Gemeinden von Krems (GJ 3/1, 678) und Wien (GJ 3/2, 1598) einen eigenen Schächter; Wien und Wiener Neustadt hatten zudem ein eigenes Schächthaus (Keil, Gemeinde 40).

²⁵⁾ Vgl. Christine MAGIN, „Wie es umb der iuden recht stet.“ Der Status der Juden in spätmittelalterlichen Rechtsbüchern (Göttingen 1999), 332–352; ebenfalls einen Überblick über den deutschsprachigen Raum gibt Anton EGGENDORFER, Die Tullner Fleischhauerordnung 1267. In: Mitteilungen aus dem niederösterreichischen Landesarchiv 4 (1980) 12–24.

²⁶⁾ So stellen die Vorschriften des Privilegs der Stadt Schärding von 1316 (BRUGGER/WIEDL, Regesten 1, 194, Nr. 202) den einzigen Beleg (möglicher) jüdischer Anwesenheit in Schärding da, wobei sich solche Passagen seit der Mitte des 13. Jahrhunderts in den Verordnungen etlicher Städte in Bayern (z. B. Neuötting, Lands hut, Burghausen) finden und daher lediglich mitkopiert worden sein konnten, vgl. WIEDL, Juden in österreichischen Stadtrechten 264–266; Dies., Jews and the City 296–299.

²⁷⁾ Vgl. Klaus LOHRMANN, Die Juden im mittelalterlichen Klosterneuburg. In: Klosterneuburg. Geschichte und Kultur. Bd. 1: Die Stadt. Hrsg. Stadtgemeinde Klosterneuburg (Klosterneuburg, Wien s.a.) 209–223, hier 212, 214.

unsere Besitzungen in Österreich und anderswo“) wurde in formelhaften Wendungen als Sicherheit gestellt; bei Nichtbezahlung sollten entweder die Juden zugriffsberechtigt sein, oder der Landesfürst als zwischengeschaltete Instanz sie daraus entschädigen. Neben diesen allgemeinen Sicherstellungen finden sich aber auch konkret verpfändete Güter, Wein­gärten, Häuser bzw. Hausanteile sowie Anrechte auf Abgaben, die bei Nichtbezahlung in das Eigentum des jüdischen Gläubigers übergangen und von diesem oft weiterverkauft, nicht selten aber auch über längere Zeit behalten wurden. Seltener findet man in Pfandurkunden Objekte aufgelistet, und meist werden auch dann unter „Schreinpfindern und essenden Pfändern“ bereits gestellte oder zu stellende mobile Wertgegenstände bzw. Vieh subsumiert, ohne dass diese näher präzisiert werden. Diese kleineren Pfandgeschäfte wurden aber in den meisten Fällen nicht urkundlich fixiert, und selbst wenn dies geschah, wurde es nicht als nötig erachtet, die entsprechende Urkunde weiter aufzubewahren, wenn das Pfand entweder ausgelöst wurde oder endgültig verfallen war.²⁸⁾ Verfallene Pfänder gingen sodann in das Eigentum des Gläubigers über; anlässlich eines eventuellen Weiterverkaufs durch diesen (oder durch Dritte, die das Gut ausgelöst hatten) wurde dies oft ausdrücklich in der Urkunde festgehalten: *als er uns ist verstanden*,²⁹⁾ oder *den wir (...) mit recht in unser gewalt pracht haben*,³⁰⁾ lauten zwei der gängigsten Formulierungen, mit denen die Rechtmäßigkeit des Besitzübergangs betont wurde. Manchmal wurde diese Rechtmäßigkeit auch mittels einer eigenen Urkunde festgehalten, die dann im Rahmen des Weiterverkaufs an den neuen Besitzer übergeben wurde.³¹⁾

Waren solche Verluste an Gütern und Einkünften quasi „Privatsache“, wurde bereits in der Judenordnung Herzog Friedrichs II. von 1244 die Verpfändung blutiger und nasser Kleidungsstücke verboten, eine Einschränkung, die in etlichen Stadt- und Judenordnungen im Gebiet des heutigen Österreich durch weitere Gegenstände ergänzt wurde.³²⁾ Diese Beschränkungen von als Pfänder gestatteten Gegenständen war eine im aschkenasischen Raum in verschiedenen Ausprägungen verbreitete, durchaus typische Regelung des Pfandwesens, die vor allem auf die Kontrolle der Verpfändung (vermeintlich) gestohlener Güter abzielte und auch Beschränkungen wie die Pfandübergabe in der Öffentlichkeit und bei Tageslicht einschließen konnte.³³⁾ Als besonders heikel erwiesen sich Verpfändungen von Kirchengeräten an Juden, die sowohl in weltlicher als auch kirchlicher Gesetzgebung problematisiert wurden.³⁴⁾ Zum einen sollte mit einer Einschränkung bzw. einem

²⁸⁾ BRUGGER/WIEDL, Quellen zur christlich-jüdischen Interaktion 290f. Zur Weiterverwertung erledigter Schuldkunden s.u.

²⁹⁾ Pokrajinski arhiv Maribor, Urk. Nr. 24, Druck GZM 4, Nr. 84.

³⁰⁾ Kärntner Landesarchiv, A 512.

³¹⁾ Stiftsarchiv Klosterneuburg, Urk. 1379 VII 11

³²⁾ WIEDL, Juden in österreichischen Stadtrechten 262.

³³⁾ Vgl. allgemein Jörg R. MÜLLER, „Gestolen und ainem juden versetzt.“ Jüdische Pfandleiher zwischen legaler Geschäftspraxis und Hehlereivorwurf. In: BRUGGER/WIEDL, Jüdisches Geldgeschäft 439–478; weiters MAGIN, Status der Juden 355–399 (allgemein zum Marktschutzrecht) und bes. 356f.

³⁴⁾ Vgl. allgemein Jörg MÜLLER, Zur Verpfändung sakraler Kultgegenstände im mittelalterlichen Reich: Norm und Praxis. In: *Pro multis beneficiis*. 179–204; Joseph SHATZMILLER, Church Articles: Pawns in the Hands of Jewish Moneylenders. In: *Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden. Fragen und Einschätzungen = Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 71*. Hrsg. Michael TOCH (München 2008) 93–102.

Verbot die Verpfändung von aus Kirchen gestohlener Gegenstände verhindert werden, was wohl der Hauptgrund für die Aufnahme solcher Beschränkungen und Verbote in etliche Judenordnungen und Stadtrechte war,³⁵⁾ zum anderen spielte die besondere Funktion von Kirchengeräten und die damit verbundene Sakralität auch der Objekte selbst eine zentrale Rolle, die auch christliche Vorstellungen eines potentiellen Missbrauch der Sakralgeräte durch Juden reflektierte.³⁶⁾ Auch von Seiten der Juden, die sich der Gefahr durchaus bewusst waren, bestand daher ein Interesse, die Annahme dieser Pfänder verweigern zu können;³⁷⁾ auch in rabbinischen Schriften finden sich Verbote, solche Gegenstände als Pfänder zu akzeptieren.³⁸⁾

Während religiöse Kleinode aus Privatbesitz diesen Regelungen nicht unterworfen waren und durchaus zu den oft gemeinsam mit Schmuckgegenständen versetzten Pfandgegenständen gehörten,³⁹⁾ kam hinsichtlich zu einem Kirchenschatz gehörigen Gütern auch die Problematik des „Besitzers“ dazu. Eine Notiz in der heute als Admonter Riesensibibel bekannten Prunkhandschrift sowie eine Urkunde des Ungarischen Nationalarchivs aus dem Jahr 1263 dokumentieren nicht nur die Verpfändung der wertvollen Handschrift an den in Eisenburg ansässigen Juden Lublin, sondern auch die daraus resultierenden Probleme. Lublin, als Kammergraf des österreichischen Herzog Ottokars, Inhaber mehrerer Güter in Ungarn und Steuerpächter der ungarischen Königin einer der bedeutendsten Juden des österreichisch-ungarischen Raumes dieser Zeit,⁴⁰⁾ hatte die Bibel zu einem unbekanntem Zeitpunkt verpfändet bekommen; der Pfandgeber war jedoch nicht der Besitzer der Bibel,⁴¹⁾ das Kloster Csátár, sondern deren Patron gewesen, der sie nicht mehr rückzulösen imstande war und daher dem Kloster als Entschädigung für dessen verlorenen Besitz etliche Güter übertragen musste.⁴²⁾ Die Aussteller der Urkunde, Abt und Konvent von St. Adrian in Zalavár, die die Übergabe der Güter bestätigen, lassen zudem darüber spekulieren, ob die Bibel an Lublin selbst oder an das Kloster St. Adrian zur Aufbewahrung übergeben worden war,⁴³⁾ wobei die Notiz allerdings bei Nichtbezahlung der Schulden eine Rückgabe der Bibel an Lublin (und nicht Zalavár) vorsah.⁴⁴⁾

³⁵⁾ WIEDL, Juden in österreichischen Stadtrechten 262.

³⁶⁾ SHATZMILLER, Church Articles 95–97.

³⁷⁾ MÜLLER, Gestolen 470; SHATZMILLER, Church Articles 97.

³⁸⁾ Martha KEIL, Heilige Worte, Schriften des Abscheus – der Umgang mit Büchern als Paradigma des jüdisch-christlichen Spannungsverhältnisses. In: Text als Realie. Internationaler Kongress Krems an der Donau. Hrsg. Karl BRUNNER und Gerhard JARITZ (Wien 2003) 49–61, hier 52; SHATZMILLER, Church Articles 97–99.

³⁹⁾ So hatte etwa der Wiener Neustädter Bürger Reinprecht Laher neben einem Perlenhalsband auch ein vergoldetes Silberkreuz und einen Paternoster an den Juden Joseph verpfändet, in dessen Besitz sie bei Nichtbezahlung übergehen sollten, vgl. KEIL, Heilige Worte, 53f.

⁴⁰⁾ BRUGGER/WIEDL, Regesten 1, 50f., 65f., Nr. 38, Nr. 48. Lublins Vater Henel war Kammergraf des ungarischen Königs gewesen.

⁴¹⁾ Paul BUBERL, Die illuminierten Handschriften in Steiermark. Teil 1: Die Stiftsbibliotheken zu Admont und Vorau = Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Handschriften in Österreich 4/1 (Leipzig 1911) 18.

⁴²⁾ BRUGGER/WIEDL, Regesten 1, 55f., Nr. 40 (Druck der Notiz) und 41.

⁴³⁾ Vgl. auch MÜLLER, Gestolen 466: Vorschrift des Meißener Rechtsbuches aus dem 14. Jahrhundert, dass Juden Kirchengeräte als Pfänder nehmen dürfen, diese aber bei Christen aufbewahrt werden müssen.

⁴⁴⁾ Zur Problematik verpfändeter christlicher Bücher von jüdischer Seite vgl. KEIL, Heilige Worte 52f.

Trotz des vom Kloster eingeforderten Schadenersatzes und der möglichen „Hinterlegung der Bibel in einem anderen Kloster wurde weder die Rechtmäßigkeit der Verpfändung an sich angezweifelt noch die Verpfändung an einen Juden problematisiert. Ein ähnliches Bild zeigt sich auch im Rahmen einer Kirchengutverpfändung, die einen sich über Jahre hinziehenden Streit auslöste: die Verpfändung der zum Gurker Kirchengut gehörende Infel und des Bischofsstabs durch Bischof Paul von Jägerndorf. Dessen exorbitante Schulden⁴⁵⁾ „erbte“ nach seinem Wechsel auf das Bistum Freising sein Gurker Nachfolger, Johann von Lenzburg-Platzheim, der sich sogleich um Schadensbegrenzung bemühte. Im Zentrum der bis zur Einschaltung des Papstes reichenden Klage stand Pauls Weigerung, die Schulden zu begleichen sowie die Gegenstände auszulösen und sie der Gurker Kirche zurückzugeben.⁴⁶⁾ Die Verpfändung an (nicht namentlich genannte) Juden war zwar mit dem Zusatz gegen hohe Zinsen“ (*sub usurarum voragine*) und dem Hinweis auf die dadurch stark angestiegene Schuldsomme versehen, die Rechtmäßigkeit der Annahme der Pfänder von jüdischer Seite, und damit der Anspruch der Juden auf die Pfandsomme bei Auslösung, wurde jedoch nicht in Frage gestellt.⁴⁷⁾ Zudem waren Infel und Bischofsstab zwar als kirchliche Insignien von besonderer Wichtigkeit, stellten jedoch in der Liste der Rücklösungen und Schadenersatz, zu denen Herzog Rudolf IV. Paul in seinem Schiedsspruch von 1361 verpflichtete, neben etlichen Gütern und Gülten sowie entwendetem Silbergeschirr nur einen Posten unter vielen dar⁴⁸⁾ – und während in dieser Urkunde die Verpfändung an Juden zwar noch erwähnt, aber nicht weiter ausgeführt wurde, fehlt sie in einem vom Salzburger Erzbischof veröffentlichten Rechtsgutachten völlig, das lediglich die Frage abklärte (und bejahte), ob Bischof Paul die Schulden aus seinem Privatvermögen zu bezahlen habe.⁴⁹⁾ Die späteren Vergleiche Pauls mit den österreichischen Herzögen nennen zwar einige jüdische Gläubiger Pauls – Chatschim aus Cilli, Mosche aus Marburg, Abrech aus Friesach – sowie die erhebliche Summe von 12.451

⁴⁵⁾ So stellte er etwa 1355 den in Marburg und Cilli ansässigen Brüdern Mosche und Chatschim Bürgen über eine Schuld von 2613 Gulden (BRUGGER/WIEDL, Regesten 2, 170, Nr. 804); vgl. allgemein Wilhelm WADL, Geschichte der Juden in Kärnten im Mittelalter. Mit einem Ausblick bis zum Jahre 1867 (Klagenfurt 1992); Jakob OBERSTEINER, Die Bischöfe von Gurk. Bd. 1 = Aus Forschung und Kunst 5.22. (Klagenfurt 1969) 160.

⁴⁶⁾ BRUGGER/WIEDL, Regesten 2, 245f., Nr. 957 sowie 262f., Nr. 991; WADL, Juden in Kärnten 42f.; OBERSTEINER, Bischöfe von Gurk 1, 168. Vgl. einen ähnlichen Fall in Kalabrien 1370 bei SHATZMILLER, Church Articles 101f.

⁴⁷⁾ Drucke Alois LANG, Acta Salzburga-Aquilejensia 1. Die Urkunden über die Beziehungen der päpstlichen Kurie zur Provinz und Diözese Salzburg (mit Gurk, Chiemsee, Seckau und Lavant) in der Avignonischen Zeit: 1316–1378 = Quellen und Forschungen zur österreichischen Kirchengeschichte 1 (Graz 1903–1906) 498f., Nr. 687, Shlomo SIMONSOHN, The Apostolic See and the Jews. Bd. 1: Documents 492–1404 (Toronto 1988) 413, Nr. 387.

⁴⁸⁾ Kärntner Landesarchiv, C 580 F.

⁴⁹⁾ LANG, Acta Salzburga-Aquilejensia 500, Anm. 2 zu Nr. 687.

Gulden Gesamtschulden Pauls bei Juden, Infel und Bischofsstab, so sie Gegenstand eines dieser Geschäfte gewesen waren, finden jedoch keine Erwähnung mehr.⁵⁰⁾

Aber auch Johann von Platzheim-Lenzburg stand in regem Kontakt mit jüdischen Kreditgebern. Als er sich im Jahr 1364 100 Pfund Wiener Pfennig von der Wiener jüdischen Gemeinde auslieh, war es der bereits erwähnte David Steuss, *der erber und weiser, unser lieber freunt David der Steuzze*, wie ihn Johann bezeichnete, der der Wiener jüdischen Gemeinde auf Johanns Bitte eine Reihe von Kleinoden, nämlich silberne Schalen und Gürtel sowie Perlen, versetzte.⁵¹⁾ Ob es Johanns Schmuck- und Schatzgegenstände waren, die David für ihn der Gemeinde als Sicherstellung übergab, oder ob Bischof Johann David Steuss dazu überredet hatte, eigene Wertgegenstände zu versetzen, geht weder aus dem Text der deutschen Urkunde noch aus dem dem Textblock angeschlossenen hebräischen Vermerk hervor – *galach*, Tonsurierter (bzw. eigentlich Geschorener), nennt David Steuss ihn relativ abschätzig in diesem Vermerk, möglicherweise ein Hinweis auf den Zwang, den der mächtige Bischof und herzogliche Kanzler auf seinen langjährigen Geschäftspartner ausübte?

Michael Toch hat 2005 in seinem Beitrag „Das Gold der Juden“ den Automatismus kritisiert, dass einerseits mittelalterliche „Schatzfunde“, also größere Sammlungen von geprägten Metallen und Schmuck, unweigerlich mit Juden und Judenverfolgung in Zusammenhang gebracht und andererseits der Inhalt dieser Funde als sich aus Pfändern zusammensetzend interpretiert wurde. Viel mehr solle man, so forderte Toch, dazu übergehen, diese Schätze als eine Mischung aus Privatvermögen und verpfändeten Gegenständen zu sehen.⁵²⁾ „Judenschätze“, wie etwa der 1998 in Erfurt gefundene und in seiner Zusammensetzung einmalige Schatz,⁵³⁾ und die Auflistungen und (mehr oder weniger detaillierten) Beschreibungen von Perlenhalsbändern, wie der Wiener Neustädter Bürger Reinprecht Laher eines dem Juden Joseph übergab,⁵⁴⁾ von einem Gürtel mit 51 silbernen Spangen, vergoldeten Knöpfen und Halsketten mit Gesperre (= Spange am Halssaum), wie sie Friedrich von Liechtenstein an den Wolfsberger Juden Tröstlein versetzte,⁵⁵⁾ oder das *ettleich silbergeschirr*, das Herzog Albrecht V. zur Sicherstellung an namentlich nicht genannte Juden aushändigte,⁵⁶⁾ lassen Rückschlüsse zu auf Umfang und Art der Besitztü-

⁵⁰⁾ BRUGGER/WIEDL, Regesten 2, 289, 334f., Nr. 1048 (Rudolf IV.) und 1140f. (Albrecht III. und Leopold III.); WADL, Juden Kärnten 225f. Für weitere Judenschulden Pauls (Isserlein aus Marburg, Chatschim aus Cilli, Isserlein, Bruder des Häslein) hatten die Cillier Grafen gebürgt, ARS, SI AS 1063, Zbirka listin 4222 (1366 IV 1);

⁵¹⁾ BRUGGER/WIEDL, Regesten 2, 305f., Nr. 1081.; vgl. WADL, Juden in Kärnten 83; KEIL, Mittelalterliche Grundlagen 42; Klaus LOHRMANN, Judenrecht und Judenpolitik im mittelalterlichen Österreich (Wien, Köln 1990) 214.

⁵²⁾ Michael TOCH, Das Gold der Juden – Mittelalter und Neuzeit. In: Jahrbuch des Historischen Kollegs (München 2005) 41–67, hier 42 und 57.

⁵³⁾ Vgl. die umfassende Darstellung in: Die mittelalterliche jüdische Kultur in Erfurt, Bde. 1–3: Der Schatzfund. Hrsg. Sven OSTRITZ (Weimar 2010) sowie die kurze Präsentation: Jüdisches Leben Erfurt, Bd. 2: Erfurter Schatz (Erfurt 2009).

⁵⁴⁾ KEIL, Heilige Worte 53f.

⁵⁵⁾ Schloßarchiv Murau, Urkunde Nr. 121 (Abschrift).

⁵⁶⁾ HHStA, Hs. Weiß 8, fol. 74r.

mer der jeweiligen sozialen Schicht, geben Aufschlüsse zu realienkundlichen Fragestellungen, zur Gestaltung von Schmuck, Gürteln, Knöpfen und Spangen, sowie der Verarbeitung von Edelmetallen. Blicke auf Verpfändungslisten und „Judenschätze“ lassen auch erkennen, dass auch, oder gerade, auf der Alltagsebene reger Kulturtransfers stattfand. Während sich Geräte ritueller Verwendung schon allein durch ihre Zweckgebundenheit oft (aber nicht immer) unterschieden, waren Alltags- und Repräsentationsgegenstände wie Schmuck und Kleidung, aber auch Wohnraumgestaltung, wie etwa die Wandmalereien im Haus der Zürcher Jüdin Minna,⁵⁷⁾ mehr dem Geschmack der Zeit und der jeweiligen sozialen Schicht denn der religiösen Zugehörigkeit unterworfen.⁵⁸⁾

Mit aller gebotenen Vorsicht können auch ungefähre Einschätzungen über den Wert der verpfändeten Gegenstände, Besitzungen und Güter gemacht werden – die um 100 Pfund Pfennig versetzten Kleinode des Liechtensteiners ebenso wie das Pferd, das der (vermutlich Villacher) Bürger Ortolf Pfanngauer für den Bischof von Bamberg und den Villacher Mautner unbenannten Juden um 40 Mark Agleier versetzt (und verloren) hatte – und nicht nur der ungefähre Wert des Pferdes ist aus dieser Urkunde ersichtlich, sondern auch der Zweck der Geldaufnahme: um diese Summe war die Straße durch das Kanaltal (*in dem chanal*) nach Villach instandgesetzt worden, damit nicht durch deren schlechten Zustand die Maut in Villach geschmälert würde.⁵⁹⁾

Die Datumszeile, wie schon in Tekas Fall dargelegt, kann wichtige Hinweise liefern. Bei aller gebotenen Vorsicht vor Empfänger-ausstellungen und der auch bei der Dokumentation von Geschäftsabschlüssen nicht notwendigerweise gegebenen Übereinstimmung von *datum* und *actum* lassen sich, vor allem in Kombination mit anderen Indizien wie etwa den Siegelzeugen, Aussagen darüber treffen, an welchem Ort, nämlich dem Wohnort des Juden oder dem des Schuldners, das Geschäft abgeschlossen worden war. So legen etwa die Schuldbriefe an die Neunkirchner Juden Jakob und Jeklein, die von der gleichen Hand und in einem sehr ungewöhnlichen, in den meisten dieser Urkunden fast wortidenten

⁵⁷⁾ Die Wandmalereien im Zürcher Altstadtthaus „Zum Brunnenhof“ (Brunngasse 8) gelten als „Paradebeispiel“ (wenn auch bei weitem nicht als einziges) für Übereinstimmungen in christlichem und jüdischem Repräsentationsgeschmack und sind sowohl in Stil als auch Ikonographie beispielsweise den Fresken in den Wiener Tuchlauben 19 vergleichbar, vgl. Michael TOCH, Selbstdarstellung von mittelalterlichen Juden. In: Bild und Abbild des mittelalterlichen Menschen = Schriftenreihe der Akademie Friesach 6. Hrsg. Elisabeth VAVRA (Klagenfurt 1999) 173–191; Rudolf BÖHMER, Bogenschütze, Bauerntanz und Falkenjagd: Zur Ikonographie der Wandmalereien im Haus „Zum Brunnenhof“ in Zürich. In: Literatur und Wandmalerei I: Erscheinungsformen höfischer Kultur und ihre Träger im Mittelalter. Hrsg. Eckart Conrad LUTZ, Johanna THALI und René WETZEL (Tübingen, 2002) 329–63, Gertrud BLASCHITZ und Barbara SCHEDL, Die Ausstattung eines Festsaaes im mittelalterlichen Wien: Eine ikonologische und textkritische Untersuchung der Wandmalereien des Hauses „Tuchlauben 19“. In: Neidhartrezeption in Wort und Bild. Hrsg. Gertrud BLASCHITZ. Medium Aevum Quotidianum, Sonderband X (Krems 2000) 84–111, weitere Beispiele (Regensburg, Bodenseeraum, Matri) in diesem Band).

⁵⁸⁾ KEIL, Gemeinde und Kultur, 52–54; Dies., *Kulicht schmalz* und *eisen gaffel* – Alltag und Repräsentation bei Juden und Christen im Spätmittelalter. In: Grenzen und Grenzüberschreitungen: Kulturelle Beziehungen zwischen Juden und Christen im Mittelalter. Hrsg. Edith WENZEL (= Aschkenas 14/1, 2004), S. 51–81, hier 72f.; ein allgemeiner Überblick über die Forschungen zum Kulturtransfer bei TOCH, Juden im mittelalterlichen Reich, 138–142.

⁵⁹⁾ BRUGGER/WIEDL, Regesten 2, 9f., Nr. 458.

Formular abgefasst sind, nahe, dass diese in Neunkirchen, und nicht an den Sitzen der adeligen Schuldner ausgestellt wurden.⁶⁰⁾ Geschäftsurkunden sagen uns aber auch etwas über sich selbst aus, nämlich über den Umgang mit und die Gestaltung von Urkunden durch sowohl christliche als auch jüdische Geschäftspartner. So wurden erledigte Schulden – ob aufgrund von Bezahlung, Neuverhandlung oder Erlangung eines herrscherlichen Tötbriefs⁶¹⁾ – nicht nur durch die Ausstellung einer weiteren Urkunde, sondern auch durch Kassationsschnitte in der ursprünglichen Schuld- oder Bürgschaftsurkunde kenntlich gemacht, die dem Schuldner als (zusätzlicher) Beweis für die Erledigung der Schuld dienen sollte. Aufgrund verlorener und vergessener Urkunden wurden Rechtsstreitigkeiten geführt sowie Schiedsurteile und Kompromisse erzielt: so einigten sich etwa 1314 Rudolf von Sachsengang und die Witwe seines Gläubigers Lebman, Weichsel, auf eine Pauschalsumme, die der Sachsenganger der Jüdin bezahlen sollte, nachdem nicht mehr alle fraglichen Schuldurkunden aufgefunden werden konnten.⁶²⁾ Schuldurkunden und Quittbriefe enthalten zudem oft formelhafte Absätze, die den Schuldner gegen entstehende Ansprüche verlorengegangener, aber wieder auftauchender Urkunden absichern sollten – wie es sich auch die Boten des Pfannberger Grafen von den drei Marburger Bürgern bestätigen ließen: sollten die Marburger Juden später doch noch Schuldbriefe der Grafen finden, sollten diese keine Gültigkeit mehr haben.

Wurde die bereits erledigte Urkunde als nicht weiter aufhebenswert befunden, bedeutete dies aber nicht unbedingt eine damit einhergehende Entsorgung des Materials. Pergament war nicht nur teuer, sondern auch halt- und strapazierbar, und so finden sich immer wieder alte Schuldbriefe als Schmutz- oder Vorsatzblätter in den Codices österreichischer Klosterbibliotheken.⁶³⁾ Als besonders erfinderisch erwiesen sich die Mönche des Stiftes Zwettl, die nicht mehr benötigte Urkunden, darunter eine auffallend hohe Anzahl an

⁶⁰⁾ HHStA, AUR Urk. 1378 XII 13, 1379 XI 27, 1380 III 16, 1381 V 22, 1381 VII 2. Ab August 1381 ausgestellte Urkunden sind von einer anderen Hand, das ungewöhnliche Formular wird allerdings weiter verwendet; Schuldner sind vor allem die Grafen von Bernstein, aber auch die Wartensteiner und Wallseer.

⁶¹⁾ Vgl. Karel HRUZA, *Anno domini 1385 do burden die iuden... gevangen*. Die vorweggenommene Wirkung skandalöser Urkunden König Wenzels (IV.). In: *Wege zur Urkunde, Wege der Urkunde, Wege der Forschung. Beiträge zur europäischen Diplomatie des Mittelalters = Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters*. Beihefte zu J. F. Böhmer, *Regesta Imperii* 24 Hrsg. ders. und Paul HEROLD (Wien, Köln, Weimar 2005) 117–167, für Österreich vgl. Eveline BRUGGER, „So sollen die brief ab und tod sein.“ Landesfürstliche Judenschuldentilgungen in Österreich des 14. Jahrhunderts. In: *Jüdisches Geldgeschäft im Mittelalter = Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur* 2010, Bd. 20, Heft 2. Hrsg. Eveline BRUGGER und Birgit WIEDL (Berlin, Boston 2012) 329–341.

⁶²⁾ Neuester Druck Maximilian WELTIN, *Urkunde und Geschichte. Niederösterreichs Landesgeschichte im Spiegel der Urkunden seines Landesarchivs* (St. Pölten 2004) 449f., Nr. 126; BRUGGER/WIEDL, *Regesten* 1, 188f., Nr. 193; vgl. auch Eveline BRUGGER, *Adel und Juden im mittelalterlichen Niederösterreich. Die Beziehungen niederösterreichischer Adelsfamilien zur jüdischen Führungsschicht von den Anfängen bis zur Pulkauer Verfolgung = Studien und Forschungen aus dem Niederösterreichischen Institut für Landeskunde* 38 (St. Pölten 2004) 84, Klaus LOHRMANN, *Die Wiener Juden im Mittelalter* (Berlin, Wien 2000) 48, 50.

⁶³⁾ Urkunde in situ in einem Codex des Stiftes Vornau (1385, Verpfändung eines Hauses an den Juden Mayerlein): <http://www.mom-ca.uni-koeln.de/mom/AT-StiAV/VornauCanReg/180/charter> anchor; aus einem Codex des Klosters Zwettl abgelöste Urkunde (1324 Dezember 10, Name des Juden nicht mehr lesbar, Eidam der Plume): http://www.mom-ca.uni-koeln.de/mom/AT-StiAZ/Urkunden/1324_XII_10/charter anchor.

Judenurkunden, zu Siegeltaschen für als aufhebenswert erachtete Urkunden verarbeitet.⁶⁴) Die Sparsamkeit der Zwettler Mönche trug späte Früchte – einige im Waldviertler Raum tätigen Juden sind nur dank dieser Siegeltaschen nachweisbar.⁶⁵)

Nicht nur die urkundlichen Inhalte, sondern auch die Formulare der Urkunden können als Quelle jüdisch-christlicher Interaktion und kulturellen Austausches herangezogen werden. Weder bei inneren noch äußeren Merkmalen der deutschsprachigen und lateinischen Urkunden treten Unterschiede zwischen christlichen und jüdischen Ausstellern auf. Jüdische Aussteller datieren ebenso nach Inkarnationsjahren wie sie den christlichen Festkalender und Heiligtage als Stichtage für Rückzahlungstermine verwenden; und auch die Schirm- und Beglaubigungsformeln folgten dem christlichen Gebrauch. Ist diese Übernahme des Formulars – das zum Teil auch einem wohl christlichen Schreiber, der die Urkunden möglicherweise auch im Detail ausformulierte, geschuldet sein könnte – bei jenen Urkunden, die dem christlichen Geschäftspartner übergeben wurden, noch damit erklärbar, dass dieser sie zu verstehen imstande sein musste, so fanden ein Großteil der Formeln auch in die dem christlichen Geschäftspartner nicht verständlichen hebräischen Urkunden Eingang. Hebräische Urkunden hatten, obwohl sie oft zusätzlich ausgestellt und mit der dazugehörigen deutschsprachigen Urkunde verbunden bzw. auf dem selben Pergament unter diese angefügt waren, Rechtskraft: *bestaeten in die selben geluebd besunder mit der geschrift die iuden an dem prief mit judenhant geschriben und beruert ist nach unser gewonhait als pilleich und recht ist*, kündigte der Villacher Jude Tröstlein seine hebräische Urkunde an, die unter den Text der deutschen angefügt wurde.⁶⁶) Bei Gerichts- und Schiedsprozessen vorgelegte bzw. vorzulegende Urkunden schlossen auch hebräische mit ein; die Beilegung des Streits zwischen dem Bischof von Bamberg und den Friesacher Juden Merchel und Zadoch erfolgte, ohne Einschaltung eines Schiedsgerichts, durch den Austausch sowohl deutscher als auch zumindest einer hebräischen Urkunde.⁶⁷)

Waren diese Urkunden in Streitfällen zwischen Christen und Juden durchaus als Beweismittel einsetzbar, so wurden die deutschsprachigen, da sie nicht dem jüdischen Rechtsgebrauch entsprachen, vor einem jüdischen Gericht nicht akzeptiert. Isak, Verwalter des Marburger Juden Isserlein in Pettau, und auch Isserleins Enkel Mosche bezeichne-

⁶⁴) BRUGGER/WIEDL, Regesten 1, 190f., 196, 198f., 213f., 237–239, 265f., Nr. 196, 206, 210, 233, 275, 276, 316.

⁶⁵) Birgit WIEDL, Die Zwettler Siegeltaschen – ein historisches Puzzle. In: Zwischen den Zeilen... 20 Jahre Institut für jüdische Geschichte Österreichs. Hrsg. Institut für jüdische Geschichte Österreichs (Wien 2008) 32–38 (online http://www.injoest.ac.at/upload/JME2008_17_38.pdf); Dies., „Lazarus and Abraham, our Jews of Eggenburg“: Jews in the Austrian Countryside in the Fourteenth Century. In: Rural Space in the Middle Ages and Early Modern Age. Hrsg. Albrecht Classen = Fundamentals of Medieval and Early Modern Culture 9 (Berlin, Boston 2012) 639–672, hier 646; Eveline BRUGGER, „...daz wiew schullen gelten Abraham dem juden von Zwetel...“ Mittelalterliche Spuren jüdischen Lebens im Waldviertel. In: Jüdisches Leben in Zwettl. Koexistenz und Verfolgung, vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert. Hrsg. Friedel MOLL = Zwettler Zeitzeichen 13 (Zwettl 2009) 8–15, hier 10.

⁶⁶) HHStA, AUR Urk. 1379 VI 10. Druck (Übersetzung) der hebräischen Urkunde Shlomo SPITZER, Hebräische Urkunden des 14. Jahrhunderts aus Kärnten. In: Carinthia I 174 (1984) 141–153, hier 149, Nr. 4, Abb. S. 150.

⁶⁷) BRUGGER/WIEDL, Regesten 2, 95, Nr. 644 (die im Text erwähnte hebräische Urkunde ist nicht erhalten); vgl. WADL, Juden Kärnten 96, 212f.,

ten in hebräischen Urkunden die dazugehörigen deutschen Urkunden als *passul*, als untauglich, rechtlich ungültig. Isak fügte auch mit der Bezeichnung „unreiner Jakob“ für den Jakobstag eine der versteckten polemischen Spitzen hinzu, die in hebräischen Texten des Mittelalters gelegentlich vorkommen,⁶⁸⁾ und zu denen durchaus auch der *galach* gezählt werden könnte, als den David Steuss den Gurker Bischof Johann bezeichnete.

In den hebräischen Urkunden wurde die Zeitrechnung nach Christi Geburt durch die jüdische Weltära ersetzt, die Beglaubigung wurde statt durch Siegel durch Unterschriften vorgenommen,⁶⁹⁾ aber dass jüdische Aussteller christliche Urkundenformeln nicht nur wiedergaben, sondern mit ihnen tief vertraut waren, zeigen hebräische Urkunden vor allem in den Fällen, in denen diese Formeln nicht direkt übernommen, sondern adaptiert und modifiziert wurden. So übernahmen etwa die Brüder Mosche, Mordechai, Isak und Pessach, die Söhne des Wiener Juden Asriel/Schwärzlein, in ihrer der deutschsprachigen, vom Klosterneuburger Bergmeister ausgestellten Urkunde angeklebten hebräischen Urkunden zwar die Formulierung der Promulgatio mit „allen, die diesen Brief sehen oder hören lesen“, verkürzten diese aber unter Auslassung des „hören lesen“ zu „allen, die dieses unser Schriftstück sehen.“ Die Adaptierung der Formel, die sich in dieser Form in fast allen der bisher aufgearbeiteten hebräischen Urkunden des österreichischen Raumes findet,⁷⁰⁾ spiegelt wohl einerseits wider, dass das Vorgelesen-Bekommen von jüdischer Seite im Fall eines hebräischen Textes als überflüssig empfunden wurde, zeigt andererseits aber eine so tiefe Vertrautheit mit den allgemein im Geschäftsbereich üblichen Formulierungen, dass man sie zwar umzugestalten und für die eigenen Voraussetzungen zu adaptieren vermochte, aber dennoch beibehalten wollte.

Aber auch christliche Geschäftspartner waren sich wohl der Besonderheiten der jüdischen schriftlichen Kultur bewusst. Während sich in christlichen Urkunden im Lauf des 14. Jahrhunderts das Siegel als Beglaubigungsmittel gegen die Zeugen durchsetzte, waren siegelführende Juden stets selten gewesen.⁷¹⁾ Im jüdischen Rechtsverständnis war die Unterschrift – die jeder männliche Jude aufgrund seiner Lese- und Schreibkenntnisse zu leisten imstande sein sollte – das rechtlich gültige Äquivalent, eine Ansicht, die auch von christlicher Seite akzeptiert wurde. Während in vielen Fällen christliche Siegelzeugen her-

⁶⁸⁾ BRUGGER/WIEDL, Regesten 2, 258f., Nr. 983 (Isserlein [deutsch] und Isak [hebräisch], die hebräische Urkunde hängt am Pressel der deutschen), 306f., Nr. 1082 (Mosche, der hebräische Text steht unter dem deutschen), vgl. die Anm. dort zu *passul* als rituell untauglich und als Ausdruck der Geringschätzung für die lateinische Schrift als Sinnbild der christlichen Religion, vgl. auch KEIL, Heilige Worte 54; ein ähnliches Beispiel („verfluchter Donnerstag“ für den Gründonnerstag) bei Israel Jacob YUVAL, Christliche Symbolik und jüdische Martyrologie zur Zeit der Kreuzzüge. In: Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge. Hrsg. Alfred HAVERKAMP = Vorträge und Forschungen 47 (Sigmaringen 1999) 87–106, hier 95.

⁶⁹⁾ BRUGGER/WIEDL, Christlich-jüdische Interaktion, 294.

⁷⁰⁾ BRUGGER/WIEDL, Regesten 1, 119f., Nr. 124 (hebräisch) und 125 (deutsch); weitere bisher aufgefundene Beispiele, die diese Form der Promulgatio wählten: 167f., Nr. 165, 212, Nr. 232, 261, Nr. 310, 326, Nr. 424, Regesten 2, 11f., Nr. 460, 246, Nr. 958, 250f., Nr. 966, 276f., Nr. 1023, 297, Nr. 1066. Eine Ausnahme etwa HHStA, AUR Urk. 1379 VI 10.

⁷¹⁾ Vgl. Martha KEIL, Ein Regensburger Judensiegel des 13. Jahrhunderts. Zur Interpretation des Siegels des Peter bar Mosche haLevi. In: Aschenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 1 (1991) 135–150, sowie Dies., Gemeinde und Kultur 53f., BRUGGER/WIEDL, Christlich-jüdische Interaktion 294.

angezogen wurden (die mit den gleichen Formeln um ihr Siegel gebeten wurden wie von Christen, die kein eigenes Siegel hatten), wurde, vor allem von der jüdischen Oberschicht Angehörigen, die Unterschrift aber auch als vollwertiger Siegelersatz geleistet. So bestätigten Graf Ulrich von Cilli und der Korneuburger Jude Isserlein in ihrer Eigenschaft als Schiedsleute über die Ausstände zweier flüchtiger Juden ihre gemeinsam ausgestellten Urkunden jeweils auf ihre Weise: der Cillier Graf mit seinem Siegel, der Korneuburger Jude mit seiner Unterschrift, nach jüdischem Recht mit der Nennung des Vatersnamens versehen.⁷²⁾ *Versigilten mit unser judischen hant geschrift*, kündigten der Marburger Jude Mosche und seine Frau Pündel ihre Unterschrift an,⁷³⁾ und wenn auch manche jüdischen Aussteller ein *wand ich aigens insigels nicht enhan* anfügten, so war die Gleichsetzung (christliches) Siegel und (jüdische) Unterschrift doch deutlich: *mein verscribens judisch insigel* bezeichnete der Voitsberger Jude Avigdor seine Unterschrift, mit der er, gemeinsam mit dem siegelnden Judenrichter der Stadt, seine Urkunde bestätigte.⁷⁴⁾

Gemeinsamkeiten wie Urkundenformeln, die allgemeine Gültigkeit von Bauvorschriften und geteilter Geschmack in Schmuck, Kleidung und Wohnen sollen nicht zu dem Schluss verleiten, dass zwischen innerchristlichem Zusammenleben und jüdisch-christlicher Koexistenz keine Unterschiede bestanden. Jüdische Existenz im aschkenasischen Mittelalter war trotz aller Phasen des friedlichen Neben- und Miteinander eine prekäre, und dass gerade die nächsten Nachbarn oft die unmittelbarste Gefahr darstellten, mussten nicht nur der Korneuburger Jude Zerkel und seine Mitbewohner, sondern auch die Zürcher Jüdin Minna erfahren, die gemeinsam mit ihren Söhnen während einem der zahlreichen Pestpogrome ermordet wurden.⁷⁵⁾ Dennoch ist es wichtig, die Aufmerksamkeit auch auf diese Phasen des Zusammenlebens zu richten, und es sind gerade die „kleinen Dinge“, die als Zeugen der Alltagskultur einen Blick auf die alltäglichen Auseinandersetzungen erlauben.⁷⁶⁾ Als solche legen auch Urkunden davon Zeugnis ab, dass die Geschichte der Juden des mittelalterlichen Österreich auch, und vielleicht sogar vor allem eines ist: ein integraler Bestandteil der mittelalterlichen Geschichte des Landes, seiner Kultur und seiner Bewohner.

⁷²⁾ ARS, SI AS 1063, Zbirka listin 4612, 6407, 6408, HHStA, AUR Urk. 1367 V 20 [!] (2 Urkunden, eig. 1367 V 29 und 1367 XI 1).

⁷³⁾ HHStA, AUR Urk. 1378 II 3

⁷⁴⁾ Stiftsarchiv Rein, A VIII/10 (1386 II 27).

⁷⁵⁾ TOCH, Selbstdarstellung 181f.; BÖHMER, Bogenschütze 330–334.

⁷⁶⁾ YUVAL, Christliche Symbolik und jüdische Martyrologie 105f.

Jüdisches Leben im ostgalizischen Völkerdreieck 1860–1939

Zur demographischen Dimension

Svjatoslav PACHOLKIV (St. Pölten)

Die ethnisch-sozialen Charakteristika des jüdisch-ukrainisch-polnischen Völkerdreiecks im östlichen Galizien blieben durch Jahrhunderte weitgehend stabil. Davon sprechen vorhandene Statistiken wie auch einschlägige sozialhistorische Abhandlungen, die sich speziell auf die hier behandelten acht Jahrzehnten beziehen.¹⁾

Zentrales Problem bei der statistischen Erfassung multiethnischer ostgalizischen Bevölkerung zwischen 1860 und 1939 ist ihre territoriale und kulturelle Zuordnung. Das Problem der einheitlichen territorialen Eingrenzung des ostgalizischen Gebietes ergibt sich vor allem durch die Ablösung der administrativen Gliederung unter dem Habsburgerstaat durch die der polnischen Republik nach dem Ersten Weltkrieg. Kulturelle Zuordnung wird in erster Linie durch nicht einheitliche und zum Teil auch manipulatorische Anwendung konfessioneller und sprachlicher Kriterien bei den Volkszählungen erschwert.

Offiziell gehörten 1900 zu Ostgalizien 50 der insgesamt 74 politischer Bezirke des Kronlandes. Der an Westgalizien angrenzende und etwa zu 78% von Polen bewohnte Bezirk *Brzozów* wird in den Analysen gewöhnlich zu den westgalizischen Bezirken geschlagen, denn seine ethnische Struktur entsprach eher den westgalizischen, als den ostgalizischen Verhältnissen. Als eigentliches Ostgalizien werden hier deshalb 49 Bezirke aufgefasst, in denen 1900 insgesamt 4,735.477 Menschen oder 64,73% der Gesamtbevölkerung des Kronlandes lebten.²⁾

Eines einheitlichen Bildes wegen werden auf das Territorium dieser 49 Bezirke aus 1900 auch statistische Angaben aus der Zwischenkriegszeit bezogen. Bei der administrativen Neugliederung des ostgalizischen Gebietes in drei polnische Wojwodschaften – Lemberg,³⁾ Stanislaw,⁴⁾ und Tarnopol⁵⁾ mit der Gesamtfläche von 61.670 km² – wurden der Lemberger Wojwodschaft etwa 7.000 km² des ehemals westgalizischen Gebietes mit vorwiegend polni-

¹⁾ Angaben über galizische Konskriptionen, bzw. Volkszählungen zwischen 1776 und 1910 bei: Krzysztof ZAMORSKI, *Informator statystyczny do dziejów społeczno-gospodarczych Galicji. Ludność Galicji w latach 1857–1910* (Kraków, Warszawa 1989) 45. Vgl. Joseph Rohrer, *Statistik des österreichischen Kaiserthums* (Wien 1827) 132–148; Franciszek BUJAK, *Galicja. Tom I: Kraj. Ludność. Społeczeństwo. Rolnictwo*, (Lwów, Warszawa 1908) 53–119; Józef BUZEK, *Stosunki zawodowe i socyalne ludności w Galicyi według wyznania i narodowości. Na podstawie spisu ludności z dnia 31. grudnia 1900 r.* (Lwów 1905); Володимир Охримович, *3 поля національної статистики Галичини*. In: *Студії з поля суспільних наук і статистики* 1 (1909) 65–160; Степан Арсентьевич Макаруч, *Этносоциальное развитие и национальные отношения на западноукраинских землях в период империализма*, Львов 1983.

²⁾ Vgl. BUJAK, *Galicja* I, 47f; Konstanty GRZYBOWSKI, *Galicja 1848–1914. Historia ustroju politycznego na tle ustroju Austrii* (Kraków, Wrocław, Warszawa 1959) 206ff, 271ff; МАКАРЧУК, *Этносоциальное развитие*, 35.

³⁾ Poln. *Województwo Lwowskie*.

⁴⁾ Poln. *Województwo Stanisławowskie*.

⁵⁾ Poln. *Województwo Tarnopolskie*.

scher Bevölkerung beigefügt.⁶⁾ Diese Neugliederung sollte den statistischen Anteil der polnischen Bevölkerung erhöhen und somit die Ansprüche des polnischen Nationalstaates auf Ostgalizien untermauern. 1931 hatten drei Wojwodschaften 6,208.100 Einwohner, davon entfielen 747.860 auf ehemalige westgalizische Bezirke und Bezirk *Brzozów*.⁷⁾

Die religiöse Komponente der kulturellen Zugehörigkeit war durch lange Zeit die einzige in den Volkszählungen. Insgesamt lassen sich die Kriterien der kulturellen und nationalen Einordnung der Bevölkerung im österreichischen Galizien in drei Phasen erfassen. Die erste begann unter Maria Theresia und Joseph II. und dauerte bis zur Mitte 19. Jahrhunderts. In dieser Phase ging es hauptsächlich darum, die Bevölkerung für administrative und fiskalische Zwecke sowie für den Kriegsdienst zu erfassen.⁸⁾ Nach 1846 setzte eine Phase der ethnisch-kulturellen Differenzierung an, dabei schoben sich ethnographische Merkmale in den Vordergrund.⁹⁾ Ab der Volkszählung vom 31.12.1880 ging man vom Begriff der *Umgangssprache* aus, der sich gegen Konkurrenzbegriffe *Nationalität* bzw. *Muttersprache* durchsetzte.¹⁰⁾ Als *Umgangssprache* konnte allerdings nur eine mindestens in einem der Kronländer als *landesüblich* offiziell anerkannte Sprache angegeben werden. Für das behandelte Thema ist außerordentlich wichtig festzuhalten, dass weder Jiddisch oder Hebräisch unter den *landesüblichen Sprachen* erfasst, noch die Juden als *Nationalität*, bzw. als *Volks-*

⁶⁾ Ostgalizien hieß in Polen der Zwischenkriegszeit offiziell *Östliches Klempolen* oder *Südöstliches Grenzland*, poln. *Małopolska Wschodnia, Kresy południowo-wschodnie*. Neben dem früher formell zu Ostgalizien gezählten, jedoch vorwiegend von Polen bewohnten Bezirk *Brzozów* waren es vormalige westgalizische Bezirke *Kolbuszowa, Krosno, Łańcut, Nisko, Przeworsk, Rzeszów, Strzyżów* und *Tarnobrzeg*, die der Wojwodschaft Lemberg zugeschlagen wurden. Vgl. Skorowidz miejscowości Rzeczypospolitej Polskiej. Opracowany na podstawie wyników pierwszego powszedniego spisu ludności z dn. 30.09.1921: Tom 13: Województwo Lwowskie (Warszawa 1924); Alfons KRYSIŃSKI, Liczba i rozmieszczenie ludności polskiej na Kresach Wschodnich. In: *Sprawy Narodowościowe* 3 (1929) Nr. 3/4, 413–450; Nr. 5, 618–640; Nr. 6, 772–784. Hier Nr. 3/4, 424.

⁷⁾ Drugi powszechny spis ludności z dnia 9.XII.1931 r. Mieszkania i gospodarstwa domowe. Ludność. Stosunki zawodowe. Zeszyt 68: Województwo Lwowskie bez miasta Lwowa (Warszawa 1938) 2f.

⁸⁾ Die erste, gleich nach der *Revindikation* von 1772 durch das österreichische Militär in Galizien durchgeführte Konskription unterschied lediglich zwischen christlicher und jüdischer Bevölkerung. ZAMORSKI, Informator statystyczny, 45. Vgl. Anton TANTNER, Ordnung der Häuser, Beschreibung der Seelen: Hausnummerierung und Seelenkonskription in der Habsburgermonarchie = Wiener Schriften zur Geschichte der Neuzeit 4 (Innsbruck, Wien, Bozen 2007).

⁹⁾ Die Volkszählungen von 1857 und 1869 berücksichtigten ausschließlich die Zugehörigkeit zur römisch-katholischen, griechisch-katholischen, mosaischen, evangelischen u. a. Glaubensbekenntnissen. Vgl. Carl Freiherr von CZOERNIG, Ethnographie der Oesterreichischen Monarchie. Mit einer ethnographischen Karte, (Wien 1857); Ders., Oesterreich's Neugestaltung. 1848–1857 (Wien 1857); Adolph FICKER, Gutachten über die Constatirung der Nationalitäts- und Sprach-Verhältnisse einer Bevölkerung (Wien 1874), Ders., Die Völkerstämme der oesterreichisch-ungarischen Monarchie (Wien 1869), Ders., Bevölkerung der österreichischen Monarchie in ihren wichtigsten Momenten statistisch dargestellt (Gotha 1860); Hermann-Ignaz BIDERMAN, Die ruthenische Nationalität und ihre Bedeutung für Oesterreich (Wien 1863).

¹⁰⁾ Vgl. Emil BRIX, Die Umgangssprachen in Altösterreich zwischen Agitation und Assimilation. Die Sprachenstatistik in den cisleithanischen Volkszählungen 1880 bis 1910 = Veröffentlichungen der Kommission für neuere Geschichte Österreichs 72 (Wien, Köln, Graz 1982); Richard БӨСКН, Die statistische Bedeutung der Volkssprache als Kennzeichen der Nationalität (Berlin 1866); Станіслав ДНІСТРЯНСЬКИЙ, Національна статистика. In: *Студії з поля суспільних наук і статистики* 1 (1909) 17–64.

stamm, offiziell anerkannt wurden. Bis zum Ende der Habsburgermonarchie kommen die Juden statistisch lediglich unter der Rubrik *mosaische Religion* vor.¹¹⁾

Als *Umgangssprache* durften galizische Juden demnach eine der beiden Landessprachen, also Polnisch oder Ukrainisch (damals Ruthenisch genannt) oder auch Deutsch angeben. Bekannten sich Angehörige mosaischer Religion noch in den 1850er mehrheitlich zur deutschen Sprache, trat seit dem Beginn galizischer Autonomie in den 1860er zunehmend Polnisch als Sprache der herrschenden Landeselite, Amts- und Geschäftssprache auch bei der jüdischen Bevölkerung in den Vordergrund. Bei der Volkszählung im Dezember 1900 bekannten sich von rund 614.000 Israeliten Ostgaliziens etwa 450.000 zur polnischen Umgangssprache. Auf 1.000 Personen mosaischen Bekenntnisses entfielen 733 mit polnischer, 194 mit deutscher und 63 mit ukrainischer Umgangssprache. Umgekehrt, von 1.000 Personen mit deutscher Umgangssprache waren 675 Israeliten, 165 Protestanten und 160 römische Katholiken.¹²⁾

Lediglich zwei Judengemeinden – in der Heimatstadt von Joseph Rot *Brody* und in der von Manès Sperber *Zabłotów* – bekannten sich 1900 noch mehrheitlich zur deutschen Umgangssprache. Von insgesamt 17.361 Einwohnerinnen und Einwohnern der Bezirksstadt Brody, waren zu Beginn des 20. Jahrhunderts 11.912 mosaisch, 3.317 römisch-katholisch und 2.092 griechisch-katholisch. Davon gehörten 888 Männer dem k. u. k. Militär an, entsprechend 58 mosaisch, 268 römisch-katholisch und 538 griechisch-katholisch. Als ihre Umgangssprache gaben 8.369 Deutsch, 6.412 Polnisch und 1.721 Ukrainisch (Ruthenisch) an.¹³⁾ 1921 bekannte sich die im Krieg geschrumpfte Einwohnerschaft der Stadt zu rund 70 % zur jüdischen Religion, doch nur eine Person gab deutsche Nationalität an.¹⁴⁾

Ein vergleichbares Bild ergeben die Statistiken von *Zabłotów*, Bezirk Śniatyn: Von den 4.232 zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der Stadt wohnenden Menschen gab fast die

¹¹⁾ Vor der Volkszählung von 1910 erinnerte das Ministerium des Innern in seiner Verordnung vom 20. August 1910 ausdrücklich, dass: „Für jede solche Person, ist die Sprache, deren sich dieselbe im gewöhnlichen Umgang bedient, jedenfalls aber nur eine der nachbenannten Sprachen anzugeben, und zwar: Deutsch, Böhmisch-Mährisch-Slovakisch, Polnisch, Ruthenisch, Slowenisch, Serbisch-Kroatisch, Italienisch-Ladinisch, Rumänisch oder Magyarisch“. Reichsgesetzblatt 148 (1910) 365–416, hier 378. Vgl. Gerald STOURZH, Galten die Juden als Nationalität Altösterreichs? In: Anna M. DRABEK, Mordechai ELLAV, Gerald STOURZH, Prag – Czernowitz – Jerusalem = *Studia Judaica Austriaca*, 10 (Eisenstadt 1984) 73–117.

¹²⁾ Landesweit waren es 813.371 Personen mosaischer Religion. 621.036 von ihnen gaben Polnisch und 40.475 Ukrainisch/ Ruthenisch als Umgangssprache an, 151.860 bekannten sich zur deutschen Sprache. Oesterreichische Statistik, LXIII. Bd.: Die Ergebnisse der Volkszählung vom 31. December 1900 in den im Reichsrathe vertretenen Königreichen und Ländern. 1. Heft: Die summarischen Ergebnisse der Volkszählung (Wien 1902) 108–125; Vgl. ОХРИМОВИЧ, З поля національної статистики, 81.

¹³⁾ Skorowidz gminny Galicyi. Opracowany na podstawie wyników spisu ludności z dnia 31. grudnia 1900. Wydany przez c. k. Centralną Komisję Statystyczną (Wiedeń 1907) 54.

¹⁴⁾ 1921 zählte Brody 10.867 Einwohner. Als ihre Religion gaben 7.202 die mosaische, 2.340 die römisch-katholische und 1.295 die griechisch-katholische an. Als Kriterium der ethnisch-kulturellen Zugehörigkeit wurde bei der polnischen Volkszählung am 30. September 1921 nicht mehr die Umgangssprache, sondern die *Nationalität* (poln. narodowość) verwendet. Daher bezeichneten sich 7.047 Personen als Polen, 3.082 als Juden, 727 als Ukrainer und eine Person als Deutsche(r). Skorowidz miejscowości Rzeczypospolitej Polskiej. Opracowany na podstawie wyników pierwszego powszechnego spisu ludności z dn. 30.09.1921: Tom 15: Województwo Tarnopolskie (Warszawa 1923) 3.

Hälfte, 2.092, die mosaische Religion an, gefolgt von 1.735 griechischen und 399 römischen Katholiken. Als ihre Umgangssprache gaben 1.815 Deutsch, 1.642. Ukrainisch/ Ruthenisch und 762 Polnisch an.¹⁵⁾ 1921 zählte das kriegsgebeutelte Städtchen 3.583 Einwohnerinnen und Einwohner. Als ihre Religion gaben 1.695 die griechisch-katholische, 1.454 die mosaische und 434 die römisch-katholische. Als Ukrainer/Ruthenen bezeichneten sich 1.476 Personen, als Polen 1.470, als Juden 637. Keine einzige Person bezeichnete sich als Deutsche(r).¹⁶⁾

Anhand dieser Beispiele wird ersichtlich, wie mehrdeutig die konfessionellen und sprachlichen Kriterien kultureller Zugehörigkeit im östlichen Galizien waren. 3.005.916 Personen oder 63,48 % der Bevölkerung der 49 ostgalizischen Bezirke waren 1900 griechisch-katholisch, 1.074.753 (22,70 %) römisch-katholisch, 613.764 (12,96 %) mosaisch und 36.858 (0,78 %) evangelisch. Als ihre Umgangssprache gaben 63,09 % (2.987.820) Ukrainisch, 32,71 % (1.548.886) Polnisch und 3,71 % (175.492) Deutsch an.¹⁷⁾ Die Zahlen der griechischen Katholiken und der Ukrainisch Sprechenden unterscheiden sich lediglich um 0,39 %, dafür verschwindet der fast dreizehnprozentige Anteil der Juden in der Sprachstatistik gänzlich und die Gruppe der Polnisch Sprechenden ist um mehr als zehn Prozent größer, als die Zahl der römischen Katholiken.

Die Anwendung des Kriteriums der Umgangssprache wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts vor allem seitens minderprivilegierten Juden und Ukrainer kritisiert. Den einen missfiel die Stärkung polnischer Sprachstatistik durch Heranziehung der Juden, die anderen, vor allem die Zionisten, sahen darin eine *nationale Nötigung* und eine Gefahr für die eigenständige Existenz des jüdischen Volkes:

Muttersprache ist Sprache der Nationsgenossen, Umgangssprache ist Sprache mit den Fremdnationalen, Sprache des Verkehrs. Umgangssprache ist Zeugnis der Assimilation, Muttersprache ist ein nacktes nationales Bekenntnis.¹⁸⁾

¹⁵⁾ Skorowidz gminny Galicyi. Opracowany na podstawie wyników spisu ludności z dnia 31. grudnia 1900. Wydany przez c. k. Centralną Komisję Statystyczną (Wiedeń 1907) 606.

¹⁶⁾ Skorowidz miejscowości Rzeczypospolitej Polskiej. Opracowany na podstawie wyników pierwszego powszechnego spisu ludności z dn. 30.09.1921: Tom 14: Województwo Stanisławowskie (Warszawa 1923) 19.

¹⁷⁾ Es lebten 1900 im ganzen Kronland 73.352 Deutsche, 82,88 % von ihnen entfielen auf Ostgalizien und bildeten dort die viertgrößte ethnisch-kulturelle Gruppe. Als fünfte Gruppe folgten die Armenier, die sich seit dem Mittelalter hauptsächlich in den Städten niederließen. 1900 gab es im Kronland 1.532 Armenier beider Konfessionen (armenisch-katholisch und gregorianisch). Die meisten von ihnen, 1.496, lebten in Ostgalizien, konzentriert in Lemberg (231) sowie in den Bezirken Kosów (570), Kolomea (116), Sniatyn (105) und Horodenka (100). Oesterreichische Statistik, Band LXIII, Heft 1: Die Ergebnisse der Volkszählung vom 31. Dezember 1900, 1 Heft: Die summarischen Ergebnisse der Volkszählung (Wien 1902) 124f.

¹⁸⁾ Kap. Nationale Nötigung in: Max ROSENFELD, Die polnische Judenfrage. Problem und Lösung (Wien 1918) 144–155, hier 145.

Für die Forschung erscheint das Kriterium der Umgangssprache, bzw. der Nationalität, vielfach ungenau, ja ungeeignet, um auf dessen Grundlage eine Vorstellung von den tatsächlichen ethnisch-sozialen Verhältnissen des östlichen Galiziens zu gewinnen.¹⁹⁾

Es ist außerdem bekannt, dass die Bevölkerungszählungen von der polnischen Machtelite vor Ort mehrfach für nationale Zwecke beeinflusst wurden. Neben der *Polen mosaischen Bekenntnisses* wurden dafür statistisch etwa die im Bereich der Gutshöfe wohnenden griechisch-katholischen Dienstleute verwendet, indem bei ihnen Polnisch pauschal als Umgangssprache eingetragen wurde.²⁰⁾

Noch kritischer müssen die Ergebnisse der Volkszählungen im polnischen Staat 1921 und 1931 angesehen werden. 1921 war der Status des von Polen besetzten Ostgaliziens völkerrechtlich formell noch nicht geregelt. Im Interesse des jungen Nationalstaates lag es, seine Ansprüche auf das von ihm ohnehin kontrollierte ostgalizische Territorium statistisch zu untermauern. Diese Umstände beeinflussten den Verlauf und die Ergebnisse der ersten polnischen Volksauszählung.²¹⁾ Sprachliche Kriterien wurden vielfach bewusst nicht einheitlich angewendet. So gaben etwa Angehörige mosaischer Religionsgemeinschaft teils jiddische, teils hebräische Umgangssprache an. Gleichzeitig bekannte sich ein großer Teil der jüdischen Bevölkerung zur polnischen Sprache des täglichen Gebrauchs und zur polnischen Nationalität.²²⁾

Allerdings haben sich im Laufe des langen, über mehrere Jahrhunderte dauernden Zusammenlebens Übergangsbereiche zwischen den drei größten ostgalizischen Bevölkerungsgruppen gebildet, bei denen religiöse und sprachliche Kriterien sich kreuzten. So verinnerlichte die jüdische Bildungsschicht größtenteils die Formel *Pole mosaischen Bekenntnisses* und betrachtete ihr Jude-Sein ausschließlich als eine religiöse, ja private Angelegenheit und identifiziert sich sonst vollkommen mit der polnischen Kultur.²³⁾ Bei der Volkszählung 1900 gaben 6,2 % der römischen Katholiken in Ostgalizien Ukrainisch

¹⁹⁾ Vgl. Wolfdieter ВІНІ, Die Juden. In: Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. III/2: Die Völker des Reiches. Hrsg. Adam WANDRUSZKA und Peter URBANITSCH (Wien 1980) 880–948, hier 880 ff; МАКАРЧУК, Етносоціальне розвитие, 35 ff, 123 ff; Volodymyr КУВІЙОВУЧ – Володимир КУВІЙОВИЧ, Етнічні групи південнозахідної України (Галичини) на 1.1.1939. Національна статистика і етнографічна карта – Ethnic groups of the South-Western Ukraine (Halyčyna – Galicia) 1.1.1939. National Statistics and Ethnographic Map. Mit einem Vorwort von Georg STADTMÜLLER (Wiesbaden 1983) XIf.

²⁰⁾ 1900 lebten in ostgalizischen Gutshöfen ca. 196.000 Personen, davon waren nur 81.000 römisch-katholisch, polnische Umgangssprache wurde jedoch bei 128.000 eingetragen. Vgl. BUZEK, Stosunki 74f; BUJAK, Galicya I, 74f.

²¹⁾ Dass etwa 575.000 ostgalizischer Ukrainer bei der Volkszählung 1921 absichtlich als Polen erfasst wurden, gab sogar der polnische nationalistische Sejmabgeordnete Marcełi Prószyński zu. Vgl. Leon WASILEWSKI, Istotna liczba Ukraińców w Polsce. In: Sprawy Narodowościowe I/3 (1927) 227–236, hier 231.

²²⁾ KRYSIŃSKI, Liczba i rozmieszczenie 426; Kwestia narodowościowa w programie drugiego powszechnego spisu ludności Rzeczypospolitej Polskiej. Wywiad z Generalnym Komisarzem Spisowym p. Dr. Rajmundem Buławskim. In: Sprawy Narodowościowe VI/1 (1932) 1–27, hier 5ff. Vgl. МИКИТА ШАПОВАЛ, Місто й село, (Ппара 1926) 14.

²³⁾ Bezeichnend ist in dieser Hinsicht der Lebensweg des 1875 in Lemberg geborenen und 1941 im sowjetischen Gefangenenlager in Starobielsk ermordeten Vorstehers der Lemberger Israelitischen Kultusgemeinde (seit 1929), Vize-Präsidenten der Stadt Lemberg (seit 1930) und polnischen Sejm-Abgeordneten Wiktor (Wigder) Chajes. Vgl. sein Tagebuch Wiktor CHAJES, Semper Fidelis. Pamiętnik Polaka Wyznania Mojżeszowego z lat 1926–1939 (Kraków 1997).

als ihre Umgangssprache an, umgekehrt, etwa 3,6% der griechischen Katholiken bekannten sich zur polnischen Sprache.²⁴⁾

Die sprachliche, bzw. nationale Identitätskomponente wurde in der Habsburgermonarchie und im polnischen Staat unterschiedlich begriffen. Wie bereits erwähnt, gingen alle österreichischen Volkszählungen zwischen 1880 und 1910 vom Begriff der *Umgangssprache* aus. Die erste polnische Volkszählung von 1921 verwendet neben der Religionszugehörigkeit auch das Kriterium der *Nationalität*,²⁵⁾ die zweite von 1931 das der *Muttersprache*.²⁶⁾ Es galt dabei generell, den polnischen Anteil möglichst hoch, den der Minderheiten im Nationalstaat möglichst niedrig zu halten.²⁷⁾

Daher erscheint die Religion als einziges Kriterium kultureller Zuordnung, das in viel höherem Grade als das Nationalität- oder Sprachkriterium ein kontinuierliches statistisches Bild für alle drei Volksgruppen ermöglicht. Die Angaben über die Religionszugehörigkeit sind in allen einschlägigen Volkszählungsergebnissen – von 1857, 1869, 1880, 1890, 1900, 1910, 1921 und 1931 – vorhanden, jüdische Bevölkerung ist in allen ausschließlich anhand ihrer mosaischen Religion ermittelbar. Ähnliche annähernde Angaben über ukrainische und polnische Bevölkerung sind ebenfalls aufgrund der griechisch-katholischen und römisch-katholischen Konfession festzustellen. Die Anwendung der einheitlichen Formel – *römisch-katholische Polen, griechisch-katholische Ukrainer und mosaische Juden* – lässt zwar kulturelle Übergangsgruppen außer Acht, ermöglicht aber ein realitätsnahes Gesamtbild wie auch einen langfristigen Vergleich.

²⁴⁾ ОХРИМОВИЧ, З поля національної статистики 81f.

²⁵⁾ Poln. *narodowość*.

²⁶⁾ Poln. *język rodzimy*.

²⁷⁾ Vgl. Jerzy TOMASZEWSKI, *Ojczyzna nie tylko Polaków. Mniejszości narodowe w Polsce w latach 1918–1939*, (Warszawa 1985) 31ff, 52ff, 96ff; Ders., *Rzeczpospolita wielu narodów* (Warszawa 1985); Andrzej PACZKOWSKI, *Prasa polska w latach 1918–1939*, ed. Jerzy ŁOJK (Warszawa 1980) 343f; WASILEWSKI, *Istotna liczba Ukraińców w Polsce*.

Die Volkszählungsergebnisse zwischen 1857 und 1931 werden hier jeweils auf das Gebiet der 49 ostgalizischen Bezirke im Jahre 1900 bezogen:²⁸⁾

Jahr	Gesamtbevölkerung	griechisch-katholisch	römisch-katholisch	mosaisch
1857	3,028.707	2,012.024 (66,43%)	649.231 (21,43%)	340.819 (11,25%)
1869	3,387.339	2,231.956 (65,89%)	702.131 (20,73%)	424.684 (12,54%)
1880	3,773.341	2,422.878 (64,21%)	802.918 (21,28%)	512.356 (13,58%)
1890	4,234.991	2,699.085 (63,73%)	916.373 (21,64%)	583.016 (13,77%)
1900	4,735.477	3,005.916 (63,48%)	1,074.753 (22,70%)	613.764 (12,96%)
1910	5,253.412	3,280.699 (62,45%)	1,285.926 (24,48%)	653.391 (12,44%)
1921	4,774.467	2,932.378 (61,42%)	1,283.202 (26,88%)	530.030 (11,10%)
1931	5,460.240	3,226.546 (59,09%)	1,630.463 (29,86%)	563.328 (10,32%)

Anhand dieser Angaben sind für den Zeitraum zwischen 1857 und 1931 folgende demographische Tendenzen zu verzeichnen: ein deutliches Wachstum des Anteils der römisch-katholischen Polen um 8,43 % und absolut um fast eine Million Personen. Der Anteil der griechisch-katholischen Ukrainer verkleinerte sich um 7,34 %, trotz ihrem absoluten

²⁸⁾ Errechnet nach: Statistische Übersichten über die Bevölkerung und den Viehstand von Oesterreich nach der Zählung vom 31. October 1857 (Wien 1859) 53–79; Bevölkerung und Viehstand der im Reichsrathe vertretenen Königreiche und Länder, dann der Militärgränze. Nach der Zählung vom 31. October 1869. I. Heft: Bevölkerung nach Geschlecht, Religion, Stand und Aufenthalt (Wien 1871) 238–243; Oesterreichische Statistik, I. Bd.: Die Ergebnisse der Volkszählung und der mit derselben verbundenen Zählung der häuslichen Nutzthiere vom 31. December 1880 in den im Reichsrathe vertretenen Königreichen und Ländern. 2. Heft: Die Bevölkerung der im Reichsrathe vertretenen Königreiche und Länder nach Religion, Bildungsgrad, Umgangssprache und nach ihren Gebrechen (Wien 1882) 88–107; Oesterreichische Statistik, XXXII. Bd.: Die Ergebnisse der Volkszählung vom 31. December 1890 in den im Reichsrathe vertretenen Königreichen und Ländern. 1. Heft: Die summarischen Ergebnisse der Volkszählung (Wien 1892) 107–125, 163–171; Oesterreichische Statistik, LXIII Bd.: Die Ergebnisse der Volkszählung vom 31. December 1900 in den im Reichsrathe vertretenen Königreichen und Ländern. 1. Heft: Die summarischen Ergebnisse der Volkszählung (Wien 1902) 108–125; Österreichische Statistik. Neue Folge, 1. Bd.: Die Ergebnisse der Volkszählung vom 31. Dezember 1910 in den im Reichsrathe vertretenen Königreichen und Ländern. 1. Heft: Die summarischen Ergebnisse der Volkszählung (Wien 1912) 80–91; Skorowidz miejscowości Rzeczypospolitej Polskiej. Opracowany na podstawie wyników pierwszego powszedniego spisu ludności z dn. 30.09.1921: Tom 13: Województwo Lwowskie, Warszawa 1924; Tom 14: Województwo Stanisławowskie (Warszawa 1923); Tom 15: Województwo Tarnopolskie (Warszawa 1923); Drugi powszechny spis ludności z dnia 9.XII.1931 r. Mieszkania i gospodarstwa domowe. Ludność. Stosunki zawodowe. Polska (dane skrócone), Warszawa 1937. Die Anpassung an das ostgalizische Gebeiet von 1900 anhand: Drugi powszechny spis ludności z dnia 9.XII.1931 r. Mieszkania i gospodarstwa domowe. Ludność. Stosunki zawodowe. Zeszyt 68: Województwo Lwowskie bez miasta Lwowa (Warszawa 1938).

Zuwachs von 1,214.522 Personen.²⁹⁾ Die jüdische Bevölkerung Ostgaliziens wuchs prozentmäßig und absolut zwischen 1857 und 1890, obwohl schon ab 1869 eine Abschwächung des jüdischen Zuwachses zu vermerken war.³⁰⁾ Der natürliche Zuwachs wurde damals durch die Zuwanderung der Juden aus dem Russischen Reich gestärkt, in den 1880er und 1890er setzte dagegen eine ständige Abwanderung der Juden aus Galizien ein. Nach 1900 ging jüdische Bevölkerung sowohl anteilmäßig als auch absolut zurück. Trotz positiver Trendwende nach dem Ersten Weltkrieg blieben die Juden 1931 im Vergleich mit 1900 mit 2,64 %, bzw. 50.436 Personen, im Minus.

Auf den ersten Blick schienen die Juden durch ihre traditionelle Rollen als *Middleman minority* besser, als die Bauern und die Grundherrenschicht auf die neuen Wirtschaftsbedingungen vorbereitet zu sein. Jedoch ihre enge Spezialisierung im Handel und Handwerk erwies sich bald als Schwäche. Die vielfältigen Vermittlerrollen basierten auf der infrastrukturellen Unterentwicklung des agrarisch geprägten Kronlandes. Die Tatsache, dass etwa 90 % der gesamten galizischen Agrarproduktion in ihrem grundherrlichen und umso mehr im bäuerlichen Segmenten stark dezentralisiert war, bot den jüdischen Vieh-, Pferde-, Getreide- und Holzhändlern wie anderen Vermittlern ein breites Betätigungsfeld. Doch die allgemein niedrige Produktivität und folglich niedriges Wachstum setzte dem Vermittlergeschäft zugleich deutliche Schranken. Durch die wirtschaftliche Unterentwicklung wurde auch das jüdische Handwerk kurz gehalten. Mit dem Ausbleiben der Industrie fehlte in Galizien ein wirtschaftliches Ventil für die in der Agrarwirtschaft überflüssig gewordenen Menschen. Bereits in den 1870er und 1880er musste im Kronland mit rund sechs Millionen Bevölkerung etwa eine halbe Million jüdischer Luftmenschen wie eine weitere halbe Million bodenloser ukrainischer Dorfproletarier ihr Dasein fristen, ohne irgendwie ihre soziale Situation im Lande ändern zu können. Diese Million Menschen bildeten am Ende des 19. Jahrhunderts das Auswanderungspotential des Kronlandes.³¹⁾

Die Juden verließen vor allem jene Agrarbezirke, wo traditionelle Vermittlerrollen ihnen das Überleben nicht mehr sichern konnten. Während die meisten polnischen Auswanderer hauptsächlich aus Westgalizien stammten, wanderten aus Ostgalizien vor allem Juden und Ukrainer aus. Offensichtlich vom jüdischen Flüchtlingsstrom aus Russland mitgerissen, wanderten aus Galizien bereits zwischen 1881 und 1890 insgesamt rund

²⁹⁾ Vgl. ZAMORSKI, Informator statystyczny 90f.

³⁰⁾ Vgl. Abraham KORKIS, Zur Bewegung der jüdischen Bevölkerung in Galizien. In: Jüdische Statistik, ed. vom Verein für jüdische Statistik unter d. Red. von Alfred Nossig (Berlin 1903) 311–313.

³¹⁾ Stanisław SZCZEPANOWSKI, Nędza Galicyi w cyfrach i program energicznego rozwoju gospodarstwa krajowego (Lwów² 1888) 114f; Ivan FRANKO, Die Auswanderung der galizischen Bauern. In: Ders., Beiträge zur Geschichte und Kultur der Ukraine. Ausgewählte deutsche Schriften des revolutionären Demokraten 1882–1915, Hrsg. Eduard WINTER und Peter KIRCHNER = Quellen und Studien zur Geschichte Osteuropas, 14 (Berlin 1963) 277–282, hier 278.

36.600 jüdische Menschen aus. Im nächsten Jahrzehnt waren es 114.000, zwischen 1901 und 1910 verließen das Kronland weitere 85.844 Jüdinnen und Juden.³²⁾

Eine massenhafte Abwanderung bodenarmer ukrainischer Bauern begann in den 1890er: zwischen 1890 und 1900 wanderten aus Ostgalizien 133.610 griechische Katholiken, zwischen 1900 und 1910 waren es bereits 254.000. Besonders intensiv wanderte die griechisch-katholische Bauernbevölkerung unmittelbar vor dem Ersten Weltkrieg aus, die Zahl dieser Auswanderer zwischen 1911 und 1913 wird auf etwa 300.000 geschätzt.³³⁾

Neben denjenigen, deren Auswanderung den Beginn einer Erfolgsgeschichte markierte, gab es auch solche jüdische Auswanderer, die enttäuscht zurückkehrten. In seinem am 16. Juni 1901 in Hamburg verschickten Brief an das Vorstandsmitglied der Lemberger Israelitischen Kultusgemeinde, Dr. Simon Schaff, beschreibt Paul Laskar das Elend der „durchreisenden armen Glaubensbrüder“. Am Tag kämen durchschnittlich sechs bis sieben, jährlich bis 2.500 Jüdinnen und Juden aus Galizien, um weiter nach Nordamerika verschifft zu werden. „Die jammervollsten“ unter ihnen waren „die armen Rückwanderer“, diejenigen, „die im Auslande getäuscht ihre Heimat wieder aufsuchen, um in der traurigen Erkenntnis, dass es hier immer noch besser ist als dort, wohin sie voller Hoffnung sr. Zt. ausgewandert, daselbst ihr ferneres trauriges Dasein kümmerlich zu fristen“.³⁴⁾

Doch auch das Scheitern eines Teils jüdischer galizischer Auswanderer hielt den allgemeinen Auswanderungstrend nicht an. Die Familie von Hans Kimmel aus dem ostgalizischen *Monasterzyska* bei Buczacz versuchte in Wien Fuß zu fassen, hatte dabei kein Glück und kehrte zurück. Lediglich der Sohn der Familie blieb alleine in Wien zurück, weil er dort Schüler war. 1909 besuchte er sein Heimatstädtchen und konnte die Auswanderungsbewegung zu Anfang des 20. Jahrhunderts nun als distanzierter Beobachter beschreiben:

Während meines Besuchs in Galizien 1909 konnte ich sehen, zu welchem Ausmaß meine Landsleute aus diesem Land auswanderten. Cum grano salis konnte man sagen, dass es keine Familie gab, in der nicht zumindest ein Mitglied zu den potentiellen oder tatsächlichen Auswanderern zählte. Es war bewundernswert, aber eigentlich nicht verwunderlich, wie sich die Organisationsmethoden der Auswanderung entwickelt hatten: Jeder Groschen wurde für diesen Zweck zur Seite gelegt. Es war eine eiserne Regel, kein

³²⁾ סקנת עיילאג – Pinosk Galitzia (Libro de Galitzia) Editado por la Union Israelita Residentes de Galitzia con motivo del XX aniversario de su fundacion 1925–1945, ed. Nechemias ZUCKER (Buenos Aires 1945), 17f; Arieh TARTAKOWER, Jewish Migratory Movements in Austria in Recent Generations. In: *The Jews of Austria. Essays on their Life, History and Destruction*, ed. Josef FRAENKEL (London 1967), 285–310; Scott M. EDDIE, Galician Jews as Migrants. An Alternative Hypotesis. In: *Austrian History Yearbook* 11 (1975) 59–63.

³³⁾ Hans CHMELAR, Höhepunkte der österreichischen Auswanderung. Die Auswanderung aus den im Reichsrat vertretenen Königreichen und Ländern in den Jahren 1905–1914 = Studien zur Geschichte der Österreichisch–Ungarischen Monarchie, 14 (Wien 1974), 96–103; Herman DIAMAND, Położenie gospodarce Galicyi przed wojną, Lipsk 1915, 104ff; *Макарчук*, Этносоциальное развитие, 51. Vgl. Martin POLLACK, Kaiser von Amerika. Die große Flucht aus Galizien (Wien 2010).

³⁴⁾ Im Bestand der Lemberger IKG im Historischen Archiv Lemberg: Центральный Державний Историчний Архів України у Львові – ф. 701 – оп. 4 – спр. 117 – арк. 13.

Geld für Luxus auszugeben, sondern es für den Fall zu sparen, dass ein Familienmitglied auswandern wollte, bzw. für die Vorbereitung einer beschlossenen Auswanderung.³⁵⁾

Für die Zwischenkriegszeit lassen sich genaue Zahlen der Auswanderer aus Ostgalizien kaum ermitteln. Lediglich bei griechischen Katholiken kann man mit ziemlicher Sicherheit davon ausgehen, dass es sich um ukrainische Auswanderer aus Ostgalizien handelt. Es steht aber fest, dass die Auswanderung in den 1920er und 1930er weitaus weniger intensiv war, als vor dem Ersten Weltkrieg.³⁶⁾ Die Hauptursache war zum einen die Verschärfung der US-amerikanischen Einreisebestimmungen, die sowohl ostgalizische Juden als auch Ukrainer gleichermaßen trafen. Zum anderen wurde jüdische Palästinaemigration durch britische Einschränkungen sehr eng gehalten.

Vom polnischen Staat dagegen wurde die Auswanderung nationaler Minderheiten, in erster Linie der Juden, als wünschenswert angesehen. Bereits im Mai 1920 verlangte das Warschauer Ministerium für Arbeit und Sozialfürsorge in seinem Rundschreiben an die Bezirksadministrationen die Auswanderung der Juden, Ukrainer, Deutschen und anderer Minderheiten zu begünstigen und gleichzeitig die Emigration der polnischen Bevölkerung zu verhindern.³⁷⁾ In dieser Richtung äußerte sich 1937 in Lemberg auch die erste Konferenz der regierungsnahen Vereinsunion für Emigrantenbetreuung; Auswanderung polnischer Bevölkerung sollte unter Staatskontrolle begrenzt, den Angehörigen anderer Nationalitäten dagegen eine uneingeschränkte Auswanderung ermöglicht werden³⁸⁾.

Das Sammeln und Bearbeiten historischer Dokumente durch das Gauamt für Sippenforschung – Quellen zur jüdischen Geschichte oder NS-Rassenwahn?

Wolfgang GASSER (St. Pölten)

Zu diesem Vortrag ist kein Manuskript eingelangt.

³⁵⁾ Erinnerungen von Hans KIMMEL, Man nahm es als den Willen Gottes hin. Stetig anwachsende Auswanderung. In: Als hätten wir dazugehört. Österreichisch-jüdische Lebensgeschichten aus der Habsburgermonarchie, hrsg. Albert LICHTBLAU (Wien et. al. 1999) 217–220, hier 218f.

³⁶⁾ Alfons KRYSIŃSKI, Tendencje rozwojowe ludności Polski pod względem narodowościowym i wyznaniowym w dobie powojennej. In: Sprawy Narodowościowe V/1 (1931) 18–60; V/2–3 (1931) 201–237; Mały rocznik statystyczny X (Warszawa 1939) 53f.

³⁷⁾ Poln. *Ministerstwo Pracy i Opieki Społecznej*. Staatsarchiv des Gebietes Ternopil: Державний Архів Тернопільської Області – ф. 274 – оп. 1 – спр. 1716 – арк. 1.

³⁸⁾ Staatsarchiv des Gebietes Lemberg: Державний Архів Львівської Оуласті – ф. 1 – оп. 34 – спр. 3293 – арк. 4, 5, 8. Vgl. *Макарчук*, Этносциальное развитие, 128f.

Zeugen, Wucherer, Christismörder

Ambivalente Bilder des Jüdischen in deutschsprachigen Predigten Wiener Theologen am Beginn des 15. Jahrhunderts

Iris PALENIK (St. Pölten)

Durch das Mittelalter hindurch waren Predigten das wirksamste Medium, um eine besonders große Anzahl von Menschen zu erreichen,¹⁾ weswegen manche Forscher sogar vom ersten Massenmedium sprechen.²⁾ Predigten dienten der Verkündigung des katholischen Glaubens und der Unterweisung der Gläubigen,³⁾ dadurch können diese von HistorikerInnen heute als Quelle für die Tradierung von Ideen, Vorstellungen und Feindbildern verwendet werden. In der vorliegenden Arbeit sollen Predigten als Grundlage einer historischen Analyse von Bildern des Jüdischen in der spätmittelalterlichen christlichen Gesellschaft dienen. Hier wird bewusst von „Bildern des Jüdischen“ gesprochen und nicht von den Juden oder dem Judentum allgemein, weil Personen und Gruppen von christlichen Autoren für verschiedene Zwecke bewusst und gezielt als „jüdisch“ bezeichnet und angesprochen wurden. Es handelt sich hierbei weniger um jüdische Realitäten, sondern vielmehr um Konstruktionen von Etwas, das als jüdisch bezeichnet wird, um christlichen Bedürfnissen zu entsprechen. Zu diesem Zwecke werden Predigttexte untersucht, die am Beginn des 15. Jahrhunderts im Herzogtum Österreich entstanden sind. Dort wurden auf Befehl des Habsburger Landesfürst Albrecht V. im Jahr 1420 alle Juden und Jüdinnen innerhalb des Herzogtums verfolgt, gefangengenommen und teilweise vertrieben. 1421 wurden die verbleibenden Juden und Jüdinnen am Scheiterhaufen verbrannt. Ziel dieser Verfolgungen war es, die jüdischen Gemeinden des Herzogtums auf ewig zu zerstören. Jene Ereignisse werden heute von der geschichtswissenschaftlichen Forschung unter dem Begriff der Wiener Gesera zusammengefasst.⁴⁾ Die Beteiligung an der durch den Herzog initiierten Judenverfolgung, die den Theologen der Wiener Universität durch ihrer Rolle

¹⁾ Zur Genesis des Mediums Predigt im Mittelalter siehe beispielsweise: Michael MENZEL, Predigt und Predigtorganisation im Mittelalter. In: Historisches Jahrbuch, 111. Jg. (1991) 337–384; Monika NICKEL, Predigt als Dialog = Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Bd. 31 (Würzburg 1998).

²⁾ Vgl. Gerd DICKE, Die mittelalterliche Predigt – ein Massenmedium? In: Agora. Magazin der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, 20. Jg./Nr. 2 (2004) 20–23; Michael MITTERAUER, Predigt – Holzschnitt – Buchdruck. In: Beiträge zur historischen Sozialkunde 28. Jg./Nr. 2 (1998) 69, 77.

³⁾ Wendelin KNOCH, Die Predigt im Mittelalter. Medium der Erziehung zu christlicher Lebensform. In: Medialität im Mittelalter = Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung Bd.9, Heft 1 (2004) 124–134.

⁴⁾ Eveline BRUGGER, Von der Ansiedlung bis zur Vertreibung – Juden in Österreich im Mittelalter. In: Geschichte der Juden in Österreich (Wien 2006) 221–224; Klaus LOHRMANN, Judenrecht und Judenpolitik im mittelalterlichen Österreich = Handbuch zur Geschichte der Juden in Österreich, Reihe B, Bd. 1 (Wien, Köln 1990) 298–309.

als Überwacher des rechten Glaubens zuzuschreiben ist, wird diskutiert.⁵⁾ Vor diesem Hintergrund soll in diesem Beitrag durch eine exemplarische Analyse der Frage nachgegangen werden, welche Bilder vom Jüdischen durch Predigten an Laien transportiert wurden. Finden sich überwiegend Feindbilder oder finden sich differenzierte Bilder? Wann wurden welche Bilder verwendet? Gibt es besondere Feste oder Zeiten in denen sich die Rhetorik gegenüber den Juden verschärft? Dadurch soll in weiterer Folge auch der Frage nachgegangen werden, ob die durch Predigten verbreitete judenfeindlichen Stimmungen in den Ereignisse um die Wiener Gesera kulminierten und die Mitwirkung der Wiener Theologen an der Vertreibung und Ermordung der Juden und Jüdinnen des Herzogtums Österreichs beleuchtet werden.⁶⁾ Als Grundlage dieser historischen Analyse dienen jene deutschsprachigen Predigten, die am Beginn des 15. Jahrhunderts im näheren Umfeld der Wiener Universität entstanden sind und zur Literaturgattung der sogenannten *Wiener Schule* gehören.⁷⁾ Im Speziellen konzentriert sich diese Analyse auf jene Predigtwerke, die unter dem Hilfsbegriff des sogenannten *Nikolaus von Dinkelsbühl-Redaktors* zusammengefasst werden. Diese sind volkssprachliche Übersetzungen lateinischer Predigten, die von Wiener Theologen verfasst und mit hoher Wahrscheinlichkeit auch gehalten wurden.⁸⁾ Der wohl berühmteste unter ihnen ist Nikolaus von Dinkelsbühl⁹⁾. Zwei weitere, ebenfalls in den Texten namentlich genannte, Theologen sind Johannes Fluck von Oberpullendorf¹⁰⁾ und Konrad Ülin von Rottenburg¹¹⁾. Die Mehrheit der Predigttexte ist jedoch

5) Michael H. SHANK, "Unless You Believe, You Shall Not Understand". *Logic, University and Society in late medieval Vienna* (Princeton, New Jersey 1988) 170–200; Klaus LOHRMANN, Die Judenverfolgung zwischen 1290 und 1420 als theologisches und soziales Problem. In: *Wellen der Verfolgung in der österreichischen Geschichte = Schriften des Instituts für Österreichkunde* 48. Hrsg. Erich ZÖLLNER (Wien 1986) 40–51; Klaus LOHRMANN, Die Wiener Juden im Mittelalter = *Geschichte der Juden in Wien* 1 (Berlin Wien 2000) 159–161.

6) Dieser komplexen Frage nach der Beteiligung der Wiener Theologen an der Wiener Gesera untersucht die Autorin im Dissertationsvorhaben unter dem Titel „Die Wiener Universität und die Juden. Polemiken gegen Juden in deutschsprachigen Predigten am Beginn des 15. Jahrhunderts“ an der Universität Wien genauer.

7) Zur Wiener Schule siehe: ERNST HABERKERN, Die „Wiener Schule“ der Pastoraltheologie im 14. und 15. Jahrhundert. Entstehung, Konstituenten und literarische Wirkung (Göppingen 2003); Fritz Peter KNAPP, Die Literatur des Spätmittelalters in den Ländern Österreich, Steiermark, Kärnten, Salzburg und Tirol von 1273 bis 1439, II. Halbband – Die Literatur zur Zeit der habsburgischen Herzöge von Rudolf IV. bis Albrecht V. (1358–1439) = *Geschichte der Literatur in Österreich von den Anfängen bis zur Gegenwart* Bd. 2.2 (Graz 2004) 197–217, 218–247; Klaus WOLF, Hof – Universität – Laien. Literatur- und sprachgeschichtliche Untersuchungen zum deutschen Schrifttum der Wiener Schule des Spätmittelalters (Wiesbaden 2006).

8) Thomas HOHMANN, Nikolaus-von-Dinkelsbühl-Redaktor. In: *Die deutsche Literatur des Mittelalters – Verfasserlexikon* 6, (Berlin, New York 21987) 1059–1062; Hermann MENHARDT, Nikolaus von Dinkelsbühls deutsche Predigt vom Eigentum im Kloster. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie*, Bd. 73 (1954) 1–39, 268–291; Hermann MENHARDT, Predigten des Nikolaus von Dinkelsbühl als Quellen der Volkskunde Wiens. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, Neue Serie* 7 (Wien 1954) 85–97.

9) Alois MADRE, Nikolaus von Dinkelsbühl, Leben und Schriften, Ein Beitrag zur theologischen Literaturgeschichte = *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen* 40, Heft 4 (Münster 1965).

10) Bisher sind die Forschungen zu diesem Theologen nur spärlich. Siehe für einige wenige Bemerkungen: Paul UBLEIN, *Die Universität Wien im Mittelalter, Beiträge und Forschungen* (Wien 1999) 195, 316, 355, 361, 364, 373, 379, 464, 486.

11) Thomas HOHMANN, Konrad Ülin von Rottenburg. In: *Die deutsche Literatur des Mittelalters – Verfasserlexikon* 5 (Berlin, New York 21985) 256–259.

ohne Hinweise auf den Autor abgefasst worden. Die von den Theologen verfassten lateinische Originalpredigten wurden vermutlich unter der Anleitung der Autoren selbst von Angehörigen der Universität Wien in die deutsche Sprache mit der Intention übersetzt, diese über den mündlichen Vortrag hinaus auch für die Unterrichtung von Laien zu gebrauchen. Die Verbreitung der deutschsprachigen Texte sollte demnach als didaktisches Mittel zur Erbauung und Unterweisung von Laien und besonders von *illiterati* dienen.¹²⁾ Neben der mündlichen Wiedergabe der Predigten wurden diese Predigttexte bewusst in die Volkssprache übersetzt, um sie einem noch breiteren Publikum zu erschließen. Dabei umfasste das Zielpublikum vom landesfürstlichen Hof bis hin zur einfachen Stadtbevölkerung einen breiten Empfängerkreis.¹³⁾

Betrachtet man diesen Corpus an Predigtwerken näher, so stößt man auf Bilder des Jüdischen, die durchwegs als ambivalent zu bezeichnen sind. Von durchwegs positiv besetzten Bildern bis hin zu ausschließlich negativen Bildern – von ihrer Bedeutung als Bewahrer des Alten Testaments, als Zeugen der Größe Gottes, aber auch als Zeugen für das Leben und Wirken Jesu Christi, bis hin zu ihrer Rolle und Schuld am „Mord des Erlösers“ – findet sich hier eine breite Palette von Konstruktionen. Jüdisches begegnet uns immer wieder in den spätmittelalterlichen Predigten – nicht nur im Zusammenhang mit der *Passion Christi*, sondern in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen. Gerne und oft wird das Bild von der Beziehung zwischen der *alten ee* und der *neue ee*, dem Alten Testament (Alter Bund) und dem Neuen Testament (neuer Bund), als Autorität in Rechtsfragen bemüht. Die bewusste Abgrenzung von christlichen Traditionen, die eindeutig aus dem Judentum hervorgegangen sind und die sich jedoch bewusst zu diesem abzuändern suchen, von den jüdischen Traditionen werden hierbei hervorgehoben. In der Auslegung des Dekalogs des *Nikolaus-von-Dinkelsbühl-Redaktors*¹⁴⁾ wird zu diesem Zwecke vermehrt auf Unterschiede und weniger auf Gemeinsamkeiten in den Traditionen und Gebräuche zwischen Juden und Christen hingewiesen. In der Erklärungen zu den zehn Geboten wird ausführlich berichtet, worin die Irrtümer der Juden an diesen Geboten bestehen und wie das christliche Evangelium im Gegensatz dazu die wahren Inhalte erst erschließt. In Abhandlung über das dritte Gebot werden Überlegungen zu den Unterschieden in den jüdischen und christlichen Festen und Festtagen angestellt und besonders auf die Unterschiede der Feierlichkeiten zum jüdischen Sabbat und zum christlichen Sonntag eingegangen und deutlich herausgearbeitet. Es wird erläutert, warum *in der alten ee was gepoten ze gehalten den samcztag ze veyeren, aber in der neuen ee ist gepoten ein suntag ze veyern*.¹⁵⁾ Für

¹²⁾ Ingo REIFENSTEIN, Deutsch und Latein im Spätmittelalter. Zur Übersetzungstheorie des 14. und 15. Jahrhunderts. In: Festschrift für Siegfried Grosse zum 60. Geburtstag = Göppinger Arbeiten zur Germanistik Nr. 423. Hrsg. Werner BESCH, Klaus HUFELAND, Volker SCHUPP und Peter WIEHL (Göppingen 1984) 195–208. Thomas HOHMANN, Heinrich von Langenstein >Unterscheidung der Geister< lateinisch und deutsch. Texte und Untersuchungen zu Übersetzungsliteratur aus der Wiener Schule = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 63 (München 1977) 257–267.

¹³⁾ Klaus WOLF, Hof – Universität – Laien (Siehe Anm. 7) 181f.

¹⁴⁾ Vgl. Karin BAUMANN, Aberglaube für Laien. Zur Programmatik und Überlieferung spätmittelalterlicher Superstitionenkritik = Quellen und Forschungen zur Europäischen Ethnologie 6 (Würzburg 1989) 128f, 495–497.

¹⁵⁾ Wien, Österreichische Nationalbibliothek [ÖNB], Cod. 3054, fol. 415r.

die Begründung solcher Veränderungen der jüdischen Gebräuche für christliche Traditionen wird als Autorität unter anderem Augustinus herangezogen. Er wird hier zitiert: *Fürbas spricht Augustinus: Du scholt nicht halten den feyrtag als die iuden rünt, die daran muessigent und sich gebent zü lügen und zü unchewsch und zü andern unczimlichen unsaubern sachen.*¹⁶⁾ Unterschiede zwischen Judentum und Christentum wurde seit deren Spaltung bewusst von beiden Seiten konstruiert, um sich voneinander abzugrenzen. Jüdische Tradition wird durch christliche Predigt bewusst ins Negative gerückt, um die christliche Abgrenzung deutlich zu machen und zu begründen.

In den Predigttexten wird immer wieder ein Verständnis und gleichzeitig aber auch ein Nichtverständnis der jüdischen Tradition seitens der christlichen Mehrheitsbevölkerung sichtbar, wenn etwa für jüdische Feste christliche Begriffe übernommen werden. Zwar bleibt im lateinischen Originaltext der Predigt der etymologische Zusammenhang zum jüdischen Fest mit dem Wort *pascha* für Ostern bestehen, jedoch werden im deutschsprachigen Text durch das Reden über *iren ostern* für das jüdische Fest *Pessach* hebräische Originalbegriffe völlig ausgeblendet. Manchen jüdischen Festen wird nicht einmal ein Name gegeben, wie etwa bei dem jüdischen Fest *Schawuot*, das lediglich als *die ander hochzeit, die heten sy L tag nach iren ostern als wir phingsten haben* umschrieben wird. Auch die hebräischen Bezeichnungen für jüdische Gebräuche werden christlichen Vorstellungen unterworfen, beispielsweise wenn der Verzehr des Osterlammes erwähnt wird.¹⁷⁾ Diese vollkommene Ausblendung jüdischer Begrifflichkeiten für Traditionen, Gebräuche und Festen zeigt den Superioritätsanspruch der christlichen Auslegung.

Jude als Personenbezeichnung

„Juden“ oder besser gesagt „Jüdisches“ wird für verschiedene Argumentationen in den Predigten gebraucht und diese sollen dabei ein möglichst breites Spektrum an Funktionen erfüllen. Die Erzählungen von als Juden bezeichneten Personen reichen von kleinen Anekdoten, wie Mirakeln, bis hin zu Erzählungen von Moses und Abraham als jüdische Autoritäten, die auch gerne als Autoritäten für christliche Glaubensinhalte bemüht werden. In einer Predigt zu Mariä Lichtmess wird es zudem als besonderes Zeichen von Heiligkeit empfunden, wenn die Gottesmutter Maria sich den Reinheitsgeboten der Juden nach der Geburt Christi unterzogen hat und wenn Jesus als Säugling es erlaubte nach den jüdischen Gesetzen beschnitten zu werden.¹⁸⁾ Dazu im Gegensatz wird das Feindbild des Judas aufgebaut, der um ihn für seinen Verrat an Christus abzuwerten, als *Jude* bezeichnet wird. In Predigten zur Passionsgeschichte wird betont, er sei ein *ämleicher iud*, der nur aufgrund von Habgier (*geitichait*) Verrat am Messias geübt hätte.¹⁹⁾ Es wird *die gröss vmd überflüssig geittikhait des pösen iude*²⁰⁾ mehrfach betont.

¹⁶⁾ ÖNB, Cod. 3054, fol. 415v.

¹⁷⁾ Wien, Dominikanerkonvent [Dom.], Cod. 177/144b, fol. 385v.

¹⁸⁾ Dom. (siehe Anm. 17), Cod. 177/144b, fol. 55r.

¹⁹⁾ Dom., Cod. 177/144b, fol. 339v.

²⁰⁾ Stockholm, Kungliga Biblioteket [KB], A 190, fol. 400rb.

Charakterzuschreibungen

In den Predigttexten wird die christliche Auslegungshoheit der Heiligen Schrift betont, in dem die Autoren jüdische und auch häretische Argumente gegen christliche Glaubensinhalte zu erörtern und widerlegen suchte. Dabei war man bemüht die Superiorität des christlichen Glaubens gegenüber dem jüdischen Glauben klar und argumentativ auszuformulieren. Betont werden dabei gewisse Irrtümer der Juden und Zweifler, die schon zu Lebzeiten Jesu erhoben wurden, und die angeblich auch heute noch immer von Juden und Zweiflern als Argumente herangezogen werden. Während dadurch einerseits das Bild des verstockten ungläubigen Juden konstruiert wird, wird andererseits auch das Gegenbild betont, also die Bekehrungen der Zweifler. Das wohl bekannteste Beispiel eines solchen bekehrten Zweiflers mag die Geschichte des Longinus sein. In den Predigten des 15. Jahrhunderts wird gegen Juden und Häretiker (Abtrünnige vom christlichen Glauben) gleichermaßen argumentiert. Dies ist nicht zuletzt auf die historischen Gegebenheiten der Entstehungszeit dieser Predigttexte zurückzuführen, in der die katholische Glaubensgemeinschaft von Hussiten und anderen häretischen Strömungen des 15. Jahrhunderts akut bedroht schien. Neben dem Bild des verstockten ungläubigen Juden, wird das Bild einer Gruppe von Juden entworfen, die im Geheimen an Christus glauben (*iuden, die an Christum haymleich gelaubten*). Hierbei wird wieder ein Kontext zu den Zeitgenossen des Autors hergestellt, indem man betont, dass es diese Gruppe sowohl zu Lebzeiten Christi als auch noch zum Zeitpunkt der Niederschrift der Predigt (*noch hewt etleich tuent*) gegeben haben soll.²¹⁾ Diese Juden sollen sich aus Angst vor Repressionen ihrer jüdischen Glaubensgenossen vor der öffentlichen Zuwendung zum Christentum scheuen. Dadurch wird impliziert, dass die bereits erwähnten verstockten Juden andere Juden an ihrem Seelenheil hindern würden. Dieses als schwerwiegende Bedrohung verstandenes Szenario kann möglicherweise auch als Begründung für Zwangsbekehrungen gedient haben, da man als guter und anständiger Christ das Seelenheil anderer ebenfalls zu beachten und zu wahren hatte und es damit als Pflicht verstanden werden konnte, diese heimlichen Christen von den verstockten Juden zu retten. Ein anschauliches Beispiel für einen solchen heimlich glaubenden Juden befindet sich in einer Wundergeschichte. Ein Jude kommt auf einer Reise an einer christlichen Kirche vorbei und machte dort ein Kreuzzeichen. Diese kleine Geste verhinderte, dass Dämonen die Seele des Juden korrumpieren und in die Hölle ziehen konnten.²²⁾

Streitgespräche zwischen Jesus und Juden werden in einigen Predigten argumentativ gebraucht und von Autoren genau analysiert, um christliche Argumente gegen jüdische Traditionen abzuwägen. In der Predigt zum fünften Sonntag nach Epiphanie, wird etwa erzählt wie Jesus Juden, insbesondere in den Städten, für ihre Fehler strafte. Besonders heftige Kritik wird dabei an der Starre und Schwere der jüdischen Gesetze geübt und die Gesetze der Juden werden negativ konnotiert. Es wird von der *alten ee* als eine schwere

²¹⁾ ÖNB, Cod. 3054, fol. 78r-78v.

²²⁾ ÖNB, Cod. 3054, fol. 19r.

Bürde (*swäre purd*) gesprochen. Die Juden *arbeiten in der hertichait der gesetz der ee*²³⁾ und leiden unter dem *ioch der gesetz* und der *alten ee*. Mitleid sei aber keines Angebracht, da die *hert* und *strengleichait* selbst gewählt sei. Als Kontrast zu diesem *ioch der alten ee* wird das Neue Testament (*ewangelium*) entworfen. Dieses allein könne einen Menschen mit der *ingozzen lieb* Gottes erfüllen, von der Härte und Strenge der Gesetze befreien und das Seelenheil garantieren.²⁴⁾

Ein wiederkehrendes Element in verschiedenen Predigten, vor allem aber in der Passionsgeschichte, ist der Vorwurf des Geizes. Für die christliche Bevölkerung war Habgier generell eine verabscheuungswürdige Eigenschaft, die nicht nur auf Juden beschränkt war, obgleich Habgier gerne und oft als Stereotyp für Juden gebraucht wurde, ein Vorwurf der sich sogar bis heute festgehalten hat. Obgleich Geiz und Habgier öfters als jüdische Eigenschaft betont wird, wird in den vorliegenden Predigttexten nicht der Stereotyp vom jüdischen Wucherer gebraucht. Stattdessen wird explizit die gleichwertige Verabscheuungswürdigkeit christlicher als auch jüdischer Wucherer hervorgehoben. Man sollte prinzipiell mit keinem Wucherer Geschäfte unterhalten, jedoch dürfe man mit jenen Juden Geschäfte treiben, die auch einer anderen Arbeit, also einem Handwerk oder Ähnlichem, nachgingen. Trotzdem wird an dieser Stelle betont, dass man über diese Geschäfte hinaus mit Juden auf keinen Fall Gemeinschaft (*gemeinschaft*) halten sollte.²⁵⁾ Diese Position wird von der Wiener Universität in dieser Zeit, beispielsweise von Heinrich von Langenstein, vertreten.²⁶⁾

Eine deutliche Verschärfung in der Polemik gegen Juden findet sich in jenen Predigten, die in der österlichen Fastenzeit gehalten wurden. Eine Steigerung in der negativen Rhetorik ist in den Predigten zu den letzten drei Fastensonntagen (Oculi, Laetare und Judica) und den Hochfesten zu Ostern (Gründonnerstag und Karfreitag) feststellbar. In jenen Passionspredigten werden Juden als sture und unverbesserliche Mörder beschimpft. Zwar werden diese Vorwürfe in eine breitere Diskussion um die Schuld der Juden und der Römer am Tod Christi und auch um den Verrat bzw. die Verleumdung der Jünger an Jesu eingebettet, trotzdem wird in der Fastenzeit das Judentum generell vermehrt abgewertet. Sie wird als *vntrewe grewliche müter die synagog, das ist das iudisch volkch*²⁷⁾ und als die *pösen snöden iuden*²⁸⁾ oder als das *pös volkh die iuden*²⁹⁾ bezeichnet. Juden werden unter anderem als *pözz* charakterisiert, weil ihnen vorgeworfen wird vom *pözen geistz* besessen zu sein.³⁰⁾ Und es ist auch von der *purd des tewflischen dinstz* die Rede.³¹⁾ Obgleich der zahl-

²³⁾ Dom., Cod. 177/144b, fol 419r.

²⁴⁾ Dom., Cod. 177/144b, fol 420r.

²⁵⁾ Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 3054, fol. 49v-50r.

²⁶⁾ Thomas PRÜGL, Bibeltheologie und Kirchenreform – Die Errichtung der Wiener Fakultät und ihre theologische Positionierung im Spätmittelalter. In: Vorwärtserinnerungen. 625 Jahre Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien. Hrsg. Johann REIKERSTORFER und Martin JÄGGLE (Göttingen 2009) 392.

²⁷⁾ Dom., Cod. 177/144b, fol. 351v.

²⁸⁾ KB, A 190, fol. 420ra.

²⁹⁾ KB, A 190, fol. 403va.

³⁰⁾ Dom., Cod. 177/144b, fol. 93v.

³¹⁾ Dom., Cod. 177/144b, fol. 419v.

reichen Bemühungen Jesu, die Juden zu *erlozen von dem dinst oder gewalt des teufels*,³²⁾ *aber do sy pliben erherent in irr pözheit*,³³⁾ da sie sich weigerten Christus zu folgen. In der Predigt zum Sonntag Oculi werden Juden als Feinde (*veinten*) Christi bezeichnet und ihnen wird zudem auch noch Heimlichkeit, Neid und Zorn gegenüber Christus vorgeworfen. Es wird erzählt, dass Juden und Heiden gleichermaßen vom Teufel besessen sind, aber dass nur die Heiden sich durch Christus von dieser Besessenheit befreien ließen und die Juden dafür zu verstockt und verbissen an ihrem Irrglauben festhielten.³⁴⁾ Dieses nicht glauben Wollen beziehungsweise Können wird unter anderem auch in der Predigt für den Sonntag Judica thematisiert.³⁵⁾ Grundlage für dessen Argumentation ist wieder ein Streitgespräch zwischen Jesus und den Juden, warum sie nicht gläubig werden. Dabei werden vom Autor der Predigt Kontinuitäten zwischen Abraham und Moses zu Christus hervorgehoben und deren Prophezeiungen von Christus. Abraham und Moses sollen als wichtige Vertreter des Judentums demnach selbst Christus als Messias vorhergesehen und auf ihn gewartet haben. Dies betont die angebliche Verstocktheit der Juden umso deutlicher. Juden werden hier auch dezidiert als Feinde (*veinten*) Christi bezeichnet.³⁶⁾ In den Predigtsammlungen befinden sich gleich mehrere Predigten für Karfreitag und Gründonnerstag. In diesen Texten wird der Leidensweg Christi detailliert aufgearbeitet und mit allerlei Argumentationen erweitert. Gerade hier kann eine scharfe Rhetorik festgestellt werden. Das Martyrium Christi wird in allen Details beschrieben, womit man die gläubigen Christen nicht nur zum Mitleiden animierte sondern auch ihren Hass gegen die „Christusmörder“ schürte. *die sünd der iuden, die do schuldig waren an seim tod* wird betont. Immer wieder ist die Rede von den Guttaten und Wohltaten, die Christus ihnen gegenüber gezeigt hat, dazu steht im Kontrast die Reaktion der Juden, die als undankbar, neidisch bis hin zu grausam und böse bezeichnet werden. Bestimmte Begriffe tauchen in diesem Kontext immer wieder auf: Blindheit, Bosheit, Gier, Verrat. Die Wohltaten Jesu und damit verbunden auch die Undankbarkeit der Juden gegenüber ihrem Wohltäter Jesus wird als besonders verabscheuungswürdig charakterisiert. Den Juden wird vorgeworfen, *das sy einen solchen guttäter grewleichen vnd neydlicheichen töttoten*.³⁷⁾ Als Motive für das Foltern und den Mord an Christus wird der Neid und Hass der Juden betont. *Also waren sy vmbfangen mit der vnsynn des neytz vnc hazz gegen dem gütigen Herren, dasselbs sy im auch vil widerwärtichait erczaygten ... das die vnrain lebs der iuden den anplick vnsawber machten vnd vermayligoten mit irer stinkunder spaichel*.³⁸⁾ Um die besondere Schwere am Mord Christi hervorzuheben werden zahlreiche christliche Autoritäten bemüht und die Verstocktheit stark betont. Als Beispiel soll hier nur eine Passage von Johannes Chrysostomos zitiert werden. *Es sol niemand sprechen das Christus die iuden darczü geraiczet hab oder gesteuert, das si in getött haben*. Schuld seien allein die Juden, die es vorzogen in ihrer *hertik-*

³²⁾ Dom., Cod. 177/144b, fol 419r.

³³⁾ Dom., Cod. 177/144b, fol. 341v.

³⁴⁾ Dom., Cod. 177/144b, fol. 80r-83r.

³⁵⁾ Dom., Cod. 177/144b, fol. 91r-95r.

³⁶⁾ Dom., Cod. 177/144b, fol 93v.

³⁷⁾ Dom., Cod. 177/144b, fol. 371v.

³⁸⁾ Dom., Cod. 177/144b, fol. 346r.

hait und ihrer *poz Hait* zu bleiben.³⁹⁾ Bei dieser Frage der Schuld fällt auf, dass hier auch immer wieder Parallelen zu zeitgenössischen Juden gezogen werden. Da heißt es etwa, dass Christus über jene Juden traurig sei, die noch immer nicht an ihn glauben. Damit werden Bezüge zu einer Erbschuld der Juden am Mord Christi hergestellt. Die zeitgenössischen Juden seien daher genauso böse und schuldig wie ihre Vorfahren: *die sünd der juden die do schuldig waren an seim tod ... sunder auch die poz Hait vnd die vndachname der chunfrigen menschen.*⁴⁰⁾

Abschließend kann festgehalten werden, dass der bewusste Einsatz von verbalen und nonverbalen Bildern von negativen Eigenschaften der Juden in den Predigten Wiener Theologen deutlich sichtbar ist. Es konnte festgestellt werden, dass es feste tradierte Bilder des Jüdischen gibt, die ambivalent und je nach Situation unterschiedlich eingesetzt werden. Es macht einen großen Unterschied für welchen Sonntag oder Festtag die Predigt entworfen wurde. Diese über Predigten tradierten und im Bewusstsein der christlichen Bevölkerung festgesetzten Bilder konnten bei Bedarf jederzeit abgerufen werden. Manuela Niesner stellte in ihren Forschungsarbeiten für die *Adversus Judaeos*-Literatur des 14. Jahrhunderts fest, dass diese *zumeist nicht zu aggressiver Polemik* greift und mehr zu einer *argumentativen Verteidigung christlicher Glaubensvorstellungen*⁴¹⁾ gegen das Judentum dienten. Dieses Ergebnis Niesners kann für die erste Hälfte des 15. Jahrhunderts im Umkreis der Wiener Universität in einem gewissen Maß bestätigt werden. Mit Ausnahmen in den Predigten der Fastenzeit können kaum aggressive Polemiken gegen Juden gefunden werden, sondern in den meisten Predigten findet sich die Weitergabe bestimmter positiver und negativer, verbaler und nonverbaler Bilder, die je nach Gutdünken der herrschenden Persönlichkeiten und wirtschaftlichen Interessen der Fürsten auch gegen die jüdische Bevölkerung eingesetzt werden konnten. Viel interessanter ist da *die wachsende obrigkeitliche Kontrolle über die verschiedenen Manifestationen der Judenfeindschaft im 15. Jahrhundert.*⁴²⁾ Herzog Albrecht V., der sich bereits selbst oftmals als *princeps in ecclesia* bezeichnete und sich als Überwacher und oberster Christ seines Landes verstand,⁴³⁾ setzte 1420/1421 bewusst Aktionen, um mit den durch Religion instrumentalisierten Emotionen der Menschen Politik zu betreiben. Die Vernichtung der jüdischen Gemeinden im Herzogtum Österreich konnte ohne den Widerstand der Bevölkerung funktionieren, nicht weil akuter Juden Hass als Auslöser auszumachen ist, sondern weil über einen weitaus längeren Zeitpunkt die Bevölkerung durch die Predigten mit judenfeindlichen Ideen, Feindbildern und anderen negativen Konstruktionen versorgt worden ist die von den Herrschenden jederzeit abrufbar waren.

³⁹⁾ KB, A 190, fol. 402vb.

⁴⁰⁾ Dom., Cod. 177/144b, fol. 371v.

⁴¹⁾ Manuela NIESNER, Deutschsprachige *Adversus-Judaeos*-Literatur im spätmittelalterlichen Imperium Romanum. In: *Chilufim. Zeitschrift für Jüdische Kulturgeschichte* 3 (2007) 28.

⁴²⁾ Michael TOCH, Die Juden im mittelalterlichen Reich = Enzyklopädie deutscher Geschichte 44 (München 2003) 66.

⁴³⁾ Gerda KOLLER, *Princeps in ecclesia*, Untersuchungen zur Kirchenpolitik Herzog Albrechts V. von Österreich = Schriften des DDr. Franz Josef Mayer-Gunthof-Fonds, Nr. 2, Archiv für österreichische Geschichte 124 (Wien 1964).