

Eveline Brugger/Birgit Wiedl (Hrsg.)

Ein Thema – zwei Perspektiven

Eveline Brugger/Birgit Wiedl (Hrsg.)

Ein Thema – zwei Perspektiven

Juden und Christen in Mittelalter und Frühneuzeit

StudienVerlag

Innsbruck

Wien

Bozen

© 2007 by Studienverlag Ges.m.b.H., Erlenstraße 10, A-6020 Innsbruck
E-Mail: order@studienverlag.at
Internet: www.studienverlag.at

Gedruckt mit Unterstützung durch das Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur in Wien, das Land Niederösterreich sowie die Evangelische Kirche A. B. in Niederösterreich.

Satz: Eveline Brugger, Birgit Wiedl
Umschlag: Studienverlag/Christine Petschauer
Umschlagbild: Darstellung eines Geistlichen und eines Juden, beide zu Pferd und Waffen tragend, im Heidelberger Sachsenspiegel (Universitätsbibliothek Heidelberg, Cod. Pal. germ 164, fol. 12v.)

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlor- und säurefrei gebleichtem Papier.

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7065-4079-7

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder in einem anderen Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Friedrich Battenberg.....	9
Rechtliche Aspekte der vormodernen aschkenasischen Judenschaft in christlicher Umwelt. Zu einem Paradigmenwechsel im "Judenrecht" im frühen 16. Jahrhundert	
Thomas Winkelbauer.....	34
Die rechtliche Stellung der Täufer im 16. und 17. Jahrhundert am Beispiel der habsburgischen Länder	
Barbara Staudinger.....	67
Nur am Rande der Gesellschaft? Die jüdische Minderheit zwischen Abgrenzung und Integration im frühneuzeitlichen Österreich	
Alfred Stefan Weiß.....	90
"Almosen geben ist leichter als von Almosen leben." Ausdrucksformen der Armut an der Wende vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit	
Eveline Brugger.....	122
<i>Do musten da hin zue den iuden varn</i> – die Rolle(n) jüdischer Geldgeber im spätmittelalterlichen Österreich	
Hans-Jörg Gilomen.....	139
Die ökonomischen Grundlagen des Kredits und die christlich-jüdische Konkurrenz im Spätmittelalter	
Martha Keil.....	170
Orte der jüdischen Öffentlichkeit: Judenviertel, Synagoge, Friedhof	
Karl Brunner.....	187
Inszenierung und Öffentlichkeit in und um Kirchen im Mittelalter	

Markus J. Wenninger	195
Von der Integration zur Segregation. Die Entwicklung deutscher Juden- viertel im Mittelalter	
Rainer Barzen	218
"So haben wir verhängt und beschlossen ..." Takkanot im mittel- alterlichen Aschkenas	
Birgit Wiedl	234
<i>Confraternitas eorum quod in vulgari dicitur zbnft.</i> Wirtschaftliche, religiöse und soziale Aspekte von Handwerkszünften im Spiegel ihrer Ordnungen	
Martin Przybilski	253
Zwei Beispiele antichristlicher Polemik in Spätantike und Mittelalter: ישו תולדות (tol'dot jeschu) und נצחון ישן (nizzachon jaschan)	
Fritz Peter Knapp	269
Christlich-theologische Auseinandersetzungen mit dem Judentum im spätmittelalterlichen Österreich	
Edith Wenzel	287
Von schönen Frauen, von Liebe und Abenteuer in der jiddischen Literatur des 16. Jahrhunderts: Zu "Paris un Wiene"	
Martha Keil	307
Geschäftsleben und Frauenrechte: die wirtschaftliche, rechtliche und sozio-religiöse Lage jüdischer und christlicher Frauen in Österreich, Kroatien und der Tschechischen Republik (13. bis 16. Jahrhundert). Ein Werkstattbericht	

Vorwort

Die 15. Internationale Sommerakademie des Instituts für Geschichte der Juden in Österreich, die im Juli 2005 unter dem Titel "Ein Thema – zwei Perspektiven. Juden und Christen in Mittelalter und Frühneuzeit" stattfand, stellte die Vielfalt jüdischen und christlichen Lebens mit seinen zahlreichen Berührungs- und Konfliktpunkten in den Mittelpunkt der Betrachtung. Das Konzept dieser Tagung war es, eine Reihe von übergeordneten Themen anzusprechen, deren Bandbreite von wirtschaftlich-rechtlichen über soziale und theologische Fragestellungen bis hin zu Bereichen wie Literatur und Siedlungsverhalten reichte. Je zwei Vortragende widmeten sich einem Themenbereich, wobei jeweils ein jüdischer und ein christlicher Schwerpunkt gesetzt wurde. Erfreulicherweise standen fast alle Referenten für eine schriftliche Ausarbeitung ihrer Beiträge zur Verfügung, so dass der vorliegende Band weitestgehend dem Aufbau der Tagung folgt.

Friedrich Battenberg beschäftigt sich in seinem Beitrag mit der Definition der Rechtsstellung der Juden durch Rechtsgelehrte im frühen 16. Jahrhundert, während Thomas Winkelbauer der Frage nach dem Rechtsstatus der Täufer in den habsburgischen Ländern nachgeht. Dem Thema "Minderheiten" bzw. "Randgruppen" und der Problematik der Begriffe sind die Beiträge von Barbara Staudinger und Alfred Stefan Weiß gewidmet, wobei Juden und Arme jeweils im Mittelpunkt der Untersuchung stehen.

Trotz zahlreicher anderer Beschäftigungen, die noch häufig unterschätzt werden, war die Geldleihe eine der Haupteinnahmequellen der Juden im Mittelalter. Eveline Brugger widmet sich in ihrem Beitrag den verschiedenen Rollen, die Juden im mittelalterlichen Österreich als Geldgeber verschiedener Bevölkerungsgruppen spielen konnten, während Hans-Jörg Gilomen in seinem Aufsatz die Grundlagen mittelalterlichen Kreditwesens sowie dessen unterschiedliche Erscheinungsformen darstellt.

Das Leben von Juden und Christen gestaltete sich rund um öffentliche Orte. Martha Keil und Karl Brunner gehen in ihren Beiträgen der Bedeutung dieser Orte, an denen Öffentlichkeit "stattfindet" – Judenviertel, Synagoge, Kirche – in ihrem kulturellen Kontext nach. Markus Wenninger beschäftigt sich mit der Frage nach der sozialtopographischen Genese und Entwicklung der Judenviertel im Reich und der Politik, die diese Entwicklung steuerte. Der (freiwillige oder erzwungene) Zusammenschluss zu sozialen Gruppen, deren Mitglieder gemeinsam nach bestimmten Regeln lebten, ist ein Phänomen, das sowohl im jüdischen als auch christlichen Umfeld wahrzunehmen ist. Rainer Barzen und Birgit Wiedl stellen anhand der Takkanot jüdischer Gemeinden und der Ordnungen von Handwerkszünften die Frage nach dem Entstehen und Funktionieren solcher Regelwerke.

Hauptsächlich von christlicher, aber auch von jüdischer Seite wurde gegen die Religion der "Anderen" Stellung genommen. Martin Przybilski untersucht zwei jüdische Werke, die sich in konfrontativer Weise mit dem Christentum auseinandersetzen, während Fritz Peter Knapp die unterschiedlichen Herangehensweisen der christlichen Theologen Heinrich von Langenstein und Nikolaus von Dinkelsbühl in das Zentrum seiner Untersuchung stellt.

"Paris un Wiene" heißt ein populärer Liebesroman des 16. Jahrhunderts, der auch in jiddischer Sprache überliefert ist. Edith Wenzel stellt neben einer überlieferungsgeschichtlichen Analyse die Frage nach der Position dieses Romans innerhalb der Literatur seiner Zeit und den Adaptionen, die für das jüdische Publikum gemacht wurden.

Abschließend stellt Martha Keil ein Projekt vor, in dem Forscherinnen aus Österreich, Tschechien und Kroatien die wirtschaftliche, rechtliche und sozio-religiöse Lage jüdischer und christlicher Frauen des 13. bis 16. Jahrhunderts erforschen.

**Rechtliche Aspekte der vormodernen aschkenasischen Judenschaft
in christlicher Umwelt.
Zu einem Paradigmenwechsel im "Judenrecht"
im frühen 16. Jahrhundert**

Friedrich Battenberg

I.

Die Beziehungen zwischen christlicher Gesellschaft und der in ihr lebenden Judenheit in angemessene rechtliche Kategorien zu fassen, ist hinsichtlich der mittelalterlichen und vormodernen Gesellschaft trotz aller Versuche der rechts- und allgmeinhistorischen Forschung bis heute nicht gelungen. Kann man Juden als eine rechtliche Minderheit fassen, deren Grundlage in der abweichenden Weltanschauung liegt?¹ Da der Umgang mit religiösen Minderheiten die Entwicklung des neueren Minderheitenrechts entscheidend geprägt hat,² wäre es durchaus legitim, das Verhältnis zwischen Christen und Juden in voremanzipatorischer Zeit aus dieser Perspektive heraus zu analysieren. Allerdings spricht ein Gesichtspunkt entscheidend gegen diese Sichtweise: Die rechtliche Stellung von Minderheiten wird stets von der Mehrheitsgesellschaft aus gedacht, die sich für die Minderheit verantwortlich sieht und deren Schutz gegenüber sozialen Benachteiligungen im Auge hat. Zur rechtlichen Minderheit konnten Juden überhaupt erst dann werden, als ihr Nutzen für die Gesamtgesellschaft konstatiert wurde und Wege gesucht werden mussten, ihre rechtlichen Existenzbedingungen so zu gestalten, dass dieser Nutzen auch realisiert werden konnte. Diese Entwicklung begann sich erst im Dreißigjährigen Krieg abzuzeichnen, als die merkantilistische Theorie und Praxis zur Erhöhung der Prosperität das gesamte verfügbare demographische Potential ausschöpfen wollte.³ Erst jetzt entstand ein autonomer juristischer Diskurs über jüdisches Leben im Heiligen Römischen Reich⁴ – sichtbar etwa in einer 1626 gehaltenen Lobrede des Gießener Zivil-

rechtlers und Universitätsprofessors Johann Kitzel auf die Judenverordnungen der Zeit.⁵ Juden gerieten damit ins Blickfeld neuer rechtlicher Anstrengungen der Obrigkeiten – auch wenn damit ältere Ab- und Ausgrenzungen erst förmlich festgeschrieben wurden. Dies geschah etwa im Preußischen Allgemeinen Landrecht von 1794; nicht zu Unrecht hat man in diesen Fällen von einer kulturellen Marginalisierung der Juden gesprochen, die auf einer Redefinierung des Verhältnisses der Mehrheitsgesellschaft zur jüdischen Minderheit beruhte.⁶ Erst jetzt war es möglich, der Minorität rechtlich zu fixierende Eigenschaften zuzuschreiben, die auf die Bedürfnisse der Majorität zugeschnitten waren.⁷

Dies aber trifft für die ältere Gesellschaft, zumindest für die Zeit bis zum Dreißigjährigen Krieg, nicht zu. Man nahm sich der Juden nicht deswegen an, weil sie eine kulturell marginale Gruppe bildeten, an deren Schutz man interessiert war und die man für die Zwecke der Gesamtgesellschaft dienstbar machen wollte. Da die christliche Gesellschaft, zumindest die des Mittelalters, eingebunden war in eine eschatologisch ausgerichtete Weltordnung, war die Existenz der Juden funktional ausschließlich auf diese bezogen: Juden wurden entweder zum Bedrohungspotential der Endzeit gerechnet⁸ und von daher auch rechtlich definiert; oder aber sie waren bloßes Objekt der Missionierung, denen gegenüber man sich auf eine endzeitliche Verantwortung verpflichtet fühlte.⁹ Auch wenn das theologische Element im Zeitalter des Humanismus und der Glaubensspaltung zeitweise in den Hintergrund gedrängt oder auch neu interpretiert wurde, so ist doch eines unübersehbar: Rechtliche Regelungen über die Stellung der Juden, auch wenn sie in der Frühen Neuzeit zunehmend den Bedürfnissen des sich konsolidierenden Fürstenstaates bzw. der neuen Obrigkeiten untergeordnet wurden, blieben akzessorisch zur theologischen Grundlage. Juden hatten deshalb aus rechtlicher Perspektive heraus – ob man von einem eigenständigen Judenrecht spricht oder nicht¹⁰ – einen Sonderstatus, der mitnichten als Minderheitenstatus definiert

werden kann. Dieser Rahmen muss im Auge behalten werden, wenn man sich mit den rechtlichen Rahmenbedingungen jüdischer Existenz in Mittelalter und Vormoderne beschäftigt.

Allerdings scheint es – so lautet meine zweite These – an der Wende zur Neuzeit zu einem Paradigmenwechsel gekommen zu sein, der eine gewisse Neuorientierung des jüdischen Lebens ermöglichte. Dieser Frage möchte ich im Folgenden weiter nachgehen.

II.

Im Jahre 1518, in der gleichen Zeit, als im süddeutschen Raum zahlreiche traditionsreiche jüdische Gemeinden, wie die von Donauwörth, Regensburg und Rothenburg ob der Tauber, durch obrigkeitliche Anweisungen aufgelöst und deren Mitglieder vertrieben wurden,¹¹ als aber auch mit dem Habsburger Maximilian I. ein letzter Kaiser des Römisch-Deutschen Reiches das alte Judenregal zu einem Instrument kaiserlicher Machtpolitik zu machen versuchte,¹² verfasste der Kölner Dominikanerprior und einflussreiche Inquisitor der drei Kirchenprovinzen Köln, Mainz und Trier, Jacob Hoogstraeten, eine dem Papst Leo X. sowie dem Kaiser Maximilian gewidmete Apologia in Auseinandersetzung mit dem Humanisten Johannes Reuchlin in der Frage der Anerkennung oder Vernichtung hebräischer Schriften.¹³ Die Summe seiner Überlegungen fasste er dort in folgendem Satz zusammen: *Turpiter ad iudaicum inflecteres favorem, ut eos concives sacri scriberes imperii, quos canonicum ius dicit de iure servituti perpetue subiectos.*

Hoogstraeten warf demnach seinem Kontrahenten Reuchlin vor, er habe schändlicherweise die Juden begünstigt, da er sie als Mitbürger des Heiligen Römischen Reiches bezeichnet habe, obwohl doch das kanonische Recht festlege, dass sie einer ewigen Knechtschaft unterworfen seien.

Offensichtlich – so hat es den Anschein – prallten hier zwei völlig unterschiedliche Auffassungen über die Rechtsstellung der Juden aufeinander: auf der einen Seite die auf der Einheit geistlicher und welt-

licher Ordnung aufbauende Sichtweise, die den Juden einen konkreten Platz in der Heilsgeschichte zuwies und diesen Platz auch für die weltliche Ordnung maßgebend sein ließ; auf der anderen Seite die auf einer Eigenständigkeit staatlicher Strukturen aufbauende Sichtweise, die lediglich noch auf der Einheit der weltlichen Rechtsordnung basierte, den Platz der Juden in der Heilsgeschichte dafür aber nicht mehr maßgebend sein ließ.

Ich bin mir durchaus dessen bewusst, dass ich damit zwei idealtypisch zugespitzte Positionen formuliert habe, die nicht unbedingt mit der Realität zu tun haben mussten. Am Beispiel der spätmittelalterlichen Rechtsbücher etwa konnte schon gezeigt werden, dass schon im 13. Jahrhundert ein Widerspruch zwischen der gelebten weltlichen Rechtspraxis und der theologischen Lehre bestand, der sich am deutlichsten in der Diskrepanz zwischen Sachsenspiegel und Schwabenspiegel, den beiden berühmtesten Rechtsbüchern dieser Zeit, niederschlug.¹⁴ Dass aber auch im 16. Jahrhundert, als längst ein weltliches Judenrecht im Rahmen des Verstaatungsprozesses der Landesfürstentümer entstanden war, die Geistlichkeit weiterhin auf dem Einfluss der altkirchlichen Prinzipien von der abhängigen Rechtsstellung der Juden in der weltlichen Ordnung insistierte, beweisen etwa Äußerungen des Gießener Stadtpfarrers Georg Nigrinus. In einer 1570 entstandenen Streitschrift beklagte er sich über die wohlwollende Haltung der christlichen Obrigkeiten – gemeint war hier namentlich Landgraf Ludwig IV. von Hessen als Exponent eines lutherischen Musterstaats¹⁵ – gegenüber den Juden, die deren theologisch begründeten Minderstatus missachteten:¹⁶ *Gott hat sie verworfen, behauptet er; die Christen wollen sie erheben. Gott hat sie aus ihrem Lande verstoßen und vertrieben. Wir [aber] hegen und pflanzen sie in unserem Land. Gott straft sie in seinem ernstern Zorn. Bei uns [jedoch] beweist man ihnen die größte Gnade (...). Gott will sie allen Völkern unterwerfen zur Dienstbarkeit, [zu] Mühe und Arbeit. Bei den Christen aber hilft man ihnen dazu, dass sie große Herren werden und gute Tage haben beim Müßiggang.* Soweit das Zitat.

Der Lutheraner Nigrinus repräsentiert nur eine Stimme unter vielen. Sie macht deutlich, dass auch in der Frühen Neuzeit ein Konsens darüber, dass die Juden keine rechtliche Sonderstellung mehr inne hatten, keineswegs bestand. Daran ändern auch die diesbezüglich immer wieder lobend hervorgehobene Rechtsprechung der obersten Reichsgerichte und die forensische Praxis der Zeit¹⁷ nichts. Immerhin haben sich in verschiedenen Rechtsfiguren der vormodernen Rechtsordnung Spuren der theologisch tradierten Minderberechtigung der Juden erhalten. Benennen möchte ich hier als Beispiel das in verschiedenen Reichsabschieden festgeschriebene Verbot der Zession von Schuldforderungen in jüdischer Hand. Christen war es hiernach nämlich untersagt, Rechtstitel von Juden gegen Christen käuflich zu erwerben.¹⁸ Auch wenn dieses Verbot im Wesentlichen zum Schutz christlicher Schuldner aufgestellt war und christlichen Gläubigern die Umgehung des kanonischen Zinsverbots verwehren sollte,¹⁹ so steckt hinter ihm doch das nach wie vor beachtete alte römisch-rechtliche Prinzip der *cessio in potentioem*, also das Verbot der Abtretung von Forderungen durch Minderberechtigte an mächtigere Gläubiger.²⁰ Dies aber heißt nichts Anderes, als dass die Juden im täglichen Rechtsverkehr nicht unbedingt ihren christlichen Partnern und Kontrahenten gleichgestellt waren. Ein weiteres Beispiel betrifft die ebenfalls theologisch begründete Aberkennung der Fähigkeit von Juden, ein öffentliches Amt mit Gebotsgewalt über Christen inne zu haben, sofern dieses nicht ausdrücklich von der christlichen Obrigkeit verliehen wurde. Josel von Rosheim, von dem noch die Rede sein wird, war Opfer dieser Sichtweise: In einem Prozess vor dem Reichskammergericht im Jahre 1536 hatte ihn der kaiserliche Fiskalprokurator beschuldigt, zu Unrecht den Titel eines "Regierers" der deutschen Judenheit zu führen. Da dieser Titel eine Bestallung durch den Kaiser voraussetze, diese aber nicht vorliege, übe Rosel unrechtmäßigerweise ein öffentliches Amt aus.²¹ Daraus folgt, dass das Recht politischer Partizipation Juden weiterhin untersagt blieb.

Wir müssen uns also davor hüten, die beiden eingangs charakterisierten Idealtypen der mittelalterlichen und der vormodernen Rechtsordnung mit der Realität gleichzusetzen. Gleichwohl aber müssen wir davon ausgehen, dass sich in der Rezeptionszeit – also derjenigen Epoche, in der sich die Juristen des Heiligen Römischen Reiches zunehmend an den Rechtssätzen der Justinianischen Gesetze der Spätantike orientierten – im Hinblick auf die rechtliche Stellung der Juden in der christlichen Gesellschaft ein Paradigmenwechsel vollzog. Dieser wird brennpunktartig in der theologisch-juristischen Kontroverse zwischen Jakob Hoogstraeten und Johannes Reuchlin deutlich.

III.

Schon vor zwei Jahren hatte ich an gleicher Stelle eine ausführliche Stellungnahme zum Standpunkt Johannes Reuchlins gegeben, auf die ich – da sie inzwischen vom Institut für Geschichte der Juden in Österreich veröffentlicht worden ist – verweisen kann.²² Zum Verständnis meiner jetzt vorgetragenen Gedankengänge scheint es mir allerdings wichtig, kurz zusammengefasst einige der dort gemachten Ausführungen zu wiederholen.

Als der kaiserliche Fiskalprokurator Dr. Weidner im Jahre 1536 den Rabbi Josel von Rosheim, einen der prominentesten Juden der Reformationszeit im Römisch-Deutschen Reich,²³ am Reichskammergericht in Speyer wegen unberechtigter Führung eines nur Christen zukommenden Titels verklagte, führte er unter anderem aus: *Und demnach der Beclagt ein Jud, und wie die kaiserlichen Rechte alle Juden beschreiben, feralis secte et nativus Christiani nominis hostis ist, welcher auch der Juden Nutz und Wolfart, dargegen aller Chribsten Verderpnus, Abgang und genzlich Vertielgung gewislich viel lieber (...) begert (...). So wirt je vermog der Recht und nach Gestalt der That dolus und fraus in disem Fall von des beclagten Person (...) presumiert und genzlich vermutet.* Ein weiterer Beweis müsse deshalb nicht erbracht werden.²⁴ Hier bezog sich Weidner zum einen auf ein konstantinisches Diktum über die Juden-

heit als eine *feralis secta*. Zum andern maß er der Glaubensdifferenz zwischen Christen und Juden rechtserhebliche Bedeutung derart zu, dass Juden *per definitionem* nur ihren eigenen Nutzen im Auge haben könnten, niemals denjenigen der Christen. Die daraus abgeleitete *praesumptio iuris* wies den Juden die Beweispflicht darüber zu, im Einzelfall einmal nicht arglistig gegenüber Christen gehandelt zu haben. Als Anhänger einer Verderben bringenden Lehre und als geborene Feinde²⁵ der Christen sei es "notorisch", dass es den Juden um das Verderben und die gänzliche Austilgung jener ginge. Hier knüpfte Weidner an einen mittelalterlichen Grundsatz des kanonischen Rechts an, wonach Juden als *servi et viles personae* eingestuft wurden, also als Sklaven und ehrlose Personen, die im Beweisrecht des Prozesses schlechter als andere Rechtsunterworfenen gestellt waren; sie konnten deshalb zum Beispiel ohne weiteres der Folter unterzogen werden.²⁶ Zu diesen Randgruppen der Gesellschaft, die durch abweichendes Verhalten und soziale Desintegration zu solchen wurden,²⁷ zählten spätestens im 14. Jahrhundert auch die Juden.²⁸ Weidner befand sich also auf gesicherter rechtlicher Grundlage, die ganz in der theologischen und kanonistischen Tradition wurzelte.

Das Reichskammergericht²⁹ folgte dieser Argumentation, und zwar unter Betonung dessen, dass die Juden nach römischem Recht lebten. Danach aber dürften die Juden als berüchtigte, gemeine, verworfene und niedrige Personen kein öffentliches Amt bekleiden, und das des Regierers, wie es von Josel beansprucht wurde, sei als ein solches zu anzusehen.

Hier wurde von Juristen, die am römischen Recht geschult waren, etwas in Worte gefasst, das durchaus auch der älteren Praxis entsprach. Etwas Neues kam aber dadurch hinzu, dass vorhandene Traditionen in Formeln des römischen Rechts gefasst wurden und damit auch zum Gegenstand prozessrechtlicher Überprüfung gemacht werden konnten. Dies ist ein – auch für die Geschichte der aschkenasischen Juden in Mitteleuropa – höchst bedeutsamer verfassungs- und rechtshistorischer

Entwicklungsschritt, den man im Allgemeinen unter Begriffen wie 'Professionalisierung', 'Rationalisierung' oder auch 'Verwissenschaftlichung' fasst.³⁰

Dabei muss vor dem Missverständnis gewarnt werden, es ginge hier nur darum, dass ältere Rechtstraditionen in eine neue Begrifflichkeit gefasst würden. Die jetzt sichtbar werdende Verwissenschaftlichung des Rechtslebens ging sehr viel tiefer: Mit den Sätzen des römischen Rechts, die meist schon im spätmittelalterlichen kanonischen Recht der Kirche rezipiert worden waren und deshalb im 16. Jahrhundert längst kein juristisches Neuland mehr waren,³¹ fand auch ein neues Rechtsdenken Eingang, das in Rechtsschulen wie in Bologna, Padua und Perugia seit langem gelehrt und von den aus dem Römisch-Deutschen Reich stammenden Studenten vermittelt wurde.³² Bald schon wurden die in den italienischen Rechtsschulen gelehrteten Rechtssätze, besonders des justinianischen Rechts, als das Gemeine Recht schlechthin, als *ius commune*, angesehen, dem gegenüber das alte, einheimische Recht zurücktreten musste.³³ Wenn also Weidner und nach ihm das Reichskammergericht Rechtssätze des römischen Rechts heranzogen – im Wege der Allegation, wie man es damals ausdrückte –, sollten die vertrauten Traditionen nicht etwa gelehrt klingen; nein, sie wurden durch die neu benutzte Begrifflichkeit selbst umgeformt und damit mit neuem Rechtsinhalt gefüllt. Widerstand dagegen gab es eigentlich nur dort, wo man – wie beim Adel – um den Verlust alter Privilegien fürchten musste, wo man sich dem verrechtlichten Prozess nicht stellen wollte, also letztlich Angst vor dem neuen juristischen Handwerkszeug hatte.³⁴

In diesen Zusammenhang ist nun auch die Redefinierung des christlich-jüdischen Verhältnisses durch die Juristen dieser Zeit einzuordnen. Der um 1500 allmählich einsetzende Paradigmenwechsel spiegelt sich, soweit es um das Verhältnis zwischen Juden und Christen geht, besonders im Werk des humanistischen Juristen Johannes Reuchlin.³⁵ Durch den neuen Begriff der Bürgerschaft der Juden, der

einen alten Zustand – nämlich den des römischen Rechts – wiederherstellen sollte, der in Wirklichkeit aber dem Zeitgeist entsprang, wurde etwas in eine neue Formel gebracht, für das es bisher noch keinen angemessenen Begriff gab. Damit wurde dennoch an die spätmittelalterliche Tradition angeknüpft, indem der auf der Ebene der Landesfürstentümer im 14. und 15. Jahrhundert einsetzende Verstaatungsprozess auf das Ganze des Römisch-Deutschen Reiches transferiert wurde, jedenfalls soweit die Juden betroffen waren.

Dieses Stichwort von der Bürgerschaft römischen Rechts, die Christen gleich wie Juden zukäme, wurde in einem Augenblick in den Juristendiskurs eingeführt, als ein neues kaiserliches Gericht, das Reichskammergericht, nach seinem Selbstverständnis unabhängig vom Kaiser suchte³⁶ und deshalb mit der althergebrachten kaiserlichen Kammerknechtschaft der Juden nichts mehr anzufangen wusste.³⁷ Was aber waren die Juden des Römisch-Deutschen Reiches, wenn sie nicht mehr als Kammerknechte dem Kaiser zugeordnet waren? Sollte man sie als Schutzunterworfenen von Landesherren ansehen, als Objekte ihres Judenregals? Oder gab es eine Möglichkeit, von beiden Polen zu abstrahieren, die konkreten Herrschaftsverhältnisse gewissermaßen vor die Klammer zu ziehen und eine gerichtliche Zuständigkeit des Kammergerichts unabhängig davon zu begründen? Konnte man Juden überhaupt aus den bestehenden Schutzherrschaften herausnehmen, die diesen ja auch Sicherheit vermittelten? Und wie stand es mit der theologischen Vorgabe von der "ewigen Knechtschaft" der Juden, auf der Hoogstraeten insistiert hatte?

Soweit bekannt, wurde der Begriff der kaiserlichen Kammerknechtschaft letztmals 1530 in einem Privileg Kaiser Karls V. zugunsten der Judenschaft des Reichs³⁸ gebraucht. Begriff und Sache hatten sich überlebt und waren deshalb auch aus dem zeitgenössischen Juristendiskurs gestrichen.³⁹ 1626 bezeichnet der Rechtsgelehrte und spätere Reichshofrat Christoph Besold es nur noch als Reminiszenz, dass die Juden nach einer älteren Rechtsfigur für kaiserliche Kammerknechte

gehalten wurden, *veteri instituto camerae imperialis servi habentur*.⁴⁰ Die Juristen des kaiserlichen Rechts allerdings empfanden den bestehenden Zustand, der die Juden vollständig der Schutzgewalt regionaler Herrschaftsgewalten unterstellte,⁴¹ als unbefriedigend. Vor diesem Hintergrund, auch im Zusammenhang mit den Bemühungen um die Reaktivierung einer von Kaiser und Ständen gemeinsam getragenen Reichsgerichtsbarkeit,⁴² muss die neue Theorie der römischen Bürgerschaft der Juden gesehen werden: Sie entsprach gewissermaßen einem Bedürfnis der Zeit, mehr noch: dem Legitimationsbedürfnis des römisch-deutschen Kaisers, der den alten Rechtstitel durch einen im *ius commune* begründeten und damit nicht weiter anzweifelbaren neuen Rechtstitel ersetzen musste.

IV.

Auch wenn ich vor einigen Jahren an dieser Stelle dazu schon einmal ausführlich Stellung genommen hatte,⁴³ muss ich jetzt zum besseren Verständnis die Gedanken Reuchlins hier nochmals kurz referieren. Für ihn sind die Juden, wie er es in einem 1510 verfassten Gutachten formulierte, *Underthonen des Hailigen Römischen Reichs, [die] by kayßerlichen Rechten belassen werden sollten*.⁴⁴ Für den nach dem lateinischen Text angeführten Grundsatz *iudei communi Romano iure [viventis]* fügt er als Allegation den Codex-Titel *'De Iudaeis et Caelicolis'* hinzu,⁴⁵ auf den sich einige Jahre später ja auch der Fiskalprokurator Weidner berief. Dies habe zur Folge, dass sie im Rechtsverkehr ebenso wie in prozessrechtlicher Hinsicht mit den Christen gleich behandelt werden müssten, auch wenn ihrer Untertanenschaft im Römisch-Deutschen Reich anders als die der Christen begründet ist. Wörtlich sagt er dazu: *Darin nit anders gehandelt wird, dann wie mit ainem yeden Cristen in der gleichen Sach gehandelt soll werden, nachdem b[e]yd Secten on Mittel Glider des Hailigen Reichs und des Kaißertumß Bürger synd: Wir Cristen durch unser Churfürsten Wal und Kür, und die Juden durch ir Verwilligung und offen Bekanntnus, als sy gesprochen hond: Wir haben kainen König dann*

den Kaißer.⁴⁶ Hierumb so bindent kaißerliche Recht Cristen und Juden, jeglichs nach seiner Gestalt.⁴⁷ An anderer Stelle betont er nochmals, *das wir und sie ains ainigen Römischen Reichs Mitbürger synd und in ainem Burgerrecht und Burkfriden sitzen.*⁴⁸

Doch – um ein Missverständnis gleich auszuräumen – hat Reuchlin damit Juden und Christen keineswegs gleiche Rechte zubilligen wollen. Dies ergibt sich schon daraus, dass er niemals Zweifel an der Allgemeingültigkeit des kanonischen Rechts hatte.⁴⁹ Als versierter Jurist seiner Zeit argumentierte er durch Allegation zahlreicher Zitate aus dem römischen und kanonischen Recht, ebenso wie aus der Bibel und der Kirchenväterliteratur, um damit seine Übereinstimmung mit dem Recht zu dokumentieren.⁵⁰ So wird auch verständlich, dass das römische Bürgerrecht für Reuchlin nur der Ausgangspunkt einer weiteren Argumentationskette ist, nicht aber eigentlicher Inhalt seiner Reflexionen.

Das, was Reuchlin im Gutachten von 1510 nur am Rande ansprechen konnte, präziserte er ein Jahr später in seinem *Augenspiegel*.⁵¹ Dort wollte er nicht den Kaiser von der Erhaltung hebräischer Bücher überzeugen, sondern die Gelehrtenwelt von der Evidenz seiner Anschauungen über die Juden.⁵² Er kannte die einschränkenden Bestimmungen des römischen Rechts ebenso wie die Interpretationen der mittelalterlichen Glossatoren.⁵³ Das von ihm mehrfach zitierte Codex-Zitat *iudaei Romano communi iure viventes* lautet nämlich einschränkend weiter: *in his causis, quae tam ad superstitionem eorum quam ad forum et leges ac iura pertinen[t.].*⁵⁴ Der Glossator Bartolus interpretiert diese Stelle so: *Iudei non possunt habere aliquem honorem seu dignitatem.*⁵⁵ Dies bedeutet: Juden können in keiner Weise der Ehre oder Würde teilhaftig werden. Eine solche Aussage entsprach der allgemeinen Anschauung des Mittelalters über die Ehrlosigkeit der Juden.

Und Reuchlin folgert schließlich: *Volui ergo tantum eos esse cives nobiscum, id est, subiectos Romano Imperio, sicut expresse in consilio meo (...), non autem, ut aliquem eis honorem nobis convenientem illis*

praestarem. Also: Er wolle mit seiner Benennung der Juden als Mitbürger lediglich, dass diese als Untertanen dem Römischen Reich unterstellt würden, nicht aber, dass diesen eine nur den Christen zukommende Ehre erwiesen werde.⁵⁶ Noch deutlicher wird dieser Vorbehalt in einer authentischen Interpretation des Augenspiegels,⁵⁷ die wie folgt lautet: *Item, ich laß die Iuden auch Glider sin des Römischen Rychs nach ir Gestalt, dann sie sind auch ain Volck des Römischen Rychs.*⁵⁸ *Item durch das Wort 'Bürger' hab ich den Iuden kain [be]sondere Ere erbotten, dann sie sindt kainer Eren werdt. Diewyl sie aber in gemainem Römer Rechten, das gebaissen wurd 'ius civile Romanum', ledig gelassen sitzend und sich des auch gebrauchent, so werden sie gene[n]t 'cives Romani', das ist, 'des Römischen Rychs Burgere'.⁵⁹*

Einerseits ist in dieser Interpretation nicht etwa eine Rücknahme der im "Ratschlag" von 1510 geforderten römischen Bürgerschaft für die Juden zu sehen,⁶⁰ denn als erfahrener Jurist war Reuchlin selbstverständlich mit den Verfassungsstrukturen des Heiligen Römischen Reiches vertraut, die eine allgemeine Bürgerschaft nur in modifizierter Form und in Anlehnung an die herrschaftsabhängige Untertanenschaft zugelassen hätten. Andererseits aber sollte durch die Annahme eines Bürgerrechts, das nach dem lateinischen Text mit der Untertanenschaft der Christen im Heiligen Römischen Reich gleichgesetzt wurde, kein zusätzlicher Vorteil für die Juden geschaffen werden, indem diese aus den Beschränkungen des römischen und des kanonischen Rechts entlassen würden. Vielmehr wurde ganz im Sinne der Glosse des Bartolus die Ehrlosigkeit der Juden nicht aufgehoben. Allerdings wurde diese in ihrer Bedeutung zurückgedrängt und gleichsam privatisiert. Auch die von Jakob Hoogstraeten so betonte Doktrin der *perpetua servitus iudaeorum* wurde in ihrer Geltung nicht angezweifelt, wohl aber ihre Durchsetzung aus Gründen der Barmherzigkeit zurückgestellt.

Die Position Reuchlins ist also dahin zu präzisieren, dass er sich im Rahmen der alten kirchlichen Lehre bewegte, diese aber mit dem

römischen Recht unter Berücksichtigung der Auslegung des Bartolus in Einklang bringen wollte.⁶¹

Neu aber war die auf die Begrifflichkeit des spätantiken römischen Rechts gestützte Argumentation, insbesondere die publizistisch wirksame Ersetzung der alten kaiserlichen Kammerknechtschaft durch das Institut der die Christen und Juden gleichermaßen umfassenden römischen Bürgerschaft. Damit war ein institutioneller Rahmen geschaffen, auf dem die zukünftige forensische Praxis insbesondere der obersten Reichsgerichte aufbauen konnte. Im späten 16. Jahrhundert sprach das Reichskammergericht bereits von einer in Deutschland bestehenden Gewohnheit und einem gerichtlichen Verfahrensgrundsatz, dass die Juden für römische Bürger gehalten würden: *Allegata fuit in hoc consuetudo Germaniae stylusque camerae, cum Iudaei habeantur pro civibus Romanis.*⁶² Da Reuchlin den Kaiser zugleich als *universorum morum in re publica legifer et arbitrator* bezeichnet⁶³ und damit als aktiv handelndes, zu Gesetzgebung und Vermittlung fähiges Oberhaupt an die Spitze seiner christlichen und jüdischen Untertanen denkt, muss gefolgert werden, dass er ihn als Promotor einer Rechtsfortbildung im Sinne des römischen Rechts im Blickfeld hatte.⁶⁴

Doch Begriffe haben ihre Eigenentwicklung, falls ein geändertes soziales Umfeld eine entsprechende Aufnahme- und Umsetzungsbereitschaft zeigt. Die vielen, seit den siebziger Jahren des 15. Jahrhunderts eingeführten Neuerungen, die von späteren Historikern auf den missverständlichen Generalnenner der "Reichsreform" gebracht wurden,⁶⁵ basierten nicht selten auf politischen Kompromissen, die ihre Entstehung einer instabilen Machtkonstellation oder dem Herrschaftsstreben politischer Eliten verdankten.⁶⁶ So wird man diesen unbeachteten Reformschritt als eine wichtige Stufe auf dem Weg zur Verwissenschaftlichung des Judenrechts im Römisch-Deutschen Reich ansehen müssen – eine Stufe, die ihrerseits eines der vielen Kennzeichen des sich allmählich abzeichnenden "Gestaltwandels" der Reichsverfassung wurde.⁶⁷

V.

Man wird sich jetzt nicht ohne Grund fragen, was dies denn alles mit der Realität des aschkenasischen Judentums zu tun hat. Ich habe einen Juristendiskurs zwischen Vertretern von traditionelleren und fortschrittlicheren Richtungen vorgestellt, in dem vom römischen Bürgerrecht der Juden und deren dennoch fortbestehender Ehrlosigkeit die Rede war. Hat dies, so wird man fragen müssen, die vielen Obrigkeiten und Gerichte im Römisch-Deutschen Reich des 16. Jahrhunderts überhaupt interessiert? Gerade zu Beginn der Neuzeit, als mit der Reformation und der Ausweitung des Gesichtskreises durch Entdeckungsreisen das alte, theologisch geprägte Weltbild in Brüche ging, wurden alte jüdische Gemeinden in ganz Mittel- und Westeuropa zerstört und deren Mitglieder vertrieben.⁶⁸ Erschien vor diesem Hintergrund der dargestellte Juristendiskurs nicht nachgerade weltfremd? Kann man überhaupt von einem Paradigmenwechsel sprechen, wenn sich dieser lediglich in einem theoretischen Diskurs äußerte, der aber ganz offensichtlich auf das Alltagsleben der Zeit keinen unmittelbaren Einfluss hatte?

Zur Auflösung dieses widersprüchlichen Befunds hilft vielleicht eine Überlegung weiter, die der Historiker Bob Scribner vor einigen Jahren hinsichtlich der in der Reformationszeit verunsicherten Geistlichkeit angestellt hat.⁶⁹ Er konnte deutlich machen, dass die das Mittelalter prägende politische, rechtliche, wirtschaftliche, soziale und sexuelle Macht der Priester im Laufe der Reformation grundlegend in Frage gestellt und zum Teil sogar aufgehoben wurde.⁷⁰ Dem Antiklerikalismus der Zeit parallel ging jedoch ein neuer Klerikalismus, der sich auf Wurzeln anderer Art stützte und vor allem seine Basis verbreiterte.⁷¹ Er entsprang dem Bedürfnis, die aufgelösten Bestandteile der alten Ordnung wieder zusammensetzen und der gewandelten Realität anzupassen. Integrative und desintegrative Entwicklungen hielten sich im frühen 16. Jahrhundert die Waage. Praktisch hatte dies zur Folge, dass die Menschen der Zeit mit einer gespaltenen Wirklichkeit leben

mussten,⁷² weder ganz den alten Traditionen trauen konnten, noch sich in einer neuen Ordnung wirklich wiederfanden. Erst im Zeitalter des Konfessionalismus seit der zweiten Hälfte des Jahrhunderts konnten die sich bildenden religiösen Konfessionen unter dem Zeichen des Tridentinums auf der einen Seite und der *Confessio Augustana* auf der anderen Seite eine jeweils neue integrative Kraft entfalten, durch die auch das Verhältnis zu abweichenden Denominationen und Geisteshaltungen geregelt wurde.

Was das Verhältnis zu den Juden angeht, so waren sie gerade hier verunsichert:⁷³ Wenn die alte kirchliche Ordnung den Juden einen bestimmten, eschatologisch definierten Platz in der gesellschaftlichen Hierarchie zugewiesen hatte, so war dieser jetzt ins Wanken geraten. Auf diese Verunsicherung und Krise konnte die soziale Elite der Zeit unterschiedlich reagieren: Sie konnte versuchen, das theologische Gedankengebäude zu erneuern und im brüchig gewordenen Weltbild Juden wieder der Tradition entsprechend einzubinden. Dies haben viele Theologen altkirchlicher wie auch lutherischer Richtung versucht. Ihre sich wiederholenden Argumente wurden in der fast allenthalben geführten Diskussion um die Frage, ob die Juden in einem Territorium weiterhin zu dulden seien, eingebracht und teilweise politisch umgesetzt. Das Ergebnis konnte in der Vertreibung der Juden bestehen, aber auch in einer engen Begrenzung ihrer Lebensbedingungen. Der gerade jetzt ausbrechende Streit über die Frage, ob man die im Druck verbreiteten hebräischen Bücher, die ja einen großen Einfluss auf die wissenschaftliche Öffentlichkeit haben konnten, vernichten oder erhalten sollte, ist symptomatisch für das verzweifelte Bemühen der Theologen, wieder festen Grund unter den Füßen zu bekommen.

Das Ergebnis konnte aber auch darin bestehen, dass man den theologischen Hintergrund jüdischer Existenz aus dem für die staatliche und auch kirchliche Ordnung relevanten Rechtsleben verdrängte – ohne damit die kirchlichen Traditionen wirklich in Frage zu stellen. Heute würden wir eine solche Tendenz als Vorgang der Säkularisierung

begreifen, insofern, als Prinzipien kirchlicher Ordnung zwar nicht in Frage gestellt, wohl aber als in ihrer Bedeutung für die staatliche und gesellschaftliche Ordnung marginalisiert wurden. Gewiss, zur Legitimation bedurfte man ihrer weiterhin, und jede Obrigkeit, die ihr Verhältnis zu den Juden regeln wollte, befragte dazu zuvor die Geistlichkeit. Jedoch entschied nicht mehr diese, sondern der Landesfürst oder die städtische Obrigkeit, und zwar danach, was sie zur Stabilisierung der öffentlichen Ordnung als richtig erkannt hatte. Der hessische Landgraf Philipp der Großmütige, um ein Beispiel zu nennen, nahm sich deshalb durchaus die Freiheit, das Gutachten seiner Theologen und namentlich des Straßburger Reformators Martin Bucer über die Ausgestaltung einer neuen Judenordnung in Frage zu stellen.⁷⁴

Genau hier aber ist der von mir vorgestellte Juristendiskurs zu verorten. Reuchlin und Hoogstraeten waren wie viele andere Juristen und Theologen der Zeit nicht nur wissenschaftliche Vertreter alter oder neuer Geistesrichtungen, sondern auch Berater und Gutachter für die politische Elite. Sie wollten Einfluss auf die gewandelten Ordnungsvorstellungen nehmen. Obwohl beide auf dem Boden der alten Ordnung standen, war nur einer der beiden, nämlich Reuchlin, innovativ. Mit seiner Idee der römischen Bürgerschaft, die sich mit dem im Trend der Zeit liegenden Institut der Untertanenschaft identifizieren ließ, gelang ihm eine Überwölbung der kirchlichen Tradition durch einen juristisch geläufigen und vom römischen Recht her legitimierten Begriff. Damit repräsentierte Reuchlin eine neue, für die politische Ordnung der entstehenden Landesfürstentümer ebenso wie für das Römisch-Deutsche Reich insgesamt immer wichtiger werdende Denkweise, nämlich das Bestreben, formale Ordnungsvorstellungen auf der Basis einer konsensfähigen Begrifflichkeit auf Kosten marginalisierter Theologendiskurse in den Vordergrund zu stellen.

Diese einer Säkularisierung und Verwissenschaftlichung administrativen Ordnungsdenkens entgegenkommende Methode des juristisch-politischen Diskurses kann insofern durchaus als Paradigmenwechsel

verstanden werden, der sukzessive alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens erfasste. Dass damit nicht gleich alle Probleme im Verhältnis der christlichen Gesellschaft zu den Juden gelöst waren, liegt daran, dass die Entwicklung zur Säkularisierung auf halbem Wege stehen blieb und mit der Konfessionalisierung seit der zweiten Jahrhunderthälfte sogar wieder zurückgedrängt wurde. Selbst der unter den Juristen bald allgemein anerkannte und vom Reichskammergericht wie selbstverständlich verwendete Begriff der römischen Bürgerschaft ertrug eine unterschiedliche Auslegung, wenn er auf Juden Anwendung finden sollte. Sehr heftig wurde etwa diskutiert, ob man Juden angesichts ihrer weiterhin stillschweigend vorausgesetzten Ehrlosigkeit an den Vorteilen der Billigkeit, der *aequitas*, teilhaben lassen könne oder ob man diese in jedem Fall der Strenge des Gesetzes, *rigor iuris*, unterwerfen müsse.⁷⁵ Der in Gießen lehrende Jurist und landgräflich-hessische Rat Theodor Reinkingk berief sich ebenso wie viele andere Juristen der Zeit in seinem 1619 entstandenen Hauptwerk *Tractatus de Regimine Seculari et Ecclesiastico* auf eine spätmittelalterliche Glosse zum kanonischen Recht, als er daran festhielt, dass gegen die Juden nach der Strenge des Gesetzes und nicht nach Billigkeit zu verfahren sei, *contra iudaeum debet servari rigor et non aequitas*.⁷⁶ Dies konnte er tun, ohne das Institut der römischen Bürgerschaft für Juden in Frage zu stellen. Der Marburger Jurist Georg Theodor Dieterich, auch er landgräflich-hessischer Rat, brachte trotz Anerkennung des Grundsatzes der Bürgerschaft und damit der Untertanenschaft der Juden Mitte des 17. Jahrhunderts die neue Hierarchisierung auf die Formel, dass man zwischen echten Bürgern und solchen, die sich bloß im städtischen Gemeinwesen aufhielten, unterscheiden müsse.⁷⁷

Genau das entsprach der Rechts- und Verwaltungspraxis der Zeit: Niemand zweifelte noch wirklich daran, dass Juden als Untertanen – also als Bürger des Heiligen Römischen Reiches – zu behandeln seien, die ebenso wie Christen jeweils einer Obrigkeit unterstanden. Damit aber hatten sie noch lange nicht an den Rechten eines Vollbürgers einer

Stadt oder etwa der Gemeinleute auf dem Dorf Anteil: Als Beisassen oder minderberechtigte Einwohner genossen sie im Rahmen der allgemeinen Untertanenschaft einen gewissen Schutz, dessen Reichweite und dessen Grenzen aber zumeist einzelvertraglich ausgehandelt werden und auf den hin eine besondere Vereidigung stattfinden musste.

VI.

Was nun hatte sich, so möchte ich abschließend festhalten, wirklich im Verhältnis zum Mittelalter geändert, wenn die Minderberechtigung der Juden nun sogar noch juristisch festgeschrieben wurde und nicht bloß Gegenstand des theologischen Diskurses war? Ob der Alltag der vor-modernen Judenschaft gegenüber dem der spätmittelalterlichen sich wirklich sehr viel günstiger darstellte, wage ich nicht zu behaupten. Wohl aber ist jüdische Existenz von den Unwägbarkeiten der älteren Zeit befreit worden. Vertreibungen und Diskriminierungen gab es zwar weiterhin; aber gegen sie konnte man mit politischen ebenso wie mit juristischen Mitteln vorgehen, wie seit dem Auftreten Josels von Rosheim jedermann sichtbar wurde. Das juristische Denken der Zeit beförderte einen Bewusstseinswandel, derart, dass man zwischen der Rechtssache und der hinter ihr stehenden Personen, zwischen *causa* und *persona* zu unterscheiden lernte. Diese 1564 vom Reichskammergericht ausdrücklich im Falle der Beteiligung von Juden am Prozess anerkannte Differenzierung⁷⁸ führte dazu, dass Juden wie Christen am täglichen Rechtsverkehr und an gerichtlichen Prozessen teilhaben konnten, ohne dass persönliche Vorurteile ihnen gegenüber eine Rolle spielen mussten. Dass diese dennoch unausgesprochen im Hintergrund standen und dass damit die antijüdischen Ausbrüche im Alltag keineswegs verhindert werden konnten, steht auf einem anderen Blatt.

¹ Zur Typologie der rechtlichen Minderheiten siehe zuletzt: KRUGMANN, Michael: Das Recht der Minderheiten. Legitimation und Grenzen des Minderheitenschutzes. Berlin 2004. (= Schriften zum Öffentlichen Recht 955.) Bes. 108ff.

² Ebd., 24f.

³ Siehe hierzu BATTENBERG, Friedrich: Die jüdische Wirtschaftselite der Hoffaktoren und Residenten im Zeitalter des Merkantilismus – ein europaweites System? In: *Aschkenas* 9 (1999) 31-66, hier 55ff.

⁴ HSIA, Ronnie Po-Chia: Eine religiöse Minderheit in einer konfessionellen Gesellschaft: Juden im Heiligen Römischen Reich des 17. Jahrhunderts. In: Hartmut Lehmann/Anne-Charlott Trepp (Hg.): *Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts.* (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 152.) 295-309, hier 305.

⁵ KITZEL, Johannes: *Oratio Panegyrica de Regali Habendorum Judaeorum, quatenus inter Christianos sustineri possint.* Gedr. Marburg 1648. Zitiert nach Hsia, Eine religiöse Minderheit (wie Anm. 4), 308f.

⁶ BREITENBORN, Anke: *Randgruppen im Allgemeinen Landrecht für die Preußischen Staaten von 1794.* Berlin 1994. (= Quellen und Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte 6.) 58f.

⁷ SCHMID, Jeannette: Die Wahrnehmung des Anderen. Sozialpsychologische Anmerkungen zu Ethnozentrismus und Marginalisierung. In: Marie Theres Fögen (Hg.): *Fremde der Gesellschaft. Historische und sozialwissenschaftliche Untersuchungen zur Differenzierung von Normalität und Fremdheit.* Frankfurt am Main 1991. (= *Ius Commune* 56.) 147-167, hier 158ff.

⁸ OBERMAN, Heiko A.: *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation.* Berlin 1981. 157.

⁹ Siehe hierzu etwa die aufschlussreiche theologische Diskussion über die Duldung der Juden in Hamburg Anfang des 17. Jahrhunderts: BRADEN, Jutta: *Hamburger Judenpolitik im Zeitalter lutherischer Orthodoxie 1590 – 1710.* Hamburg 2001. (= *Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden* 23.) 87-103.

¹⁰ BATTENBERG, Friedrich: *Rechtliche Rahmenbedingungen jüdischer Existenz in der Frühneuzeit zwischen Reich und Territorium.* In: Rolf Kießling (Hg.): *Judengemeinden in Schwaben im Kontext des Alten Reiches.* Berlin 1994. (= *Colloquia Augustana* 2.) 53-79, hier 54f.

¹¹ ZIWES, Franz Josef: *Territoriale Judenvertreibungen im Südwesten und Süden Deutschlands im 14. und 15. Jahrhundert.* In: Friedhelm Burgard/Alfred Haverkamp/Gerd Mentgen (Hg.): *Judenvertreibungen in Mittelalter und früher Neuzeit.* Hannover 1999. 165-187, hier 187.

¹² Hierzu WIESFLECKER, Hermann: *Kaiser Maximilian I. – das Reich, Österreich und Europa an der Wende zur Neuzeit V: Der Kaiser und seine Umwelt.* Hof, Staat, Wirt-

schaft, Gesellschaft und Kultur. München 1986. 592-597; TSCHECH, Erna: Maximilian und sein Verhältnis zu den Juden (1490 – 1519). Masch. Diss. Graz 1971. Bes. 44f.

¹³ PETERSE, Hans: Jacobus Hoogstraeten gegen Johannes Reuchlin. Ein Beitrag zur Geschichte des Antijudaismus im 16. Jahrhundert. Mainz 1995. 153 (*Apologia reverendi patris Jacobi Hochstraten (...) in causa Ioannis Reuchlin ascriptum, pluribus erroribus scatenem (...)*).

¹⁴ MAGIN, Christine: "Wie es umb der iuden recht stet". Der Status der Juden in den spätmittelalterlichen deutschen Rechtsbüchern. Göttingen 1999. 406-408.

¹⁵ RUDERSDORF, Manfred: Ludwig IV., Landgraf von Hessen-Marburg 1537-1604. Landesteilung und Luthertum in Hessen. Mainz 1991. Bes. 205ff.

¹⁶ NIGRINUS, Georg: Der Jüden Feindt. [Gießen] 1570. B 2a-N 8b; vgl. dazu SCHRECKENBERG, Heinz: Die christlichen Adversus-Judaeus-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13. – 20. Jahrhundert). Frankfurt am Main u. a. 1994. 637f.; MÜLLER, Gerhard: Protestantische Orthodoxie. In: Karl Heinrich Rengstorf/Siegfried von Kortzfleisch (Hg.): Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen 1. Stuttgart 1968. 453-504, hier 458f.

¹⁷ GÜDE, Wilhelm: Die rechtliche Stellung der Juden in den Schriften deutscher Juristen des 16. und 17. Jahrhunderts. Sigmaringen 1981. 50f.; FREY, Sabine: Rechtsschutz der Juden gegen Ausweisungen im 16. Jahrhundert. Frankfurt am Main 1983. 129; BATTENBERG, Friedrich: Das Reichskammergericht und die Juden des Heiligen Römischen Reiches. Geistliche Herrschaft und korporative Verfassung der Judenschaft in Fürth im Widerspruch. Wetzlar 1992. (= Schriftenreihe der Gesellschaft für Reichskammergerichtsforschung 17.) 34ff.; ders.: Juden am Reichskammergericht in Wetzlar. Der Streit um die Privilegien der Judenschaft in Fürth. In: Bernhard Diestelkamp (Hg.): Die politische Funktion des Reichskammergerichts. Köln u. a. 1993. 210ff.

¹⁸ Zu diesem Sessionsverbot der Reichsabschiede von 1551 und 1577 (jeweils § 79) siehe BATTENBERG, Friedrich: Zur Rechtsstellung der Juden am Mittelrhein in Spätmittelalter und früher Neuzeit. In: Zeitschrift für Historische Forschung 6 (1979) 129-183, hier 164f.; BEHR, Volker: Das reichsrechtliche Sessionsverbot von 1551 und schuldrechtliche Beschränkungen deutscher Juden der frühen Neuzeit. Masch. Diss. München 2000. 17ff.

¹⁹ So Behr, Das reichsrechtliche Sessionsverbot (wie Anm. 18), 132.

²⁰ Vgl. ebd., 78ff.; LUIG, Klaus: Historische Formen der Anpassung veralteten Gesetzesrechts. In: Sozialwissenschaften im Studium des Rechts IV: Rechtsgeschichte. München 1978. 173-189, hier 175ff.

²¹ Zu diesem Prozess ausführlich FEILCHENFELD, Ludwig: Rabbi Josel von Rosheim. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland im Reformationszeitalter. Straßburg 1898. 12-16 (Darstellung) und 169-176 (Aktenedition).

²² BATTENBERG, Friedrich: Von der Kammerknechtschaft zum Judenregal. Reflexionen zur Rechtsstellung der Judenschaft im Heiligen Römischen Reich am Beispiel Johannes Reuchlins. In: Sabine Hödl/Peter Rauscher/Barbara Staudinger (Hg.): Hofjuden und Landjuden. Jüdisches Leben in der Frühen Neuzeit. Berlin-Wien 2004. 65-90.

²³ Die biografischen Daten zusammengestellt bei: BATTENBERG, Friedrich: Artikel "Rosheim, Josel von". In: Gerhard Müller (Hg.): Theologische Realenzyklopädie. Göttingen 1998. 424-427. Siehe zuletzt ders.: Josel von Rosheim, Befehlshaber der deutschen Judenheit, und die kaiserliche Gerichtsbarkeit. In: Jost Hausmann/Thomas Krause (Hg.): 'Zur Erhaltung guter Ordnung'. Beiträge zur Geschichte von Recht und Justiz. Festschrift für Wolfgang Sellert zum 65. Geburtstag. Köln u. a. 2000. 183-224.

²⁴ Feilchenfeld, Rabbi Josel von Rosheim (wie Anm. 21), 174f.

²⁵ Man wird aus diesen Bemerkungen indes nicht unmittelbar schließen können, dass für Weidner die Diskrepanz zwischen Christen und Juden anthropologisch feststand ("geborener Feind des christlichen Namens"), auch wenn gerade in dieser Zeit die "Lehre" von der rassischen Unreinheit der Juden Verbreitung gewann; YERUSHALMI, Yosef Hayim: Assimilierung und rassischer Antisemitismus. Die iberischen und die deutschen Modelle. In: ders.: Ein Feld in Anatot. Versuche über jüdische Geschichte. Berlin 1993. 53-80, hier 65-67.

²⁶ BATTENBERG, Friedrich: Die Ritualmordprozesse gegen Juden in Spätmittelalter und Frühneuzeit. Verfahren und Rechtsschutz. In: Rainer Erb (Hg.): Die Legende vom Ritualmord. Zur Geschichte der Blutbeschuldigung gegen Juden. Berlin 1993. (= Dokumente, Texte, Materialien. Hg. vom Zentrum für Antisemitismusforschung der Technischen Universität Berlin 6.) 95-132, hier 99; TRUSEN, Winfried: Strafprozeß und Rezeption. Zu den Entwicklungen im Spätmittelalter und den Grundlagen der Carolina. In: Peter Landau/Friedrich-Christian Schröder (Hg.): Strafrecht, Strafprozeß und Rezeption. Grundlagen, Entwicklung und Wirkung der Constitutio Criminalis Carolina. Frankfurt 1984. 29-118, hier 51-52.

²⁷ GRAUS, František: Randgruppen der städtischen Gesellschaft im Spätmittelalter. In: ZHF 8 (1981) 385-437, hier 395f.; JÜTTE, Robert: Abbild und soziale Wirklichkeit des Bettler- und Gaunertums zu Beginn der Neuzeit. Sozial-, mentalitäts- und sprachgeschichtliche Studien zum Liber Vagatorum (1510). Köln-Wien 1988. 28-31; HERGEMÖLLER, Bernd-Ulrich: Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft - Wege und Ziele der Forschung. In: ders. (Hg.): Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Neu bearbeitete Ausgabe. Warendorf 2001. 1-57, hier 42-51.; ROECK, Bernd: Außenseiter, Randgruppen, Minderheiten. Fremde im Deutschland der frühen Neuzeit. Göttingen 1993. 9f.

²⁸ Trusen, Strafprozeß und Rezeption (wie Anm. 26), 59.

²⁹ Ausführlich paraphrasiert und zitiert bei Feilchenfeld, Rabbi Josel (wie Anm. 21), 15f.

³⁰ Siehe die neuere Darstellung bei SENN, Marcel: Rechtsgeschichte – ein kulturhistorischer Grundriss. Zürich u. a. ³2003. 189-191; TRUSEN, Winfried: Anfänge des gelehrten Rechts in Deutschland. Ein Beitrag zur Geschichte der Frührezeption. Wiesbaden 1962. (= Recht und Geschichte 1.) 3. Ausführlich bei SELLETT, Wolfgang: Zur Rezeption des römischen und kanonischen Rechts in Deutschland von den Anfängen bis zum Beginn der frühen Neuzeit: Überblick, Diskussionsstand und Ergebnisse. In: Hartmut Boockmann/Ludger Grenzmann/Bernd Moeller/Martin Staehelin (Hg.): Recht und Verfassung im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit 1: Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1994 bis 1995. Göttingen 1998. (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse, dritte Folge, Nr. 228.) 115-166, hier 116ff.

³¹ Trusen, Anfänge des gelehrten Rechts (wie Anm. 30), 13.

³² WIEACKER, Franz: Privatrechtsgeschichte der Neuzeit, unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung. Göttingen ²1967. 114ff.

³³ Trusen, Anfänge des gelehrten Rechts (wie Anm. 30), 25.

³⁴ Sellert, Zur Rezeption des römischen und kanonischen Rechts (wie Anm. 30), 164.

³⁵ Dies wird neuerdings thematisiert von LAUFS, Adolf: Johannes Reuchlin – Jurist in einer Zeitenwende. In: Stefan Rhein (Hg.): Reuchlin und die politischen Kräfte seiner Zeit. Sigmaringen 1998. (= Pforzheimer Reuchlinschriften 5.) 9-30, bes. 28f.

³⁶ BATTENBERG, Friedrich: Königliche Gerichtsbarkeit und Richteramt nach der Kammergerichtsordnung von 1495: Realisierung eines Reformanliegens oder politischer Kompromiss? In: Serge Dauchy/Jos Monballyu/Alain Wijffels (Hg.): Auctoritates Xenia R.C. van Caenegem oblata: De auteurs van de rechtsonwikkeling/Law Making and its Authors/Die Auktoren der Rechtsentwicklung. Brüssel 1997. (= Iuris Scripta Historica XIII.) 91-111; ders.: Die Ordnung des Königlichen Kammergerichts 1495. In: Michael Matheus (Hg.): Der Wormser Reichstag von 1495. (= Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte). [in Vorbereitung]

³⁷ Hierzu besonders BATTENBERG, Friedrich: Des Kaisers Kammerknechte. Gedanken zur rechtlich-sozialen Situation der Juden in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. In: HZ 245 (1987) 545-60.

³⁸ BATTENBERG, Friedrich (Hg.): Quellen zur Geschichte der Juden im Hessischen Staatsarchiv Darmstadt 1080-1650. Wiesbaden 1995. (= Quellen zur Geschichte der Juden in hessischen Archiven 2.) 329, Nr. 1224.

³⁹ Güde, Die rechtliche Stellung der Juden (wie Anm. 17), 45.

⁴⁰ Zitat nach Güde, Die rechtliche Stellung der Juden (wie Anm. 17), 45.

⁴¹ Als Zustand der Rechtsverwahrlosung charakterisiert von WILLOWEIT, Dietmar: Vom Königsschutz zur Kammerknechtschaft. In: Karlheinz Müller/Klaus Wittstadt (Hg.): Geschichte und Kultur des Judentums. Würzburg 1988. 71-89, hier 89.

⁴² Hierzu jetzt Battenberg, Königliche Gerichtsbarkeit (wie Anm. 36); ders., Die Ordnung des Königlichen Kammergerichts (wie Anm. 36).

⁴³ Siehe Battenberg, Von der Kammerknechtschaft (wie Anm. 22).

⁴⁴ LEINZ-VON DESSAUER, Antoine: Johannes Reuchlin: Gutachten über das jüdische Schrifttum. Sigmaringen 1965. (= Pforzheimer Reuchlinschriften 2.) 31; KISCH, Guido: Zasius und Reuchlin. Eine rechtsgeschichtlich-vergleichende Studie zum Toleranzproblem. Sigmaringen 1961. (= Pforzheimer Reuchlinschriften 1.) 24.

⁴⁵ Corpus Iuris Civilis I.9.8.

⁴⁶ Unter Verweis auf das Evangelium des Johannes 19,15.

⁴⁷ Leinz-von Dessauer, Gutachten (wie Anm. 44), 35f.; vgl. dazu Kisch, Zasius und Reuchlin (wie Anm. 44), 26.

⁴⁸ Leinz-von Dessauer, Gutachten (wie Anm. 44), 45.

⁴⁹ TREU, Martin: Johannes Reuchlin, Ulrich von Hutten und die Frage der politischen Gewalt. In: Rhein, Reuchlin und die politischen Kräfte seiner Zeit (wie Anm. 35), 133-145, hier 144. Auch ZIKA, Charles: Reuchlin und die okkulte Tradition der Renaissance. Sigmaringen 1998. (= Pforzheimer Reuchlinschriften 6.) 190 betont den streng juristischen Charakter der Argumentationsweise Reuchlins im Streit um die Vernichtung der "Judenbücher".

⁵⁰ Laufs, Johannes Reuchlin (wie Anm. 35), 28.

⁵¹ Edition bei EHLERS, Widu-Wolfgang/MUNDT, Lothar/ROLOFF, Hans-Georg/SCHÄFER, Peter (Hg.): Johannes Reuchlin, Sämtliche Werke IV: Schriften zum Bücherstreit 1: Reuchlins Schriften. Stuttgart-Bad Cannstatt 1999. 65-168 (*Argumenta, quae possent scholastice in contrarium obiici*).

⁵² Nach TRUSEN, Winfried: Die Prozesse gegen Reuchlins "Augenspiegel". Zum Streit um die Judenbücher. In: Rhein, Reuchlin und die politischen Kräfte seiner Zeit (wie Anm. 35), 87-132, hier 88, war der "Augenspiegel" eine "überstürzte" Reaktion auf den Vorwurf Pfefferkorns, er verstünde die hebräische Sprache nicht und sei von Juden bestochen worden. Dies mag – wie Trusen ausführt – für ihn persönlich unklug gewesen sein. Die Publikation seines vertraulichen Gutachtens im Rahmen des "Augenspiegels" muss jedoch als bewusster taktischer Schritt gewertet werden, mit dem ein Gelehrten-diskurs provoziert werden sollte.

⁵³ Schriften der Glossatoren werden von Reuchlin allegiert, vgl. Laufs, Johannes Reuchlin (wie Anm. 35), 28.

⁵⁴ Codex I.9.8.

⁵⁵ KIRN, Hans-Martin: Das Bild vom Juden im Deutschland des frühen 16. Jahrhunderts. Tübingen 1989. (= Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 3.) 121-185, hier 123.

⁵⁶ Kisch, Zasius und Reuchlin (wie Anm. 44), 26, 76; Trusen, Die Prozesse gegen Reuchlins "Augenspiegel" (wie Anm. 52), 104, 118.

⁵⁷ Battenberg, Rechtliche Rahmenbedingungen (wie Anm. 10), 67; Güde, Die rechtliche Stellung (wie Anm. 17), 61. Edition bei Ehlers/Mundt/Roloff/Schäfer, Schriften zum Bücherstreit 1 (wie Anm. 51), 173-196 (*Ain clare Verstantnus in Tütsch uff doctor Jobannsen Reuchlins Ratschlag von den Iuden Büchern vormals auch zu Latin imm Augenspiegel uffgangen*), hier 179.

⁵⁸ Unter Einfügung (Allegation) eines Zitats des Bartolus.

⁵⁹ Die beiden letztgenannten Aussagen unter Allegation von Zitaten aus dem Codex Iuris.

⁶⁰ So aber Trusen, Die Prozesse gegen Reuchlin "Augenspiegel" (wie Anm. 52), 104.

⁶¹ MAURER, Wilhelm: Reuchlin und das Judentum. In: Hermann Kling/Stefan Rhein (Hg.): Johannes Reuchlin (1455-1522). Nachdruck der 1955 von Manfred Krebs herausgegebenen Festgabe. Sigmaringen 1994. (= Pforzheimer Reuchlinschriften 4.) 267-276, hier 273.

⁶² Güde, Die rechtliche Stellung der Juden (wie Anm. 17), 65, in einem Kammergerichtsprozess gegen den Juden Berlin.

⁶³ Maurer, Reuchlin und das Judentum (wie Anm. 61), 273; STERN, Selma: Josel von Rosheim. Befehlshaber der Judenschaft im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation. Stuttgart 1959. 198.

⁶⁴ Allerdings wird man auch Reuchlin unterstellen, dass er wie andere Juristen des 16. Jahrhunderts von einer vorgegebenen, richtigen Ordnung des Staates ausging, die durch den Kaiser lediglich rekonstituiert werden musste, siehe SIMON, Thomas: 'Gute Policy'. Ordnungsleitbilder und Zielvorstellungen politischen Handelns in der Frühen Neuzeit. Frankfurt am Main 2004. (= Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 170.) 129.

⁶⁵ ANGERMEIER, Heinz: Begriff und Inhalt der Reichsreform (erstm. 1958). In: ders.: Das alte Reich in der deutschen Geschichte. Studien über Kontinuitäten und Zäsuren. München 1991. 125-144, hier 126, 130; ders.: Die Reichsreform 1410-1555. Die Staatsproblematik in Deutschland zwischen Mittelalter und Gegenwart. München 1984. 14-16. Kritisch hierzu MORAW, Peter: Reichsreform und Gestaltwandel der Reichsverfassung um 1500. In: ders.: Über König und Reich. Aufsätze zur deutschen Verfassungsgeschichte des späten Mittelalters. Hg. von Rainer Christoph Schwinges aus Anlass des 60. Geburtstags von Peter Moraw. Sigmaringen 1995. 277-292, bes. 279-281.

⁶⁶ Battenberg, Königliche Gerichtsbarkeit (wie Anm. 36), 91f.; MORAW, Peter: Neuere Forschungen zur Reichsverfassung des späten Mittelalters. In: Michael Borgolte (Hg.): Mittelalterforschung nach der Wende. München 1995. 453-484, hier 462, 476.

⁶⁷ Begriff des "Gestaltwandels" nach Moraw, Reichsreform und Gestaltwandel (wie Anm. 63), bes. 292.

⁶⁸ LITVINOFF, S. Barnt: Fourteen Ninety Two. The Decline of Medievalism and the Rise of the Modern Age. New York 1991. 41ff.

⁶⁹ SCRIBNER, Bob: Antiklerikalismus in Deutschland um 1500. In: Ferdinand Seibt/Winfried Eberhard (Hg.): Europa 1500. Integrationsprozesse im Widerstreit: Staaten, Regionen, Personenverbände, Christenheit. Stuttgart 1987. 368-382.

⁷⁰ Scribner, Antiklerikalismus (wie Anm. 69), 375.

⁷¹ Scribner, Antiklerikalismus (wie Anm. 69), 379f.

⁷² Scribner, Antiklerikalismus (wie Anm. 69), 382.

⁷³ Hierzu DETMERS, Achim: Reformation und Judentum. Israel-Lehren und Einstellungen zum Judentum von Luther bis zum frühen Calvin. Stuttgart 2001. (= Judentum und Christentum 7.) 63ff.

⁷⁴ Zuletzt dazu BATTENBERG, Friedrich: Juden um Landgraf Philipp den Großmütigen von Hessen. In: *Aschkenas* 14 (2004) 387-414, hier 388ff.

⁷⁵ Zu diesem Diskurs Güde, Die rechtliche Stellung der Juden (wie Anm. 17), 54ff.

⁷⁶ REINKINGK, Theodor: *Tractatus de Regimine Seculari et Ecclesiastico*. Gießen 1619. 797 Rdn. 31. Hierzu Güde, Die rechtliche Stellung der Juden (wie Anm. 17), 55f.

⁷⁷ DIETERICH, Georg Theodor: *De Iure et Statu Judaeorum in Republica Christianorum Discursus*. Marburg 1648. 80; vgl. dazu Güde, Die rechtliche Stellung der Juden (wie Anm. 17), 66.

⁷⁸ Siehe zu diesem Prozess Güde, Die rechtliche Stellung der Juden (wie Anm. 17), 51.

Die rechtliche Stellung der Täufer im 16. und 17. Jahrhundert am Beispiel der habsburgischen Länder

Thomas Winkelbauer

Einleitung

Es gibt sicherlich mehr Unterschiede als Gemeinsamkeiten zwischen einer Jahrtausende alten Religion mit sehr langer und wechselvoller Tradition und Geschichte wie dem Judentum einerseits und einer zumindest zeitweise untereinander heftig zerstrittenen Gruppe von seit den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts entstandenen christlichen Sekten wie dem Täuferum andererseits. Dennoch könnte die Suche nach strukturellen und funktionellen Parallelen, Analogien und Äquivalenzen zwischen den jeweiligen Beziehungen jüdischer und täuferischer Gemeinschaften, Familien und Individuen zu den sie umgebenden Mehrheitsgesellschaften sowie zwischen den Verfolgungen der Juden und der Täufer in der Frühen Neuzeit für die Erforschung beider Gruppen fruchtbar sein.¹ Das Thema des vorliegenden Beitrags ist bescheidener: Es geht darin nicht um einen expliziten Vergleich, sondern um eine deskriptive Darlegung der Rechtsstellung der Täufer in den habsburgischen Ländern, die als Vorstudie für künftige komparatistische Untersuchungen dienen soll. Nur vereinzelt wird ausdrücklich auf (zumindest scheinbare) Ähnlichkeiten zwischen der rechtlichen, sozialen und wirtschaftlichen Stellung der Juden und der Täufer – und zwar insbesondere der Hutterer in Mähren und Oberungarn – hingewiesen.

Innerhalb der im Jahre 1525, also während des Bauernkrieges, entstandenen Täuferbewegung – von ihren Gegnern wurden sie "Wiedertäufer" genannt, sie selbst nannten sich meist einfach "Brüder (und Schwestern) in Christo" – gab es in dogmatischer, spiritueller und politischer Hinsicht sehr unterschiedliche Strömungen. Gemeinsam war den Täuferten die Ablehnung der Säuglingstaufe, ein mit der Idee des Priester-

tums aller Gläubigen einhergehender vehementer Antiklerikalismus sowie die Verweigerung des Kriegsdienstes und des Eides. Entstanden ist das Täufer_tum wahrscheinlich etwa gleichzeitig in Zürich, im Umkreis von Thomas Müntzer sowie in Straßburg. Als seine eigentliche Geburtsstunde gilt die erste Erwachsenentaufe, die der Laie Konrad Grebel im Januar 1525 in Zürich dem "entlaufenen" Mönch Jörg Blaurock aus Graubünden spendete. Die nach der Niederschlagung des Bauernkriegs zwischen Rebellion und Resignation schwankenden Täufer stellen insgesamt die bedeutendste Verkörperung der sogenannten "radikalen Reformation" dar.²

Zwischen 1525 und 1529 gewann das Täufer_tum zahlreiche Anhänger in verschiedenen Regionen des Heiligen Römischen Reichs und darüber hinaus. Zentren waren in diesen Jahren der Expansion neben der Schweizer Eidgenossenschaft das Rheinland, Schwaben, Tirol, die östlichen österreichischen Erbländer und in geringerem Ausmaß Thüringen und Franken. In Tirol entfremdete der Bauernkrieg einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung so vollständig von der habsburgischen Landesregierung und der – den Untertanen in der Gestalt der Fürstbischöfe von Brixen und Trient sowie der Äbte der Tiroler Klöster in erster Linie als weltliche Obrigkeit gegenüberstehenden – römischen Kirche, dass dadurch eine wichtige Basis für die Schaffung von Jakob Hut(t)ers, eines Pustertaler Hutmachers, "Neuem Tirol" in Mähren gelegt wurde.³ Zwischen dem Augsburger Reichstag 1530 und dem Erlass des Augsburger Interims 1548 sank die Zahl der deklarierten Täufer wegen der schweren Verfolgungen in Franken und den niederösterreichischen Ländern rasch; in Tirol, Schwaben, der Eidgenossenschaft und dem Rheinland schlossen sich weiterhin viele Handwerker und Bauern, Männer und Frauen einer der verschiedenen Formen des Täufer_tums an, und Thüringen und besonders Hessen wurden in diesen Jahren zu neuen Zentren. Zwischen 1550 und 1618 blieben, abgesehen von den weiter unten etwas eingehender behandelten Hutternern in Mähren und Oberungarn, nur Schwaben, das Rheinland und die

Schweiz als Zentren des Täuferturns übrig. Von etwa 1530 bis ins frühe 17. Jahrhundert dürften aus den genannten Regionen sowie aus Bayern – trotz der strengen obrigkeitlichen Verbote – jedes Jahr (bei starken Schwankungen) durchschnittlich etwa 100 Täufer (Männer, Frauen und Kinder) nach Mähren ausgewandert sein.⁴

Reichsgesetze und landesfürstliche Patente

Eine wichtige rechtliche Grundlage für die Verfolgung der Täufer in den österreichischen und böhmischen Ländern war die von den Reichstagen in Zusammenwirken mit dem Kaiser wahrgenommene Ketzergesetzgebung auf der Ebene des Heiligen Römischen Reiches. Als Ketzerei – das ist das vom Namen der südfranzösischen Katharer abgeleitete deutsche Synonym für Häresie – galten (und gelten) dem römisch-katholischen Kirchenrecht zufolge die nach dem Empfang der Taufe mit Beharrlichkeit und Unbelehrbarkeit verfochtene Leugnung einer Glaubenswahrheit und der hartnäckige Zweifel an einer solchen. Auch auf dem Gebiet der Ketzerverfolgung bildeten die Reichsgesetze für die Territorien und die Reichsstädte eine Art Rahmengesetzgebung.⁵ Die strafrechtliche Verfolgung von Häretikern durch weltliche Gerichte geht letztlich auf die kirchlich sanktionierten Ketzergesetze Kaiser Friedrichs II. von 1220 sowie seine Konstitutionen von Melfi aus dem Jahr 1231 zurück, denen zufolge Verdammungsurteile kirchlicher Gerichte vom "weltlichen Arm" automatisch in Todesurteile umgewandelt und vollstreckt wurden (seit 1224 für gewöhnlich durch Verbrennen auf dem Scheiterhaufen).⁶

Auf dem Wormser Reichstag von 1521, auf dem der vom Papst als Ketzer gebannte Martin Luther den Widerruf seiner Lehre verweigerte, erließ Karl V. im Mai ein Edikt gegen Luther und seine Anhänger ("Wormser Edikt"). Darin verhängte der Kaiser über Luther die Reichsacht, ordnete die Vernichtung seiner Schriften an und befahl die Verhaftung und die Konfiskation der Güter aller seiner Anhänger.⁷ Karls Bruder Ferdinand stützte sich bei der Bekämpfung der neuen

theologischen Lehren in seinen Ländern zunächst in erster Linie auf das Wormser Edikt. Er ging dabei von der Überzeugung aus, er sei als Landesfürst Gott für seine Untertanen verantwortlich, und zwar nicht nur für ihr leibliches Wohl, sondern er habe, wie es in einem am 1. September 1524 erlassenen Mandat heißt, dafür zu sorgen, dass *den underthanen und verwandten seelen heil zu güt das heilig Evangelium und ander götlich schrift* ordentlich verkündigt werde.⁸

Erst seit dem Speyrer Reichstag des Jahres 1529 bildete ein eigenes Reichsgesetz die Grundlage für die Bekämpfung der Täufer. Ferdinand I. begann jedoch schon früher – wie gesagt nicht zuletzt unter Berufung auf das Wormser Edikt von 1521 – damit, die Täufer in seinen Ländern blutig zu verfolgen.⁹ In dem umfangreichen, am 20. August 1527 von Ferdinand in Ofen (Buda) mit Gültigkeit für alle seine Fürstentümer und Länder – also die österreichischen, die böhmischen und die ungarischen Länder – erlassenen, von seinem Rat und Beichtvater Johann Fabri, dem späteren Bischof von Wien¹⁰, formulierten Ketzermandat, wird unter den neuen *verfürisch frömd leren* auch die *vernewung des tauffß* genannt. Die *widertauß* sei seit vielen hundert Jahren *nit allain von den heiligen vätern, (...) sonder auch von den kaiserlichen rechten (...) für ketzerisch verdambt*. "Wiedertäufer" sollten je nach den (nicht weiter spezifizierten) Umständen mit Gefängnis oder Landesverweis *oder in ander weg* bestraft werden. Wer – wie die Aufständischen der Jahre 1525 und 1526 – die falsche Lehre verkündete, *als ob alle ding gemein und kain obrigkeit sein sol*, der wurde im Ofener Mandat mit der Hinrichtung durch das Schwert bedroht. Der Vorwurf der Ketzerei wurde also mit dem des Aufruhrs kombiniert.¹¹ Im Dezember desselben Jahres ordnete Ferdinand I. überdies an, in Tirol den (aus Österreich ob der Enns stammenden und schließlich im Januar 1528 hingerichteten) Täuferführer Leonhard Schiemer auf der Grundlage der 1526 im Anhang der neuen Tiroler Landesordnung abgedruckten Empörungsordnung vor Gericht zu stellen.¹² In den folgenden Jahren, in denen sich Ferdinand besonders auf die Verfolgung und Ausrottung des Täuferturns kon-

zentrierte, wurden die Bestimmungen des Ofener Mandats vielfach auf die Täufer angewendet.¹³

In einem weiteren, am 23. Dezember 1527 in Wien erlassenen Mandat gab Ferdinand I. seiner Befürchtung Ausdruck, dass aus den ketzerischen Lehren der Täufer nichts anderes resultieren werde als ein Aufstand *von der gemain wider all ober- und erberkaitten*.¹⁴ Zu Beginn des Jahres 1528 wurden in Wien im königlichen Rat unter dem Vorsitz Ferdinands 41 Räte aus den österreichischen und böhmischen Ländern zur Beratung der Täuferfrage versammelt. Am 4. Februar dieses Jahres räumte Ferdinand I. allen in den fünf niederösterreichischen Ländern (Österreich unter und ob der Enns, Steiermark, Kärnten und Krain) wohnenden Täufern und anderen Sektierern eine Gnadenfrist von zwei Monaten ein, innerhalb deren sie sich von ihrem Irrtum lossagen sollten.¹⁵ Am 22. März 1528 teilte Ferdinand I. den Regierungen der österreichischen Länder die Einrichtung eines aus vier Kommissaren bestehenden und allen Länderbehörden gegenüber weisungsbefugten geheimen Inquisitionskollegiums zur Ausrottung der ketzerischen Sekte der "Wiedertäufer" in den Erblanden und im damals habsburgischen Herzogtum Württemberg mit.¹⁶ Als – um ein konkretes Beispiel anzuführen – Wilhelm von Kuenring bei Hof anfragte, was mit den fünf von ihm im Sprengel des Landgerichts Hadres (bzw. Seefeld-Kadolz) im nördlichen Niederösterreich verhafteten Täufern zu geschehen habe, erhielt er am 3. November 1528 aus Wien den Bescheid, dass die vier zum Widerruf bereiten Männer zu begnadigen seien; *das alt weib* aber, *dieweil sy auf irm verstopften gemuet verharret*, sei in Befolgung der landesfürstlichen Mandate hinzurichten.¹⁷

Vor allem in den Jahren 1528 bis 1530 kam es insbesondere in Tirol¹⁸, aber auch in anderen Territorien zu Hunderten Hinrichtungen von Täufern, die durch das Ofener Mandat König Ferdinands vom 20. August 1527, ein Mandat Kaiser Karls V. (bzw. des Reichsregiments) vom 4. Januar 1528 und die Reichsabschiede von Speyer 1529 und Augsburg 1530 als Ketzer gebrandmarkt wurden. Aber noch 1618

wurden zwei aus Au im Hinteren Bregenzerwald stammende und zur Auswanderung nach Mähren entschlossene Täufer (ein wohlhabender Bauer und eine Witwe) nach schwerer Folterung mit dem Schwert hingerichtet. Die letzte bekannte Hinrichtung einer taufgesinnten Person um ihres Glaubens willen in Europa fand im Sommer 1626 in Rheinfelden, einer der vier vorderösterreichischen "Waldstädte" am Oberrhein, statt.¹⁹ Insgesamt wurden bis 1618 im Heiligen Römischen Reich und in der Schweizer Eidgenossenschaft mindestens 850 Täufer hingerichtet, davon etwa die Hälfte (mindestens 420) in habsburgischen Territorien.²⁰ Wahrscheinlich war die Zahl der Hingerichteten, von denen ein gutes Drittel Frauen gewesen sein dürften,²¹ aber deutlich höher: Aus einem Schreiben der oberösterreichischen Regierung an König Ferdinand geht hervor, dass allein zwischen 1527 und 1539 in Tirol und den österreichischen Vorlanden nicht weniger als etwa 600 Täufer hingerichtet wurden.²² In den österreichischen Ländern dürften insgesamt mindestens tausend sich zum Täuferturn bekennende Männer und Frauen hingerichtet worden sein.²³

Manchmal gingen die Prozesse und die Hinrichtungen nicht so glatt vonstatten, wie König Ferdinand wünschte. Am 21. März 1528 hob er ein mildes Urteil des aus dem Stadtrichter der Eisenstadt Steyr als Vorsitzendem und 35 Mitgliedern der Stadträte von Steyr und anderer landesfürstlicher Städte des Landes ob der Enns als Beisitzern bestehenden Gerichts gegen Steyrer Täufer als "widerwärtig, null und nichtig" auf. Auf Befehl des Landesfürsten wurden daraufhin zwölf Männer und eine Frau als "verstockte Ketzer" hingerichtet.²⁴ Insbesondere in den Tiroler Täuferhochburgen konnten die Täufer mit dem stillschweigenden Einverständnis der Mehrheit der Einwohner rechnen.²⁵ So berichteten die Innsbrucker Statthalter und Räte im Januar 1531 an den Pfleger von Michelsburg, das ganze Dorf St. Georgen sei "mit der Wiedertaufe befleckt". In einem Schreiben der oberösterreichischen Regierung an den Landrichter von Sterzing ist im März 1534 davon die Rede, dass schier alle unter seiner Verwaltung

stehenden Täler voller "Wiedertäufer" stecken sollen. Im Juni 1538 heißt es in einem Beschluss des Brixener Hofrates, den Untertanen sei nicht zu trauen, ja der Pfleger von Schöneck und der Richter von Michelsberg hätten keinen einzigen verlässlichen Mann, auf den sie sich bei ihrem Vorgehen gegen die "Wiedertäufer" stützen könnten.²⁶ Hans Ungnad von Sonneck, ein Lutheraner, der von 1530 bis 1556 als Landeshauptmann der Steiermark amtierte, bemühte sich um eine möglichst glimpfliche Behandlung der relativ wenigen steirischen Täufer. Er sprach persönlich mit verhafteten Täufern und wollte sie nicht bestrafen, geschweige denn hinrichten lassen, da sie ihm als fromme und einfältige, jedenfalls aber ungefährliche Leute erschienen.²⁷ Am 18. Mai 1529 teilte König Ferdinand allen Amtsträgern und Untertanen seiner Erbländer die vier Wochen zuvor im Speyrer Reichsabschied mit Zustimmung der protestantischen Stände erlassenen Bestimmungen gegen *die erschrecklich verführlich new sect des widertauffß* mit und ordnete deren strenge Durchführung an. In dem in das landesfürstliche Mandat wörtlich inserierten Reichsabschied wurde bestimmt: Wer seinen Irrtum erkannte, widerrief und um Gnade bat, sollte nach vorhergehender Bestrafung begnadigt werden, die Verstockten hingegen sowie die Rückfälligen sollten – und zwar, wie ausdrücklich bestimmt wird, ohne vorhergehende Einschaltung eines geistlichen Gerichts – verbrannt oder enthauptet werden. Den Begnadigten wurde verboten, ihren Wohnsitz zu verlassen, damit sie von ihren Obrigkeiten überwacht werden konnten.²⁸

Die gegen die Täufer gerichteten landesfürstlichen Befehle wurden in den frühen 1530er Jahren, nach dem Abflauen der schlimmsten Hinrichtungswelle, allen Obrigkeiten und Untertanen wiederholt eingeschärft.²⁹ In einem am 5. April 1534 für die fünf niederösterreichischen Länder erlassenen Mandat zeigte sich Ferdinand I. davon überzeugt, dass die nachlässige Befolgung der gegen die Anhänger der *verdampften valschen und verführischen secten der widertauff* erlassenen Befehle zu den Unruhen in Münster in Westfalen geführt habe. Das Ziel aller *vorsteer*

und rädlführer der Sekte sei es, *alle ober- und erberkheit, auch gericht und guet ordnungen zu verstören und zu vertilgen*. Nicht nur alle, die sich der Sekte zuwandten, sondern auch alle, die einem Täufer Unterschlupf gewährten, wurden nun mit der Todesstrafe bedroht.³⁰ In gleichlautenden, am 10. Dezember 1544 in Wien für die österreichischen Erblande und am 10. Januar 1545 in Prag für die böhmischen Länder erlassenen Mandaten verkündete Ferdinand I. die auf dem Reichstag (wiederum in Speyer) gefassten und am 10. Juni 1544 im Reichsabschied kund gemachten Beschlüsse gegen die Täufer und ordnete ihre strenge Durchführung an. Im Kern handelte es sich dabei um Wiederholungen der einschlägigen Beschlüsse des Speyrer Reichstages des Jahres 1529.³¹

Die Hutterer in Mähren und Oberungarn

Die Markgrafschaft Mähren war im 16. Jahrhundert (ähnlich wie Polen und Siebenbürgen) eine Oase religiöser Toleranz und friedlicher Koexistenz zahlreicher Konfessionen. Damals kursierte in Mähren das Sprichwort: *Wie viele Müller, so viele Maße, wie viele Pfarrer, so viele Glauben(sbekenntnisse)*.³² Der Rektor des Noviziats der Brüner Jesuiten charakterisierte 1581 in einem Schreiben nach Rom die konfessionelle Lage im Land voller Abscheu folgendermaßen: *Zur katholischen Religion bekennen sich nur mehr wenige bedeutungslose Leute. Beinabe der gesamte Adel ist in die mannigfaltigsten Irrlehren verstrickt. Ich bin schon weit herumgekommen, habe fast ganz Deutschland durchbreist, aber ich habe noch kein Land auf Erden gefunden, wo so viele Sekten und Irrlehren zu finden sind wie hier. Mähren ist sozusagen ein Sammelbecken aller möglichen Häresien auf Erden*.³³ Unter dem Schutz von religiösen Skeptikern, Anhängern eines über- bzw. vorkonfessionellen Christentums und Verfechtern der Gewissensfreiheit in den Kreisen des mährischen Adels lebten und wirkten im Laufe des 16. Jahrhunderts tatsächlich zahlreiche "Häretiker" in Mähren, und zwar in erster Linie in Südmähren.³⁴

Viele Angehörige des mährischen Herrenstandes unternahmen im 16. Jahrhundert keine Versuche, auf ihren Herrschaften die eigene

Konfession durchzusetzen, da sie – im Gegensatz zu den habsburgischen Landesfürsten – nicht von der Voraussetzung ausgingen, nur eine der vielen Konfessionen und Kirchen sei die allein seligmachende. Als Beispiel kann Friedrich von Žerotín genannt werden, ein Mitglied der Unität der Böhmisches Brüder und Schutzherr der Täufer auf seiner Herrschaft Groß Seelowitz (Židlochovice). 1581 beklagte sich ein benachbarter, aus der Steiermark stammender und mit der religiösen Mentalität des mährischen Adels offenbar noch nicht vertrauter lutherischer Adeliger, nämlich der kaiserliche Kriegsrat, Oberstzeugmeister und General der Kroatischen Militärgrenze Christoph von Teuffenbach auf Dürnholz (Drnholec), der erst vier Jahre zuvor in den mährischen Herrenstand aufgenommen worden war, bei Žerotín empört darüber, dass die Witwe des verstorbenen lutherischen Pfarrers in dem žerotínschen Städtchen Pohrlitz (Pohořelice) unter die Täufer gehen und ihre Kinder verlassen wolle. Friedrich von Žerotín antwortete ihm: *Daß Gott der Herr villeicht die nachgelassne wittib meines pfarbers zu Poberlicz erleicht [= erleuchtet] hat, daß sie sich under die teutschen brieder geben wolt, wider solliches ich nicht sein kan. Der glaub ist gewiß ein gab Gottes, und keiner kan keinem den glauben geben noch nemen.*³⁵

Die zahlenmäßig weitaus größte Gruppe von Religionsflüchtlingen im Mähren des 16. und frühen 17. Jahrhunderts bildeten die Täufer. Mähren wurde um 1530 zu einem regelrechten "Schmelztiegel des frühen Täuferiums",³⁶ und die Markgrafschaft galt – vor allem von etwa 1565 bis 1622 – den nach ihrem Tiroler Gründer Jakob Hut(t)er benannten, Gütergemeinschaft praktizierenden Hutterern, die als einziger Zweig des mährischen Täuferiums bis 1622 überlebten, als das ihnen von Gott geschenkte "Gelobte Land", ihr "Neues Jerusalem".³⁷ Im wesentlichen verdankten sie ihr Asyl in Mähren jenen Mitgliedern des mährischen Herrenstandes, die gemeinsam mit ihren Standesgenossen das Land mehr oder minder als oligarchische Adelsrepublik regierten und ihre schützende Hand über die Täufer hielten, insbeson-

dere Angehörigen der Geschlechter Liechtenstein, Žerotín, Leipa, Boskowitz, Kaunitz und Waldstein.³⁸

Die von 1249 bis 1560 liechtensteinische Stadt und Herrschaft Nikolsburg (Mikulov) in Südmähren war seit 1524 ein Zentrum der lutherischen Reformation in Mähren. Nach der Niederschlagung des Bauernkriegs kamen im Sommer 1526 die ersten Anhänger der neuen, von ihren Gegnern "Wiedertäufer" genannten Sekte auf der Flucht mit ihrem Anführer Balthasar Hubmaier an der Spitze in Nikolsburg an.³⁹

Noch im selben Jahr nahm Leonhard I. von Liechtenstein, der Besitzer der Herrschaft Nikolsburg, von Hubmaier die Glaubenstaufe. Nikolsburg lag damals – vor der Schlacht bei Mohács bzw. der Wahl Ferdinands I. zum König von Böhmen – noch außerhalb des habsburgischen Machtbereichs, allerdings nur noch einige Monate lang. Im Sommer 1527 musste Liechtenstein auf Befehl König Ferdinands I. Hubmaier an die Justiz übergeben. Am 10. März 1528 wurde er in Erdberg bei Wien als Ketzer auf dem Scheiterhaufen verbrannt und seine Frau in der Donau ertränkt. Im selben Frühjahr wurden in den dem Einfluss des Adels entzogenen königlichen Städten Brünn (Brno), Znaim (Znojmo) und Olmütz (Olomouc) – Iglau (Jihlava) blieb verschont – etwa zehn Täufer, Männer und Frauen, verbrannt, ohne dass dadurch der Bestand des Täuferturns in Mähren auf Dauer gefährdet werden konnte.⁴⁰

Während der apokalyptischen Terrorherrschaft sozialrevolutionärer Täufer in Münster (die Stadt wurde im Juni 1535 von Truppen katholischer und evangelischer Reichsstände eingenommen) wiederholte Ferdinand I. im Februar 1535 auf dem mährischen Landtag wieder einmal seine Forderung nach Vertreibung der "Wiedertäufer". Diesmal beugte sich der Adel grundsätzlich, agierte jedoch in der Praxis weiterhin möglichst hinhaltend und ausweichend. Die mährischen Täufer verließen das Land, wie es scheint, nur zu einem kleinen Teil. Sie versteckten sich in Bergen, Wäldern und Höhlen. Jakob Hutter selbst ging nach Tirol, wo er nach einer regelrechten Treibjagd gefangengenommen, gefoltert und im Februar 1536 in Innsbruck (vor dem Goldenen

Dachl) lebendig verbrannt wurde.⁴¹ Noch im selben sowie im folgenden Jahr erlaubten einige mährische Adelige den Hutterern erneut, auf ihren Gütern Gemeinschaften, sogenannte "Haushaben", zu gründen.⁴² Nach der Hinrichtung einiger weiterer, von den Hutterern als Märtyrer verehrter Amtsträger bildete sich Ende der 1530er Jahre unter der Leitung von Hans Amon und Leonhard Sailer in Schakwitz (Šakvice), wo spätestens 1540 das Gemeindeleben einschließlich der Gütergemeinschaft wieder aufgenommen wurde, der Kern der sich in den folgenden Jahrzehnten rasch entwickelnden, erneuerten hutterischen Gemeinschaft.⁴³

Während spätestens um 1540 das Täuferum in den österreichischen Ländern sowie in Böhmen und Schlesien – bis auf weiterhin zumindest teilweise mit Verbrennen, Enthaupten und Ertränken verfolgte Reste – weitgehend ausgerottet war, konnte in Mähren die Hinrichtung der geistlichen Elite das Weiterbestehen von sich nun kaum noch mit dogmatischen Streitfragen befassenden Täufergemeinden, eben der "Hutterischen Brüder", unter dem Schutz adeliger Protektoren nicht verhindern.⁴⁴ 1545 besaßen die Hutterer in der Markgrafschaft bereits 31 Haushaben. Im Jahr darauf wurde die erste Niederlassung in Oberungarn gegründet: Die ersten Hutterer ließen sich in Freischütz (Sabatisch, Sobotište, O-Szombat) im Komitat Neutra (Nitra, Nyitra) in der heutigen Westslowakei auf den Gütern des Franz Niary von Bedek nieder, wo zwei Generationen später, nach der Vertreibung aus Mähren, das neue geistliche und wirtschaftliche Zentrum der Gemeinde entstehen sollte.⁴⁵

Der mährische Landtag hatte sich im Frühjahr 1545 unter dem Druck des Landesfürsten schließlich doch dazu herbeigelassen, neuerlich die Ausweisung aller in Gemeinschaft lebenden Täufer zu beschließen bzw. die bisher gemeinschaftlich siedelnden Hutterer auf einzelne, seit den kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Böhmen und Ungarn im 15. Jahrhundert oder auch bereits seit der um die Mitte des 14. Jahrhunderts einsetzenden Wüstungsperiode öd liegende (Untertanen-)

Güter zu verteilen. Der im März 1546 unter persönlicher Anwesenheit König Ferdinands in Olmütz tagende Landtag wiederholte diesen Beschluss und willigte darüber hinaus endlich ein, bis Georgi (23. April) 1547 auch den Abzug der vereinzelt im Land lebenden Täufer anzuordnen. Die mährischen Stände gingen jedoch auch weiterhin nicht energisch gegen die Hutterer vor. Selbst als König Ferdinand nach dem Ende des Schmalkaldischen Krieges (Sieg Karls V. über Johann Friedrich von Sachsen in der Schlacht bei Mühlberg am 24. April 1547) den Druck auf die mährischen Landstände erhöhte, wurden die Hutterer nur zum Teil aus dem Land vertrieben.⁴⁶ 1547 wurden in Oberungarn, in der Niederung zwischen der March und den Kleinen Karpaten, neben Freischütz (Sabatisch) elf weitere Haushaben gegründet.⁴⁷ Trotz des 1548 gefassten Beschlusses des ungarischen Reichstags, alle Täufer aus dem Königreich Ungarn auszuweisen, bauten die aus Mähren geflüchteten Hutterer ihre Siedlungen in Oberungarn auf den Gütern evangelischer Adelige weiter aus.⁴⁸

In der ersten Hälfte der 1550er Jahre, nach dem Wiederaufflammen des Türkenkrieges, ebte auch die zweite Welle der Verfolgung und Vertreibung der mährischen Täufer wieder ab.⁴⁹ 1570 beschloss der mährische Landtag, die Täufer zu besteuern. Sie wurden dadurch aus gnadenhalber Tolerierten allmählich zu de facto steuerzahlenden "ordentlichen" Bewohnern der Markgrafschaft. 1575 beschloss der Landtag eine Kopfsteuer. Die streng pazifistisch gesinnten Hutterer weigerten sich zwar nach Möglichkeit, reguläre Steuern zu entrichten, da sie zu Recht befürchteten, diese würden für Kriegszwecke verwendet werden, sie ließen es aber über sich ergehen, ihre finanziellen Verpflichtungen durch das weitgehend widerstandslose Gewährenlassen der Beschlagnahmung von Teilen ihres Besitzes (insbesondere Vieh) zu erfüllen.⁵⁰

Die ökonomische und finanzielle Nützlichkeit der Hutterer bestärkte die mährischen Stände in ihrer konsequenten Verteidigung der Religionsfreiheit unter Einbeziehung der Täufer. Der mährische Adel

übertrug den fleißigen und zuverlässigen Täufern vielfach auch die Verwaltung von Meierhöfen, Getreidemühlen, Schäfereien, Weinkelern, Brauereien, Fischteichen, Obstgärten, Ziegeleien und anderen herrschaftlichen Eigenbetrieben, stellte sie als Diener (zum Beispiel als Barbieri) oder Hofhandwerker (Gärtner, Sägemüller, Zimmerleute) an und konsultierte täuferische Ärzte und Hebammen. Eine unbekannte Zahl von Hutterern arbeitete also nicht in den Bruderhöfen ("Haushaben"), sondern im Dienst von Adeligen "in der Einöde". Ihre Löhne mussten sie an den ihnen übergeordneten Diener der zeitlichen Notdurft, das heißt an den Verwalter des Haushabens, zu dem sie gewissermaßen als Externisten gehörten, abliefern. Dank der beiderseitigen Vorteile war das Verhältnis zwischen den Hutterern und den mährischen adeligen Grundherren (unter Einschluss der Katholiken) bis 1622 insgesamt fast ungetrübt.⁵¹ Die Hutterer bildeten einen wesentlichen Teil des vom Adel im Bereich seiner Grundherrschaften geförderten, mit dem Zunfthandwerk der königlichen Städte konkurrierenden Landhandwerks. Sie fügten sich "in den Aufbau der Grundherrschaften in Südmähren ideal ein und waren für die Adeligen trotz ihres täuferischen Glaubens und ihres nonkonformistischen Lebens willkommene Untertanen".⁵² Den bürgerlichen Handwerkern in den mährischen Städten hingegen waren sie begreiflicherweise ein Dorn im Auge. In einer wahrscheinlich um 1575 verfassten Abhandlung der Böhmisches Brüder gegen die Täufer wird diesen unter anderem vorgeworfen, den Handwerkern in den königlichen und grundherrlichen Städten die Arbeit zu stehlen, die lokalen Getreidemärkte durch ihre Großeinkäufe durcheinander zu bringen und viele Menschen durch die Pachtung großer Felder und Weingärten in Armut zu stürzen.⁵³

Dass konfessionelle Gesichtspunkte bei der Schutzgewährung und der Erteilung von Arbeitsaufträgen an die Hutterer keine Rolle spielten, wird nicht zuletzt durch die engen Beziehungen des Olmützer Bischofs und Kardinals Franz von Dietrichstein zu den Täufern belegt, der ihnen auf seinen Gütern ausdrücklich Gewissensfreiheit garantierte. Ihm ge-

hörte seit 1611 unter anderem die 1575 von seinem Vater erworbene, vormals liechtensteinische Herrschaft Nikolsburg,⁵⁴ die Wiege des mährischen Täuferiums, auf der sich sogar zwei Haushaben befanden (in Nikolsburg selbst und in Tracht [Strachotín]). Zumindest zeitweise war selbst der Leibarzt des Kardinals ein Täufer.⁵⁵ Erst nach 1620 versuchte Dietrichstein, die auf seinem Herrschaftsgebiet wohnenden Täufer zum Katholizismus zu bekehren.⁵⁶

Die wichtigste rechtliche Grundlage für die Existenz der hutterischen Haushaben in Mähren und Oberungarn war die Duldung durch die jeweiligen adeligen Grundherren. Die zu dem sehr bedeutenden Haushaben Neumühl (Nové Mlýny) an der Thaya gehörenden Grundstücke etwa wurden Schritt für Schritt zwischen 1558 und 1610 gekauft bzw. gepachtet.⁵⁷ Die zentralen Gebäude des Haushabens lagen auf der žerotínschen Herrschaft Lundenburg (Břeclav), die zahlreichen Weingärten, Äcker und Wiesen der Neumühler Hutterer unterlagen zum Teil ebenfalls der Lundenburger Grundherrschaft, zum Teil aber auch jener der liechtensteinischen Herrschaft Eisgrub (Lednice), der bis 1560 ebenfalls liechtensteinischen, später dietrichsteinischen Herrschaft Nikolsburg sowie der Herrschaft Göding (Hodonín) der Herren von Leipa. Im Grundbuch ("Hausbuch") der Neumühler Hutterer heißt es zum Beispiel von dem *hausß oder hoffstat, darinnen die wöber sein, da unser vichhoff ist: haben wir im 1564. jar auf freyen platz oder vassen auffgebaut, unnd das mit erlaubnus und bewilligung unserer herrschafft auff Lundenburg.*⁵⁸ Das Schäferhaus kauften die Täufer im Jahr 1589 von zwei Bauern, und zwar *mit vorwissen und aigentlicher bewilligung des herren Hansen Goliogowski von Supolna, derzeit hauptman und verwalter der herrschafft Lundenburg.*⁵⁹ Einen Baumgarten an der Thaya *auff Eißgrueber grundt*, einen weiteren Garten sowie einen Pferdestall pachteten die Hutterer 1589 direkt von Anna Maria von Liechtenstein, geborene Gräfin von Ortenburg, Witwe nach Hartmann II. von Liechtenstein.⁶⁰ Nicht selten dürfte es auch vorgekommen sein, dass die Vorsteher der Hutterer einen formellen Vertrag ("Hausbrief" oder "Spanzettel") mit

dem lokalen Grundherrn schlossen. So vereinbarten zum Beispiel die adeligen Herren der Herrschaft Branč (Berencs) im Komitat Neutra in Oberungarn, auf deren Gebiet das während des Bocskai-Aufstandes im Jahre 1605 verödete Haushaben in Freischütz (Sabatisch) lag, am Georgitag des Jahres 1613 mit den Ältesten der Hutterischen Brüder einen neuen "Hausbrief", in dem die beiderseitigen Rechte und Pflichten festgelegt wurden. Darin wurden den Brüdern das Haus und der Hof zu Freischütz, das von ihnen seinerzeit gekaufte Mühlendrittel, das Bräuhaus, die Schmiede und alle dazu gehörenden Äcker, Wiesen und Grundstücke – kurz: alles, was sie bis 1605 besessen hatten – neuerlich überlassen. Die Brüder wurden für drei Jahre von jeder Zins-, Zehent- und Robotleistung befreit und erhielten das Recht, bei allen herrschaftlichen Mauten abgabenfrei nach Österreich, Mähren und Ungarn Handel zu treiben. Sie sollten auch in allen Dingen, die ihrem Glauben und ihrem Gewissen widersprachen, nicht beschwert werden und daher unter anderem von allen Formen von Abgaben und Steuern für Kriegszwecke verschont werden. Die Herrschaft verpflichtete sich, die Brüder zu beschützen und sie vor dem Stuhlgericht des Komitats und an anderen Orten rechtlich zu vertreten – übrigens in ähnlicher Weise, wie die mährischen Adeligen die unter ihrem Schutz auf ihren Herrschaften angesiedelten Juden vor dem Landrecht und den anderen mährischen Gerichten vertraten.⁶¹ Die Brüder ihrerseits verpflichteten sich, nach dem Ende der drei Freijahre der Herrschaft jährlich 70 Gulden (à 100 ungarische Pfennig) Grundzins zu leisten sowie der Herrschaft und ihrem Hofgesinde Schuhe und Stiefel zu einem niedrigen Sonderpreis zu liefern (ein Paar Männerstiefel um einen Gulden, ein Paar "Weiberstiefel" um 16 ungarische Pfennig, ein Paar "Niederschuh" um 31 ungarische Pfennig). Die hutterischen Schmiede mussten (im Auftrag der Herrschaft) ein neues Hufeisen um fünf und ein altes Hufeisen um zwei ungarische Pfennig anschlagen.⁶²

Nachdem der Krieg zwischen Kaiser Ferdinand II. und dem siebenbürgischen Fürsten Gabriel Bethlen Anfang Januar 1622 durch einen in

Nikolsburg geschlossenen Friedensvertrag beendet worden war und nachdem im Frühsommer die kaiserliche Armee Mähren verlassen hatte, verlangte der Kaiser am 14. Juni von Kardinal Dietrichstein, der im Vorjahr zum bevollmächtigten kaiserlichen Gubernator für Mähren ernannt worden war, er möge sich eingehend darüber äußern, wie man die "Wiedertäufer" aus dem Land vertreiben und wie man sich auch ihrer restlichen, nicht bereits den Plünderungen und Konfiskationen der Jahre 1620 und 1621 zum Opfer gefallen baren Gelder und ihrer anderen "liegenden und fahrenden Güter" bemächtigen könne.⁶³ Am 17. September erteilte der Kaiser dem Kardinal den Befehl, die Täufer aus Mähren unverzüglich und bedingungslos auszuweisen. Als Gründe für diese Maßnahme werden genannt: dass erstens sich die im ganzen Heiligen Römischen Reich *bandisirte unnd verbottne sect der widertauffer* in Mähren immer weiter ausbreite und viel einfältiges, unwissendes Volk an sich ziehe, dass zweitens die Hutterer *mitt verführung unnd an sich ziehung des in- unnd außlendischen einfeltigen volckhes vill ubels stifften* und drittens, *daß sie kheiner obrigkheit, nach dem willen unnd gebott Gottes, wie sich gebürett, unterworffen sein wollen unnd neben disem vill andere verdambte eigensinnige irrthumben lehren unnd im schwang führen.*⁶⁴ Einen Tag nach diesem Ausweisungsbefehl setzte der Kaiser den als Statthalter des Königreichs Böhmen fungierenden Fürsten Karl von Liechtenstein, auf dessen Herrschaft Eisgrub sich Teile des bereits erwähnten Haushabens Neumühl befanden, davon in Kenntniss und gab seiner Zuversicht Ausdruck, Karl von Liechtenstein werde *disfalls Gottes ebr und guette ordnung dem wenigen nuz oder genuß, so man in württschafften von diesen verstockhten leutten haben können, vorziehen und unserm gnedigsten willen gemeß mit abschaffung der angeregten widertauffer andern zu gleicher nachvolg ursach geben unnd mit guettem exempel vorgeben.*⁶⁵ Am 28. September 1622 wurde schließlich ein Mandat des Kardinals Dietrichstein publiziert, in welchem allen Täufern, die sich nicht zum katholischen Glauben bekehrten, mit folgender Begründung das Verlassen des Landes innerhalb von vier Wochen befohlen wurde:

*Weiln (...) die wiedertauffer oder Hutterischen brüder im ganzen Römischen Reich nirgend geduldet werden, sie auch in fremde land ziehen, andere zu ibrem irrtum reizen und führen, den jungen kindern den tauf abschlagen, darneben auch kein[er] obrigkeit nach dem gebot Gottes, wie sich gebührt, unterworfen sein wollen, nicht weniger auch viel andere verdammte, eigensinnige irrtum lehren und führen, auch bei fürgangner rebellion mit ihrer kaiserl. Mt. und dero hochloblichen erzhaus Oesterreich feinden gehalten, korrespondenzen und getone hilf landkundig (...).*⁶⁶ Es ist schwer zu beurteilen, wie viele Hutterer in diesem und den folgenden Jahren zumindest äußerlich zum Katholizismus konvertierten, es waren aber wahrscheinlich mehr als bisher meist angenommen wurde, das heißt nicht einige hundert, sondern mehrere tausend. "Das Trauma der Vertreibung schuf zum ersten Mal in der Geschichte der Bewegung massive Desertionen."⁶⁷ Mehr als ein Drittel der die Kriegshandlungen und Seuchen überlebenden mährischen Hutterer dürfte in den 1620er Jahren die Gemeinde verlassen haben und in Mähren geblieben oder wieder nach Mähren zurückgekehrt und tatsächlich oder zum Schein konvertiert sein, während maximal 10.000 Personen in Ungarn und Siebenbürgen einen Neuanfang wagten.⁶⁸

Die Standhaften wandten sich – ausgestattet mit Geleitbriefen und Empfehlungsschreiben ihrer mährischen Grundherren und Patrone – zunächst größtenteils nach Oberungarn, wo zwischen 1546 und 1621 bereits mindestens 23 hutterische Haushaben gegründet worden waren und wo sie der ungarische Adel jenseits der March als willkommene Siedler aufnahm, zum kleineren Teil nach Siebenbürgen.⁶⁹

Die wichtigste Neugründung einer hutterischen Niederlassung hatte bereits 1621 im fernen Siebenbürgen stattgefunden. Fürst Gabriel Bethlen ließ rund 185 nach Oberungarn geflohene Täufer – Männer, Frauen und Kinder – mit Fuhrwerken und Geleitschutz nach Siebenbürgen bringen und siedelte sie dort auf Komitatsboden in Unterwinz (Alvinc, Vințul de Jos) am Mieresch (Maros), nordwestlich von Mühlbach (Szászsebes, Sebeș), in einem Bruderhof an. Diese Ansiedlung war

Bestandteil von Bethlens merkantilistischer Wirtschaftspolitik, in deren Rahmen er auch deutsche Bergleute und sephardische Juden ins Land holte.⁷⁰ Der siebenbürgische Landtag in Klausenburg (Kolozsvár, Cluj-Napoca) versprach den Täufern 1622 ungehinderte Ausübung ihres Glaubens und ihrer Bräuche sowie freie Betätigung in allen Handwerken. Nach der Vertreibung aus Mähren zogen 1622/23 vor allem die Hutterer aus Moskowitz (Mackovice) und Alexowitz (Alexovice) nach Unterwinz nach. Insgesamt dürften von Mai 1621 bis Juli 1623 etwa 1200 Hutterer nach Siebenbürgen eingewandert sein, von denen aber nur rund die Hälfte tatsächlich angesiedelt wurde; die andere Hälfte der von den Strapazen der Reise, vom Hunger und von Infektionskrankheiten geschwächten Flüchtlinge starb auf dem Weg oder bald nach der Ankunft. 1629, 1635, 1644 und 1649 trafen neuerlich Gruppen mährischer Exulanten in Siebenbürgen ein. 1644 gründete der Nachfolger Gabriel Bethlens, Fürst Georg I. Rákóczy, in seiner Residenzstadt Sárospatak in Nordungarn ein weiteres Haushaben. Die letzte Hutterergründung alter Art erfolgte 1665 in Schattmannsdorf (Cseszte, Častá) nördlich von Pressburg unter dem Schutz des (katholischen!) Grafen Nikolaus Pálffy.⁷¹

Selbst nach dem Ende des Dreißigjährigen Krieges "sickerten" noch einzelne Hutterer wieder nach Mähren ein, wie unter anderem aus einer Notiz im "Großen Geschichtsbuch" der Hutterer hervorgeht: Auf dem Brünner Landtag seien im November 1650 *alle die Unsrigen im Herrendienst in Mähren auf ein Neues wieder abgeschafft worden*.⁷² In der Instruktion Kaiser Ferdinands III. für die Landtagskommissare war die Ausweisung der Täufer in einem Atemzug mit der Reduktion der Zahl der mährischen Juden gefordert worden: (...) *nachdem Wyr gnedigist wahrnehmen, wie daß die judenschafft in dem margraffthumb Mähren allzuesehr uber handt nehme undt, ungeacht daß an- undt aufnebmen der juden aigentlich ein Uns zuestehendes regale (...) ist, dennoch bien undt her in der stände güetter undt herrschafften je mehr undt mehr einschleichen undt geliten werden (...)*. Die Landtagskommissare erhielten daher den Auf-

trag, dies den Ständen vorzuhalten und sie zu ermahnen, daß die judenschaft daselbst, außer wo sie vor den ersten Januarii vershienen 1618 jahres gewesen oder seithero auf Unsere gnedigste einwilligung eingelassen worden, sonsten an kheimem orth gelieten, viel weniger zue possedir-, verwalt- oder verpachtung einigerley zöll, mauthen oder andern immobilien und gerechtigkeiten unter hober benanter straff zuegelassen, sonder gleich wie die ins landt einschleichende wiedertauffer (...) förderlichist abgeschafft werden.⁷³

Trotzdem schloss Leo Wilhelm von Kaunitz, der Schlossherr von Austerlitz (Slavkov), sogar noch im Jahr 1655 einen Vertrag mit dem Haushalter des Bruderhofes in Freischütz, demzufolge er einen täuferischen Kellermeister in seine Dienste aufnahm, ihm den Austerlitzer Weinkeller anvertraute und Religionsfreiheit zusicherte.⁷⁴

Ein knappes halbes Jahrhundert nach der Vertreibung der Hutterer aus Mähren fanden nach der 1670/71 erfolgten Ausweisung der Juden aus Österreich unter der Enns viele jüdische Exulanten in Südmähren auf Adelsgütern Zuflucht. Die adeligen Grundherren hatten dabei – ähnlich wie bei der seinerzeitigen Ansiedlung der Hutterer – in erster Linie ihr eigenes wirtschaftliches Interesse im Auge.⁷⁵ Allein in Nikolsburg, der ehemaligen Hochburg der Täufer in Mähren, wurden etwa 80 Exulantenfamilien aufgenommen, darunter angeblich die wohlhabendsten Juden Wiens.⁷⁶ "Es kam – ähnlich wie beim Verhältnis zwischen Adel und Hutterern im 16. und frühen 17. Jahrhundert – zu einer beinahe symbiotischen Beziehung zwischen Adel und Juden."⁷⁷

Die Täufer in Österreich unter der Enns

In Österreich unter der Enns gelang es im Unterschied zum benachbarten Mähren nicht, auf Dauer hutterische Haushaben zu gründen,⁷⁸ aber einzelne Täufer standen auch hier in Diensten von Adeligen, insbesondere von Angehörigen der sowohl in Mähren als auch in Österreich unter der Enns begüterten Familie Liechtenstein. Nach 1548 wurde von den österreichischen Landesfürsten für mehr als ein halbes Jahrhundert kein gegen die Anwesenheit von Täufern in Österreich

unter der Enns gerichtetes Generalmandat erlassen. Offenbar gab es in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Niederösterreich nur vereinzelte Täufer in Diensten adeliger Grundherren, die der Aufmerksamkeit der niederösterreichischen Regierung entgangen zu sein scheinen. Harald Zimmermann hat die Vermutung geäußert, dass nach der Religionskonzession (1568) und der Religionsassekuration (1571) in Österreich unter der Enns viele Täufer zum Luthertum übergetreten sein dürften.⁷⁹

Am 23. März 1601 erinnerte Rudolf II., dem sein Bruder Matthias berichtet hatte, dass sich in Österreich ob und unter der Enns noch immer Täufer aufhielten, in einem Generalmandat daran, dass das Mandat König Ferdinands I. vom 8. Mai 1548 nach wie vor in Geltung stehe. Der Kaiser ordnete an, *daß sich alle widertäuffer, es seyn manns- oder weibspersonen, bei verlierung leibs und lebens, sambt den ibrigen binnen einer Frist von drei Monaten gewißlichen auß dem gantzen landt, so wol ob als unter der Enns, hinweck machen und gantzlichen auß disen baiden landen abziehen*. Den Grundherren wurde bei 500 Dukaten Strafe verboten, weiterhin Täufer in ihren Diensten zu halten und ihnen Unterschlupf zu gewähren.⁸⁰

Am 7. Januar 1625 befahl Kaiser Ferdinand II. – unter Berufung auf Patente und Generalmandate seiner Vorgänger – in ein und demselben Mandat den nicht privilegierten Juden binnen drei Monaten und allen Täufnern sofort das Land Österreich unter der Enns zu verlassen. Nur mit landesfürstlichen Freibriefen privilegierte Juden in Wien, anderen Städten und *in gewissen orten* sowie solche Juden und Täufer, die sich *zu dem rechten, allain seeligmachenden catholischen glauben bekehren und dabey verharren wollt[e]n*, sollten bleiben dürfen. Die Anwesenheit sowohl der Juden als auch der Täufer, heißt es in dem Mandat, sei *unsern landen und christlich underthanen nicht allain beschwärllich, sondern auch hochschädlich, nachthailig und ihr vielen gantz verderblich (...), also daß uns als christlichen kayser und jetzt regierenden herrn und landsfürsten in krafft unsers obligunden k(ayserlichen) und landtfürstlichen ampts wol zustehen*

und gebüren will, hierinnen ernstliches und gebürliches einsehen zu thun und solche nachthailige beschwörung zu wenden und abzustellen".⁸¹ Zwei Monate später verfügte Ferdinand II. in einem weitgehend gleichlautenden Mandat neuerlich die Ausweisung der Täufer aus Österreich unter der Enns, er bezog sich aber nunmehr nur auf diese, nicht auf die Juden.⁸²

In jenem Jahr waren der Kellermeister der liechtensteinischen Herrschaft Feldsberg (Valtice, bis 1919 in Niederösterreich gelegen) und der Müller der Schlossmühle der ebenfalls liechtensteinischen Herrschaft Rabensburg "in der Einöde" lebende hutterische Brüder.⁸³ 1629 unternahm Fürst Gundaker von Liechtenstein einen offenbar gescheiterten Versuch, den hutterischen Verwalter des Feldsberger Schlosskellers zu bekehren. Er hielt große Stücke auf seine fachlichen Fähigkeiten und wollte daher dem Haus Liechtenstein seine Dienste nach Möglichkeit bewahren.⁸⁴ Noch in den 1650er Jahren stand Fürst Gundaker in Geschäftsbeziehungen zu täuferischen Handwerkern in Oberungarn, wobei er unter anderem direkt mit dem Vorsteher Andreas Ehrenpreis in Freischütz korrespondierte.⁸⁵ Der ungarische Magnat Franz Nádasdy hatte noch um 1670 auch in Pottendorf, also auf der österreichischen Seite der Grenze, Täufer in seinen Diensten,⁸⁶ aber dabei dürfte es sich um einen exzeptionellen Einzelfall handeln.

Resümee und Ausblick

Die Täufer wurden in den österreichischen und böhmischen Ländern praktisch von Beginn an durch die habsburgischen Landesfürsten und ihre Behörden als Häretiker blutig verfolgt. Nur in Mähren und in Oberungarn ließen sich die Ketzergesetze gegen den hinhaltenden Widerstand einzelner Hochadeliger zunächst nicht auf Dauer durchsetzen. In Mähren gelang die Ausweisung der Hutterer erst 1622, also nach der Zerschlagung der Macht des evangelischen Adels in der Schlacht auf dem Weißen Berg (1620). Zwischen 1667 und 1695 gaben die Hutterer in Ungarn und Siebenbürgen wegen der Plünderungen

und Zerstörungen im Zuge des 1663 wieder aufgeflamten Türkenkriegs und infolge der wachsenden Steuerlast sowie unter dem Druck der Gegenreformation (1674 trafen die ersten Jesuitenmissionare bei den oberungarischen Täufern ein) und der krisenhaften ökonomischen Umstände die Gütergemeinschaft auf und gingen dazu über, das Handwerk und die Landwirtschaft familienweise zu betreiben. Seit 1688 ließen einzelne oberungarische Hutterer ihre Kinder taufen, ohne deshalb aus der Gemeinschaft ausgeschlossen zu werden. Als die Regierung 1733 befahl, künftig alle Kinder katholisch taufen zu lassen, fügten sich die Hutterer. 1760 bis 1764 folgte die zwangsweise Bekehrung der Erwachsenen, der sich nur wenige durch die Flucht nach Siebenbürgen entzogen.⁸⁷

¹ Erste Ansätze eines solchen Vergleichs bei DRIEDGER, Michael: Crossing Max Weber's 'Great Divide': comparing early modern Jewish and Anabaptist histories. In: Werner O. Packull/Geoffrey L. Dipple (Hg.): *Radical Reformation Studies. Essays presented to James M. Stayer*. Aldershot u. a. 1999. 157-174.

² Vgl. u. a. CLASEN, Claus-Peter: *Anabaptism. A Social History, 1525-1618*. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany. Ithaca-London 1972. (klammert das niederländische und niederdeutsche Täufertum aus); GOERTZ, Hans-Jürgen: *Die Täufer. Geschichte und Deutung*. München ²1988; ders.: *Religiöse Bewegungen in der frühen Neuzeit*. München 1993. (= *Enzyklopädie deutscher Geschichte* 20.); STAYER, James M.: Täufer. In: *Theologische Realenzyklopädie* 32 (2001) 597-617; ders.: *The Radical Reformation*. In: Thomas A. Brady, Jr./Heiko A. Oberman/James D. Tracy (Hg.): *Handbook of European History 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation* 1. Leiden-New York-Köln 1994. 249-282; LIENHARD, Marc: *Die Wiedertäufer*. In: Marc Venard (Hg.): *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Deutsche Ausg. bearb. und hg. von Heribert Smolinsky (u. a.)*. Bd. 8: *Die Zeit der Konfessionen (1530-1620/30)*. Freiburg-Basel-Wien 1992. 122-190.

³ STAYER, James M.: *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods*. Montreal u. a. 1991. 92; LASSMANN, Wolfgang: *Möglichkeiten einer Modellbildung zur Verlaufsstruktur des tirolischen Anabaptismus*. In: Jean-Georges Rott/Simon L. Verheus (Hg.): *Täufertum und radikale Reformation im 16. Jahrhundert*. Baden-Baden-Bouxwiller 1987. 297-309, hier 298-302; BIERBRAUER, Peter: *Die unterdrückte Reformation. Der Kampf der Tiroler um eine neue Kirche (1521-1527)*. Zürich 1993.

⁴ CLASEN, Claus-Peter: The Anabaptists in South and Central Germany, Switzerland, and Austria, their names, occupations, places of residence and dates of conversion: 1525-1618. Ann Arbor (Mich.) 1978. 5-38. Zum Täuferturn in den habsburgischen Ländern siehe zusammenfassend (jeweils mit ausführlichen Literaturhinweisen) LEEB, Rudolf: Der Streit um den wahren Glauben. Reformation und Gegenreformation in Österreich. In: ders./Maximilian Liebmann/Georg Scheibelreiter/Peter G. Tropper: Geschichte des Christentums in Österreich. Von der Spätantike bis zur Gegenwart. Wien 2003. 145-279, hier 165-167 und 185-192, sowie WINKELBAUER, Thomas: Ständefreiheit und Fürstenmacht. Länder und Untertanen des Hauses Habsburg im konfessionellen Zeitalter, 2 Teile. Wien 2003. (= Österreichische Geschichte 1522-1699.), hier Teil 2, 160-177.

⁵ Zusammenfassend (mit ausführlichen Literaturhinweisen): Winkelbauer, Ständefreiheit und Fürstenmacht 1 (wie Anm. 4), 316-320; zur Ketzer- und Aufrührerbekämpfung im Reich von 1525 bis 1566 SCHRAEPLER, Horst W.: Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen 1525-1618. Tübingen 1957. (= Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte 4.) 20-23; die nach wie vor beste Zusammenfassung der Täuferverfolgungen im 16. und frühen 17. Jahrhundert in der Schweiz, den österreichischen Ländern, Süd- und Mitteldeutschland sowie Mähren und ihrer gesetzlichen Grundlagen bei Clasen, Anabaptism (wie Anm. 2), 358-422; vgl. auch GISMANN-FIEL, Hildegund: Das Täuferturn in Vorarlberg. Dornbirn 1982. 119-147; AMON, Karl: Abwehr der Reformation und Rekatholisierungsversuche in Innerösterreich unter Ferdinand I. und Karl II. In: France M. Dolinar/Maximilian Liebmann/Helmut Rumpler/Luigi Tavano (Hg.): Katholische Reform und Gegenreformation in Innerösterreich 1564-1628. Klagenfurt u. a. 1994. 405-418.

⁶ Lexikon des Mittelalters. Bd. 4. München-Zürich 1989. Sp. 1933-1937; Theologische Realenzyklopädie. Bd. 14. Berlin-New York 1985. 313-348; Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 4. Freiburg-Basel-Rom-Wien ³1995. Sp. 1189-1193; Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 3. Tübingen ⁴2000. Sp. 1441-1455; HAGENEDER, Othmar: Der Häresiebegriff bei den Juristen des 12. und 13. Jahrhunderts. In: W(illem) Lourdaux/D(aniël) Verhelst (Hg.): The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th C.). Leuven-The Hague 1976. (= Mediaevalia Lovaniensia I/4.) 42-103; SEIDEL MENCHI, Silvana (Hg.): Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert. Wiesbaden 1992. (= Wolfenbütteler Forschungen 51.)

⁷ Der Text des Wormser Edikts ist am leichtesten greifbar in: KÖPPF, Ulrich (Hg.): Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung. Bd. 3: Reformationszeit 1495-1555. Stuttgart 2001. 177-183, Nr. 28.4.

⁸ Zitiert nach ZIMMERMANN, Harald: Der Protestantismus in Österreich ob und unter der Enns im Spiegel landesherrlicher Erlässe (1520-1610). In: Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 98 (1982) 98-210, hier 113. Siehe auch ebd., 146f.

⁹ Vgl. u. a. Schraepfer, Behandlung (wie Anm. 5), 19f.; Clasen, Anabaptism (wie Anm. 2), 374-378; SEEBASS, Gottfried: Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut. Gütersloh 2002. (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 73.); ders.: Der Prozeß gegen den Täuferführer Hans Hut in Augsburg 1527. In: Seidel Menchi, Ketzerverfolgung (wie Anm. 6), 213-247.

¹⁰ WEISSENSTEINER, Johann: Johann Fabri. In: Erwin Gatz (Hg.): Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon. Berlin 1996. 175-177; zur Tätigkeit Fabris als Rat Erzherzog bzw. König Ferdinands ausführlich HELBLING, Leo: Dr. Johann Fabri. Generalvikar von Konstanz und Bischof von Wien, 1478-1541. Beiträge zu seiner Lebensgeschichte. Münster 1941. (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 67/68.) 59-79; RADEY, Christian: Dr. Johann Fabri, Bischof von Wien (1530-1541), Wegbereiter der katholischen Reform, Rat König Ferdinands, 2 Bde. Ungedr. Diss., Univ. Wien 1976. Hier Bd. 2, 279-315.

¹¹ MECENSEFFY, Grete (Bearb.): Quellen zur Geschichte der Täufer, Österreich, 3 Teile. Heidelberg 1964, 1972 und 1983. (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 31, 41 und 50, Quellen zur Geschichte der Täufer 11, 13 und 14.), hier Teil 1, 3-12, Nr. 3; Zimmermann, Protestantismus (wie Anm. 8), 116 hat das Ofener Mandat prägnant als "österreichische[n] Kodex für die Behandlung von Sektierern und Abgefallenen" bezeichnet. Vgl. auch REINGRABNER, Gustav: Landesfürstliche Patente zur Reformationsgeschichte, vorzugsweise der des Landes unter der Enns. In: Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 95 (1979) 3-19, hier 7f. Zu den etwa gleichzeitigen Maßnahmen der bayerischen Herzöge Wilhelm IV. und Ludwig X. gegen die Täufer siehe KINK, Barbara: Die Täufer im Landgericht Landsberg 1527/28. St. Ottilien 1997. (= Forschungen zur Landes- und Regionalgeschichte 3.) 51-57, 97-106 und 117-119 (Edition des bayerischen Täufermandats vom 13. November 1527).

¹² Mecenseffy, Quellen 2 (wie Anm. 11), 34f., Nr. 33.

¹³ Zimmermann, Protestantismus (wie Anm. 8), 133, 138f.

¹⁴ Mecenseffy, Quellen 1 (wie Anm. 11), 55f., Nr. 31.

¹⁵ Ebd., 68f., Nr. 39.

¹⁶ Ebd., 96f., Nr. 55; NOFLATSCHER, Heinz: Häresie und Empörung. Die frühen Täufer in Tirol und Zürich. In: Der Schlern 63 (1989) 619-639, hier 629.

¹⁷ Mecenseffy, Quellen 1 (wie Anm. 11), 174f., Nr. 113; Zimmermann, Protestantismus (wie Anm. 8), 140.

¹⁸ Auf der Grundlage des Ofener Mandats vom 20. August 1527 (Edition: siehe Anm. 11) sowie die speziell für Tirol und die Vorlande ergangenen landesfürstlichen Mandate vom 24. Februar 1528, 1. April 1528, 5. Februar 1529 (*Widerteuffer Declaration und Ordnung*) und 2. März 1530, Edition bei Mecenseffy, Quellen 2 (wie Anm. 11), 84-86, Nr. 84, 99-103, Nr. 108, 190-192, Nr. 257 und 346-348, Nr. 506.

¹⁹ WAGNER, Margarete: Märtyrerschicksale aus dem Inntal im Spiegel der huterischen Epistelliteratur. Texteditionen aus den Handschriften Cod. I 87.708 ES der Wiener Universitätsbibliothek, Cod. MSS. III 128 der Fürstbischöflichen Primat[i]al- und Diözesanbibliothek in Esztergom, Cod. 305 der Bibliothek der Slowakischen Akademie der Wissenschaften in Bratislava und Cod. Ms. III-107 des Batthyaneums in Alba Julia, 2 Bde. Ungedr. Diss., Univ. Wien 1992; dies.: Innsbruck 1567 – die Verbrennung des Nikolaus Geysersbühler, eines 'Diener der Notdurft' aus der hutterischen Gemeinde in Mähren. In: Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 117/118 (2002) 7-26; Gismann-Fiel, Vorarlberg (wie Anm. 5), 78-85, 126 und 129f.; JECKER, Hanspeter: Die Hinrichtung einer Täuferin in Rheinfelden – die letzte im frühneuzeitlichen Europa? In: Mennonitische Geschichtsblätter 54 (1997) 76-88; ders.: Ketzer – Rebellen – Heilige. Das Basler Täuferium von 1580-1700. Liestal 1998. 372-382.

²⁰ Clasen, Anabaptism (wie Anm. 2), 370-374 und 437. Vgl. auch KOHNLE, Armin: Reichstag und Reformation. Kaiserliche und ständische Religionspolitik von den Anfängen der Causa Lutheri bis zum Nürnberger Religionsfrieden. Gütersloh 2001. (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 72.) 302-308, und WOLGAST, Eike: Die Wahrnehmung von Nichtchristen und konfessionellen Gegnern in der frühen Neuzeit. In: Angelika Dörfer-Dierken u. a. (Hg.): Christen und Nichtchristen in Spätantike, Neuzeit und Gegenwart. Beginn und Ende des Konstantinischen Zeitalters. Mandelbachtal-Cambridge 2001. 131-149, hier 142-144.

²¹ SNYDER, C. Arnold: Profiles of Anabaptist women. Waterloo 1997. (= Studies in women and religion 3.)

²² LOSERTH, J(ohann): Der Anabaptismus in Tirol vom Jahre 1536 bis zu seinem Erlöschen. Aus den hinterlassenen Papieren des Hofrathes Dr. Josef R. von Beck. In: AÖG 79 (1893) 127-276, hier 172. Vgl. auch Leeb, Streit (wie Anm. 4), 497, Anm. 258.

²³ Leeb, Streit (wie Anm. 4), 191.

²⁴ MECENSEFFY, Grete: Geschichte des Protestantismus in Österreich. Graz-Köln 1956, 37; dies.: Ursprünge und Strömungen des Täuferiums in Österreich. In: Marc Lienhard (Hg.): The Origins and Characteristics of Anabaptism. The Hague 1977. 42-61, hier 44; dies.: Ein früher Fall von Kabinettsjustiz. In: Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs 8 (1964) 259-266; dies.: Steyr. In: Mennonitisches Lexikon. Bd. 4. Frankfurt am Main 1967. 245f.

²⁵ Lassmann, Möglichkeiten (wie Anm. 3), 302. Vgl. auch PACKULL, Werner O.: Die Anfänge des Täuferiums in Tirol. In: Günter Vogler (Hg.): Wegscheiden der Reformation. Alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Weimar 1994. 179-209, hier 179f.

²⁶ Mecenseffy, Quellen 3 (wie Anm. 11), 13, Nr. 1, 233, Nr. 271 und 380, Nr. 498; Lassmann, Möglichkeiten (wie Anm. 3), 307, Anm. 16.

²⁷ Mecenseffy, Quellen 1 (wie Anm. 11), 276, Nr. 207; dies., Ursprünge (wie Anm. 24), 46f.; dies., Geschichte (wie Anm. 24), 39; REINGRABNER, Gustav: Protestanten in Österreich. Geschichte und Dokumentation. Wien-Köln-Graz 1981. 27f.; Clasen, Anabaptism (wie Anm. 2), 415f. Eine hartnäckige Widersetzlichkeit von Geschworenen in Tirol in den Jahren 1560 ist 1561 ist dokumentiert bei: Mecenseffy, Quellen 3 (wie Anm. 11), 678-683, Nr. 1035 und 1037-1039.

²⁸ Mecenseffy, Quellen 1 (wie Anm. 11), 195-197, Nr. 130 ((...) *das alle und jede widentaufer und widergetaufft mannen und weibspersonen, verstendigs alters, von natürlichem leben zum tod mit dem feur, swert oder dergleichen nach gelegenheit der personen on vorgeund der geistlichen richter inquisition gericht und gebracht werden*).

²⁹ Vgl. ebd., Teil 1, 236-239, Nr. 170 (Wien, 22. März 1531), 278f., Nr. 209 (Wien, 31. Januar 1534), Teil 2, 346-348, Nr. 506 (Innsbruck, 2. März 1530), 479f., Nr. 702 (Innsbruck, 8. Juli 1532), Teil 3, 16f., Nr. 7 (Innsbruck, 6. Februar 1532), 58f., Nr. 56 (Innsbruck, 12. Mai 1532), 251-253, Nr. 301 (Innsbruck, 9. Mai 1534).

³⁰ Ebd., Teil 1, 280-285, Nr. 210. Vgl. auch Zimmermann, Protestantismus (wie Anm. 8), 115 und 143. Zum sog. Täuferreich von Münster (1534/35) siehe u. a.: KLÖTZER, Ralf: Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtreformation und Welterneuerung. Münster 1992. (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 131.); HAUDE, Sigrun: In the shadow of "savage wolves". Anabaptist Münster and the German reformation during the 1530s. Boston u. a. 2000; ROMMÉ, Barbara/JOHANEK, Peter (Hg.): Das Königreich der Täufer in Münster – neue Perspektiven. Münster 2003. (= Edition Kulturregion Münsterland 4.)

³¹ Mecenseffy, Quellen 1 (wie Anm. 11), 305-307, Nr. 228 und 229.

³² *Kolik mlynářů tolik měř, kolik farářů tolik věř*. URBAN, Waclaw: Der Antitrinitarismus in den Böhmischen Ländern und in der Slowakei im 16. und 17. Jahrhundert. Baden-Baden 1986. (= Bibliotheca dissidentium, scripta et studia 2.) 66.

³³ Zitiert nach KROESS, Alois: Geschichte der böhmischen Provinz der Gesellschaft Jesu. Bd. 1: 1556-1619. Wien 1910. 289. Zur religiösen Toleranz und Vielfalt in Mähren vgl. auch den 1612 verfassten Bericht des auf der Durchreise befindlichen Polen Andreas Rey von Naglowitz: HRUBÝ, František: Die Wiedertäufer in Mähren. Sonderdruck aus dem Archiv für Reformationsgeschichte 30-32. Leipzig 1935. 125-129; sowie WINKELBAUER, Thomas: Überkonfessionelles Christentum in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts in Mähren und seinen Nachbarländern. In: Libor Jan (Hg.): Dějiny Moravy a Matice moravská. Problémy a perspektivy. Brno 2000 (recte 2001). (= Disputationes Moraviae 1.) 131-146.

³⁴ Urban, Antitrinitarismus (wie Anm. 32), bes. 80-85.

³⁵ Zitiert nach Hrubý, Wiedertäufer (wie Anm. 33), 38.

³⁶ Stayer, Radical Reformation (wie Anm. 2), 261.

³⁷ GROSS, Leonard: *The Golden Years of the Hutterites. The Witness and Thought of the Communal Moravian Anabaptists During the Walpot Era, 1565-1578*. Scottsdale (Pennsylvania) 1980. (= *Studies in Anabaptist and Mennonite History* 23.); VON SCHLACHTA, Astrid: *Hutterische Konfession und Tradition (1578-1619). Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz*. Mainz 2003. (= *Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abt. für abendländische Religionsgeschichte*, 198.)

³⁸ Vgl. zusammenfassend u. a. PÁNEK, Jaroslav: *Die Täufer in den böhmischen Ländern, insbesondere in Mähren, im 16. und 17. Jahrhundert*. In: *Der Schlern* 63 (1989) 648-661; KUHN, Walter: *Geschichte der deutschen Ostsiedlung in der Neuzeit*. Bd. 2: *Das 15. bis 17. Jahrhundert (Landschaftlicher Teil)*. Köln-Graz 1957. 309-333; Hrubý, Wiedertäufer (wie Anm. 33), passim; PLÜMPER, Hans-Dieter: *Die Gütergemeinschaft bei den Täufern des 16. Jahrhunderts*. Göppingen 1972. (= *Göppinger akademische Beiträge* 62.) 38-158.

³⁹ Zu Hubmaier siehe u. a. BERGSTEN, Torsten: *Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täuferum 1521-1528*. Kassel 1961; WINDHORST, Christof: *Täuferisches Taufverständnis. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie*. Leiden 1976; MABRY, Eddie: *Balthasar Hubmaier's doctrine of the church*. Lanham (Md.) u. a. 1994.

⁴⁰ MÖHL, Christoph: *Herren von Liechtenstein und die Wiedertäufer in Mähren*. In: *Jahrbuch des Historischen Vereins für das Fürstentum Liechtenstein* 77 (1977) 119-171; Hrubý, Wiedertäufer (wie Anm. 33) 7-36; ZEMAN, Jarold Knox: *The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia 1526-1628. A Study of Origins and Contacts*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Theolog. Fakultät der Univ. Zürich. Den Haag 1968. Bes. 122-200; KAMENÍČEK, František: *Zemské sněmy a sjezdy moravské. Jejich složení, obor působnosti a význam. Od nastoupení na trůn krále Ferninanda I. až po vydání obnoveného zřízení zemského (1526-1628)*, 3 Bde. Brno 1900-1905. Hier Bd. 3, 467-473; Radey, Fabri (wie Anm. 10), Bd. 1, 18, und Bd. 2, 348, Anm. 107 und 349, Anm. 118-121; SCHLASS, Susanne: *Die Täufergemeinde von Nikolsburg im religionsgeschichtlichen Kontext*. Ungedr. Diplomarbeit, Univ. Wien 2000.

⁴¹ Mecenseffy, Ursprünge (wie Anm. 24), 58-60; PACKULL, Werner O.: *Die Hutterer in Tirol. Frühes Täuferum in der Schweiz, Tirol und Mähren*. Innsbruck 2000 (amerikan. Originalausgabe 1996). (= *Schlern-Schriften* 312.) 268-291; LOSERTH, J(ohann): *Der Anabaptismus in Tirol von seinen Anfängen bis zum Tode Jakob Hutters (1526-1536)*. Aus den hinterlassenen Papieren des Hofrathes Dr. Josef R. von Beck. In: *AÖG* 78 (1892) 427-604, hier 544-567; BECK, Josef (Hg.): *Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Oesterreich-Ungarn, betreffend deren Schicksale (...) in der Zeit von 1526 bis 1785*. Wien 1883. (Neudruck Nieuwkoop 1967). 120-124; *Mennonitische Geschichtsblätter* 43/44 (1986/87) 12-15.

⁴² Hrubý, Wiedertäufer (wie Anm. 33), 14f.; Clasen, Anabaptism (wie Anm. 2), 211f.

⁴³ Packull, Hutterer (wie Anm. 41), 311-319. Die angestrebte Vertreibung der Hutterer aus Mährens sollte nach dem Wunsch König Ferdinands auch für die österreichischen Länder gelten. Im April 1535 und neuerlich Ende Juni 1535 erließ der Landeshauptmann von Österreich ob der Enns aufgrund des Befehls König Ferdinands das Verbot, aus Mähren geflüchtete Täufer im Land ob der Enns aufzunehmen und befahl, aufgegriffene Täufer gefangen zu nehmen. Anfang Mai 1535 übermittelte der steirischen Landesverweser dem Landeshauptmann Hans Ungnad von Sonneck den strengen Befehl des Königs, im ganzen Land nach in Richtung Mähren ziehenden Täufern zu fahnden und sie zu verhaften. Mecenseffy, Quellen 1 (wie Anm. 11), 288-291, Nr. 213-215 und 296f., Nr. 220.

⁴⁴ Vgl. Urban, Antitrinitarismus (wie Anm. 32), 110; Pánek, Täufer (wie Anm. 38), 650-652; Hrubý, Wiedertäufer (wie Anm. 33), 10.

⁴⁵ Clasen, Anabaptism (wie Anm. 2), 212. Zu den Täufern in Oberungarn siehe auch KALESNÝ, František: Die "Wiedertäufer" in der Slowakei. In: Die Hutterischen Täufer. Geschichtlicher Hintergrund und handwerkliche Leistung. Hrsg. vom Bayerischen Nationalmuseum München. Bolanden 1985. 83-92; KRISZTINKOVICH, Bela: Glimpses into the Early History of Anabaptism in Hungary. In: The Mennonite Quarterly Review 43 (1969) 127-141; KRISZTINKOVICH, Maria H.: Wiedertäufer und Arianer im Karpatenraum. In: Ungarn-Jahrbuch 3 (1971) 50-68, hier 61-66; LIECHTY, Daniel: Andreas Fischer and the Sabbatarian Anabaptists. An Early Reformation Episode in East Central Europa. Scottsdale (Pennsylvania) 1988. (= Studies in Anabaptist and Mennonite history 29.) 71-84.

⁴⁶ Kameníček, Zemské sněmy 3 (wie Anm. 40), 476-479, 582-585 und 593-595; Hrubý, Wiedertäufer (wie Anm. 33), 17-21.

⁴⁷ Kuhn, Ostsiedlung 2 (wie Anm. 38), 313; HORVÁTH, Pavel: Die handwerkliche Erzeugung auf dem Habanerhof in Soblahov in den Jahren von 1649 bis 1658. In: Sborník Slovenského národného múzea 61, Etnografia 8 (1967) 135-164, hier 138f.

⁴⁸ ADRIÁNYI, Gabriel: Der erste Erneuerer des katholischen Lebens nach der Reformation in Ungarn: Primas Miklós Oláh, Erzbischof von Gran (1493-1568). In: Walter Brandmüller/Herbert Immenkötter/Erwin Iserloh (Hg.): Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte, Remigius Bäumer zum 70. Geburtstag gewidmet. Bd. 2: Zur Reformationsgeschichte. Paderborn-München-Wien-Zürich 1988. 491-517, hier 497f. und 502f. Am 8. Mai 1548 untersagte Ferdinand I. allen Amtsträgern, Richtern und Untertanen von Österreich unter und ob der Enns, die aus Mähren vertriebenen Täufer aufzunehmen und bedrohte Zuwiderhandelnde mit Strafen an Leib und Gut. Mecenseffy, Quellen 1 (wie Anm. 11), 310-312, Nr. 234.

⁴⁹ Kameníček, Zemské sněmy 3 (wie Anm. 40), 481f.; Hrubý, Wiedertäufer (wie Anm. 33), 21; CHUDASKA, Andrea: Peter Riedemann. Konfessionsbildendes Täufertum im

16. Jahrhundert. Heidelberg 2003. (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 76.) 348-352.

⁵⁰ Hrubý, Wiedertäufer (wie Anm. 33), 23 und 52-63; PÁNEK, Jaroslav: The Question of Tolerance in Bohemia and Moravia in the Age of the Reformation. In: Ole Peter Grell/Bob Scribner (Hg.): Tolerance and intolerance in the European Reformation. Cambridge 1996. 231-248, hier 245f.; zur Besteuerung der mährischen Hutterer siehe auch Plümper, Gütergemeinschaft (wie Anm. 38), 116f. und 208.

⁵¹ Von Schlachta, Konfession (wie Anm. 37), 266-268.

⁵² Ebd., 2. Näheres zum Verhältnis zwischen dem mährischen Adel und den Hutterern ebd., bes. 41-57, 74-88, 293-307.

⁵³ Zeman, Anabaptists (wie Anm. 40), 266.

⁵⁴ EDELMAYER, Friedrich: Ehre, Geld, Karriere. Adam von Dietrichstein im Dienst Kaiser Maximilians II. In: ders./Alfred Kohler (Hg.): Kaiser Maximilian II. Kultur und Politik im 16. Jahrhundert. Wien 1992. (= Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit 19.) 109-142, hier 130-135.

⁵⁵ Hrubý, Wiedertäufer (wie Anm. 33), 33-35.

⁵⁶ Ebd., 69; WINKELBAUER, Thomas: Die Vertreibung der Hutterer aus Mähren 1622. Massenexodus oder Abzug der letzten Standhaften? In: Mennonitische Geschichtsblätter 61 (2004) 65-96, hier 72f.

⁵⁷ Siehe v. a. MAIS, Adolf: Das Hausbuch von Neumühl 1558-1610, das älteste Grundbuch der hutterischen Brüder. In: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 78/79 (1963) 66-88.

⁵⁸ Zitiert nach ebd., 72.

⁵⁹ Ebd., 73.

⁶⁰ Ebd., 80f.

⁶¹ KOCMAN, Pavel: Mährische Juden und christliche Justiz im 16. Jahrhundert. In: Sabine Hödl/Peter Rauscher/Barbara Staudinger (Hg.): Hofjuden und Landjuden. Jüdisches Leben in der Frühen Neuzeit. Berlin-Wien 2004. 363-386.

⁶² Beck, Geschichts-Bücher (wie Anm. 41), 363f. Ein anderes Beispiel ist der "Hausbrief" der hutterischen Gemeinschaft in Großschützen (Nagylévárd, Veľké Leváre) in Oberungarn, mit dem Hans Bernhard von Lembach, der lokale adelige Grundherr, am 26. Juni 1588 die Rechte des neu gegründeten Haushabens verbriefte. Hans Bernhard von Lembach bestätigte darin *den brüdern, so man die Hütterischen nentb*, unter anderem das Recht, *auff freyem wasen oder anger mit sambt ainem kleinen boffstättl, (...) zu Groß Schützen under dem dorff am orth gegen Klein Schützen werts gelegen und zu meinem grundt und poden gehörig, ein haus mit allerley zugehörigen gmächern, stuben, khamern, ställen, städen, werckstätten, so groß und weit ihr gelegenheit sein wirt und wie es ihnen zu ihrem nutz, brauch, gewerben und handtierung teuglich ist, zu bawen und anzurichten*. Sowohl auf das Haus als auch auf die zahlreichen Grundstücke gewährte der Grundherr zehn Freijahre, nach deren

Ablauf die Hutterer von allem Getreide, Wein und Vieh den Zehent zu entrichten und jährlich 32 Taler zu bezahlen hatten. Die Gewissensfreiheit der Hutterer wurde mit den folgenden Worten verbrieft: *Sie sollen auch in allen denen dingen, die ihrem glauben und gewissen zuwieder sein, frey gelassen werden und unbedrengt aller beschwör, es sey steckengelt, bussärngelt, anschnidt, steuer in krig und blutgelt oder wie das genent möcht werden, das wieder ir religion ist (...).* Für den Fall, dass die Hutterer eines Tages von Großschützen wegziehen wollten oder müssten, garantierte ihnen der Grundherr, *daß sie ir erbautes kauf sambt andern ihren außgereutten ackern und wiesen mögen verkauffen und verhandlen, doch daß sie mir alß ihrem grundherrn solches zuvor anbitten. Wo dann ich nit kauff, so sollen sie macht, gwalt, sicherheit und stadt haben, solch ir behausungk, äcker, wiesen, weingart, gärten, was ibren ist, weme und wie sie wöllen (außgenommen frembden vom adl oder herrn) nach ihrem werth zu verkauffen, verwechßlen und verendern, wies ihnen füegt.* Zitiert nach ZIEGLSCHMID, A. J. F.: An unpublished *Hausbrief* of Grimmelshausen's Hungarian Anabaptists. In: *The Germanic Review* 15 (1940) 81-97. Siehe auch von Schlachta, Konfession (wie Anm. 37), 22-25.

⁶³ Hrubý, Wiedertäufer (wie Anm. 33), 93; Näheres zu Vorgeschichte und Durchführung der endgültigen Vertreibung der Hutterer aus Mähren ebd., 79-120.

⁶⁴ Zitiert nach D'ELVERT, Christian Ritter: Beiträge zur Geschichte der Rebellion, Reformation, des dreißigjährigen Krieges und der Neugestaltung Mährens im 17. Jahrhundert. Brünn 1867. (= Schriften der historisch-statistischen Sektion der k. k. mährisch-schlesischen Gesellschaft zur Beförderung des Ackerbaues, der Natur- und Landeskunde 16.) 881.

⁶⁵ Fürstliches Hausarchiv Liechtenstein, Wien, Herrschaft Eisgrub, K. 5/1, Schreiben Kaiser Ferdinands II. an Fürst Karl von Liechtenstein, Wien, 18. September 1622. (Den Hinweis auf und eine Fotokopie dieses Schreibens verdanke ich Dr. Arthur Stögmann, dem ich dafür auch an dieser Stelle herzlich danke.)

⁶⁶ Zit. nach WOLKAN, Rudolf (Hg.): *Geschicht-Buch der Hutterischen Brüder*. Standoff-Colony 1923 (Reprint Cayley, Alberta, 1982). 569. Überraschenderweise ist das Patent weder bei Hrubý, Wiedertäufer (wie Anm. 33) noch bei d'Elvert, Beiträge (wie Anm. 64) noch bei Kameníček, *Zemské sněmy* (wie Anm. 40) ediert. Am 13. April 1623 wiederholte Kardinal Dietrichstein den Ausweisungsbefehl, ediert bei: Kameníček, *Zemské sněmy* 3, 778-780).

⁶⁷ HARRISON, Wes: Andreas Ehrenpreis and the Hutterian Brethren of the Seventeenth Century: The Period of Reformulation and Crystallization of Thought and Practice. In: *The Mennonite Quarterly Review* 66 (1992) 342-364, hier 349; ders.: *Andreas Ehrenpreis and Hutterite Faith and Practice*. Kitchener (Ontario) 1997. (= *Studies in Anabaptist and Mennonite History* 36.) 29. Vgl. auch WEDEL, K. A.: *History as Truth: The Hutterian (Habánský) Experience in Moravia during the 'Thirty Years' War*. In: *Studia Comeniana et Historica*, Heft 43 (1991) 41-60.

⁶⁸ Harrison, Andreas Ehrenpreis and Hutterite Faith and Practice (wie Anm. 67), 29, Anm. 64; LOSERTH, J(ohann): Zum Abzug der Wiedertäufer aus Mähren. Aus dem schriftlichen Nachlaß des Hofrates Dr. Josef von Beck. In: Zeitschrift des deutschen Vereines für die Geschichte Mährens und Schlesiens 21 (1917) 411-415.

⁶⁹ Siehe am Beispiel des Haushabens in Soblahov im Herrschaftsbereich der Illésházy: Horváth, Erzeugung (wie Anm. 47), 140-145.

⁷⁰ DEPNER, Maja: Das Fürstentum Siebenbürgen im Dreißigjährigen Krieg, dargestellt im Rahmen der deutschen und der europäischen Geschichte. Phil. Diss. Univ. Hamburg. Stuttgart 1938. 36; MAKKAI, László: Die Geschichte des in drei Teile gespaltenen Ungarns von Mohács bis 1711. In: Die Geschichte Ungarns. Redigiert von Ervin Pamlényi. Budapest 1971. 129-206, hier 173; GLETTTLER, Monika: Überlegungen zur historiographischen Neubewertung Bethlen Gábors. In: Ungarn-Jahrbuch 9 (1978) 237-255, hier 249f.; PÉTER, Katalin: Die Blütezeit des Fürstentums (1606-1660). In: Béla Köpeczi (Hg.): Kurze Geschichte Siebenbürgens. Budapest 1990. 302-358, hier 318.

⁷¹ Kuhn, Ostsiedlung 2 (wie Anm. 38), 331; KLUSCH, Horst: Die Habaner in Siebenbürgen. In: Forschungen zur Volks- und Landeskunde 11/2 (1968) 21-39, hier 21-25; ders.: Forschungsergebnisse zu dem Thema "Die Habaner in Siebenbürgen". In: Forschungen zur Volks- und Landeskunde 14/2 (1971) 101-107; ders.: Neue Forschungsergebnisse zu dem Thema Habaner in Siebenbürgen. In: Die Hutterischen Täufer (wie Anm. 45), 130-139; BUNTA, Magdalena: Die Habaner in Siebenbürgen. In: ebd., 123-129; BUCHINGER, Erich: Die Geschichte der Kärntner Hutterischen Brüder in Siebenbürgen und in der Walachei (1755-1770), in Rußland und Amerika. Ein Beitrag zum Schicksal von Kärntner Transmigranten und zur Geschichte der heutigen Hutterischen Bruderhöfe in den USA und Kanada. In: Carinthia I 172 (1982) 145-303, hier 152-156; Wolkan, Geschicht-Buch (wie Anm. 66), 572, 575, 576, 590-592, 623-628, 632-646, 672 u. ö.; Beck, Geschichts-Bücher (wie Anm. 41), bes. 393; FRIEDMANN, Robert: A Newly Discovered Source on the Transmigration of the Hutterites to Transylvania, 1621-1623. In: The Mennonite Quarterly Review 35 (1961) 309-314; von Schlachta, Konfession (wie Anm. 37), 24f. Zu den siebenbürgischen Haushaben im zweiten Drittel des 17. Jahrhunderts siehe auch Harrison, Andreas Ehrenpreis and Hutterite Faith and Practice (wie Anm. 67), 107-112 und 238f.

⁷² Beck, Geschichts-Bücher (wie Anm. 41), 480; Wolkan, Geschicht-Buch (wie Anm. 66), 642.

⁷³ Instruktion Ferdinands III. für die kaiserlichen Kommissare zum mährischen Landtag bzw. kaiserliche Landtagsproposition vom 9. August 1650, zitiert nach d'Elvert, Beiträge (wie Anm. 64), 599; Regest der von dem auf den 1. September 1650 nach Brünn einberufenen mährischen Landtag bezüglich der Juden und der Täufer gefassten Beschlüsse ebd., 601.

⁷⁴ Hrubý, Wiedertäufer (wie Anm. 33), 105 und 154-157.

⁷⁵ Vgl. auch Driedger, *Crossing Max Weber's 'Great Divide'* (wie Anm. 1), 173: "As was the case with other nonconforming Christians and Jews, the main reason rulers tolerated Anabaptists and Mennonites was economic self-interest."

⁷⁶ TEUFEL, Helmut: Die Aufnahme niederösterreichischer Juden in Mähren nach der Vertreibung von 1670/71. In: Thomas Winkelbauer (Hg.): *Kontakte und Konflikte. Böhmen, Mähren und Österreich: Aspekte eines Jahrtausends gemeinsamer Geschichte*. Horn-Waidhofen/Thaya 1993. (= Schriftenreihe des Waldviertler Heimatbundes 36.) 203-214; MOSES, Leopold: *Die Juden in Niederösterreich (Mit besonderer Berücksichtigung des XVII. Jahrhunderts)*. Wien 1935; KAUFMANN, David: *Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien und Niederösterreich, ihre Vorgeschichte (1625-1670) und ihre Opfer*. Wien 1889; RAUSCHER, Peter: *Langenlois. Eine jüdische Landgemeinde in Niederösterreich im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges*. Horn-Waidhofen/Thaya 2004. (= Schriftenreihe des Waldviertler Heimatbundes 44.) 125-136; zu den Nikolsburger Juden siehe BUŇATOVÁ, Marie: *Die Nikolsburger Juden 1560-1620. Wirtschaftliche Prosperität unter adeligem Schutz*. In: Hödl/Rauscher/Staudinger, *Hofjuden und Landjuden* (wie Anm. 61), 333-361.

⁷⁷ WINKELBAUER, Thomas: *Zur Bedeutung der Grenze zwischen den böhmischen Ländern und Österreich für Glaubensflüchtlinge vom 15. bis zum 17. Jahrhundert*. In: *Unsere Heimat. Zeitschrift für Landeskunde von Niederösterreich* 65 (1994) 189-209, hier 208. Siehe v. a. LIPSCHER, Vladimir: *Zwischen Kaiser, Fiskus, Adel, Zünften. Die Juden im Habsburgerreich des 17. und 18. Jahrhunderts am Beispiel Böhmens und Mährens*. Diss., Univ. Zürich 1983; für die Zeit vor 1620 TEUFEL, Helmut: *Zur politischen und sozialen Geschichte der Juden in Mähren vom Antritt der Habsburger bis zur Schlacht am Weißen Berg (1526-1620)*. Diss., Univ. Erlangen 1970.

⁷⁸ Die 1536 und 1537 gegründeten Haushaben in Drasenhofen und Steinabrunn wurden bereits 1539 wieder aufgelöst. Kuhn, *Ostsiedlung* 2 (wie Anm. 38), 312. Im Dezember 1539 wurden sämtliche anwesenden Männer des unter dem Schutz von Hans von Fünfkirchen stehenden Bruderhofs in Steinabrunn im Auftrag König Ferdinands verhaftet. Nachdem sich die 136 Männer standhaft allen Bekehrungsversuchen widersetzt hatten, mussten knapp 90 von ihnen zu Fuß quer durch die österreichischen Länder über den Semmering bis nach Triest marschieren, um dort künftig sklavenartige Dienste auf den österreichischen Galeeren zu leisten. Kurz vor ihrer Einschiffung gelang ihnen die Massenflucht, und sie schlugen sich zu ihren Brüdern nach Mähren durch, wohin sich ihre Frauen und Kinder sowie die Alten und Schwachen bereits früher gewandt hatten. Nur zwölf Brüder konnten von den Häschern eingefangen werden und mussten tatsächlich auf den Galeeren Dienst tun. MAIS, Adolf: *Der Überfall von Steinabrunn im Jahre 1539 (Beitrag zur Kenntnis der Wiedertäuferverfolgungen in Niederösterreich und ihrer Quellen)*. In: *Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich N. F.* 36/1 (1964) 295-310.

⁷⁹ Zimmermann, *Protestantismus* (wie Anm. 8), 143.

⁸⁰ Mecenseffy, Quellen 1 (wie Anm. 11), 363-366, Nr. 287.

⁸¹ Ebd., 372-375, Nr. 294; PRIBRAM, A(lfred) F(rancis) (Hg.): Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Wien, Erste Abteilung, Allgemeiner Teil 1526-1847 (1849), 2 Bde. Wien-Leipzig 1918. (= Quellen und Forschungen zur Geschichte der Juden in Deutsch-Österreich 8.) Hier Bd. 1, 88-91.

⁸² Mecenseffy, Quellen 1 (wie Anm. 11), 375-377, Nr. 295.

⁸³ Ebd., 377-379, Nr. 296-299.

⁸⁴ WINKELBAUER, Thomas: Fürst und Fürstendiener. Gundaker von Liechtenstein, ein österreichischer Aristokrat des konfessionellen Zeitalters. Wien-München 1999. (= MIOG, Erg.bd. 34.) 150f.

⁸⁵ Die Quellen dafür – u. a. Briefe von und an Andreas Ehrenpreis, den Vorsteher der Hutterer in Ungarn – sind nicht publiziert. Siehe u. a. Hausarchiv des Regierenden Fürsten von Liechtenstein (Vaduz), Hs. 278 und 279.

⁸⁶ PRICKLER, Harald: Brüderische Handwerker und Bruderhöfe. Zur Geschichte der Wiedertäufer im Burgenland. In: Burgenland in seiner pannonischen Umwelt. Festgabe für August Ernst. Eisenstadt 1984. (= Burgenländische Forschungen, Sonderbd. 7.) 297-312, hier 312.

⁸⁷ Kuhn, Ostsiedlung 2 (wie Anm. 38), 332; MÜLLER, Lydia: Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer. Inaugural-Dissertation. Leipzig 1927. 108f.; Klusch, Habaner (wie Anm. 71), 25f.; Buchinger, Geschichte (wie Anm. 71), 154f.

**Nur am Rande der Gesellschaft?
Die jüdische Minderheit zwischen Abgrenzung und Integration
im frühneuzeitlichen Österreich**

Barbara Staudinger

Im Bedürfnis, das Verhältnis zwischen Juden und ihrer nichtjüdischen Umwelt zu beschreiben, wurden in der Vergangenheit und werden in der Gegenwart die unterschiedlichsten Begriffe bemüht. Während Max Weber in Anlehnung an die indische Gesellschaft Juden als "Pariahvolk" als Sinnbild für deren Ausgrenzung bezeichnete, umschrieb der Soziologe Georg Simmel mit dem Begriff des "Fremden" – zum Teil von der ihn umgebenden Gesellschaft ausgeschlossen, zum Teil in diese integriert – die wechselseitige Beziehung zwischen Juden und der Mehrheitsgesellschaft.¹

Infolge der Bemühungen der Sozialgeschichte wurde ab den 1970er Jahren verstärkt nach einem Beschreibungsmodell für die wechselseitigen Beziehungen zwischen Christen und Juden, für deren Stellung im historischen Gesellschaftsgefüge gesucht. Angeregt von soziologischen Forschungen brachte František Graus zu Beginn der 1980er Jahre den Begriff der "Randgruppe" ins Spiel, den er als brauchbare Beschreibung für alle stigmatisierten Gruppen der spätmittelalterlichen Stadt etablieren wollte. Er definierte "Randgruppen" als "Personen oder Gruppen, die Normen der Gesellschaft, in der sie leben, nicht anerkennen bzw. nicht einhalten oder nicht einhalten können und aufgrund dieser Ablehnung bzw. Unfähigkeit (infolge sog. nichtkonformen Verhaltens) von der Majorität als nicht gleichwertig akzeptiert werden (...). Marginalität ist immer das Ergebnis eines Andersseins und der Reaktion der Majorität (Stigmatisierung)."²

Nicht ökonomisch-materielle Defizite, wie es die Forschungen zu Unterschichten definieren,³ sondern das gewollte oder ungewollte Abweichen von gesellschaftsüblichen Werten und Normen ist nach Graus

das Charakteristikum einer Randgruppe. Juden und andere Gruppen wichen insofern von der sozialen Norm ab, als sie von denjenigen Gruppen, die über die Definitionsmacht verfügten, als "abweichend" etikettiert und in der Folge stereotyp wahrgenommen wurden. Randgruppen wurden daher durch bewusste Stigmatisierung und Marginalisierung geschaffen.⁴ Während für František Graus die Untersuchung dieser Marginalisierungsmechanismen im Vordergrund stand, wurde in der weiteren Forschung der Begriff der Randgruppe vor allem als Beschreibungsmodell von "out-groups" verwendet.⁵

Auch wenn in den folgenden Jahren dieser Begriff nicht nur vielfach übernommen wurde, sondern Juden sogar als die Randgruppe schlechthin bezeichnet wurden⁶ und sich mit der "Randgruppenforschung" ein eigener (historischer) Forschungszweig etablierte, der unter dem Überbegriff der "Randgruppe" gesellschaftlich marginalisierte Gruppen komparativ untersuchte,⁷ gab es auch kritische Stimmen gegen dieses Modell, und dies nicht zuletzt von Seiten der jüdischen Geschichte.⁸ Die Stellung der Juden in der nichtjüdischen (christlichen) Gesellschaft war innerhalb der Randgruppendifkussion zwar von zentraler Bedeutung, jedoch nicht unumstritten:

František Graus erklärte die jüdische Minderheit in der spätmittelalterlichen Gesellschaft zum "Sonderfall" unter den Randgruppen, da sie sich im Gegensatz zu anderen so genannten Randgruppen als "Wir-Gruppe" verstand, also als Menschen mit gemeinsamer Kultur, Sprache, Religion und schließlich auch gemeinsamer Vergangenheit und Zukunft.⁹ Dies macht Juden zur einzigen "Randgruppe", die sich ohne weiteres bestimmen lässt, da sie sich selbst definierte, während für andere so genannte Randgruppen gefragt werden muss, wer dazu gehörte und wer nicht.¹⁰ Daneben stellt sich auch die grundsätzliche Frage, inwieweit die unterschiedlichen, unter dem Begriff "Randgruppe" zusammengefassten "Gruppen" überhaupt sinnvoll miteinander vergleichbar sind. Juden, Dirnen, Arme, Gaukler, Henker und Hexen etc. firmieren unter

"Randgruppen", haben aber kaum etwas miteinander gemein – außer der Tatsache, dass sie marginalisiert wurden.¹¹

Auch gab es verschiedene Gründe, warum Personen oder Gruppen in eine "Randgruppenexistenz" gedrängt wurden. Juden waren bereits als Juden geboren, während andere, etwa Dirnen oder Kriminelle, durch die Verletzung von Normen zu Randgruppenexistenzen wurden.¹² Dies führte zu einer Ausweitung des Randgruppenbegriffs, da eine Abweichung von Normen ein grundsätzliches "Anderssein" (Juden) oder einen Normenverstoß bedeuten konnte. Erst neuere Forschungen fügten hinzu, dass Randgruppen oder Minderheiten auf verschiedenen Ebenen entstehen können: auf einer wissenschaftlichen Ebene durch den/die HistorikerIn, durch gesellschaftliche Prozesse und durch die Interaktion der Akteure.¹³ Auch wenn man in diesem Kontext die Selbstabgrenzung und kulturelle Eigenständigkeit der Juden betont, steht doch ihre Stigmatisierung im Vordergrund, die sie zu einer "Randgruppe" und daher vergleichbar mit anderen von Seiten der Obrigkeit marginalisierten Gruppen macht.¹⁴

Ein weiterer Begriff, der in der modernen Forschungsliteratur verwendet wird, ist der der Minderheit. Der jüdischen "Minderheit" steht die nichtjüdische, und das heißt im mitteleuropäischen Raum christliche, "Mehrheit" gegenüber. Der Begriff "Minderheit" hat somit einen quantitativen Aspekt, aber nicht ausschließlich. Das Verhältnis von Mehrheit und Minderheit bedeutet nämlich auch, dass die Mehrheit – die, das versteht sich von selbst, wiederum von einer quantitativen Minderheit vertreten wird – die Minderheit marginalisiert, ohne dass es sich dabei um eine zahlenmäßige Mehrheit handeln muss.¹⁵ Denkt man, um ein drastisches Beispiel zu nennen, an das Südafrika des Apartheid-Regimes, so führt diese Definition von Mehrheit und Minderheit schnell zu Verwirrungen. Im lokalen Kontext kann nämlich eine "Minderheit" auch eine zahlenmäßige Mehrheit darstellen. In der historischen Forschung hat sich der Minderheitenbegriff im Wesentlichen für religiöse Gruppen und MigrantInnen durchgesetzt, während

er sich für die Beschreibung berufsmäßiger oder sozialer Differenzierungen nur schwer eignet.¹⁶

In jüngster Zeit wurde noch der Begriff der "Sondergruppe" ins Spiel gebracht,¹⁷ der versucht, flexible Unterscheidungskriterien zwischen religiösen, rechtlichen, kulturellen etc. Gruppen einzuführen, jedoch, auch wenn er um mehr begriffliche Schärfe bemüht ist, letztendlich kein Instrumentarium zur Verfügung stellen kann, das einerseits die sehr unterschiedlichen Gruppen oder Nichtgruppen unter einem Begriff zu vereinen vermag und andererseits auch die Spezifika der einzelnen Gruppen zum Ausdruck bringt.

All diesen Begriffen gemein ist der Versuch, gesellschaftliche Gruppen miteinander zu vergleichen, um daraus die Inklusions- und Exklusionsmechanismen von historischen Gesellschaften besser zu verstehen. Auch wenn sie zum Teil andere Gruppen umfassen, beruhen sie doch auf den gleichen theoretischen Konzepten und sind weitgehend austauschbar.

Soweit zu den Begriffen, die in der Forschungsliteratur verwendet werden. Ich werde diesen keinen weiteren Begriff hinzufügen, vielmehr will ich in meinen folgenden Ausführungen dafür plädieren, einen allzu großen Systematisierungswillen beiseite zu lassen, und sich auf die einzelnen Gruppen oder auch Individuen und deren Erforschung zu konzentrieren. Dabei soll nicht komparatistischen Ansätzen entgegen geredet werden, wohl aber vorschnellen Kategorisierungen, die meines Erachtens den Blick eher verengen als öffnen. Die folgenden Beispiele sollen daher zeigen, dass die begrifflichen Kategorien "Randgruppe", "Minderheit" oder "Sondergruppe" zur Beschreibung der gesellschaftlichen Stellung von Juden in der Frühen Neuzeit nicht greifen, ohne allerdings die grundsätzliche Stigmatisierung ausblenden zu wollen.

Jüdisches Leben war vielmehr durch Ambivalenz gekennzeichnet. Wirtschaftlichen, aber auch sozialen Kontakten zwischen Christen und Juden stand die immer wiederkehrende Erfahrung von Judenfeindschaft gegenüber, dem Zusammenleben mit den christlichen Nachbarn das Leben in der jüdischen Gemeinde. Beispielhaft wurde der niederöster-

reichische Raum gewählt, und zwar aus mehreren Gründen: Zum einen bestand dort mit der jüdischen Gemeinde in der Residenzstadt Wien eine der wenigen großen städtischen Judenschaften in der Frühen Neuzeit, zum anderen gehörte das Land Österreich unter der Enns im 17. Jahrhundert zu einem der ländlichen Rückzugsräume für das aschenasische Judentum. Stadt und Land präsentieren sich im Osten Österreichs Seite an Seite, freilich auch mit intensiven Wechselbeziehungen, und machen diesen Raum zu einem idealen Feld zur Untersuchung des Verhältnisses von Juden und Christen.

Das städtische Judentum

Dass die rechtlichen Rahmenbedingungen und damit auch die Lebensmöglichkeiten von Juden in den einzelnen spätmittelalterlichen Städten zu unterschiedlich waren, um von einem allgemeinen "Judenbürgerrecht" sprechen zu können, wurde bereits mehrfach festgestellt.¹⁸ Nach den spätmittelalterlichen Vertreibungen aus den deutschen Städten wandelten sich diese Rahmenbedingungen fundamental. Nur in verhältnismäßig wenigen Städten konnten sich Juden im 16. Jahrhundert längerfristig aufhalten. Dort lebten sie zumeist in abgeschlossenen Wohnbereichen, so genannten Ghettos.¹⁹ Die jüdische Gemeinde war zwar eine von der christlichen Obrigkeit anerkannte Organisationsform, ihre Mitglieder hatten jedoch in der christlich dominierten städtischen Gemeinde kein Mitspracherecht. Diese Ausgangsposition, die auf den ersten Blick eine absolute Ausgrenzung der Juden seitens der christlichen Gesellschaft vermuten lässt, muss jedoch beim näheren Blick auf lokale Verhältnisse differenziert werden:

Nachdem sich Ende des 16. Jahrhunderts in Wien eine jüdische Gemeinde etablieren konnte, verschärften sich die Proteste gegen die Anwesenheit von Juden in der Stadt, in der sie zunächst als Mieter in christlichen Häusern wohnten, in den folgenden Jahren zusehends. Als schließlich 1624 die Übersiedlung der Judenschaft in die so genannte Judenstadt im "Unteren Werd" (im heutigen 2. Wiener Gemeindebezirk

gelegen) beschlossen wurde, gab es durchaus auch von jüdischer Seite, wie zum Beispiel dem Rabbiner Jomtow Lipman Heller, positive Stimmen zu dieser Entscheidung.²⁰ So lag das Ghetto zwar außerhalb der Stadt auf der anderen Seite der Donau, war jedoch durch Mauern geschützt und mit der Stadt durch die Schlagbrücke und dem Umstand verbunden, dass die Juden ihre Geschäftsgewölbe innerhalb der Stadt behalten durften. Daher spielte sich ein Teil des jüdischen Lebens, nämlich der Handel, weiterhin innerhalb der Stadtmauern ab, aber auch Christen kamen, nicht nur als Besucher (oder Touristen), sondern wohl auch als Kundschaft in die Judenstadt.²¹

Im Unterschied zu anderen Städten wie etwa Frankfurt am Main konnte sich in Wien nach der Vertreibung von 1420/21 erst im letzten Drittel des 16. Jahrhundert wieder eine jüdische Gemeinde bilden. Trotz ihrer Anwesenheit zunächst in der Stadt im Bereich des so genannten Kienmarkts (heute: Judengasse – Desider Friedmann-Platz – Seitenstettengasse) unterstanden die Wiener Juden nicht der städtischen Gerichtsbarkeit. Durch Privilegien hatten die Kaiser die Judenschaft rechtlich an den im zweiten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts wieder nach Wien zurückgekehrten Hof gebunden.²² Eine städtische Judenpolitik gab es in Wien nicht. Ganz im Gegensatz zu anderen so genannten städtischen Randgruppen unterstanden die Wiener Juden der landesfürstlich-kaiserlichen Verfügungsgewalt und stellten allein dadurch eine rechtliche "Sondergruppe" dar. Mit der rechtlichen Zuordnung zum Kaiserhof und der Übersiedlung in ein Ghetto außerhalb der Stadt war die Judenschaft weitestgehend der städtischen Sphäre entzogen. Als städtische "Randgruppe" ist sie daher nicht zu bezeichnen. Die in weiten Bereichen nicht nur räumlich abgegrenzte jüdische Gemeinde stellte – trotz aller wirtschaftlichen Kontakte zum Kaiserhof und der städtischen Kundschaft – den wesentlichen Bezugsrahmen für die Juden dar.

Doch auch diese "Sondergruppe" war in sich äußerst differenziert, denn obwohl die Wiener Judenschaft im Privileg von 1624 von der Kenn-

zeichnungspflicht befreit wurde,²³ waren die Juden keineswegs rechtlich gleichgestellt. Neben den "befreiten Juden", die als Gesamtheit vom Landesfürsten privilegiert worden waren, wohnten in der Judenstadt immer auch so genannte "unbefreite", also fremde Juden, die nicht in den landesfürstlichen Schutz aufgenommen waren.²⁴ Darüber hinaus gab es noch die Hofjuden, also einzelne wohlhabende Familien, die über spezielle Privilegien verfügten.²⁵ Außerhalb dieser Gemeinde, aber ihrer Ordnungsmacht unterworfen, standen die fremden Juden, die sich in nicht geringer Zahl in der Judenstadt aufgehalten haben dürften.

Festzuhalten ist also, dass die Wiener Juden keine einheitliche Gruppe darstellten, sondern durchaus auch über ihre eigenen "Randgruppen" verfügten, die sie ebenso marginalisierten. So erhielt die Wiener Judenschaft auf ihren Wunsch ausgedehnte Rechtsbefugnisse, die ihr bei der Disziplinierung krimineller, in Steuersachen zahlungsunwilliger oder auch einfach unerwünschter Juden helfen sollten.²⁶ Waren also auf der einen Seite Unterschichten durchaus ein Problem innerhalb der jüdischen Gemeinde Wiens, standen auf der anderen Seite die Hofjuden, von denen einige, wie etwa der Steuerpächter Hirschl Mayr, über nähere Beziehungen zu einzelnen Behörden verfügten.²⁷ Obwohl es diskriminierende Maßnahmen gab, die für alle Juden galten, so etwa die Missionspredigten, die landesfürstlichen Steuerforderungen und nicht zuletzt die Ausweisungsdrohungen, handelte es sich doch um eine im höchsten Maße differenzierte Gruppe. Dies zeigen nicht zuletzt auch die Konflikte innerhalb der Wiener Judenschaft, die in Steuerskandalen und in der Ermordung der Denunziantin Eleonore mündeten.²⁸ An den Streitigkeiten, die sich innerhalb der Elite der Judenschaft abspielten, waren die meisten Juden, die nicht zur Oberschicht gehörten, nicht beteiligt. Der starken sozialen Differenzierung und der Bildung von Gruppen innerhalb der Gruppe, die nicht nur wirtschaftlich und politisch, sondern durchaus auch religiös motiviert sein konnten, stand eine Vertretung der Judenschaft gegenüber, die nach außen die Gesamtheit der in der Stadt lebenden befreiten und hofbefreiten Juden repräsen-

tierte. Die jüdische Gemeinde als Organisationsform hatte keine Entsprechung bei den anderen so genannten Randgruppen.

Festzuhalten ist darüber hinaus, dass sich nicht nur die christliche Gesellschaft von der jüdischen abgrenzte, sondern auch umgekehrt. Eine Abgrenzung der Wohnbereiche lag sowohl im Interesse der Stadt als auch der Judenschaft. Kontakte, die über wirtschaftliche Beziehungen hinausgingen, waren selten, auch wenn sich etwa die Wiener Judenschaft 1632 beschwerte, dass es immer wieder vorkommen würde, dass Juden, die in die Stadt kämen, nicht in der Judenstadt wohnten, sondern in christlichen Häusern innerhalb der Stadtmauern.²⁹ Eine "Integration" von Juden in die christliche Gesellschaft fand im frühneuzeitlichen Wien ebenso wenig statt wie eine vollkommene Trennung der beiden Lebenswelten.

Von einer Existenz "am Rande" der Gesellschaft kann daher nur in einzelnen Aspekten gesprochen werden. Dabei gilt es zu definieren, was konkret unter "Gesellschaft" verstanden wird: Juden waren selbstverständlich nicht Teil der ständischen Gesellschaft, waren in dieser auch keine Randgruppe, sondern standen vollkommen außerhalb. Zudem war in Wien im Unterschied zu anderen Gemeinden die Judenschaft aus dem topographischen und rechtlichen Stadtraum ausgegrenzt, also auch in dieser Hinsicht nicht Teil der städtischen Gesellschaft (in politischer Hinsicht waren sie es prinzipiell nicht). Auch wenn sie jurisdiktionell dem Kaiserhof unterstanden und vom Schutz des Kaisers abhängig waren, können sie auch nicht der höfischen Sphäre zugeordnet werden. Die Wiener Judenschaft hatte damit trotz Berührungspunkten zwischen Christen und Juden im Alltag in weiten Teilen keinen Platz am "Rande" der Gesellschaft, sondern stand – mit dem eigenen Bezugssystem der jüdischen Gemeinde – außerhalb, wobei die Abgrenzung oft eine gegenseitige war. Sieht man von diesen Rahmenbedingungen ab, ist es schwer, von einer prinzipiellen Stellung der Juden zu sprechen. Privilegierungen von Einzelnen wie auch von Gruppen spiegeln die soziale Differenzierung der Judenschaft wider.

Juden auf dem Land

Verlassen wir die Residenzstadt und gehen wir auf das Land, nach Niederösterreich. Dort konnten sich im Laufe der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine Vielzahl von jüdischen Gemeinden vor allem auf den Herrschaften adeliger Grundbesitzer bilden. 1670, also zum Zeitpunkt der Ausweisung der Juden aus Wien und Niederösterreich, lebten ca. 2000 Juden und Jüdinnen in über 50 Ortschaften.³⁰ Hier auf dem Land, in zumeist kleinen Dörfern, Märkten und Städten, waren allein schon die Rahmenbedingungen des Zusammenlebens von Christen und Juden andere. Abgetrennte Wohnbereiche gab es in der Regel nicht. In vielen Fällen lebten Christen und Juden auf dem Land Haus an Haus, oft sogar unter einem Dach. Anlässlich der Vertreibung der Juden aus Wien und Niederösterreich monierte beispielsweise die Inquisitionskommission das enge Zusammenleben zwischen Christen und Juden vor allem auf dem Land: *Dort aber wierdt all dieses [Zusammenleben] noch vil mebrers practicirt, in deme sie neben und mit denen christlichen Untertbanen wohnen, derentwegen sich die Pfarrer beklagen, daß, wan sie mit dem heiligen viatico die Krancken versehen, manchmalen in derselben Zimmer auch zue Beth ligende Juden angetroffen werden.*³¹ Schon allein die Wohnsituation war also eine grundsätzlich andere als in der Stadt.

Hinzu kam, dass die Juden in den einzelnen Dörfern oder Märkten zumeist nur eine kleine Minderheit darstellten,³² die oft nicht einmal eine Gemeinde bilden konnte, sondern nur aus wenigen Personen bestand. In der face-to-face-Gesellschaft der dörflichen Umgebung wurden sie durchaus als Individuen wahrgenommen. So berichten uns die Quellen aus den niederösterreichischen Archiven, ebenso wie aus dem gesamten ländlichen Raum in Aschkenas, von einem sehr nahen Zusammenleben von Christen und Juden. Nicht nur wirtschaftliche, sondern durchaus auch nachbarschaftliche Kontakte und Konflikte ergaben sich zwischen Christen und Juden im dörflich-kleinstädtischen Kontext.³³ Auch wenn man nicht von einer Integration in die Gesamtgesellschaft ausgehen kann, so waren Juden in wirtschaftlichen Teil-

bereichen durchaus akzeptiert. Dieses komplexe Beziehungsgefüge, wie es sich gerade im ländlichen Bereich präsentiert, kann der Begriff der "Randgruppe" jedoch nicht erfassen.³⁴

Allerdings waren auch auf dem Land – wie in der Stadt – Juden nicht Teil der Gemeinde, sondern bildeten eine eigene Gemeinde und konnten nur in wenigen Bereichen, wie der Nutzung der Allmende, an allgemeinen Gemeinderechten partizipieren.³⁵ Obwohl es auf dem Land durchaus auch Kooperationsformen der beiden Organisationsformen "christliche Gemeinde" und "jüdische Gemeinde" geben konnte und Schutzjuden zum Teil in die Nutzungsgenossenschaft der Gemeinde Aufnahme fanden,³⁶ hieß das noch lange nicht, dass sie in die christliche Gemeinde integriert waren.

Wie sich das Zusammenleben zwischen Christen und Juden auf dem Land im Einzelnen gestaltete, hing von der jeweiligen Herrschaft ab. Auch auf dem Land gab es Schutzjuden, die sich mit Zustimmung der Herrschaft ansiedeln durften, sowie Juden, die sich illegal in der Gemeinde aufhielten, wohlhabende Juden, die nicht nur innergemeindlich, sondern auch von der Herrschaft mit Ämtern betraut wurden, die etwa für die Steuereinhebung zuständig waren bzw. Mauten oder Aufschläge von der Herrschaft pachten konnten, und unvermögende Juden, die zum Teil kein Schutzgeld aufbringen konnten und auf die Wohltätigkeit der Gemeinde angewiesen waren.³⁷ Auch die Landjuden bildeten daher keine homogene Gruppe, sondern eine je nach Ort größere oder kleinere Gemeinschaft, die in sich äußerst differenziert war.

Die Grenzen der jüdisch-christlichen Koexistenz auf dem Land ergaben sich dort, wo die Existenz von Juden wirtschaftliche Nachteile für Teile der christlichen Bevölkerung brachte. Eben bei solchen Konflikten konnte man nur allzu schnell auf gängige Stereotype und Vorurteile zurückgreifen, um diese als Argumente gegen den weiteren Aufenthalt von Juden oder zur Legitimation von Gewalt zu gebrauchen.³⁸

Nachdem das jüdisch-christliche Zusammenleben lange Zeit vor allem unter dem Aspekt von Judenfeindschaft, Verfolgung und Ausgrenzung

gesehen wurde, setzte die jüngere Forschung ihren Schwerpunkt auf das Miteinander von Juden und Christen, auf Alltagskontakte und Alltagskonflikte.³⁹ So wichtig diese Verschiebung der Perspektive ist, so darf jedoch nicht vergessen werden, dass Judenfeindschaft kein singuläres und auf eine bestimmte Zeit oder Region begrenztes Phänomen war. Zwar verlief in Niederösterreich das Zusammenleben zwischen Christen und Juden auf dem Land in weiten Bereichen friedlich, doch es war ein brüchiger Friede, der schnell gestört werden konnte. So alltäglich Kontakte und Konflikte zwischen der jüdischen und der christlichen Bevölkerung auf dem Land waren, war es dennoch nicht egal, ob die handelnden Personen Christen oder Juden waren. Nicht nur antijüdische Übergriffe, sondern auch judenfeindliche Äußerungen in Alltagskonflikten zeigen, dass es – neben guten nachbarschaftlichen Beziehungen – einen grundsätzlichen Vorbehalt gegen Juden gab, über den man nur bei Wohlverhalten hinwegzusehen gedachte.⁴⁰

Trotzdem: Kontakte zwischen Christen und Juden hatten auf dem Land, bedingt durch die räumliche Nähe, den täglichen Kampf um Ressourcen und den daraus resultierenden wirtschaftlichen Verflechtungen eine andere Qualität als in der Stadt, wo jüdischer und christlicher Raum im Wesentlichen getrennt waren. Dies spricht dafür, dass eine Analyse des christlich-jüdischen Verhältnisses, die sich nicht nur mit den Normen, sondern mit der Praxis im Alltag auseinandersetzt, die verschiedenen Herrschaftsräume und jeweiligen Rahmenbedingungen jüdischen Lebens genauso mit einbeziehen muss wie die konkreten Handlungen sowohl der Obrigkeit auf der einen als auch der Untertanen auf der anderen Seite.

Auch auf dem Land wurde ein zu enger Kontakt zwischen Christen und Juden allerdings nicht gerne gesehen. Sowohl von christlicher als auch von jüdischer Seite gab es Beschwerden, wenn man einander zu nahe kam. Die gegenseitige Abgrenzung, die im Alltag in vielen Bereichen nicht durchgesetzt werden konnte, wurde von beiden Seiten gefordert.⁴¹

Norm und Praxis judenrechtlicher Verordnungen

Für die Randgruppenforschung war bisher weniger die Erforschung des christlich-jüdischen Alltags relevant. Vielmehr konzentrierte man sich darauf, wie obrigkeitlich gesetzte Normen Juden als religiöse "Sondergruppe", deren Aufenthalt innerhalb der christlichen Bevölkerung mehr oder weniger unerwünscht war, etikettierten und damit definierten.⁴²

Hinter diesen Normen steht der Wunsch nach Segregation von Christen und Juden und oft genug die Etikettierung von Juden als von der Norm abweichende Andere.

Weniger berücksichtigt wurde hingegen die Umsetzung der Normen. Gesetze, die nicht durchgesetzt wurden,⁴³ waren keine Seltenheit, ein Umstand, der dem Gesetzgeber durchaus bewusst war. So war beispielsweise seit 1551 für alle Juden der österreichischen Erblande das Tragen eines Kennzeichens vorgeschrieben. Durch einen gelben Stoffring, der am Obergewandt anzubringen war, sollte *zwischen den Christen und Juden an der Kleidung und Tracht etwas ein Unterscheid gehalten und die Juden an einem Zeichen, wie an andern mer Orten beschicht, gemerckt und erkent werden.*⁴⁴ Doch bereits gegen Ende des Jahrhunderts dürfte das Tragen eines Kennzeichens nicht mehr allgemein üblich gewesen sein. So stellte der Landmarschall des Landes Österreich unter der Enns im Jahr 1597 fest, dass Juden nur mehr an einigen Orten *ain gelb rundes scheibel* tragen würden,⁴⁵ freilich mit dem Hinweis, dass dies wieder einzuführen sei. Ob das allerdings durchgesetzt werden konnte, erscheint fraglich. Noch bevor 1624 die Wiener Judenschaft von der Kennzeichnungspflicht befreit wurde, war das Recht, sich "ohne jüdisches Zeichen", wie es in den Quellen heißt, in der Öffentlichkeit zu bewegen, nicht nur in den Hofjudenprivilegien, sondern auch in zahlreichen Schutzbriefen für jüdische Kaufleute festgeschrieben.⁴⁶ Prinzipiell hielt der Landesfürst zwar an der Kennzeichnungspflicht und damit am Grundsatz der äußerlichen Unterscheidung von Juden und Christen fest, war aber weder daran interessiert, dass ökonomisch potentere jüdische Kaufleute dadurch Schaden erlitten, noch konnte er

ihn längerfristig durchsetzen. Ähnliches kann auch für andere landesfürstliche Bestimmungen festgestellt werden. So legten "Wucherpatente" etwa einen allgemeinen Zinssatz zwischen 5 und 7% fest, in der Praxis wurde diese Verordnung – von Christen wie von Juden – allerdings häufig umgangen.⁴⁷

Normen, die das Zusammenleben von Juden und Christen regelten, wurden in der Praxis ebenfalls oft nicht befolgt. Die Landgerichtsordnung Ferdinands III. von 1656 setzte etwa Sexualkontakte zwischen Christen und Juden unter zum Teil sehr drakonische Strafen. Während freiwilliger Geschlechtsverkehr mit Prangerstrafe und Landesverweis geahndet wurde, waren Entführung und "Notzucht", also Vergewaltigung, Delikte, auf die die Todesstrafe stand.⁴⁸ Trotz dieser Strafen kam es in Niederösterreich nicht nur zu sozialen, sondern auch zu sexuellen Kontakten zwischen Christinnen und Juden (zwischen Jüdinnen und Christen ist kein Fall belegt), von denen wir nur deshalb wissen, weil sie aufflogen und gerichtlich anhängig wurden.⁴⁹

Nicht nur die Tatsache, dass trotz Verbots sexuelle Kontakte zwischen Christinnen und Juden vorkamen, sondern auch, dass die Strafen der Landgerichtsordnung in keinem der belegten Fälle auch tatsächlich verhängt wurden, verweisen darauf, dass Normen nur einen sehr bedingten Aussagewert haben. In einer Dorfgemeinschaft, in der man sich nicht nur kannte, sondern auch die gegenseitige ökonomische und soziale Abhängigkeit sehr groß war, konnte und wollte man drakonische Strafen wohl oft nicht durchsetzen.

Während die Intention obrigkeitlicher Normen also durchaus auf eine Stigmatisierung von Juden abzielte, konnte dies vom Gesetzgeber durch Sondergesetze differenziert werden oder im Alltag in den Hintergrund treten, das Verhältnis von Integration und Segregation konnte sich verschieben – in die eine wie auch in die andere Richtung. Inwiefern sich obrigkeitliche Stigmatisierung und Marginalisierung auf das jüdische Leben auswirkten, lässt sich daher nur durch einen vergleichenden Blick auf Norm und Praxis untersuchen. Der von der Randgruppen-

forschung auf Verfolgung und Stigmatisierung von Juden gerichtete Fokus untersucht hingegen nur einen Aspekt.

Die Ordnung der Dinge

Die Idee, Juden mit anderen so genannten "Randgruppen" zu vergleichen bzw. sie unter die Kategorie "Randgruppe" oder "Minderheit" einzuordnen, liegt nahe. In den obrigkeitlichen Verordnungen werden Juden nämlich häufig gemeinsam mit anderen Gruppen genannt:⁵⁰ Im Kontext der Bemühungen um die Eindämmung des Hausierhandels werden Juden ebenso gemeinsam mit vagabundierendem Gesindel erwähnt⁵¹ wie im Zusammenhang mit der Verbreitung der Pest. Im Zuge des Vorwurfes der Kollaboration mit den Türken wurden Juden mit den Hussiten verglichen, und Juden und Täufer, die sich nicht bekehren lassen wollten, sollten das Land verlassen.⁵² Die Landgerichtsordnung Ferdinands III. erwähnt Juden und Zauberer, die Hostien kaufen würden,⁵³ und in der Diskussion um die Lukrierung von Geld von durch die Stadt nicht besteuerten Gruppen wurden in Wien im frühen 17. Jahrhundert nicht nur Juden, sondern auch italienische Kaufleute genannt, die nun zur Leistung von Abgaben herangezogen werden sollten.⁵⁴

Nur schwer ist zu glauben, dass Juden gleichzeitig als all dies wahrgenommen wurden, dass man sie gleichzeitig als Gesindel, Ungläubige, Kollaborateure und Zauberer stigmatisierte und dennoch im Lande leben ließ. Vielmehr legt diese Aufzählung, die zweifellos noch ergänzt werden kann, nahe, dass einerseits Judenfeindschaft sicherlich ein vielschichtiges Phänomen war, das nicht nur auf einen Aspekt reduziert werden kann, dass aber andererseits bewusst in verschiedenen Kontexten ein Zusammenhang zwischen Juden und anderen Gruppen hergestellt wurde, um obrigkeitliche (antijüdische) Maßnahmen zu rechtfertigen. Ob konkrete Vergleiche oder nur vage Assoziationen die Intention des Gesetzgebers waren, kann nicht mehr festgestellt werden. Dennoch spricht einiges dafür, dass komparative Fragestellungen

gen, wie sie von der Randgruppenforschung entwickelt wurden, am besten auf jene Bereiche passen, in denen Juden in den Quellen in ein gewisses Naheverhältnis zu anderen Gruppen gerückt wurden.

Lässt sich also aus den obrigkeitlichen Verordnungen so etwas wie eine "Ordnung" der frühneuzeitlichen Randgruppen ablesen? Wohl nicht, da zum einen einige Gruppen nicht gemeinsam mit anderen aufscheinen und zum anderen die Kontexte inhaltlich zu verschieden sind. Festzuhalten ist jedoch, dass Normen Juden oft als einheitliche Gruppe darstellten und ihnen einen besonderen Platz innerhalb der Gesellschaft zuwiesen. Zweifellos spielten daher Normen, seien es Landes-, Landgerichts- oder Policeyordnungen oder obrigkeitliche Mandate, eine nicht zu unterschätzende Rolle bei der Konstruktion von "Randgruppen" oder allgemein formuliert von "gesellschaftlichen Gruppen". Sie formulierten nicht nur, was gesellschaftlich im positiven Sinne wünschenswert und was unerwünscht war, sondern sie gaben auch einen Rahmen der gesellschaftlichen Reaktion auf solche Gruppen vor.⁵⁵ Doch hat gerade die Regionalgeschichte gezeigt, dass die Mehrheitsgesellschaft eine durchaus ambivalente Haltung zu diesen Gruppen einnahm. Bereitschaft zur Kooperation und Stigmatisierung existierten nebeneinander, jedoch nicht für alle so genannten "Randgruppen" und Individuen in gleichem Maße. Vergleichende Ansätze könnten hier unter Weglassung eines vereinheitlichenden Randgruppenbegriffes durchaus fruchtbar für die Erforschung gesellschaftlicher Marginalisierungsprozesse genutzt werden.

Die obrigkeitlich gesetzten Normen belegen ebenfalls die unterschiedliche Funktion verschiedener "Gruppen" in der frühneuzeitlichen Gesellschaft. Was Juden von anderen so genannten Randgruppen, aber auch von anderen religiösen oder ethnischen "Minderheiten" trennt, ist ihre Verankerung im christlichen Weltbild, in dem sie als Volk des "alten Bundes" und Zeugen des Leben Jesu von nicht geringer Bedeutung für das christliche Selbstverständnis waren. Daraus resultierte sowohl die gesonderte rechtliche und gesellschaftliche Stellung von

Juden in der Vormoderne als auch eine religiös motivierte Judenfeindschaft.

Schluss

Der Randgruppenbegriff erscheint, richtet man den Blick auf die in der Forschung unter ihm subsumierten Gruppen, als überaus problematische Kategorie. Nicht nur ist darauf hinzuweisen, dass Norm und Praxis im gesellschaftlichen Umgang mit so genannten Randgruppen oder Minderheiten auseinander klafften, was von der Forschung jedoch lange Zeit nicht berücksichtigt wurde. Regional- und lokalgeschichtliche Studien, insbesondere zum frühneuzeitlichen Landjudentum, haben in den letzten Jahren dazu beigetragen, christlich-jüdisches Zusammenleben nicht mehr ausschließlich aus der Perspektive der Abgrenzung seitens der christlichen Mehrheitsgesellschaft zu interpretieren. Gerade der Blick auf lokale Kontexte könnte auch für andere so genannte Randgruppen eine solche Perspektivenverschiebung bewirken.

Zudem werden unter dem Begriff der "Randgruppe" sehr heterogene Gruppen versammelt, die kaum etwas miteinander gemein haben. Besonders die Zugehörigkeit von Juden zu diesen so genannten "Randgruppen" wurde in der Vergangenheit und wird in der Gegenwart in Frage gestellt. Nicht nur die kulturelle und religiöse Eigenständigkeit, sondern auch die Existenz von Eliten und Randgruppen innerhalb der jüdischen Gesellschaft sprechen dafür, sie nicht mit anderen Gruppen, zumeist sozialen Unterschichten, begrifflich zusammenzufassen. Neue Begriffe wie der der "Sondergruppen", der "In- und Out-Groups" oder das Konzept der "Inklusion und Exklusion" haben an dieser grundsätzlichen Problematik bisher nichts geändert. Zwar versuchen gerade neue Modelle, etwas flexibler in der Kategorisierung zu sein, doch führen auch sie zu Verallgemeinerungen und Perspektivenverschiebungen, die der jüdischen Lebenswirklichkeit nicht entsprochen.

Ich möchte daher abschließend dafür plädieren, jenseits dieser Zuordnungs- und Systematisierungsversuche, die unter anderem dazu beige-

tragen haben, dass Juden zum Teil bis heute in der so genannten "allgemeinen Geschichte" nur unter den "Randgruppen" und tatsächlich am Rande behandelt werden, die Stellung von Juden in der nichtjüdischen Gesellschaft unter Einbeziehung von Norm und Praxis, das Verhältnis zwischen Christen und Juden im Sinne einer "dynamische[n] Interaktion zwischen Juden und Nichtjuden"⁵⁶ zu untersuchen.

¹ Zu diesen Begriffen siehe kritisch STAUDINGER, Barbara: Juden als "Pariavolk" oder "Randgruppe"? Bemerkungen zu Darstellungsmodellen des christlich-jüdischen Verhältnisses in der Frühen Neuzeit. In: Margareth Lanzinger/Martin Scheutz (Hg.): Normierte Lebenswelten. Innsbruck 2004. (= Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit 4/1.) 8-25, hier 10-15; siehe dort die Quellen- und Literaturangaben.

² GRAUS, František: Randgruppen der städtischen Gesellschaft im Spätmittelalter. In: Zeitschrift für historische Forschung 8 (1981) 385-437, hier 396; vgl. auch die dort zitierte Literatur.

³ HIPPEL, Wolfgang von: Armut, Unterschichten, Randgruppen in der frühen Neuzeit. München 1995. (= Enzyklopädie deutscher Geschichte 34.) 3-7.

⁴ Graus, Randgruppen (wie Anm. 2), 401-403. Vgl. daneben: HARTUNG, Wolfgang: Gesellschaftliche Randgruppen im Spätmittelalter. Phänomen und Begriff. In: Bernhard Kirchgässner/Fritz Reuter (Hg.): Städtische Randgruppen und Minderheiten. 23. Arbeitstagung in Worms 16.-18. November 1984. Sigmaringen 1986. (= Stadt in der Geschichte 13.) 49-114, hier 99-106. Zur Etikettierungstheorie siehe grundlegend: BECKER, Howard Saul: Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance. London 1963; HOHMEIER, Jürgen: Stigmatisierung als sozialer Definitionsprozess. In: Manfred Brusten/Jürgen Hohmeier (Hg.): Stigmatisierung 1. Zur Produktion gesellschaftlicher Randgruppen. Neuwied-Darmstadt 1975. 5-24.

⁵ Siehe den Literaturüberblick von HÄBERLEIN, Mark/ZÜRN, Martin: Minderheiten als Problem der historischen Forschung. In: dies. (Hg.): Minderheiten, Obrigkeit und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit. Integrations- und Abgrenzungsprozesse im süd-deutschen Raum. St. Katharinen 2001. 9-39.

⁶ Graus, Randgruppen (wie Anm. 2), 397; RIES, Rotraud: Jüdisches Leben in Niedersachsen im 15. und 16. Jahrhundert. Hannover 1994. (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen 35, Quellen und Untersuchungen zur allgemeinen Geschichte Niedersachsens in der Neuzeit 13.) 25.

⁷ Siehe stellvertretend die Darstellung von ROECK, Bernd: Außenseiter, Randgruppen, Minderheiten. Fremde im Deutschland der frühen Neuzeit. Göttingen 1993. (= Kleine Vandenhoeck Reihe 1568.)

⁸ Z. B. MENTGEN, Gerd: "Die Juden waren stets eine Randgruppe". Über eine fragwürdige Prämisse der aktuellen Judenforschung. In: Friedhelm Burgard/Christoph Cluse/Alfred Haverkamp (Hg.): *Liber amicorum necnon et amicarum für Alfred Heit*. Beiträge zur mittelalterlichen und geschichtlichen Landeskunde. Trier 1996. (= Trierer Historische Forschungen 28.) 393-411.

⁹ Zur Definition von "Gruppe" vgl. HILLMANN, Karl-Heinz: *Wörterbuch der Soziologie*. Stuttgart ⁴1994. (= Kröners Taschenausgabe 410.) 310f.

¹⁰ Siehe dazu LANDWEHR, Achim: Norm, Normalität, Anomale. Zur Konstitution von Mehrheit und Minderheit in württembergischen Policeyordnungen der Frühen Neuzeit: Juden, Zigeuner, Bettler, Vaganten. In: Häberlein/Zürn, *Minderheiten, Obrigkeit und Gesellschaft* (wie Anm. 5), 41-74, hier 43.

¹¹ Siehe in Bezug auf das Mittelalter kritisch: FOA, Anna: *The Witch and the Jew. Two Alikes that Were Not the Same*. In: Jeremy Cohen (Hg.): *From Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*. Wiesbaden 1997. (= Wolfenbüttler Mittelalter-Studien 11.) 361-374. Für die Frühe Neuzeit z. B. SCHASER, Angelika: *Städtische Fremdenpolitik im Deutschland der Frühen Neuzeit*. In: Alexander Demandt (Hg.): *Mit Fremden leben. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*. München 1995. 137-157, hier 141.

¹² Graus, *Randgruppen* (wie Anm. 2), 401.

¹³ Häberlein/Zürn, *Minderheiten als Problem* (wie Anm. 4), 17-19.

¹⁴ Siehe etwa SCRIBNER, Bob: *Wie wird man Außenseiter? Ein- und Ausgrenzung im frühneuzeitlichen Deutschland*. In: Norbert Fischer/Marion Kolbelt-Groch (Hg.): *Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag*. Leiden-New York-Köln 1997. (= *Studies in Medieval and Reformation Thought* 61.) 21-46.

¹⁵ Zu dem hier verwendeten Minderheitenbegriff siehe SCHMID, Jeanette: *Die Wahrnehmung des Anderen. Sozialpsychologische Anmerkungen zu Ethnozentrismus und Marginalisierung*. In: Marie Theres Fögen (Hg.): *Fremde der Gesellschaft. Historische und sozialwissenschaftliche Untersuchungen zur Differenzierung von Normalität und Fremdheit*. Frankfurt am Main 1991. (= *Ius Commune. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Europäische Rechtsgeschichte Frankfurt am Main, Sonderhefte zur Europäischen Rechtsgeschichte* 56.) 147-167, hier 149.

¹⁶ Vgl. Häberlein/Zürn, *Minderheiten als Problem* (wie Anm. 5), 25.

¹⁷ Vgl. HOLENSTEIN, André/ULLMANN, Sabine: "Landgemeinde" und Minderheiten" in der Frühen Neuzeit. *Integration und Exklusion als Herausforderungen an ländliche kommunale Verbände*. In: dies. (Hg.): *Nachbarn, Gemeindegossen und die anderen. Minderheiten und Sondergruppen im Südwesten des Reiches während der Frühen Neuzeit*. Epfendorf 2004. (= *Oberschwaben – Geschichte und Kultur* 12.) 9-29, bes. 16f.

¹⁸ Siehe zuletzt TÜRKE, Barbara: Anmerkungen zum Bürgerbegriff im Mittelalter. Das Beispiel christlicher und jüdischer Bürger der Reichsstadt Nördlingen im 15. Jahrhundert. In: Andreas Gestrich/Lutz Raphael (Hg.): Inklusion/Exklusion. Studien zu Fremdheit und Armut von der Antike bis zur Gegenwart. Frankfurt/Main u. a. 2004. 135-154, hier 137; dort mit weiterer Literatur. Grundlegend: GILOMEN, Hans-Jörg: Städtische Sondergruppen im Bürgerrecht. In: Rainer Christoph Schwinges (Hg.): Neubürger im späten Mittelalter. Migration und Austausch in der Städtelandschaft des alten Reiches (1250-1550). Berlin 2002. (= Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 30.) 125-167, hier 126-159; HAVERKAMP, Alfred: "Concivitas" von Christen und Juden in Aschkenas während des Mittelalters. In: Robert Jütte/Abraham P. Kustermann (Hg.): Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart. Wien-Köln-Weimar 1996. (= Aschkenas, Beiheft 3.) 103-136.

¹⁹ Zur Lage der Juden im Heiligen Römischen Reich Ende des 16. Jahrhunderts siehe den Überblick bei: BREUER, Mordechai: Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne. In: ders./Michael Graetz: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. I: Tradition und Aufklärung 1600-1780. München 1996. 85-247, hier 85-90.

²⁰ Siehe die Selbstbiographie von HELLER, Jomtow Lippmann: Me'gilath ebah: R. Jomtob Lippmann Hellers (Tosphot Jomtob) Selbstbiographie. Geschichte der erlittenen Verfolgungen und Gefangenschaft. Hebräischer Text nebst Übersetzung [von Josua Höschel Miro]. Wien 1862, Nachdr. Berlin-Philadelphia s. a. 8 (hebr.), 7, 9 (deutsche Übersetzung). Vgl. daneben GRÖBL, Lydia/HÖDL, Sabine/STAUDINGER, Barbara: Steuern, Privilegien und Konflikte. Rechtsstellung und Handlungsspielräume der Wiener Juden von 1620 bis 1640. Quellen zur jüdischen Geschichte aus den Beständen des Österreichischen Staatsarchivs. In: Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs 48 (2000) 147-195, hier 174f., Anm. 141. In der Forschungsliteratur wurde der Umzug in das Ghetto unterschiedlich bewertet: siehe etwa eine durchaus positive Bewertung bei WILLMAN, Alfred: Famous Rabbis of Vienna. In: Josef Fraenkel (Hg.): The Jews of Austria. Essays on their Life, History and Destruction. London 1967. 319-326, hier 320. Anders KAUFMANN, David: Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien und Niederösterreich, ihre Vorgeschichte (1625-1670) und ihre Opfer. Wien 1889. 10, Anm. 2.

²¹ Zum touristischen Blick auf die Judenstadt vgl. TERSCH, Harald: Die Kategorisierung des Blicks. Städtische Identität in Wien-Berichten der frühneuzeitlichen Reiseliteratur. In: Frühneuzeit-Info 10 (1999) 108-133, hier 118f.

²² Bereits 1619 wurde die Wiener Judenschaft wegen wiederholter Übergriffe unter besonderen kaiserlichen Schutz gestellt. Intimation im Auftrag Ferdinands II. durch die N.Ö. Regierung an den Magistrat von Wien, Wien, 1619 Juni 28. In: PRIBRAM, Alfred F.: Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Wien. Erste Abteilung, allgemeiner Teil 1526-1847 (1849). Bd. 1, 2. Wien-Leipzig 1918. (= Quellen und Forschungen zur Geschichte der Juden in Österreich 8.) Bd. 1, 57f., Nr. 36.

²³ Patent Ferdinands II., Wien, 1624 Dezember 6. In: Pribram, Urkunden (wie Anm. 22), Bd. 1, 84-88, Nr. 52; dazu: Gröbl/Hödl/Staudinger, Steuern (wie Anm. 20), 172-176; Kaufmann, Vertreibung (wie Anm. 20), 7-16, 27-31.

²⁴ Zur Unterscheidung von "befreiten" und "unbefreiten" Juden siehe STAUDINGER, Barbara: "Gantze Dörffer voll Juden". Juden in Niederösterreich 1496-1670. Wien 2005. Vgl. z. B. auch das Generalmandat Ferdinands II. zur Ausweisung unbefugter Juden, Wien, 1625 Januar 7. In: Pribram, Urkunden (wie Anm. 22), Bd. 1, 88-91, Nr. 53.

²⁵ Zu den Wiener Hofjuden im frühen 17. Jahrhundert siehe grundlegend: STAUDINGER, Barbara: "Auß sonderbaren khayerlichen gnaden". Die Privilegien der Wiener Hofjuden im 16. und 17. Jahrhundert. In: Frühneuzeit-Info 12/1 (2001) 21-39; dort mit der älteren Literatur.

²⁶ Patent Ferdinands II. über die Rechtsbefugnisse der befreiten Wiener Judenschaft, Wien, 1632 November 23. In: Pribram, Urkunden (wie Anm. 22), 113-119, hier 114, Nr. 71.

²⁷ Im Zuge der Untersuchungskommission gegen Hirschl Mayr wegen Steuerbetrugs wurde ausdrücklich darauf hingewiesen, dass der Obersthofmarschall, zu dem Hirschl Mayr die besten Kontakte hatte, die Untersuchung behindern könne. Vgl. die Vorwürfe gegen Hirschl Mayr, s. l., s. d., HKA, NÖ Kammer, Akten, r. Nr. 309, Konv. Dezember, unfol. Dazu: RAUSCHER, Peter: Langenlois – 1717. Eine jüdische Landgemeinde in Niederösterreich im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges. Horn-Waidhofen/Thaya 2004. (= Schriftenreihe des Waldviertler Heimatbundes 44.) 121.

²⁸ Siehe dazu etwa die Darstellung bei Rauscher, Langenlois (wie Anm. 27), 117-123.

²⁹ Supplikation der Ältesten und Richter der Wiener Judenschaft an den Kaiser, s. l., s. d. [1632]. In: Pribram, Urkunden (wie Anm. 22), Bd. 1, 116f., Anm. 1, hier 116.

³⁰ Zu den niederösterreichischen Landjuden siehe umfassend: Staudinger, Dörffer (wie Anm. 24). Vgl. daneben RAUSCHER, Peter: Eine vergessene Geschichte – die jüdischen Landgemeinden in Niederösterreich im 17. Jahrhundert. In: Unsere Heimat 75 (2004) 304-321; ders., Langenlois (wie Anm. 27), sowie die grundlegende Studie von MOSES, Leopold: Die Juden in Niederösterreich. (Mit besonderer Berücksichtigung des XVII. Jahrhundert). Wien 1935.

³¹ Votum der Inquisitionskommission an den Kaiser, s. l., s. d. [1669]. In: Pribram, Urkunden (wie Anm. 22), Bd. 1, 197-210, Nr. 115/I, Zitat 199.

³² Nicht in Niederösterreich, wohl aber in Schwaben konnte sich zudem das Verhältnis zwischen jüdischer und christlicher Bevölkerung in einigen Dörfern auch umkehren. In so genannten "Judendörfern" waren zum Teil über 50% der Einwohner Juden, so dass zumindest quantitativ nicht von einer "Minderheit" gesprochen werden kann. Siehe ULLMANN, Sabine: Nachbarschaft und Konkurrenz. Juden und Christen in den Dörfern der Markgrafschaft Burgau 1650-1750. Göttingen 1999. (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 151.) 346-348; KIESSLING, Rolf/ULLMANN, Sabine:

Christlich-jüdische "Doppelgemeinden" in den Dörfern der Markgrafschaft Burgau während des 17. und 18. Jahrhunderts. In: Christoph Cluse/Alfred Haverkamp/Israel J. Yuval (Hg.): *Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext in kulturträumlich vergleichender Betrachtung von der Spätantike bis zum 18. Jahrhundert*. Hannover 2003. (= *Forschungen zur Geschichte der Juden A 13.*) 513-534, hier 516. Die dort angegebenen Zahlen beziehen sich jedoch auf die Zeit nach 1700. In Niederösterreich waren die jüdischen Gemeinden bis zur Ausweisung von 1670/71 wesentlich kleiner. Die größte Gemeinde war Ebenfurth mit jüdischen 45 Familien (ca. 225 Personen), die ca. 30 Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachten. Zu Ebenfurth vgl. Staudinger, Dörffer (wie Anm. 24), 90-93, zu den anderen Gemeinden ebd., 79-163.

³³ Siehe dazu für Niederösterreich ausführlich Staudinger, Dörffer (wie Anm. 21). Zu Schwaben vgl. ULLMANN, Sabine: Kontakte und Konflikte zwischen Landjuden und Christen in Schwaben während des 17. und zu Anfang des 18. Jahrhunderts. In: Sibylle Backmann/Hans-Jörg Künast/Sabine Ullmann/B. Ann Tlusty (Hg.): *Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen*. Berlin 1998. (= *Colloquia Augustana 8.*) 288-315. Zu Hessen: TREUE, Wolfgang: *Eine kleine Welt. Juden und Christen im ländlichen Hessen zu Beginn der Frühen Neuzeit*. In: Sabine Hödl/Peter Rauscher/Barbara Staudinger (Hg.): *Hofjuden und Landjuden. Jüdisches Leben in der Frühen Neuzeit*. Berlin-Wien 2004. 251-269.

³⁴ Vgl. den prägnanten Kommentar von KIESSLING, Rolf: Die Landjuden als religiöse Sondergruppe. Kommentar zu den Beiträgen von Reinhard Jakob, Michaela Schmölz-Häberlein und Johannes Mordstein. In: Holenstein/Ullmann, Nachbarn (wie Anm. 17), 357-363, hier 361-363.

³⁵ Dies ist für Bockfließ belegt. Vgl. Aufnahme der Juden durch Sigmund Adam von Traun in Bockfließ, s. I., 1636 Oktober I, Schlossarchiv Maissau, Fasz. 63, Karton 218, Nr. 698, unfol. Vgl. Staudinger, Dörffer (wie Anm. 21), 85.

³⁶ Kießling/Ullmann, *Doppelgemeinden* (wie Anm. 32), bes. 521-525.

³⁷ Beispiele dafür bei Staudinger, Dörffer (wie Anm. 24); dort mit der Literatur.

³⁸ Siehe dazu Staudinger, Dörffer (wie Anm. 24).

³⁹ Zur Forschungsgeschichte vgl. BRENNER, Michael/MYERS, David N. (Hg.): *Jüdische Geschichtsschreibung heute. Themen, Positionen, Kontroversen*. Ein Schloss Elmau-Symposium. München 2002.

⁴⁰ Siehe Beispiele bei Staudinger, Dörffer (wie Anm. 24).

⁴¹ Siehe etwa die Vorwürfe in Waidhofen an der Thaya, der örtliche Pfleger würde "Tag und Nacht mit den Juden im Luder" liegen und mit ihnen freundschaftliche Verhältnisse pflegen. Vgl. PÖPPL, Erwin: *Der Ausbau im Merkantilismus und Barock*. In: Waidhofen a. d. Thaya. Werden und Wandel einer Stadt. Waidhofen/Thaya 1980. 43-58, hier 50. Auf der anderen Seite gab es interne Konflikte etwa der Straßer Judenschaft bezüglich den *wider ihr gesaz* [Religionsgesetz] *mit dem Christen habenden gemeinschaften*. Bericht

über die notorischen internen Streitigkeiten der Judenschaft von Straß, s. 1., s. d. [zwischen 1645 und 1652], HHStA, Schlossarchiv Grafenegg, Buch 27: Verbschaidtbuch 1645-1652, unfol. Dazu auch Staudinger, Dörffer (wie Anm. 24).

⁴² Siehe (zu Randgruppen allgemein) etwa: Hartung, Randgruppen (wie Anm. 2).

⁴³ Vgl. SCHLUMBOHM, Jürgen: Gesetze, die nicht durchgesetzt werden – ein Strukturmerkmal des frühneuzeitlichen Staates? In: Geschichte und Gesellschaft 23 (1997) 647-663. Vgl. auch LANDWEHR, Achim: Policy im Alltag. Die Implementation frühneuzeitlicher Policyordnungen in Leonberg. Frankfurt/Main 2000. (= Studien zu Policy und Policywissenschaft.)

⁴⁴ Patent Ferdinands I. zum "Gelben Fleck", Wien, 1551 August 1. In: Pribram, Urkunden (wie Anm. 22), Bd. 1, 10-12, Nr. 5, Zitat 10. Zum gelben Ring, der bereits ab 1530 für alle Juden des Reichs vorgeschrieben war, vgl. JÜTTE, Robert: Stigma-Symbole. Kleidung als identitätsstiftendes Merkmal bei spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Randgruppen (Juden, Dirnen, Aussätzige, Bettler). In: Neithard Bulst/ders. (Hg.): Zwischen Sein und Schein. Kleidung und Identität in der ständischen Gesellschaft. Freiburg-München 1993. (= Saeculum 44.) 65-89, hier 72f.

⁴⁵ Landmarschall und Verordnete in Österreich unter der Enns an N.Ö. Regierung und Kammer, s. 1. [Wien], 1597 Juli 23, NÖLA, Ständische Akten, B-I-24, fol. 34r.-37v.

⁴⁶ Siehe dazu Staudinger, Privilegien (wie Anm. 25), 23. Zur Befreiung jüdischer Händler von der Kennzeichnungspflicht vgl. ebd., 33f., Anm. 18; vgl. daneben ausführlich Staudinger, Dörffer (wie Anm. 24).

⁴⁷ Zu den Wucherpatenten, die insbesondere im 16. Jahrhundert erlassen wurden, vgl. HÖDL, Sabine: Zur Geschichte der Juden in Österreich unter der Enns 1550-1625. Phil. Diss. Wien 1998. 37-41.

⁴⁸ Landgerichtsordnung Ferdinands III. für das Erzherzogtum Österreich unter der Enns, [Wien], 1656 Dezember 30. In: Codex Austriacus ordine alphabetico compilatus, das ist: eigentlicher Begriff und Inhalt aller unter deß Erzhauses zu Österreich (...) einlaufenden Generalien. 6 Bde. [Franz Anton Edler von Guarient]. Wien 1704-1777. Hier Bd. 1, 659-728, zu diesem Kontext Art. 82, 715f.

⁴⁹ Beispiele bei Staudinger, Dörffer (wie Anm. 24).

⁵⁰ Siehe dazu auch Landwehr, Norm (wie Anm. 10).

⁵¹ Vgl. z. B. Patent Ferdinands II., Wien, 1627 Januar 10, NÖLA, Patente I, Bd. 7. Zu den Täufern siehe den Beitrag von Thomas Winkelbauer in diesem Band.

⁵² Generalmandat Ferdinands II. zur Ausweisung unbefugter Juden (wie Anm. 24), 90.

⁵³ Siehe zudem den Artikel der Landgerichtsordnung "Von der Blutschand, Ehebruch und anderen Fleischlichen Sünden, so sich zwischen Christen und Juden, Türken oder andern Unglaubigen zugetragen". Landgerichtsordnung Ferdinands III. (wie Anm. 48), Art. 82, 715.

⁵⁴ Vgl. HÖDL, Sabine/STAUDINGER, Barbara: "Ob mans nicht bei den juden [...] leichter und wolfaier bekommen müege?" Juden in den habsburgischen Ländern als kaiserliche Kreditgeber (1520-1620). In: Friedrich Edelmayer/Maximilian Lanzinner/Peter Rauscher (Hg.): *Finanzen und Herrschaft. Materielle Grundlagen fürstlicher Politik in den habsburgischen Ländern und im Heiligen Römischen Reich im 16. Jahrhundert.* Wien-München 2003. (= Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 38.) 246-269, hier 262f.

⁵⁵ Vgl. BURKE, Peter: *Soziologie und Geschichte.* Hamburg 1989. 76-80; ders.: *History and Social Theory.* Cambridge 1992. 56-58.

⁵⁶ MYERS, David N.: Introduction. In: ders./David B. Ruderman (Hg.): *The Jewish Past Revisited. Reflections on Modern Jewish Historians.* New Haven 1998. 1-15, Zitat 11. Vgl. auch MEYER, Michael A.: Streitfragen in der zeitgenössischen jüdischen Historiographie. In: Brenner/Myers, *Geschichtsschreibung* (wie Anm. 39), 36-43, hier 36f.

**"Almosen geben ist leichter als von Almosen leben."
Ausdrucksformen der Armut an der Wende vom Mittelalter
zur Frühen Neuzeit**

Alfred Stefan Weiß

"Der Arme spricht selten zum Historiker, und wenn das geschieht, so gilt es zu fragen, ob die Rede nicht dem Eindruck vorgezeigter spanischer Stiefel, der Verheißung von Brot oder besonders intensiver Glaubensbeziehungen entsprach."¹ (Helmut Bräuer)

Einleitung

Laut Internetrecherche bei "Augustin", der "ersten österreichischen Boulevard Web Seite", benannt nach dem "lieben Augustin", einer Phantasiegestalt der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, der als Urbild des Wiener "Sandlers" gilt,² leben zur Zeit in Wien offiziell ungefähr 5000 Frauen und Männer auf der Straße, für die lediglich 3000 Schlafplätze zur Verfügung stehen. Die für diese Personengruppe zuständigen SozialarbeiterInnen sprechen hingegen sogar von annähernd 10000 Obdachlosen. Viele dieser Menschen schlafen am Naschmarkt, in Hauseingängen, in Parks etc.³ Auch in der Hauptstadt des reichen Österreich ist damit Armut weiterhin eines der wohl brennendsten Probleme des 21. Jahrhunderts,⁴ der "Triumph der Armut"⁵ – sicherlich überspitzt formuliert – bleibt aufrecht. Zuletzt wurden für den Sozialstaat Österreich Lücken hinsichtlich der "Transferarmut" konstatiert. Damit ist gemeint, dass Sozialleistungen keine ausreichende materielle Absicherung gegen Verarmungsgefährdung und Armut gewährleisten.⁶ Die Einstellung der Gesellschaft zur modernen Obdach- und Besitzlosigkeit ist dabei geprägt durch Vorurteile, die sich erst in der Frühen Neuzeit als Folge der Untertanen-Erziehung herauskristallisiert haben. Das Mittelalter kannte auch zahllose Vorurteile, doch wurde zumindest noch der Versuch unternommen, den Menschen angesichts der zuneh-

menden Verbote nicht völlig aus den Augen zu verlieren. Die staatlich gelenkte Diskriminierung und Diffamierung der Armen und Fahrenden hatte weit reichende Folgen, mit denen sich die am Rand der Gesellschaft Lebenden noch heute auseinandersetzen müssen.⁷ Armut als Lebensform ist durchaus gesellschaftlich bedingt, wird aber von der Gesellschaft zur Marginalisierung der Armen benutzt. Erklärtes Ziel der obrigkeitlichen Bemühungen war und ist es, das Gefüge stabil zu halten, in dem Armut gewissermaßen als notwendiges Übel betrachtet wird. Der stete Druck von oben soll bei den Betroffenen ein System der Selbstdisziplinierung erzwingen und zu "Anpassungseffekten" beitragen.⁸ In dieser Hinsicht ist auch ein traditionelles deutsches Sprichwort, das 1867 aufgezeichnet wurde, zu interpretieren: *Almosen geben ist leichter als von Almosen leben.*⁹

Trotz ständig wiederkehrender Bemühungen und neuer Ansätze lässt sich der historische Begriff von Armut nicht allgemein verbindlich formulieren. Ich möchte hier eine Anregung Martin Dinges aufgreifen, der im 2002 vorgelegten Sammelband "Von der Barmherzigkeit zur Sozialversicherung" den Vorschlag unterbreitete, Armut von Bedürftigkeit zu unterscheiden, obwohl auch diese Definition bei der Analyse individueller Lebensbedingungen Schwächen aufweist, auf welche die in Bern tätige Historikerin Katharina Simon-Muscheid mit Recht hingewiesen hat.¹⁰ "Armut ist demnach eine Lebenslage, in der man am Existenzminimum noch ohne fremde Hilfe überlebt. In normalen Zeiten können Arme ihre Subsistenz sicherstellen, bei Verlust der Erwerbstätigkeit, bei besonders hohem oder niedrigem Alter, bei Krankheit oder Invalidität sowie in allgemeinen Krisenzeiten sind sie schnell vom Absinken in die Bedürftigkeit bedroht. Arme versuchen durch Selbsthilfe, nicht bedürftig zu werden. Selbsthilfe ist deshalb die wichtigste Strategie, Armut zu bekämpfen. Bedürftig wird jemand, wenn er zumindest teilweise von Fremdhilfe abhängt. Bedürftigkeit ist oft ein vorübergehendes Phänomen. Dies spricht gegen ein statisches Bild von Armut, das an bestimmten, zumeist ökonomisch definierten

Kriterien festgemacht wird."¹¹ Die Armen hatten, um ein Beispiel zu geben, nicht die Möglichkeit, sich einen Jahresvorrat an Getreide anzulegen – analog gilt dies für die meisten Grundnahrungsmittel – und mussten daher ihr Brot Woche für Woche zu viel höheren Preisen auf dem Markt kaufen.¹² Kurz gefasst gilt Armut als Ergebnis einer ungünstigen Konstellation von Geschlecht, Arbeitsfähigkeit, Arbeitsplatz und Arbeitsmöglichkeit. Neben den lebenszyklischen Ursachen erhöhten die ökonomischen Zyklen mit der daraus resultierenden Unterbeschäftigung das Armutsrisiko.¹³ Schon im Spätmittelalter waren die Städte – bildlich gesprochen – ein Sammelbecken menschlicher Not und der Bedrohung durch Hunger. Das Elend trat dort auch spektakulärer als auf dem Land in Erscheinung.¹⁴ Allerdings muss man darauf hinweisen, dass wir über das ländliche Armenwesen im deutschsprachigen Raum am Übergang vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit noch viel zu wenig informiert sind.¹⁵ Die Unterschiede hinsichtlich der Behandlung der Armen und Bedürftigen in den katholischen und protestantischen Territorien zu Beginn der Frühen Neuzeit werden dabei von der neueren Forschung als gering eingestuft, der "Mythos von der einschneidenden Rolle der Reformation bei (...) der Linderung materiellen Mangels" wurde nach der Ansicht Robert Jüttes zwischenzeitlich "gründlich entzaubert".¹⁶

Als theoretischen Zugang zu der hier zu behandelnden Thematik schlage ich das aufeinander bezogene Begriffspaar Inklusion und Exklusion vor, zwei Termini, die sich in den beiden letzten Jahrzehnten im Vokabular der Sozialwissenschaften fest etabliert haben. In der Armutsforschung hat dieses Konzept der "sozialen Exklusion" den alten (statischen) Armutsbegriff weitgehend verdrängt. Seit dem Spätmittelalter und verstärkt in der Frühen Neuzeit kam es zunehmend zu einer Exklusionspolitik nicht von Individuen, sondern vielmehr von abstrakt bezeichneten "Gruppen", zum Beispiel der so genannten "starken Bettler". Diese wurde wesentlicher Bestandteil von Maßnahmen der Städte und der sich entwickelnden Territorialstaaten. Der bekannte

deutsche Soziologe und ehemalige Ordinarius an der Reformuniversität Bielefeld, Niklas Luhmann (1927–1998), Begründer und Vertreter der Systemtheorie, wies darauf hin, dass die Ordnung der Inklusion dem Differenzierungsprinzip der sich formierenden Gesellschaft folgt(e). "Die Ordnung des Verhältnisses von Inklusion und Exklusion bleibt Spezialeinrichtungen überlassen, die auch diese Differenz noch in die Gesellschaft einbeziehen. Es fällt auf, dass mit Bezug auf diese Differenz neben den harten Problemen des individuellen Überlebens zunehmend Organisation in der alten Form der Korporation bzw. der 'totalen Institution' (...) an Bedeutung gewinnt."¹⁷ Nur die genaue Untersuchung der Reichweite und Dichte des Unterstützungsnetzes, dessen sich die Armen und Bedürftigen tatsächlich bedienen konnten, kann Auskünfte über deren Lebensverhältnisse zum einen und über die Bedeutung institutionell sowie privat gewährter Fürsorge zum anderen geben.¹⁸ Diese Maßnahmen lassen seit dem 14. und 15. Jahrhundert verstärkt die Motivation der Zeitgenossen erkennen, die Bewältigung der zunehmenden Not nicht mehr bloß im Zusammenhang des eigenen Seelenheils, sondern auch als diessseitiges, also weltliches Problem anzugehen. Wohltätigkeit zielte damit auf echte Bedürftigkeit ab, die bereits vor der nicht enden wollenden Flut der Mandate und Almosenordnungen einem prüfenden Blick ausgesetzt war, was die überdauernde Kritik an dieser Praxis verdeutlicht. Die an den jeweiligen sozialen Standort gebundene Wahrnehmung von Individuen und auch "Gruppen" bestimmte dabei die Fürsorgeleistungen und die Adressaten derselben.¹⁹ Dieser angedeutete Paradigmenwechsel hinsichtlich der Armutswahrnehmung setzte nach der Mitte des 14. Jahrhunderts ein und führte zu einer "Entidealisierung" von Armut. Die Zeitgenossen nahmen nunmehr die Ströme der Bettelnden, welche die Städte zu überfüllen drohten, als bedrohlich wahr, wodurch Angst- und Abwehrreaktionen ausgelöst wurden. Müßiggang und Vagantentum entwickelten sich zu ordnungspolitischen Schlagworten, die bis zum Ende der Frühen Neuzeit nachwirkten, und bestimmten den Kurs einer zunehmend repressi-

ven Armuts- und Fürsorgepolitik,²⁰ auch wenn die Edikte, um mit den Worten Gerhard Ammerers zu sprechen, meist nur vom Nagel gehalten wurden, an dem sie hingen.²¹

In meinem Beitrag möchte ich eine aufsteigende Hierarchisierung der Armen und Bedürftigen andeuten.²² Angelehnt an die Ergebnisse der jüngeren Forschung kann man auch vom "äußeren und inneren Rand der Armut" sprechen: Der "innere Rand" war der Gesellschaft zugewandt, umschloss also jene Bedürftigen, welche den Nachbarn, den Zünften oder den Mitbürgern ihre Not mitteilen konnten, während der "äußere Rand" von den ungestüm Almosen Heischenden repräsentiert wurde.²³ Dort positionierten sich die bereits erwähnten "starken Bettler" und Vaganten, die aufgrund des plagenden Hungers stets davon träumten, "sich unmäßig den Bauch zu füllen",²⁴ welche jedoch die städtischen und staatlichen Organe mit mehr oder weniger großem Erfolg zu verdrängen suchten. Besser gestellt waren die berechtigten Bettler, deren Stigmatisierung durch verpflichtend zu tragende Zeichen am Ausgang des Mittelalters vermehrt einsetzte, und die "verschämten" Hausarmen. Die vermögenslosen Insassen der Hospitäler hingegen wurden zumindest mit einfacher Kost²⁵ und einem Schlafplatz versorgt, mussten jedoch meist eine spezielle Kleidung tragen und wurden dadurch "auffällig". Eine tatsächliche Inklusion in die sich formierende Gesellschaft kann daher auch bei dieser "Gruppe" nicht ohne Einschränkung festgestellt werden.

Stigmatisierung durch Armut – der "starke Bettler"

Wie Helmut Bräuer zu Recht betont, trug der Bettler, der auf dem Land oder in einer größeren Ansiedlung kein Almosen oder zumindest eine kleine Brotpende erhielt, "seinen Hunger zur nächsten Stadt"²⁶. Da sich der obrigkeitliche Kampf gegen diese "Plage" über Jahrhunderte hin durch "Kurzatmigkeit" auszeichnete und in der Regel erst dann einsetzte, wenn die Versorgungslage bereits kritisch wurde, brachten Hungerkrisen stets auch eine Vermehrung der Bettlerscharen mit sich.

Das brennende Verlangen nach Speise und Trank war daher neben den weiteren Geißeln des Mittelalters und der Frühen Neuzeit – Pest und Krieg – der beständigste Begleiter des Menschen, noch dazu der ungerechteste. Der Hunger traf stets die Armen mit voller Härte, wie sich dies auch mit einem Sprichwort sarkastisch auf den Punkt bringen lässt: *Reiche essen / wenn sie wollen / die Armen essen / wann sie es haben.*²⁷ War Kritik an "starken Armen" mit Rückgriff auf das Römische Recht bereits im frühen und hohen Mittelalter geäußert worden,²⁸ so nahm diese ab der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts vehement zu. Waren die Armen gemäß der göttlichen Weltordnung auch als eigenständiger Stand vorgesehen, so wollte man diesen jedoch von den unmoralischen und gesetzlosen Elementen reinigen.²⁹ Der Straßburger Jurist Sebastian Brant (1457–1521), der sein Hauptwerk "Das Narrenschiff" 1497 erstmals in Basel zum Druck brachte, drückte sein Missfallen ganz offen aus und meinte: *Baetler beschyssen alle landt.*³⁰ Doch wer waren eigentlich die Bettler, die im Spätmittelalter als eigene "Gruppe" der Armen vermehrt in Erscheinung traten? Der radikale protestantische Reformator Andreas Rudolf Bodenstein von Karlstadt (1486–1541) überlieferte uns im Jahr 1522 die berühmte und immer wieder zitierte zeitgenössische Definition: *Betdler seind, die nach brott umbher lauffen, oder auff den gassen, vor den heußern oder sitzen vor den kirchen und biten um brot. Soliche lewte sollen wir nit leyden, sonder vertreiben, nicht unvernufftiger und tyrannischer weyß, sonder mit gutwilliger hilff, also, das wir christen keinen in solich armut und nott sollen kumen lassen, das er verursacht und bedrengt wird, nach brot zu schreiben und gebn.*³¹ Bettler sahen meist schlimm aus, waren gezeichnet von Entbehrungen und Leiden. Auch ihr Benehmen dürfte es den Almosenspendern schwer gemacht haben, die Werke der Barmherzigkeit³² zu leisten. Sie wurden wiederholt ermahnt, darauf zu achten, sich nicht lautstark zu räuspern, den Auswurf nicht auszuhusten, den Geifer im Mund zu behalten, den Grind nicht wegzukratzen und dafür zu sorgen, dass ihre Lumpen nicht übermäßig stanken.³³ Einschränkend sei erwähnt, dass es sich bei den

Bettlern um einen zu differenzierenden Personenkreis handelte: Neben den privilegierten, oft mit einem besonderen Empfehlungsschreiben ausgestatteten Almosensammlern bevölkerten Leprakranke, Schüler und Studenten, Bettelmönche, Pilger, entlassene Landsknechte, Opfer von Kriegen, Hungersnöten und Katastrophen, "Krüppel" und Arbeitsunfähige sowie in geringer Anzahl auch Arbeitsunwillige die Landstraßen und Hauptverkehrsrouten, um ihre "Kunst" auszuüben.³⁴ Flucht und Hoffnung waren die wichtigsten Motive für ihr Verhalten. Die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Quellen lassen keinen Zweifel daran aufkommen, dass die Massenerfahrung der Armut vielen Menschen die langfristige Sesshaftigkeit verwehrte. Der betrügerische Bettler, der angeblich ausschließlich vom Almosen lebte, galt unter diesem Aspekt als Ärgernis, dessen Verhalten immer mehr angeprangert und im Verlauf der Frühen Neuzeit kriminalisiert wurde.³⁵ Die Selbstorganisation der Bettler (z. B. in Straßburg und in Wiener Neustadt) und der Zusammenschluss in Bruderschaften (so z. B. im kärntnerischen Maria Saal und im deutschen Zülpich) waren um 1500 auch nicht mehr gefragt, hingegen wurde die verstärkte obrigkeitliche Kontrolle gefordert.³⁶

Obwohl der karitative Sinn des Almosens zu Beginn der Frühen Neuzeit nie so vollkommen verloren ging, dass der Arme zum bloß rechenhaften Objekt zur Gewinnung des angestrebten Seelenheils degradiert wurde,³⁷ verortet die jüngere Forschung um 1500 im "starken Bettler" das erste Opfer sozialer Typisierung, wie Ernst Schubert sehr anschaulich zeigen konnte.³⁸ Die pauschalierende Diskriminierung kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es unter den Scharen der armen, arbeitslosen und daher Almosen heischenden Menschen "starke Bettler" kaum in nennenswerter Anzahl gegeben hat. Eine Untersuchung von annähernd 300 Urfehden aus dem württembergischen Raum des 15. und 16. Jahrhunderts, die Vaganten – also nach der Meinung der Obrigkeiten arbeitsfähige Müßiggänger – betraf, belegt in aller Deutlichkeit, dass die vorgenommene Klassifizierung lediglich auf vier bis

fünf Prozent der Verhafteten zutraf.³⁹ Es verwundert daher nicht, dass das älteste deutsche Totentanzgedicht um 1350 das Motiv kannte, den Tod als einzigen wahren Freund des Bettlers zu sehen. Der Tod erlöste den Bettler von seinen irdischen Qualen und nahm ihn mit in sein Reich.⁴⁰ Als Beispiel möge der Metnitzer Totentanz (Kärnten) aus der Zeit um 1500 (spätestens 1546) dienen, der an der Außenseite des im Friedhof stehenden Beinhauses angebracht wurde. Die Figur 21 zeigt das Aufeinandertreffen des Todes und eines auf den Bettel angewiesenen "Krüppels", der sich auf eine Krücke stützt. Der darunter zu lesende Text verweist auf die Missachtung seiner Person im vergangenen Leben und auf die freundschaftliche Gnade in der Gestalt des Sensenmannes. *Abir der tot wil seyn frund seyn / Her nympt den armen mit dem reichen byn.*⁴¹

Erst die noch junge Disziplin der Historischen Kriminalitätsforschung und ihre Vertreter konnten in den letzten Jahrzehnten dazu beitragen, ein realistischeres Bettlerbild zu zeichnen, indem man sich von der Vorstellung des "bösen Bettlers" zu lösen begann.⁴² Wichtig scheint mir auch der Hinweis zu sein, dass die behauptete soziale Desintegration der Bettler nicht mehr ernsthaft vertreten werden kann. Die Beziehungen zur sesshaften, etablierten Welt blieben vielfältig und wurden sowohl über Verwandte und Bekannte als auch Paten und andere Bezugspersonen häufig sorgfältig gepflegt. Verlor man allerdings diese Kontakte, so wurde das Überleben noch zusätzlich erschwert.⁴³

Die berühmte Nürnberger Armenordnung aus der Zeit um 1370, welche die Zuständigkeit für die Vergabe von Almosen von den kirchlichen Einrichtungen auf die städtische Obrigkeit übertrug,⁴⁴ unterschied erstmals zwischen einheimischen und fremden Bettlern. Im Sinn von Inklusion und Exklusion achtete der städtische Rat auf die Abgrenzung der würdigen von den unwürdigen Personen und verdeutlichte damit das Verhältnis der Machthabenden zu den Machtunterworfenen. Dem Bettler zeigte man mit dieser Verordnung zugleich Verhaltensalternativen auf, an die positive und negative Zukunfts-

erwartungen gekoppelt waren.⁴⁵ Der Weg führte also vom individuellen zum institutionalisierten Betteln.⁴⁶ Die gelegentlich vorgenommenen Vertreibungen vagabundierender Armer verfolgten dabei ein doppeltes Ziel: Einerseits sollten fremde Bettler aus den Städten und ihrem Umland "abgeschafft" werden und andererseits wollte man den ohne Bürgerrecht ansässigen Tagelöhnern, Arbeitern und Dienstboten die Gefährdung ihrer unsicheren Position deutlich vor Augen führen und sie so zum Gehorsam verpflichten.⁴⁷

Der Bettel innerhalb der Kirchen wurde gänzlich verboten, den Bedürftigen damit ein Platz zum Schlafen und Ausruhen geraubt, und diese Anordnung wurde auch überwacht. Die Neigung, den Kirchenraum im Spätmittelalter zu sakralisieren, verspürten als erste die Bettler, allerdings dauerte es lange, bis die Stadträte diese Maßnahme erfolgreich durchsetzen konnten. Noch zu Beginn des 15. Jahrhunderts wurde in Nürnberg ein Bettler in das berühmte, noch heute erhaltene Lochgefängnis geworfen, weil er das obrigkeitliche Verbot missachtet hatte. Prägnant lässt sich diese Entwicklung in der Diktion Schuberts formulieren: "Wer einen Bettler aus dem Kirchenraum vertreibt, ihn auf den Haus- und Gassenbettel verweist, entzieht ihm auch den Schutz der Kirche, gibt ihn den Mechanismen von Achtung und Verachtung der Welt preis."⁴⁸ Wer sich weiterhin durch Almosen ernähren wollte, musste laut Nürnberger Armenordnung zwei bis drei Zeugen seiner Armut beibringen, um von Pignot Weigel, Genannter des Rates, das so genannte *stat zeichen* zu erhalten. Die berechtigten Bettler hatte der Ratsherr außerdem in ein Verzeichnis einzutragen, um Irrtümern vorzubeugen.⁴⁹ Das Almosen, das einem Menschen gereicht wurde, der dieses nicht verdiente, schadete nach zeitgenössischer Auffassung sowohl dem Gebenden als auch dem Empfangenden.⁵⁰

Als "starke" Bettlerinnen und Bettler galten neben den Fremden nunmehr jene Frauen und Männer geistlichen wie weltlichen Standes, die sich trotz Arbeitsfähigkeit – Müßiggang wurde seit dem 16. Jahrhundert als Werk des Teufels betrachtet⁵¹ – der Pflicht, ihren Lebens-

unterhalt selbständig zu verdienen, erfolgreich entzogen und weiter um milde Gaben flehten. Allerdings waren körperlich gesunde Vaganten leichter zu identifizieren als die professionellen Bettelbetrüger, deren Äußeres zumindest den Kriterien entsprach, die zum Almosenheischen legiti­mierten.⁵² Um den Bettel zu erschweren, legten die in den Jahren 1478, 1518 und 1522 publizierten Nürnberger Almosenordnungen ein stärkeres Gewicht auf die Arbeitspflicht und forderten, die Kinder aus Bettlerfamilien möglichst frühzeitig bei einem Lehr- oder Dienstherrn erziehen zu lassen. Disziplinierend hieß es 1518: *Item die petler oder betlerin (...), die nit krüppel, lam oder plint sind, sollen an keinem wercktag vor den kirchen an der pettelstat müßig sitzen, sündler spynnen oder ander arbeit, die in irem vermügen wer, thün.*⁵³ Als Exklusionskriterium erwies sich ebenfalls die in der Wiener Bettelordnung 1443 erhobene Forderung, dass das Almosen an die Kenntnis diverser Gebete (Paternoster, Ave Maria und Glaubensbekenntnis) gebunden wäre.⁵⁴ Diese Bestimmung, die sich auch für Nürnberg nachweisen lässt,⁵⁵ war in der Realität überaus hart, da gerade die unteren Schichten über kein detailliertes Wissen der Glaubensinhalte verfügten. Sogar noch Kriminalakten des 16. und 17. Jahrhunderts, also einer Zeit, in der die Katechese bereits wesentlich stärker ausgestaltet war als im ausgehenden Mittelalter, überliefern zahlreiche Beispiele für die Unkenntnis im christlichen Glauben.⁵⁶

Im Abschied des Lindauer Reichstages von 1496/97 wurde erneut das Bild des "starken Bettlers" strapaziert und nachhaltig gefordert, dass gesunde Arme arbeiten sollten. Die Versorgung der tatsächlich Bedürftigen durch die jeweilige Heimatgemeinde sah man als erstrebenswerte Lösung an.⁵⁷ Damit war die höchste Reichsversammlung zumindest für das Problem des Bettels sensibilisiert, wenn auch die folgenden Entschlüsse und Anordnungen deutlich belegen, dass den Reichs- und Landesobrigkeiten die soziale Tragik dieser Lebensweise verschlossen blieb. Die 1530 unter Karl V. verabschiedete Reichspolizeiordnung forderte im Sinn des frühmodernen Staates die strengere Überwachung

der Armen und den verstärkten Kampf gegen die Berufsbettler, die *gebürlich gestraft werden* [sollten] / *ändern zu abschew und exempel*.⁵⁸ Bereits wenige Jahre zuvor, 1524 und 1526, finden sich in der Salzburger Stadt- und Polizeiordnung sowie in der Salzburger und Tiroler Landesordnung vergleichbare Bestimmungen, die ein generelles Bettelverbot für fremde Personen dekretierten und deren *Fawlkbait* (Faulheit) kritisierten.⁵⁹ Die Kriminalisierung dieser "Gruppe" war damit vorgeplant, erschöpfte sich jedoch anfänglich in der Abweisung am Stadttor oder Grenzübergang aus Sorge des städtischen Rats um den *gemeinen Nutz* und in der Verhängung der Ausweisung; die berichtigten grenzübergreifenden Bettelschübe hingegen waren erst eine Erfindung des 18. Jahrhunderts.⁶⁰ Obwohl – um ein Beispiel zu geben – die Organisation der Torwachen in Wien seit der Polizeiordnung des Jahres 1571 strenger geworden war, blieben die erhofften Erfolge gegen die in die Stadt eindringenden Bettler dennoch weitgehend aus.⁶¹ Viele nutzten auch die Nachtstunden, um sich über Breschen oder Müllberge, die sich vor den oft schadhafte Mauern türmten, in die Städte Eingang zu verschaffen.⁶²

Beeinflusst wurde die strikte Bettelgesetzgebung durch die 1520 publizierte Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation* des Reformators Martin Luther (1483–1546), der sich vehement gegen den Bettel vor allem *der Wallfahrtsbrüder oder Bettelorden* aussprach.⁶³ Die Hilfe für die Bedürftigen sollte seiner Meinung nach auch nicht über das Existenzminimum hinausreichen: *Es ist genug, daß die Armen angemessen versorgt sind, so daß sie nicht Hungers sterben noch erfrieren. Es gehört sich nicht, daß einer auf des anderen Arbeit hin müßig gebe, reich sei und wohl lebe bei eines anderen Übelleben, wie jetzt der verkehrte Brauch geht*.⁶⁴ Bedeutung kam auch der Tatsache zu, dass Luther den berühmten *Liber vagatorum*⁶⁵ (als vermutlicher Verfasser gilt der Pforzheimer Hospitalmeister Mathias Hütlin), der erstmals 1510 erschien und Betrugsformen sowie Vaganten zu typisieren versuchte, 1527 versehen mit einem eigenhändigen Vorwort unter dem Titel *Von der falschen Betler Buberey* neu

herausgab.⁶⁶ Luther rekurrierte auf eigene Erfahrungen mit den Vagierenden und hielt diesbezüglich fest: *Ich selbst bin in den vergangenen Jahren von solchen Landstreichern und Zungendreschern so beschissen und belästigt worden, mehr als ich zugeben will.*⁶⁷ Das berühmte Gaunerbuch, das durch Übertreibungen und Überspitzungen ein Königreich der "starken Bettler" andeutete, dürfte von den Obrigkeiten auch als Hilfsmittel für die "kriminalistische Fahndung" nach den Vaganten verwendet worden sein. Die individuelle Prüfung des Einzelfalls war nicht mehr von Interesse, nach den Gründen für die Verarmung wurde nicht gefragt, sondern vielmehr die Forderung nach einer politischen Lösung erhoben.⁶⁸

Die Mär vom "starken Bettler", den es in der Realität – wie bereits erwähnt – nur in geringer Zahl gab, führte parallel auch zur Stigmatisierung der obrigkeitlich anerkannten Armen. Seit dem Ende des 15. Jahrhunderts mussten die berechtigten Almosensammler nach der Prüfung ihrer Bedürftigkeit und Würdigkeit (körperlicher Zustand, familiäre Situation, Grad der Arbeitsfähigkeit, Ortsansässigkeit, Kenntnis der wichtigsten Glaubensinhalte, Akzeptanz des bürgerlichen "Moralkataloges")⁶⁹ ein deutlich an der Kleidung erkennbares Zeichen aus Blech, Leder oder anderen Materialien tragen, um dem Bettel nachgehen zu dürfen.⁷⁰ Mit diesen Abzeichen schufen die Obrigkeit und die besitzende Öffentlichkeit innerhalb der stark differenzierten Armut gewissermaßen eine Hierarchie, ein Oben und Unten, doch konnte die Grenze zwischen beiden im Alltag kaum scharf gezogen werden. Die Einteilung in "gute" und "böse" Arme bedeutete einerseits eine Begünstigung und bot damit eine Überlebenschance, führte aber andererseits den Bedürftigen vor und signalisierte der Öffentlichkeit, dass es sich um einen Armen handelte, der auf Almosen unbedingt angewiesen war. Der dadurch Stigmatisierte wurde zum Risiko für den Besitzenden.⁷¹ Nicht zu Unrecht beklagte der Straßburger Armendiakon Alexander Berner 1531 die angedeutete Entwicklung, denn das ursprüngliche *Zeichen der Lieb* hatte innerhalb weniger Jahrzehnte dazu

geführt, dass man den Armen nur mehr als Bettler sah, dem man keine verantwortungsvolle Arbeit übertragen wollte.⁷² Trotz der offensichtlichen Schande – in Wien mussten bezeichnenderweise die Berechtigten sogar ein gelbes Tuch um den Hals tragen⁷³ – produzierten technisch begabte Arme in den 1570er Jahren in Freiburg und Köln jedoch Bettlerzeichen in großer Stückzahl nach, um diese gewinnbringend an interessierte Käufer zu bringen. In München dürfte es sogar einen Schwarzmarkt für diese Abzeichen gegeben haben, die man am so genannten Tandlmarkt heimlich erwerben konnte.⁷⁴ Die Betroffenen ließen sich nicht widerspruchslos abschieben, gaben den Kampf um die Inklusion noch nicht auf und wurden in dieser Hinsicht auch teilweise von der ärmeren städtischen Bevölkerung unterstützt, die ihnen trotz strenger Verbote gegen ein kleines Entgelt zumindest kurzfristig Quartier anbot. Durch wiederholte Hausdurchsuchungen und Kontrollgänge versuchte der Rat – allerdings vergeblich – seinen Edikten Geltung zu verschaffen.⁷⁵

Hausarme

In der versicherungslosen Zeit am Ausgang des Spätmittelalters und zu Beginn der Frühen Neuzeit hatte niemand "gegen Armut Siegel und Brief". Bis tief in die Mittelschichten hinein drohte den Menschen die Gefahr plötzlicher Verarmung durch Unfälle und Schicksalsschläge.⁷⁶ Die "reziproke Gabe" des Almosens, die zur Linderung aktueller Not beitragen sollte, schuf eine Austauschbeziehung zwischen Spender und Empfangendem, beide erhielten somit gleichwertige Funktionen und Verpflichtungen zugewiesen: Der materiellen Gabe entsprach die spirituelle Gegengabe in Form von Gebeten. "In diesem System hatte das Almosen als Verpflichtung der Reichen die Funktion, die existenzielle Not der Armen im Diesseits zu lindern und gleichzeitig für das eigene Seelenheil im Jenseits vorzusorgen. Die spirituelle Gegengabe der Armen bestand in Gebeten für ihre Wohltäter, wobei die Gebete der Armen als besonders wirksam galten."⁷⁷ Erst die Einrichtung zentraler

Armenkassen – vor allem in protestantischen Gebieten – (zer)störte die persönliche Beziehung zwischen Gebenden und Nehmenden, es entwickelte sich gewissermaßen eine "Sozialadministration".⁷⁸ Die "guten" Armen, die gemäß den normativen Vorgaben zum Empfang eines Almosens und zum Bettel berechtigt waren, wurden dadurch zum Objekt obrigkeitlicher Fürsorgepolitik.⁷⁹ Im Verlauf der Frühen Neuzeit wurden auch persönliche Bittschriften populär, vor allem in besonderen Notzeiten – es sei an den Dreißigjährigen Krieg und die Pestzüge der 1630er und 1680er Jahre erinnert. Diese Zeugnisse begegnen der Nachwelt als individuelle Bitte, die eigenhändig, meist aber unter Mitwirkung eines Schreib- und Formenkundigen, abgefasst wurde. Bittschriften aus dem Milieu armer Leute enthalten in der Regel direkte materielle Ziele (Geld, Almosen, Kredit, Steuererlass und -stundung oder die Übernahme von finanziellen Verpflichtungen, Nahrungsmittel, Holz, Wohnraum). Gelegentlich wurde damit überdies ein Dienstverhältnis angestrebt. Diese Schreiben informieren den Leser lediglich über Belastungen, Schmerz und Nichthaben und liefern kaum autobiographische Nachrichten. Dennoch ist die Bittschrift aus der sozialen Schicht armer Leute jene archivalische Quelle mit dem höchsten Grad an persönlicher Direktheit und "Authentizität".⁸⁰

Hatten es die Stifter bis ins Spätmittelalter nicht für nötig befunden, genau zu definieren, wer in den Genuss ihrer Almosen kommen sollte, so änderte sich diese Situation nach 1400. Es lässt sich in den Quellen nunmehr eine eigene "Gruppe" festhalten, die *pauperes domestici*, die so genannten Hausarmen. Darunter verstand man üblicherweise einheimische und ansässige, nicht bettelnde Personen, die durch Unglücksfälle vor allem im Alter vor dem Nichts standen. Die Zugehörigkeit zu einer Zunft oder der Status des Bürgers war dabei nicht unbedingte Voraussetzung. Diese Frauen und Männer sollten im Gegensatz zu den fremden Bettlern mit kleinen Geldbeträgen, mit Nahrung und Kleidung versorgt werden. Sie erhielten ihre Spenden in der eigenen Wohnung, bei einem Wohltäter oder an einer öffentlichen Verteilungsstelle. Die

Hausarmenpflege tendierte dabei zur Schaffung dauerhafter Hilfseinrichtungen, durch die eine regelmäßige und wiederholte Austeilung von milden Gaben ermöglicht wurde.⁸¹ Während die Unterstützung der Hausarmen auf persönlicher Bekanntschaft beruhte, mussten die Berufsbettler hingegen den Grund der Bitte um ein Almosen sichtbar machen. Ihre Familie musste sich auf der Straße zeigen, um den Passanten das Elend zu verdeutlichen. Kinder, vor allem die Jüngsten, waren ein beliebtes Mittel, um Mitleid und Erbarmen hervorzurufen.⁸²

Bereits die Nürnberger Bettelordnungen der Jahre 1478 und 1518 nahmen auf die verschämten Armen⁸³ Rücksicht und erlaubte diesen, ausgestattet mit einem Licht, während der Nacht zwei bis drei Stunden zu betteln.⁸⁴ In der städtischen Verordnung von 1522 ließ der Rat die Behandlung der Hausarmen detailliert festlegen: *5. Item dieweil sich sonders zweyffels, vil frümmer haußsarmer dürfftiger personen finden werden, die sich auß gütten christlichen ursachen pettelens schemen, und doch on leiplichen hilff und handtreich nit leben moegen, welchen auch durch dieses almüsen, ir underhaltung abgeschnitten wuerd, deßhalb auch die nottürft erfordert, soeliche personen alls pillich, nit mynder dann andere offentliche petler, mit zimlicher handtreich und hilff zu bedencken, darumb ist verordent, das die pfleger soeliche heimliche notleidende personen selbs besichtigen, die in sonders verzeichnen lassen und inen nach gestalt irer duerfftigkeit, damit sie ernert und underhalten werden, pilliche hilff mittailen, und soeliches dann nachmalen, den oebersten pflegere anzeigen und verrechenen soellen. 6. Dergleichen soll es mit denen, so sich iren froemen oder erbern elltern, auch iren handtwercken zu eren, das zeichen zütragen oder öffentlich zü petteln schemen wuerden, auch gehalten, und denselben, auß bevelche und verordenung der pfleger, in geheymb und ungeoffent, durch mittelpersonen von diesem almüsen geholffen werden, davon die pfleger gleicherweis eyn soendere rechnung halten soellen.*⁸⁵

Trotz der zitierten Regelung wurden auch die Hausarmen spätestens nach 1500 üblicherweise verpflichtet, ein stigmatisierendes Zeichen zu tragen, doch ließ der städtische Rat beim Vorliegen eines triftigen

Grundes Ausnahmen zu. So fürchtete zum Beispiel ein in München zum Almosensammeln berechtigter Handwerker um seinen guten Ruf und um zukünftige Aufträge. Aus diesem Grund vermied man seine Kennzeichnung als Ortsarmer, damit er aus eigener Kraft seine Situation wieder verbessern konnte.⁸⁶ Ungelernte und Tagwerker bildeten meist den großen Teil der städtischen Armut, was sich neben der geringen Entlohnung vor allem durch ihre speziellen Arbeitsverhältnisse erklären lässt. Da sie tageweise bezahlt wurden, blieben sie an den zahlreichen Feiertagen und selbstverständlich bei Krankheit ohne Lohn. In den Almosenlisten waren häufig ledige und verwitwete Frauen überrepräsentiert, die zusätzlich noch für Kinder zu sorgen hatten. Ein geringer Verdienst und das ausgeteilte Almosen reichten üblicherweise gerade für den täglichen Nahrungsbedarf, für Kleidung, Brennholz oder Miete war hingegen meist kein Geld mehr vorhanden.⁸⁷ So verwundert es auch nicht weiter, dass in Köln am Ende des 16. Jahrhunderts ungefähr 3000 Personen (7,5 Prozent der Gesamtbevölkerung), darunter 1160 Hausarme, auf öffentliche Unterstützung angewiesen waren.⁸⁸ In München konnten sich um 1490 bei einer Gesamteinwohnerzahl von 13400 Menschen 950 bis 1100 Frauen und Männer, darunter 200 bis 350 Bettler, durch den dramatischen Anstieg des Getreidepreises nicht mehr ausreichend ernähren.⁸⁹

Schafften es die Bettler nicht, in den übel beleumundeten Gassen einen Schlafplatz zu mieten, so mussten sie sich in Winkeln und Ecken herumdrücken, unter Treppenhäusern oder in Ställen eine Gelegenheit zum Schlafen suchen.⁹⁰ In Wien zum Beispiel trafen sich die Bettler bevorzugt auf der so genannten Bettlerstiege (heute Königsklostergasse zwischen Mariahilfer Straße und Gumpendorfer Straße), die eine Verbindung vom Spittelberg zur Laimgrube bildete. Nach der Stiftung des "Königinklosters" durch Königin Elisabeth, die Tochter Maximilians II. und Witwe Karls IX. von Frankreich, um 1580 (Weihe 1583) wurde auf Veranlassung der Gründerin den Armen täglich eine Mittagssuppe gereicht, wodurch der Zuzug der zu Beteiligten noch zunahm.⁹¹

Hinsichtlich der sozialen Topographie der Stadt ist die konzentrische Anordnung von Reichtum und Prestige festzustellen. Je näher man dem ökonomischen und sakralen Zentrum der Stadt war, desto höher war auch die Stellung in diesen beiden Hierarchien. Es entstanden spezifische Elendsviertel, in denen die Armut mit den "unwürdigsten" Elementen der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaft, den Prostituierten und Kriminellen, zusammentraf. Viele Familien wohnten zur Miete in feuchten und dunklen Kellern (in Lübeck hausten im Jahr 1532 immerhin 13% der Einwohner unter diesen Bedingungen) sowie in vor den Mauern entstehenden Vorstädten. Das Bestreben der Obrigkeit, die unbeliebten Armen auf bestimmte Bereiche in der Stadt abzu drängen und damit der Exklusion Vorschub zu leisten, führte zur Bildung der so genannten verachteten Gassen, die sich in vielen deutschen Städten nachweisen lassen. In Köln bemühten sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts Bettler und Arme, in kleinen an der Stadtmauer unter Ausnützung der Stützpfeiler und Bögen selbst gebauten Buden ansässig zu werden, wobei sie jedoch auf den erbitterten Widerstand des Rates stießen.⁹² Zum Rand der Städte hin wurden die einstöckigen Häuser immer kleiner, bescheidener und karger. Die Armen mussten sich oft mit einer Grundfläche von 20 bis 30 Quadratmeter begnügen. Ihren feuergefährdeten Bauten drohte aufgrund des schlechten Erhaltungszustandes der Einsturz. Noch gegenwärtig erinnern Straßennamen an die einstigen Bewohner: So zum Beispiel in Worms die "Stercziergasse" an die Störzer, bettelnd herumziehende Vagabunden, die auch als *giler* bezeichnet wurden und damit der Frankfurter sowie Speyrer Giglergasse den Namen verliehen. Das Erscheinungsbild derartiger Gassen war nicht durch feste Häuserzeilen bestimmt, sondern meist durch armselige, windschiefe Hütten und Behausungen, kaum besser als die bisweilen auf Friedhöfen rasch zusammengezimmerten Unterkünfte von Armen und Elenden.⁹³ Deutlich bessere Wohnverhältnisse herrschten in der Augsburger Fuggerei, der wohl bedeutendsten Stiftung Jakob Fuggers. Insbesondere sollten

Frauen, arme Handwerker, vor allem Weber, Tagelöhner und Arbeiter, die nicht gebettelt hatten, Aufnahme finden. Im Jahr 1523 lebten in dieser Anlage, die noch heute Bestand hat, bereits 52 Personen. Die Bestimmungen zugunsten der Fuggerei wurden auch nach dem Tod Jakob Fuggers von den Angehörigen der folgenden Generationen streng eingehalten. Der Kleinstadtcharakter dieser Ansiedlung fand seine Abrundung durch die Errichtung einer eigenen Kirche ab 1581, später – vermutlich unmittelbar nach dem Dreißigjährigen Krieg – erbaute man noch zusätzlich eine Knabenschule.⁹⁴

Die Hospitalinsassen

Bereits in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts gehörte das von Bürgern oder vom Stadt- bzw. Landesherrn gestiftete und künftig vom Rat der Stadt verwaltete Hospital zum vertrauten Stadtbild.⁹⁵ Die Hilfe, die im Spätmittelalter einer bestimmten Anzahl von Armen seitens dieser Einrichtungen regelmäßig gewährt wurde, nahm allmählich den Charakter der "besoldeten Armut" an. Diese Anstalten, ursprünglich auch zuständig für die Beherbergung armer Pilger, kümmerten sich nunmehr bevorzugt um Bedürftige, die ständig dort wohnten. Hauptsächlich handelte es sich dabei um Kranke, "Krüppel", Waisen und ältere Personen, die sich aufgrund ihrer materiellen Not in einer stark gefährdeten sozialen Lage befanden. Im Sinn des theoretischen Konzepts der Exklusion wurde ein "Numerus Clausus" (Michel Mollat) zugunsten der stadteigenen Armen verordnet.⁹⁶ Der bereits im 13. Jahrhundert einsetzende Kommunalisierungsprozess des Spitalwesens hatte einen entscheidenden Umbruch in der Aufgabenstellung dieser Fürsorgeanstalten zur Folge. Der städtische Rat bemühte sich meist erfolgreich, die Verwaltung der Hospitäler unter seine Kontrolle zu bringen und das Rechnungswesen genau zu überprüfen sowie die Verwalter zu bestimmen. Das Spital wurde somit zum Prestigeobjekt vieler Städte. Die erwähnte Kommunalisierung bedeutete aber keineswegs Säkularisierung, denn die enge Verbindung des Spitals mit der Kirche

wurde durch die Verbürgerlichungsbewegung zwar auf die Seelsorge beschränkt, aber nicht aufgehoben. Es erstaunt daher nicht weiter, dass die Stadt Köln im Jahr 1510 anordnete, an allen Hospitälern innerhalb und außerhalb der Ansiedlung das Stadtwappen anzubringen.⁹⁷ Die Reichspolizeiordnung des Jahres 1530 versuchte die skizzierte Entwicklung festzuschreiben: *Item soll auch eyn jede oberkeyt an orten / do Spital seind / daran und ob sein / daß solch Spital fleissig underhalten und gehandthabt auch ire nutzung und gefell zu keynen andern sachen / dann alleyn zu underhaltung der noturfftigen armen / und zu gütigen barmhertzigen sachen gekert und gebraucht werden.*⁹⁸ Trotz dieser gesetzlichen Vorgabe kam es jedoch häufig vor, dass sich auch begüterte Frauen und Männer auf der Suche nach einer familienunabhängigen Altersversorgung ein Hospitalbett kauften, um ihre Tage in einem (Bürger-)Spital zu beenden, was als (Herren-)Pfründe bezeichnet wurde. Die Verantwortlichen dieser Institutionen hatten dagegen wenig einzuwenden, da die erwähnte Personengruppe das Vermögen des jeweiligen Spitals vermehrte und auf diese Weise die Lage der "um Gottes Willen" aufgenommenen Insassen (gemeine Pfründe, untere Pfründe) verbesserte.⁹⁹ In Salzburg stellte das Bürgerspital immerhin den bedeutendsten Wirtschaftskörper im Besitz der Stadt dar.¹⁰⁰ In Südwestdeutschland bildete das Hl.-Geist-Spital in Schwäbisch Hall, seit Anfang des 14. Jahrhunderts in städtischer Hand, das finanzielle Rückgrat der Reichsstadt.¹⁰¹

Die Hospitäler entwickelten sich im Verlauf der Frühen Neuzeit endgültig zu Vorläufern der gegenwärtigen Altersheime. Neben der zunehmenden bürokratischen Hierarchisierung des Spitalpersonals schufen das vorhandene Geld und die übergebenen Sachwerte der Bewohner entsprechende soziale Unterschiede.¹⁰² Pflege und zumindest einfache medizinische Betreuung machten für Arme und Begüterte die eigentliche Attraktivität des Hospitals aus, das Sicherheit vor den Preisschwankungen der Grundnahrungsmittel und vor dem Alleinsein im Alter bot. Diese Anstalten waren keineswegs ein Paradies, an ihnen

haftete der Makel des Armenhauses; der Großteil der Bevölkerung mied daher den Aufenthalt in diesen "Zuchtanstalten".¹⁰³ Im berühmten Heiligen-Geist-Hospital in Lübeck, das 1230 gegründet wurde, durften laut Hausordnung von 1263 zunächst nur Personen aufgenommen werden, die das Gelübde der Keuschheit, der Armut und des Gehorsams ablegten und in einer einjährigen Probezeit unter Beweis stellten. Erst durch die Übernahme in die städtische Verwaltung und die Auswirkungen der Reformation verlor die Stiftung ihren klosterähnlichen Charakter. Kein anderes Gebäude dieser Zweckbestimmung erreichte in Deutschland derartige Ausmaße: Es wurde auf 10000 Quadratmetern ein Baukörper geschaffen, der eine Kirche, das daran angrenzende "Lange Haus" und einen Querbau mit einer Vielzahl sich anschließender Räumlichkeiten umfasste. Dieses Bauwerk hat sich im Wesentlichen bis zur Gegenwart erhalten.¹⁰⁴

Das Zusammenleben von Frauen und Männern, Gesunden und Kranken, Behinderten und psychisch Erkrankten gestaltete sich äußerst schwierig, es entstanden tagtäglich Reibereien, die durch die detaillierten Hausordnungen eingedämmt werden sollten. Die Armen wurden in ihrer Bewegungsfreiheit stark eingeschränkt und kontrolliert. Keiner von ihnen durfte das Haus ohne entsprechende Erlaubnis verlassen oder die Nacht außerhalb verbringen und vor allem nicht auf den Gassen betteln. Wer noch arbeitsfähig war, musste außerdem leichte, jedoch eintönige Hausarbeiten verrichten. Neben der Vermeidung des Müßiggangs sollte der Einzelne überdies zu einem frommen, christlichen Leben angehalten werden. Harte Strafen drohten jenen, die sich dem Spiel und dem Alkohol hingaben, lästerten und fluchten oder "unzüchtig" waren. Die "Aufsässigen" wurden mit Essensentzug bestraft, in eine separate Zelle gesperrt und in Einzelfällen sogar der Anstalt verwiesen. Ihr weiteres Leben mussten sie sodann unter unwürdigen Bedingungen fristen. Im Sinn der Stifter legte die Spitalsleitung auch besonderen Wert darauf, dass alle Insassen regelmäßig den täglichen Gottesdienst

und die Seelenmessen besuchten sowie zur Beichte gingen,¹⁰⁵ der Alltag war sozusagen durchtränkt von Gebeten.¹⁰⁶

Sofern es einem unermögenden Stadtbewohner mittels einer Bittschrift an den Rat gelang, in das Hospital aufgenommen zu werden, sah er sich rasch mit einer "Mehrklassengesellschaft" innerhalb des Hauses konfrontiert. Die armen Frauen und Männer mussten – selbstverständlich getrennt nach Geschlechtern – meist gemeinsam in einer großen Stube wohnen und schlafen, in der auch das Essen eingenommen wurde. Die vermögenden Pfründner erhielten in der Regel bessere und reichlichere Kost, auch qualitativeres Bier und teureren Wein. Die Armen waren außerdem verpflichtet, die einheitliche Anstaltskleidung zu tragen, um ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten Versorgungseinrichtung deutlich zu machen. Ausnahmen davon waren nur für die angesehenen Bürgerinnen und Bürger zulässig.¹⁰⁷

Die Spitaler versuchten die vorhandenen Räumlichkeiten nach ihren Vorstellungen umzugestalten, wodurch es zu Schwierigkeiten mit der Anstaltsleitung kam. So ist archivalisch überliefert, dass die meisten Bewohner des Klagenfurter Bürgerspitals Hühner und Geflügel auf den Gängen und in ihren Zimmern hielten. Die Tiere sollten daher auf Anordnung des Spitalmeisters getötet und den jeweiligen Besitzern übergeben werden, Hunde mussten ebenfalls entfernt werden. Außerdem waren die Gänge mit Kästen und Kisten voll gestellt, wodurch der Lichteinfall verringert wurde. Um Abhilfe zu schaffen, wollte man die Truhen zerschlagen und verbrennen lassen.¹⁰⁸ Die Hoffnung der armen Insassen auf *guldene Täg* im Hospital erfüllte sich keineswegs, wie dies die vorgenommenen Visitationen bestätigten. Sogar die Qualität der ausgekochten Mahlzeiten wurde wiederholt kritisiert.¹⁰⁹ Auch der bekannte Straßburger Münsterprediger Geiler von Kaisersberg (1445–1510) übte in seinen Reformvorschlägen an den Rat 1501 Kritik an der Knauserigkeit gegenüber den Armen und Kranken. Es sollte nicht nur darauf geachtet werden, das Vermögen der Straßburger Institution zu vermehren, sondern die Insassen sollten professionell betreut und nicht

wie Vieh behandelt werden.¹¹⁰ In der Verordnung des Salzburger Bürgerspitals aus dem Jahr 1512 hieß es ebenso unmissverständlich: *Die den krankken aufwarten, die sollen mit ine freundlich und gutwillig handeln, willig und geduldig mit ine sein. So kumbt in solche mue und arbeits zu grossen verdiensten und belonen bey got dem allmechting.*¹¹¹ Sterbende, Kranke und Gesunde lagen gemeinsam in den großen Kommunstuben, wie von den Verantwortlichen und den Betroffenen geklagt wurde. Mussten auf der einen Seite die Kranken den Lärm und das *stete Getöse* in den großen Räumen erdulden, so hatten auf der anderen Seite die Gesunden die *Eckelhaftigkeit* und die unvermeidlichen Gerüche der Siechen zu ertragen.¹¹² Gerade die letztgenannten Aspekte verdeutlichen, dass sich die bedürftigen Inwohnerinnen und Inwohner der Hospitäler lediglich auf dem "Mittelweg" zwischen Exklusion und Inklusion bewegten.

Werden die Arbeitsverweigerer und "Lebensversager", die Bettler und "Sandler" auch am Beginn des 21. Jahrhunderts noch immer an den Rand der Gesellschaft abgedrängt,¹¹³ die am Existenzminimum lebenden Personen nicht besonders geachtet, so stellt sich überdies die Frage, ob zumindest der Prozess hin zur Inklusion in den gegenwärtigen städtischen Altersheimen endgültig abgeschlossen ist. Dies bleibt aufgrund der diversen Skandale der vergangenen Jahre zumindest zu hinterfragen.

¹ BRÄUER, Helmut: Armut im vorindustriellen Sachsen – Konturen eines Forschungsvorhabens. Leipzig 1991. (= Karl-Lamprecht-Vortrag 1991.) 6.

² Vgl. CZEIKE, Felix: Historisches Lexikon Wien. Bd. 1. Wien 1992. 193f.; GUGITZ, Gustav: Zur Legende vom lieben Augustin. In: Unsere Heimat 18 (1947) 114-121, hier 121.

³ <http://www.augustin.or.at/ezcontents1x/>, 15. Juni 2005; persönliche Auskunft der Redaktion des "Augustin", 18. Mai 2005.

⁴ BRÄUER, Helmut: Über "alte" und "neue" Arme und den Umgang mit ihnen. Bemerkungen nach einer Konferenz. In: ders. (Hg.): Arme – ohne Chance? Protokoll der

internationalen Tagung "Kommunale Armut und Armutsbekämpfung vom Spätmittelalter bis zur Gegenwart" vom 23. bis 25. Oktober 2003 in Leipzig. Leipzig 2004. 357-384, hier 384.

⁵ Vgl. CAMPORESI, Piero: Hunger und Halluzinationen im vorindustriellen Europa. Frankfurt-New York 1990. 234-243.

⁶ TÁLOS, Emmerich: Vom Siegeszug zum Rückzug. Sozialstaat Österreich 1945–2005. Innsbruck-Wien-Bozen 2005. (= Österreich – Zweite Republik. Befund, Kritik, Perspektiven 3.) 54-57.

⁷ Vgl. SCHUBERT, Ernst: Fahrendes Volk im Mittelalter. Bielefeld 1995. 439.

⁸ BRÄUER, Helmut: Statt einer Einführung: Feststellungen, Sichtweisen und Diskussionsaufforderungen zum Thema "Kommunale Armut und Armutsbekämpfung vom Spätmittelalter bis zur Gegenwart". In: ders., Arme – ohne Chance? (wie Anm. 4), 29-38, hier 30, 32.

⁹ WANDER, Karl Friedrich Wilhelm (Hg.): Deutsches Sprichwörter-Lexikon. Ein Hausschatz für das deutsche Volk. Bd. 1. Darmstadt 1977, Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1867. 50; vgl. SCHUBERT, Ernst: Der "starke Bettler": das erste Opfer sozialer Typisierung um 1500. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 48 (2000) 869-893, hier 872.

¹⁰ SIMON-MUSCHEID, Katharina: "Ein rebmesser hat sine frowe versetzt für 1 ß brotte." Armut in den oberrheinischen Städten des 15. und 16. Jahrhunderts. In: Bräuer, Arme – ohne Chance? (wie Anm. 4), 39-70, hier 43; vgl. BRÄUER, Helmut: Armut. In: Friedrich Jaeger (Hg.): Enzyklopädie der Neuzeit. Bd. 1. Stuttgart-Weimar 2005. 665-671, hier 665f.

¹¹ DINGES, Martin: Neues in der Forschung zur spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Armut? In: Hans-Jörg Gilomen/Sébastien Guex/Brigitte Studer (Hg.): Von der Barmherzigkeit zur Sozialversicherung. Umbrüche und Kontinuitäten vom Spätmittelalter bis zum 20. Jahrhundert. Zürich 2002. (= Schweizerische Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialgeschichte 18.) 21-43, hier 22; vgl. zu den vielfältigen Armutsdefinitionen lediglich WEINFORTH, Friedhelm (Bearb.): Armut im Rheinland. Dokumente zur Geschichte von Armut und Fürsorge im Rheinland vom Mittelalter bis heute. Kleve 1992. (= Veröffentlichungen der Staatlichen Archive des Landes Nordrhein-Westfalen Reihe G: Lehr- und Arbeitsmaterialien 3.) 20-25; RHEINHEIMER, Martin: Arme, Bettler und Vaganten. Überleben in der Not 1450–1850. Frankfurt 2000. (= dtv 60131.) 15f. Zur Frage der Randgruppenproblematik, die hier nicht erörtert werden kann, vgl. HERGEMÖLLER, Bernd-Ulrich: Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft – Wege und Ziele der Forschung. In: ders. (Hg.): Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Ein Hand- und Studienbuch. Warendorf²1994. 1-55, bes. 9f. und 14.

¹² GROEBNER, Valentin: Mobile Werte, informelle Ökonomie. Zur "Kultur" der Armut in der spätmittelalterlichen Stadt. In: Otto Gerhard Oexle (Hg.): *Armut im Mittelalter*. Ostfildern 2004. (= Vorträge und Forschungen 58.) 165-187, hier 170.

¹³ Dinges, Neues in der Forschung (wie Anm. 11), 23f.; vgl. LASSOTTA, Friedrich-Arnold: *Formen der Armut im späten Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit*. Köln 1993. 445-452; JÜTTE, Robert: *Arme, Bettler, Beutelschneider. Eine Sozialgeschichte der Armut in der Frühen Neuzeit*. Weimar 2000. 28-57; ders.: *Obrigkeitliche Armenfürsorge in deutschen Reichsstädten der Frühen Neuzeit. Städtisches Armenwesen in Frankfurt am Main und Köln*. Köln-Wien 1984. (= Kölner historische Abhandlungen 31.) 8-14.

¹⁴ MOLLAT, Michel: *Die Armen im Mittelalter*. München 1984. 221-226; GEREMEK, Bronisław: *Geschichte der Armut. Elend und Barmherzigkeit in Europa*. München 1991. (= dtv 4558.) 86; POHANKA, Reinhard: *Vom ehrlichen Armen zum Störenfried. Das Armutsproblem im Mittelalter*. In: Hannes Etlstorfer (Hg.): *Armut*. Wien 2002. (= Katalog zur 298. Sonderausstellung des Historischen Museums der Stadt Wien.) 29-39, hier 30.

¹⁵ SCHMIDT, Sebastian: *Religiöse Dimensionen der Armenfürsorge vom Mittelalter bis in das 20. Jahrhundert*. In: Andreas Gestrich/Lutz Raphael (Hg.): *Inklusion/Exklusion. Studien zu Fremdheit und Armut von der Antike bis zur Gegenwart*. Frankfurt-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien 2004. 385-396, hier 389f.

¹⁶ Jütte, Arme, Bettler, Beutelschneider (wie Anm. 13), 131, 137; vgl. GILOMEN, Hans-Jörg: *Bemerkungen zu einem Paradigmenwechsel in der Erforschung der vormodernen Armenfürsorge*. In: ders./Guex/Studer, *Barmherzigkeit* (wie Anm. 11), 11-20, hier 15; Dinges, Neues in der Forschung (wie Anm. 11), 34.

¹⁷ LUHMANN, Niklas: *Soziologische Aufklärung*. Bd. 6. *Die Soziologie und der Mensch*. Opladen 1995. 237-264, bes. 244f., Anm. 245.

¹⁸ Schmidt, *Religiöse Dimensionen* (wie Anm. 15), 388f.

¹⁹ BARZEN, Rainer/ESCHER-APSNER, Monika/MULTRUS, Dirk: *Religiös motivierte Barmherzigkeit und karitatives Handeln von Gemeinschaften im hohen und späten Mittelalter*. In: Gestrich/Raphael, *Inklusion/Exklusion* (wie Anm. 15), 397-422, hier 410-413.

²⁰ Simon-Muscheid, *Armut* (wie Anm. 10), 40-42; dies.: *Die Dinge im Schnittpunkt sozialer Beziehungsnetze. Reden und Objekte im Alltag (Oberrhein, 14. bis 16. Jahrhundert)*. Göttingen 2004. (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 193.) 209-214; vgl. HUNECKE, Volker: *Überlegungen zur Geschichte der Armut im vorindustriellen Europa*. In: *Geschichte und Gesellschaft* 9 (1983) 480-512, hier 491-496; JOHANNSMEIER, Rolf: *Die Angst vor den Armen. Bettlerszenen vom Oberrhein*. In: Heiner Boehncke/Rolf Johannsmeier: *Das Buch der Vaganten. Spieler, Huren, Leutbetrüger*. Köln 1987. 7-41.

²¹ AMMERER, Gerhard: "...keine andere Wirkung gehabt, als grosse und unnütze Kosten..." Strukturelle und mentale Problemlagen bei der Umsetzung legislatischer Maßnahmen gegen Bettler und Vaganten im Österreich des Ancien Régime. In: Das achtzehnte Jahrhundert und Österreich. Jahrbuch der Österreichischen Gesellschaft zur Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts 16 (2001) 9-21, hier 9.

²² Vgl. ROECK, Bernd: Außenseiter, Randgruppen, Minderheiten. Fremde im Deutschland der Frühen Neuzeit. Göttingen 1993. (= Kleine Vandenhoeck-Reihe 1568.) 66f.

²³ SCHUBERT, Ernst: "Hausarme Leute", "starke Bettler": Einschränkungen und Umformungen des Almosengedankens um 1400 und um 1500. In: Oexle, Armut im Mittelalter (wie Anm. 12), 283-347, hier 289; SCHUBERT, Ernst: Spätmittelalter – die Rahmenbedingungen des Lebens kleiner Leute. In: Gerd Althoff/Hans-Werner Goetz/Ernst Schubert: Menschen im Schatten der Kathedrale. Neuigkeiten aus dem Mittelalter. Darmstadt 1998. 229-350, hier 306-309.

²⁴ MONTANARI, Massimo: Der Hunger und der Überfluß. Kulturgeschichte der Ernährung in Europa. München 1993. (= Europa bauen.) 114-117.

²⁵ Vgl. JÜTTE, Robert: Die "Küche der Armen" in der Frühen Neuzeit am Beispiel von Armenspeisungen in deutschen und westeuropäischen Städten. In: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 16 (1987) 24-47.

²⁶ Bräuer, Armut im vorindustriellen Sachsen (wie Anm. 1), 16; ders.: Armen- und Bettelwesen. In: Jaeger, Enzyklopädie der Neuzeit 1 (wie Anm. 10), 654-658, hier 654.

²⁷ MÜNCH, Paul: Lebensformen in der Frühen Neuzeit. Frankfurt-Berlin 1992. 314f., Anm. 315; TEUTEBERG, Hans-Jürgen: Nahrungsmangel und Teuerung. In: Hermann Eiselen (Hg.): Brotkultur. Köln 1995. 137-163, hier 137-139; ZISCHKA, Ulrike/OTTOMEYER, Hans/BÄUMLER, Susanne: Die anständige Lust. Von Esskultur und Tafelsitten. München 1994. 593f.

²⁸ Vgl. FELTEN, Franz J.: Zusammenfassung. Mit zwei Exkursen zu "starken Armen" im frühen und hohen Mittelalter und zur Erforschung der pauperes der Karolingerzeit. In: Oexle, Armut im Mittelalter (wie Anm. 12), 349-401, hier 383-386.

²⁹ BATTENBERG, Friedrich: Obrigkeitliche Sozialpolitik und Gesetzgebung. Einige Gedanken zu mittelhheinischen Bettel- und Almosenordnungen des 16. Jahrhunderts. In: Zeitschrift für historische Forschung 18 (1991) 33-70, hier 62; vgl. Rheinheimer, Arme, Bettler und Vaganten (wie Anm. 11), 135f.; KORFF, Gottfried: Bilder der Armut, Bilder zur Armut. In: Christoph Sachße/Florian Tennstedt (Hg.): Bettler, Gauner und Proleten. Armut und Armenfürsorge in der deutschen Geschichte. Ein Bild-Lesebuch. Frankfurt 1998. 13-31, hier 15.

³⁰ BRANT, Sebastian: Das Narrenschiff. Studienausgabe. Hg. von Joachim Knappe. Stuttgart 2005. (= Reclams Universal-Bibliothek 18333.) 315; vgl. Simon-Muscheid, Armut (wie Anm. 10), 49-51; HARTAU, Johannes: "Narrenschiff" um 1500. Zu einer Allegorie des Müßiggangs. In: Thomas Wilhelmi (Hg.): Sebastian Brant. Forschungs-

beiträge zu seinem Leben, zum "Narrenschiff" und zum übrigen Werk. Basel 2002. 125-169.

³¹ KARLSTADT, Andreas: Daß kein Bettler unter den Christen sein soll. In: Adolf Laube/Sigrid Looß/Annerose Schneider (Hg.): Flugschriften der frühen Reformationsbewegung (1518–1524). Bd. 2. Vaduz 1983. 1024-1032, Anm. 1024. Es handelt sich um den zweiten Teil der Schrift "Von Abtueung der Bilder" (datiert mit 27. Januar 1522); vgl. SCHUBERT, Ernst: Gestalt und Gestaltwandel des Almosens im Mittelalter. In: Jahrbuch für Fränkische Landesforschung 52 (1992) 241-262, hier 261.

³² Weinforth, Armut im Rheinland (wie Anm. 11), 32f.

³³ Schubert, Starker Bettler (wie Anm. 9), 870f.; ders., Almosen (wie Anm. 31), 261f.

³⁴ Lassotta, Formen der Armut (wie Anm. 13), 216; IRSIGLER, Franz/LASSOTTA, Arnold: Bettler und Gaukler, Dirnen und Henker. Außenseiter in einer mittelalterlichen Stadt. Köln 1300–1600. München ⁵1993. (= dtv 11061.) 44f.

³⁵ Schubert, Fahrendes Volk (wie Anm. 7), 38f., 48, 365.

³⁶ Ders., Starker Bettler (wie Anm. 9), 876; ders., Fahrendes Volk (wie Anm. 7), 355; ders., Hausarme Leute (wie Anm. 23), 318-320; NIEDERSTÄTTER, Alois: Das Jahrhundert der Mitte. An der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit. Wien 1996. (= Österreichische Geschichte 1400–1522, hg. von Herwig Wolfram.) 95.

³⁷ Schubert, Almosen (wie Anm. 31), 251.

³⁸ Ders., Starker Bettler (wie Anm. 9), 865-893.

³⁹ Ebd., 870.

⁴⁰ Ebd., 874; ders., Hausarme Leute (wie Anm. 23), 293.

⁴¹ STAUNIG, Thea: Metnitzer Totentanz. Metnitz s. a. Figur 21; KOLLER, Franz: Zum Metnitzer Totentanz. In: Carinthia I 170 (1980) 139-168.

⁴² BRÄUER, Helmut: "... und hat seithero gebetlet". Bettler und Bettelwesen in Wien und Niederösterreich während der Zeit Kaiser Leopold I. Wien-Köln-Weimar 1996. 15.

⁴³ SCHINDLER, Norbert: Widerspenstige Leute. Studien zur Volkskultur in der Frühen Neuzeit. Frankfurt 1992. (= Fischer Tb 10658.) 288; vgl. AMMERER, Gerhard: Heimat Straße. Vaganten im Österreich des Ancien Régime. Wien-München 2003. (Sozial- und wirtschaftshistorische Studien 29.) 262-268.

⁴⁴ ENDRES, Rudolf: Armenstiftungen und Armenschulen in Nürnberg in der Frühneuzeit. In: Jahrbuch für Fränkische Landesforschung 53 (1992) 55-64, hier 55.

⁴⁵ HOFMANN, Jens: Die Figur des Peripheren – Darlegung einer analytischen Kategorie anhand der historischen Semantik des Bettlers. In: Gestrich/Raphael, Inklusion/Exklusion (wie Anm. 15), 511-535, hier 527f.

⁴⁶ PALME, Rudolf: Städtische Sozialpolitik bis zum 16. Jahrhundert. In: Hans Pohl (Hg.): Staatliche, städtische, betriebliche und kirchliche Sozialpolitik vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Stuttgart 1991. (= Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Beihefte 95.) 45-63, hier 51.

- ⁴⁷ Hofmann, Figur des Peripheren (wie Anm. 45), 527; SCHUBERT, Ernst: Mobilität ohne Chance: Die Ausgrenzung des fahrenden Volkes. In: Winfried Schulze (Hg.): Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität. München 1988. (= Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 12.) 113-164, hier 146.
- ⁴⁸ Schubert, Starker Bettler (wie Anm. 9), 882f., 884; ders., Hausarme Leute (wie Anm. 23), 313f.
- ⁴⁹ RÜGER, Willi: Mittelalterliches Almosenwesen. Die Almosenordnungen der Reichsstadt Nürnberg. Nürnberg 1932. (= Nürnberger Beiträge zu den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften 31.) 30f., 68f.; SACHSSE, Christoph/TENNSTEDT, Florian: Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland. Vom Spätmittelalter bis zum Ersten Weltkrieg. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980. 63f.
- ⁵⁰ Geremek, Geschichte der Armut (wie Anm. 14), 59.
- ⁵¹ Münch, Lebensformen (wie Anm. 27), 359 .
- ⁵² SIMON-MUSCHEID, Katharina: Missbrauchte Gaben. Überlegungen zum Wandel des obrigkeitlichen Armutsdiskurses vom 14. zum 16. Jahrhundert. In: Gilomen/Guex/Studer, Barmherzigkeit (wie Anm. 11), 153-165, hier 161f.
- ⁵³ Rüger, Almosenwesen (wie Anm. 49), 32f., Anm. 72, 79; BAADER, Joseph (Hg.): Nürnberger Polizeiordnungen aus dem XIII bis XV Jahrhundert. Stuttgart 1861. (= Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart 63.) 316-320, hier 317; vgl. Simon-Muscheid, Armut (wie Anm. 10), 54.
- ⁵⁴ CSENDES, Peter (Hg.): Die Rechtsquellen der Stadt Wien. Wien-Köln-Graz 1986. (= Fontes Rerum Austriacarum Abteilung 3/9.) 219-221, hier 220, Nr. 58; Bräuer, Bettler und Bettelwesen in Wien (wie Anm. 42), 47; vgl. OPLL, Ferdinand: Leben im mittelalterlichen Wien. In: Peter Csendes/Ferdinand Opll (Hg.): Wien. Geschichte einer Stadt. Bd. 1. Wien-Köln-Weimar 2001. 411-494, hier 450.
- ⁵⁵ Rüger, Almosenwesen (wie Anm. 49), 72; WISCHMEYER, Wolfgang: "Die Werk der Lieb sind Gezeugnis des Glaubens." Die Nürnberger Armenordnung von 1522 im Zusammenhang städtischer Sozialgeschichte, Humanismus und "Ratsreformation". In: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 45 (1998) 112-130, hier 117.
- ⁵⁶ Schubert, Mobilität ohne Chance (wie Anm. 47), 144f.
- ⁵⁷ Ders., Starker Bettler (wie Anm. 9), 875; LANDOLT, Oliver: "...ich acht, das kaum ein ort sei, do die armen mehr not liden dann im Schwitzer land..." Zur Ausgrenzung mobiler Armut in der spätmittelalterlichen Eidgenossenschaft. In: Gilomen/Guex/Studer, Barmherzigkeit (wie Anm. 11), 127-138, hier 133; HÄRTER, Karl: Recht und Armut. Normative Grundlagen und Instrumentarien der Armenpolitik im frühneuzeitlichen Alten Reich. In: Christoph Kühberger/Clemens Sedmak (Hg.): Aktuelle Tendenzen der historischen Armutsforschung. Wien 2005. (= Geschichte. Forschung und Wissenschaft 10.) 91-125, hier 99.

⁵⁸ WEBER, Matthias: Die Reichspolizeiordnungen von 1530, 1548 und 1577. Historische Einführung und Edition. Frankfurt 2002. (= *Ius commune*. Sonderhefte. Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte 146.) 1530 § 34/1, 161; Bräuer, Bettler und Bettelwesen in Wien (wie Anm. 42), 49; SCHMIDT, Sebastian/WAGNER, Alexander: "Gebt den Fußarmen umb Gottes Willen". Religiös motivierte Armenfürsorge und Exklusionspolitik gegenüber starken und fremden Bettlern. In: Gestrich/Raphael, Inklusion/Exklusion (wie Anm. 15), 479-509, hier 484-486; Geremek, Geschichte der Armut (wie Anm. 14), 172f.; Armenfürsorge und Daseinsvorsorge. Dokumente zur Geschichte der Sozialgesetzgebung und des Sparkassenwesens in Bayern. München 1992. (= Ausstellungskataloge der Staatlichen Archive Bayerns 31.) 15-17; vgl. VAN DÜLMEN, Richard: Entstehung des frühneuzeitlichen Europa 1550-1648. Frankfurt 1982. (= Fischer Weltgeschichte 24.) 360, 363f.

⁵⁹ SPECHTLER, Franz Viktor/UMINSKY, Rudolf (Hg.): Frühneuhochdeutsche Rechtstexte 1: Die Salzburger Stadt- und Polizeiordnung 1524. Göppingen 1978. (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik 222.) 164-168; dies. (Hg.): Frühneuhochdeutsche Rechtstexte 2: Die Salzburger Landesordnung von 1526. Göppingen 1981. (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik 305.) 45f.; DOPSCH, Heinz/HOFFMANN, Robert: Geschichte der Stadt Salzburg. Salzburg-München 1996. 274; BEIMROHR, Wilfried: Die öffentliche Armenfürsorge in Tirol vom 16. bis zum 19. Jahrhundert. In: Sabine Weiss (Hg.): Historische Blickpunkte. Festschrift für Johann Rainer. Innsbruck 1988. (= Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 25.) 11-33, hier 13-15; Schubert, Hausarme Leute (wie Anm. 23), 336.

⁶⁰ JÜTTE, Robert: Dutzbetterinnen und Sündfegerinnen. Kriminelle Bettelpraktiken von Frauen in der Frühen Neuzeit. In: Otto Ulbricht (Hg.): Von Huren und Rabenmüttern. Weibliche Kriminalität in der Frühen Neuzeit. Köln-Weimar-Wien 1995. 117-137, hier 123f.; vgl. JÜTTE, Robert: Bettelschübe in der frühen Neuzeit. In: Andreas Gestrich/Gerhard Hirschfeld/Holger Sonnabend (Hg.): Ausweisung und Deportation. Formen der Zwangsmigration in der Geschichte. Stuttgart 1995. (= Stuttgarter Beiträge zur historischen Migrationsforschung 2.) 61-71; Pohanka, Störenfried (wie Anm. 14), 37f.

⁶¹ Bräuer, Bettler und Bettelwesen in Wien (wie Anm. 42), 51; JUST, Thomas/PILS, Susanne Claudine: Die Entstehung der Unbarmherzigkeit. Randgruppen und Außenseiter in Wien vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert. Wien 1997. (= Veröffentlichungen des Wiener Stadt- und Landesarchivs. Reihe B: Ausstellungskataloge 50.) 9.

⁶² Rheinheimer, Arme, Bettler und Vaganten (wie Anm. 11), 140f.

⁶³ LUTHER, Martin: An den christlichen Adel deutscher Nation. Von der Freiheit eines Christenmenschen. Sendbrief vom Dolmetschen. Hg. von Ernst Kähler. Stuttgart 1982. (= Universal-Bibliothek 1578 [2].) 79; vgl. BRÄUER, Helmut: Arbeitende Bettler? Bemerkungen zum frühneuzeitlichen Bettler-Begriff. In: Georg Votruba (Hg.): Krisen. Prozeß, Wahrnehmung und Vergleich. Leipzig 1993. (= Comparativ. Leipziger Beiträge

zur Universalgeschichte und vergleichenden Gesellschaftsforschung 3 Heft 6.) 79-91, hier 81.

⁶⁴ Luther, Christlicher Adel (wie Anm. 63), 80; Sachße/Tennstedt, Geschichte der Armenfürsorge (wie Anm. 49), 59; Geremek, Geschichte der Armut (wie Anm. 14), 215f.; vgl. Battenberg, Obrigkeitliche Sozialpolitik (wie Anm. 29), 39; ALTMAYER-BAUMANN, Sabine: "Alte Armut" – "Neue Armut". Eine systematische Betrachtung in Geschichte und Gegenwart. Weinheim 1987. 17-19; Bräuer, Armut im vorindustriellen Sachsen (wie Anm. 1), 14; Schubert, Hausarme Leute (wie Anm. 23), 333.

⁶⁵ Boehncke/Johannsmeier, Buch der Vaganten (wie Anm. 20), 79-103.

⁶⁶ Vorwort abgedruckt bei Sachße/Tennstedt, Geschichte der Armenfürsorge (wie Anm. 49), 52.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Irsigler/Lassotta, Bettler und Gaukler (wie Anm. 34), 54-56; Lassotta, Formen der Armut (wie Anm. 13), 221f.; Schubert, Fahrendes Volk (wie Anm. 7), 356f.; Rheinheimer, Arme, Bettler und Vaganten (wie Anm. 11), 95f., 137f.

⁶⁹ BRÄUER, Helmut: Almosenausteilungsplätze – Orte der Barmherzigkeit und Selbstdarstellung, des Gesprächs und der Disziplinierung. In: ders./Elke Schlenkrich (Hg.): Die Stadt als Kommunikationsraum. Beiträge zur Stadtgeschichte vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert. Festschrift für Karl Czok zum 75. Geburtstag. Leipzig 2001. 57-100, hier 66-68.

⁷⁰ Groebner, Mobile Werte (wie Anm. 12), 180f.; Roock, Außenseiter (wie Anm. 22), 68f.; JÜTTE, Robert: Minderheiten und ihre Stigmatisierung. In: Otto Borst (Hg.): Minderheiten in der Geschichte Südwestdeutschlands. Tübingen 1996. (= Stuttgarter Symposion 3.) 27-34, hier 32f.; Jütte, Arme, Bettler, Beutelschneider (wie Anm. 13), 209-218.

⁷¹ BRÄUER, Helmut: Bettel- und Almosenzeichen zwischen Norm und Praxis. In: Gerhard Jaritz (Hg.): Norm und Praxis im Alltag des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Wien 1997. (= Forschungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Diskussionen und Materialien 2.) 75-93, hier 90; Sachße/Tennstedt, Bettler, Gauner und Proleten (wie Anm. 29), 45; vgl. Schubert, Starker Bettler (wie Anm. 9), 890f.

⁷² Bräuer, Bettel- und Almosenzeichen (wie Anm. 71), 88f.; Battenberg, Obrigkeitliche Sozialpolitik (wie Anm. 29), 49; SIMON-MUSCHEID, Katharina: "und ob sie schon einen dienst finden, so sind sie nit bekleidet dennoch". Die Kleidung städtischer Unterschichten zwischen Projektionen und Realität im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit. In: Saeculum 44 (1993) 47-64, hier 50; Rheinheimer, Arme, Bettler und Vaganten (wie Anm. 11), 102.

⁷³ Just/Pils, Unbarmherzigkeit (wie Anm. 61), 7; Pohanka, Störenfried (wie Anm. 14), 38.

⁷⁴ Groebner, *Mobile Werte* (wie Anm. 12), 181; RÄDLINGER, Christine: *Armenwesen und Armenanstalten in München vom 14. bis zum 18. Jahrhundert*. In: *Oberbayerisches Archiv* 116 (1992) 15-106, hier 49; vgl. FISCHER, Thomas: *Städtische Armut und Armenfürsorge im 15. und 16. Jahrhundert*. Göttingen 1979. (= *Göttinger Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte* 4.) 234f., Anm. 4; Lassotta, *Formen der Armut* (wie Anm. 13), 234.

⁷⁵ Vgl. Simon-Muscheid, *Armut* (wie Anm. 10), 61; Irsigler/Lassotta, *Bettler und Gaukler* (wie Anm. 34), 32-35.

⁷⁶ Schubert, *Hausarme Leute* (wie Anm. 23), 342f.

⁷⁷ Simon-Muscheid, *Missbrauchte Gaben* (wie Anm. 52), 154.

⁷⁸ Sachße/Tennstedt, *Geschichte der Armenfürsorge* (wie Anm. 49), 33; Palme, *Städtische Sozialpolitik* (wie Anm. 46), 52.

⁷⁹ Simon-Muscheid, *Missbrauchte Gaben* (wie Anm. 52), 153-156; Schindler, *Widerpenstige Leute* (wie Anm. 43), 264f.

⁸⁰ BRÄUER, Helmut: *Persönliche Bittschriften als sozial- und mentalitätsgeschichtliche Quellen. Beobachtungen aus frühneuzeitlichen Städten Obersachsens*. In: Gerhard Ammerer/Christian Rohr/Alfred Stefan Weiß (Hg.): *Tradition und Wandel. Beiträge zur Kirchen-, Gesellschafts- und Kulturgeschichte*. Festschrift für Heinz Dopsch. Wien-München 2001. 294-304, hier 296, 298, 301; vgl. Rädlinger, *Armenwesen* (wie Anm. 74), 63.

⁸¹ Schubert, *Hausarme Leute* (wie Anm. 23), 294f.; Lassotta, *Formen der Armut* (wie Anm. 13), 243f.; FISCHER, Wolfram: *Armut in der Geschichte. Erscheinungsformen und Lösungsversuche der "Sozialen Frage" in Europa seit dem Mittelalter*. Göttingen 1982. (= *Kleine Vandenhoeck-Reihe* 1476.) 25f.; Irsigler/Lassotta, *Bettler und Gaukler* (wie Anm. 34), 24f.; Schubert, *Starker Bettler* (wie Anm. 9), 885.

⁸² Geremek, *Geschichte der Armut* (wie Anm. 14), 61.

⁸³ Vgl. zum Thema "Armut und Scham": RICHTER, Johannes: *Frühneuzeitliche Armenfürsorge als Disziplinierung*. Frankfurt-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien 2001. (= *Res Humanae. Arbeiten für die Pädagogik* 7.) 129-136.

⁸⁴ Rüger, *Almosenwesen* (wie Anm. 49), 32, 71; Baader, *Nürnberger Polizeiordnungen* (wie Anm. 53), 316f.

⁸⁵ Rüger, *Almosenwesen* (wie Anm. 49), 81f.; Sachße/Tennstedt, *Geschichte der Armenfürsorge* (wie Anm. 49), 70.

⁸⁶ Rädlinger, *Armenwesen* (wie Anm. 74), 49.

⁸⁷ Ebd., 72f., 79; Geremek, *Geschichte der Armut* (wie Anm. 14), 79-81.

⁸⁸ Lassotta, *Formen der Armut* (wie Anm. 13), 424.

⁸⁹ Rädlinger, *Armenwesen* (wie Anm. 74), 38f.

⁹⁰ Schubert, *Fahrendes Volk* (wie Anm. 7), 41f.

⁹¹ Czeike, Historisches Lexikon Wien (wie Anm. 2), 353; Schubert, Spätmittelalter (wie Anm. 23), 313.

⁹² Geremek, Geschichte der Armut (wie Anm. 14), 84f.; Irsigler/Lassotta, Bettler und Gaukler (wie Anm. 34), 39-43; vgl. Jütte, Arme, Bettler, Beutelschneider (wie Anm. 13), 74-77.

⁹³ Schubert, Spätmittelalter (wie Anm. 23), 311-313.

⁹⁴ Ders., Hausarme Leute (wie Anm. 23), 297; KELLENBENZ, Hermann: Fuggersche Sozialpolitik. In: Pohl, Sozialpolitik (wie Anm. 46), 65-88, hier 66, 71f.

⁹⁵ WINDEMUTH, Marie-Luise: Das Hospital als Träger der Armenfürsorge im Mittelalter. Stuttgart 1995. (= Sudhoffs Archiv. Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte Beiheft 36.) 100.

⁹⁶ Mollat, Die Armen im Mittelalter (wie Anm. 14), 247; Geremek, Geschichte der Armut (wie Anm. 14), 53f.; vgl. Weinforth, Armut im Rheinland (wie Anm. 11), 53f.; vgl. KRUG-RICHTER, Barbara: Zwischen Fasten und Festmahl. Hospitalverpflegung in Münster 1540 bis 1650. Stuttgart 1994. (= Studien zur Geschichte des Alltags 11.) 39-42.

⁹⁷ BORSCHIED, Peter: Geschichte des Alters. Vom Spätmittelalter zum 18. Jahrhundert. München 1989. (= dtv 4489.) 126f.; Windemuth, Hospital (wie Anm. 95), 95; Bräuer, Armut im vorindustriellen Sachsen (wie Anm. 1), 11; Niederstätter, Das Jahrhundert der Mitte (wie Anm. 36), 96f.; Lassotta, Formen der Armut (wie Anm. 13), 159f.

⁹⁸ Weber, Reichspolizeiordnungen (wie Anm. 58), 1530 § 34/2, 161.

⁹⁹ Mollat, Die Armen im Mittelalter (wie Anm. 14), 247. Im Münchner HL-Geist-Spital spricht der Verfasser der Verordnung aus dem Jahr 1517 von 220 Personen in der armen Siechstube und der Rauchstube, dem Raum für Kranke mit ansteckenden Krankheiten, zählt jedoch lediglich 24 Frauen und Männer in der "Reichen Pfründe" auf. Rädlinger, Armenwesen (wie Anm. 74), 26f.

¹⁰⁰ KRAMML, Peter/WEISS, Alfred Stefan: Das Bürgerspital. Lebensbedingungen in einem bürgerlichen Versorgungshaus und "Altenheim". In: Thomas Weidenholzer/Erich Marx (Hg.): Hundert Jahre "Versorgungshaus" Nonntal. Zur Geschichte der Alters- und Armenversorgung der Stadt Salzburg. Salzburg 1998. (= Schriftenreihe des Archivs der Stadt Salzburg 9.) 67-110, hier 75f.; WEISS, Alfred Stefan: "Aus Unglück arm geworden." Lebensbedingungen in Bürgerspitälern während der Frühen Neuzeit (mit einem Ausblick ins 19. Jahrhundert) – Beispiele aus Kärnten und Salzburg. In: Bräuer, Arme – ohne Chance? (wie Anm. 4), 191-221, hier 198; vgl. Niederstätter, Das Jahrhundert der Mitte (wie Anm. 36), 95.

¹⁰¹ WELLER, Arnold: Sozialgeschichte Südwestdeutschlands unter besonderer Berücksichtigung der sozialen und karitativen Arbeit vom späten Mittelalter bis zur Gegenwart. Stuttgart 1979. 19 und Abb. 5.

¹⁰² Palme, Städtische Sozialpolitik (wie Anm. 46), 57f.

¹⁰³ Borscheid, Geschichte des Alters (wie Anm. 97), 146.

¹⁰⁴ SIEVERS, Kai Detlev: *Leben in Armut. Zeugnisse der Armutskultur aus Lübeck und Schleswig-Holstein vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert.* Heide 1991. 40f.

¹⁰⁵ Borscheid, *Geschichte des Alters* (wie Anm. 97), 146-149.

¹⁰⁶ Weiß, *Lebensbedingungen* (wie Anm. 100), 219; Kramml/Weiß, *Bürgerspital* (wie Anm. 100), 79.

¹⁰⁷ Weiß, *Lebensbedingungen* (wie Anm. 100), 210f.; Borscheid, *Geschichte des Alters* (wie Anm. 97), 138-141; Jütte, *Arme, Bettler, Beutelschneider* (wie Anm. 13), 104f.; vgl. Krug-Richter, *Zwischen Fasten und Festmahl* (wie Anm. 96), 84-92.

¹⁰⁸ Weiß, *Lebensbedingungen* (wie Anm. 100), 213.

¹⁰⁹ Vgl. Kramml/Weiß, *Bürgerspital* (wie Anm. 100), 86f.

¹¹⁰ Simon-Muscheid, *Armut* (wie Anm. 10), 55, 57f.

¹¹¹ STADLER, Georg: *Das Bürgerspital St. Blasius zu Salzburg.* Salzburg 1985. 49-53 (Druck der Spitalsordnung von 1512), Anm. 51; Kramml/Weiß, *Bürgerspital* (wie Anm. 100), 89.

¹¹² Kramml/Weiß, *Bürgerspital* (wie Anm. 100), 89.

¹¹³ Vgl. dazu etwa die Lebensgeschichte eines bekannten am Wiener Westbahnhof tätigen Zeitungsverkäufers: SOMMER, Robert: *Packerl für paffe Passanten.* Zuerst fiel er tief, jetzt fällt er auf: Kolporteur Gerhard Hostniker. In: Augustin. *Die erste österreichische Boulevardzeitung* Nr. 161 (Juni 1/05) 6f.

Do musten da bin zue den iuden varn –
die Rolle(n) jüdischer Geldgeber im spätmittelalterlichen Österreich

Eveline Brugger

Der Dichter Ulrich von Liechtenstein schildert in seinem "Frauendienst" ein Turnier, das angeblich 1224 anlässlich des Fürstentages in Friesach stattfand. Nach Ulrichs Bericht wurden im Zuge der mehrtägigen Wettkämpfe einige der Ritter gefangen genommen; zum folgenden Tag merkt er an: *do musten da bin zue den iuden varn / si alle, di da gevangen warn, / man sach si setzen alzehant / vil maniger bande chostlichez pfant.*¹ Es wurde oft diskutiert, ob der "Frauendienst" als Quelle historischer Tatsachen zu sehen ist oder ob die dichterische Freiheit überwiegt; Ulrich dürfte wohl einen historischen Rahmen mit dem von ihm entworfenen literarischen Spiel verbunden haben.² In Friesach befand sich zu dieser Zeit eine der wichtigsten Münzstätten des Alpenraumes, was jüdische Geschäftsleute zur Niederlassung motiviert haben könnte. Nachzuweisen ist jüdische Geschäftstätigkeit in Friesach erstmals im Jahr 1255,³ also in zeitlicher Nähe zur Entstehung von Ulrichs "Frauendienst", der um die Mitte des 13. Jahrhunderts verfasst wurde. Bei den im "Frauendienst" genannten Juden könnte der Dichter daher durchaus Friesacher Juden gemeint haben.

Es ist bezeichnend, dass dieses erste Auftreten von Juden im heute österreichischen Raum in einem literarischen Werk ihre Rolle als Geldgeber, in diesem Fall Pfandleiher, darstellt. Das Geldgeschäft war die Aufgabe, für die die Juden ins Land geholt wurden und landesfürstliche Privilegien erhielten – der erste in Österreich nachweisbare Jude war Schlom, der Münzmeister Herzog Leopolds VI.;⁴ das Judenprivileg Herzog Friedrichs II. von 1244, das zur Rechtsbasis der österreichischen Juden wurde, regelt und schützt das jüdische Kreditwesen umfassend.⁵ Der größte Teil der Nennungen von Juden in urkundlichen Quellen erfolgt in Zusammenhang mit Geldgeschäften.⁶

Welche Rolle spielten Juden aber tatsächlich als Geldgeber? Um diese Frage auch nur einigermaßen zu beantworten, ist es nötig, einen Überblick über das Quellenmaterial zu haben, das vor allem ab dem 14. Jahrhundert sehr umfangreich, aber zu einem guten Teil noch kaum bearbeitet ist. Die folgenden Ausführungen stützen sich daher auf das Material bis 1338, das für das heutige österreichische Bundesgebiet seit kurzem in seiner Gesamtheit in Regestenform vorliegt. Wieweit sich die für diesen Zeitraum gewonnenen Erkenntnisse auf die spätere Zeit übertragen lassen, wird die weitere Aufarbeitung der Quellen zeigen.⁷

Freilich muss man sich auch unter Heranziehung des gesamten urkundlichen Material zum jüdischen Geldgeschäft der Verzerrungen bewusst sein, die dieser Quellentypus mit sich bringt. Vor allem darf nicht außer Acht gelassen werden, dass das spätmittelalterliche Pfand- und Kreditgeschäft kein jüdisches Monopol war, sondern allen Zinsverboten zum Trotz auch von Christen in verschiedenen Formen betrieben wurde. Um die konkrete Bedeutung der jüdischen Geldgeber einer bestimmten Person oder Schuldnergruppe einschätzen zu können, ist es daher nötig, in dieser Einschätzung auch den christlichen Geldgebern derselben Person bzw. Gruppe Rechnung zu tragen.

Dazu kommt das überlieferungsbedingte Zurücktreten des "kleinen" jüdischen Pfandgeschäfts zugunsten der großen Kreditgeschäfte, die sich hauptsächlich zwischen den Eliten der jüdischen Geschäftsleute einerseits und der christlichen Schuldner andererseits abspielten⁸ und weit eher schriftlich festgehalten wurden. Aus diesem Grund treten auch die Schichten unterhalb des Adels und der hohen Geistlichkeit erst später, mit dem allgemeinen Zunehmen der Schriftlichkeit bei Geschäftsabschlüssen, in größerer Zahl als Schuldner von Juden in den Quellen auf.

Die Bedeutung jüdischer Geldgeber für den Landesfürsten

Die österreichischen Landesfürsten wurden zwar erst 1331 von Kaiser Ludwig dem Bayern mit dem Judenregal belehnt,⁹ übten die Herrschaft über die Juden ihres Gebietes jedoch bereits seit der Mitte des 13. Jahr-

hunderts de facto selbständig aus. Diese Herrschaft war für die österreichischen Herzöge in mehrfacher Hinsicht von Nutzen: Zunächst brachte sie in Form der Judensteuer, in Österreich erstmals 1277 in Laa an der Thaya erwähnt,¹⁰ regelmäßige Einkünfte. In der Frühzeit der jüdischen Ansiedlung in Österreich waren einzelne finanzkräftige Juden auch in der herzoglichen Finanzverwaltung tätig: Die ungarischen Brüder Lublin und Nekelo wurden von Přemysl Otakar als Kammergrafen, das heißt als Steuerpächter, eingesetzt. Sie schossen dem Herzog die gepachtete Steuer vor und konnten Gewinne bei der Einhebung für sich behalten.¹¹ Diese Praxis fand jedoch aufgrund der heftigen Proteste von Seiten der Kirche, die wiederholt auf das 1215 in den Kanones des Vierten Laterankonzils festgeschriebene Ämterverbot für Juden pochte, nach Otakar keine Fortsetzung.¹²

Die landesfürstliche Politik bediente sich allerdings weiterhin der Juden in ihrer Funktion als Geldleiher, vor allem als gezielt eingesetztes Machtmittel in der ständigen Auseinandersetzung mit dem Adel. Die Herrschaft, die der österreichische Herzog über die Juden seines Landes ausübte, konnte zu einem Mittel der politischen Kontrolle gegenüber dem Adel werden: Da die Juden zum herzoglichen Kammergut gezählt wurden, besaß der Landesfürst die Möglichkeit, auf die an jüdische Gläubiger versetzten Güter missliebiger Adeligei zuzugreifen und diese dadurch wirtschaftlich zu schädigen. Schon die bloße Androhung eines solchen Vorgehens reichte mitunter aus, um eine potentielle Bedrohung durch einen rebellischen Adeligen abzuwenden. Ein besonders deutliches Beispiel ist die Unterwerfung des mächtigen österreichischen Ministerialen Leutold von Kuenring nach einem gescheiterten Aufstand gegen Herzog Albrecht I. im Jahr 1295: Leutold musste unter anderem versprechen, die Juden des Herzogs zu entschädigen und ihnen alles, was er ihnen genommen hatte oder schuldig geblieben war, zu ersetzen. Die Frist für diese Wiedergutmachung war mit zweieinhalb Jahren relativ lang bemessen, was für die Höhe des Schadens spricht. Wenn die Juden wegen der noch offenen Schulden zu großen Druck auf Leutold

ausüben würden, sollte der Herzog zur neuerlichen Regelung der Rückzahlung einen Schiedsrichter ernennen. Auf diese Weise machte der Herzog den Kuenringer, dessen politische Unterstützung für ihn wichtig war, von sich abhängig, indem er für sich die Möglichkeit schuf, die Forderungen der Juden an Leutold je nach dessen weiterem Verhalten zu dosieren.¹³

Im Gegenzug konnte der Landesfürst loyale Adelige entweder durch die Anbahnung günstiger Kredite oder aber durch Stundung oder sogar den völligen Erlass ihrer Schulden bei den herzoglichen Juden fördern.¹⁴

Diese "Schuldentötungen" durch so genannte Tötbriefe, die den Schuldner zum Schaden des jüdischen Gläubigers von der Rückzahlung seiner Außenstände befreiten, waren in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts noch selten, wurden später aber deutlich häufiger eingesetzt.¹⁵

Die Schuldentötungen waren nur ein Aspekt der generellen Entwicklung, die darauf hinauslief, die Kammerknechtschaft, also die Zugehörigkeit der Juden zur Kammer des Herrschers, zu einer Zwangsinstitution auszubauen, die letztendlich eine Sachherrschaft über die Juden begründete und diese selbst mehr oder weniger zu Leibeigenen und ihren Besitz zum Eigentum dessen, der diese Herrschaft ausübte, werden ließ. Im Laufe dieser Entwicklung trat der Schutzgedanke, auf den sich die Herrschaft über die Juden ursprünglich begründet hatte, immer mehr hinter den finanziellen Aspekt zurück. Aus den Verpflichtungen des Schutzherren "seinen" Juden gegenüber wurde auf diese Weise immer mehr eine reine Einnahmequelle.¹⁶

Darlehen des Landesfürsten bei seinen jüdischen Untertanen sind für die österreichischen Länder im Untersuchungszeitraum nur selten nachzuweisen; Geldgeber des österreichischen Herzogs waren meist Adelige und gelegentlich auch Bürger.¹⁷ Allerdings beglich der österreichische Herzog Schulden bei einem adeligen Gläubiger mitunter dadurch, dass er Judenschulden des betreffenden Adligen übernahm. Die Formulierungen der Urkunden, die über solche Geschäfte abgeschlossen wurden, deuten in manchen Fällen jedoch darauf hin, dass es

sich bei den angeblichen Judenschulden des betreffenden Adligen in Wirklichkeit von vornherein um Bürgschaften für ein Judendarlehen des Herzogs gehandelt hatte. So versprach zum Beispiel Konrad von Schaunberg 1328 Herzog Otto die Rückgabe seiner Schuldverschreibungen, sobald Otto ihn von einer Judenschuld von 1000 Pfund Pfennig samt Zinsen gelöst habe – der Schaunberger, Mitglied einer der reichsten österreichischen Adelsfamilien seiner Zeit, hatte in diesem Fall höchstwahrscheinlich als Bürge für eine nicht zurückgezahlte Judenschuld Herzog Ottos einspringen müssen.¹⁸

Gelegentlich begegnen uns Judendarlehen eines Landesfürsten im Herrschaftsgebiet der Erzbischöfe von Salzburg, die fallweise Gelder bei den Juden ihres Territoriums aufnahmen. Erzbischöfliche Kredite lassen sich bei Juden in den salzburgischen Orten Friesach, Pettau (Ptuj, Slowenien) und Mühldorf (Bayern) sowie in der Stadt Salzburg selbst nachweisen.¹⁹ Allerdings waren diese Darlehen von vergleichsweise geringer Höhe; selbst der im Untersuchungszeitraum am häufigsten mit Juden in geschäftlichem Kontakt stehende Salzburger Erzbischof, Friedrich III. von Leibnitz (1315-1338), nahm im Vergleich zur enormen Gesamthöhe seiner Schulden nur kleine Beträge bei seinen jüdischen Untertanen Aron und Samuel aus Salzburg sowie Isserl aus Pettau auf.²⁰ Die mit Abstand größte Schuld eines Salzburger Erzbischofs im Untersuchungszeitraum wurde 1297 zur Teilfinanzierung des Kaufs von Gastein von Erzbischof Konrad IV. aufgenommen. Hauptgläubiger waren jedoch keine Juden aus dem Salzburger Herrschaftsbereich, sondern die prominenten jüdischen Geschäftsleute Hatschim und Jakob aus der reichen Regensburger Gemeinde.²¹

In Kärnten und Tirol ist unter der Herrschaft der Görzer in den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts vor allem die Verpfändung oder Verpachtung landesfürstlicher Einkünfte, insbesondere Mauten und Zölle, an Juden nachweisbar, wobei es sich jedoch zum größten Teil nicht um Juden aus Kärnten bzw. Tirol selbst handelte. Besonders häufig setzte Heinrich von Kärnten-Tirol (1295-1335) in seinem gesamten Herr-

schaftsgebiet Juden in den genannten Bereichen ein. Die größte Rolle spielte dabei eine Gruppe von Juden, die in Cividale und Laibach (Ljubljana), teilweise auch in Görz tätig war; einmal ist auch die Zusammenarbeit mit Villacher Juden nachzuweisen. Offenbar bildete diese Gruppe ein festes geschäftliches Konsortium – die Urkunden nennen zwar nicht immer dieselben Personen, diese agieren jedoch stets als Vertreter der gesamten Gesellschaft. Zwischen den meisten Mitgliedern des Konsortiums bestanden zudem enge verwandtschaftliche Verbindungen.²²

In Tirol fanden die von den Görzern ins Land geholten Juden im Gegensatz zu Kärnten ein bereits weit entwickeltes und geregeltes Pfandleihwesen vor. Die institutionalisierten Pfandleihanstalten, die so genannten Leihbanken, wurden vom Landesherrn an die Betreiber verpachtet, bei denen es sich vor allem um christliche Florentiner und Lombarden handelte. Die Lombarden erhielten zu Beginn des 14. Jahrhunderts eine Reihe von Privilegien, die dem üblichen Inhalt der ebenfalls auf das Pfandgeschäft zugeschnittenen Judenprivilegien auffallend ähnlich waren. Die Zahl der im Land lebenden Juden dürfte jedoch immer sehr klein gewesen sein; die Lage Tirols als "Durchzugsland" brachte außerdem eine hohe Mobilität der hier tätigen jüdischen Geschäftsleute mit sich. Kompaniegeschäfte waren häufig, wobei es auch immer wieder zur Zusammenarbeit zwischen jüdischen und christlichen, vor allem Florentiner Geschäftsleuten kam.²³

Neben der Verpfändung landesfürstlicher Einkünfte an Juden bestand auch die umgekehrte Praxis, nämlich die Versetzung der Einkünfte, die der Landesfürst von seinen jüdischen Untertanen bezog, an seine christlichen Gläubiger. In solchen Fällen kamen die landesfürstlichen Juden also nicht selbst als Geldgeber zum Einsatz, sondern wurden auf ihre Bedeutung als reine Einkommensquelle reduziert, über die der Landesfürst als Inhaber des Judenregals frei verfügen konnte und zu deren Weitergabe er daher berechtigt war. Besonders häufig ist dies in den zwanziger und dreißiger Jahren des 14. Jahrhunderts für die öster-

reichischen Herzöge nachzuweisen, die in diesem Zeitraum aufgrund der hohen Kosten für Kriegsführung mit ständigen Finanzengpässen zu kämpfen hatten. Die Judensteuern verschiedener Städte wurden daher immer wieder zur Deckung von Kriegskosten und zur Entschädigung für die Kriegsdienste, die adelige Gefolgsleute geleistet hatten, herangezogen.²⁴ Abgesehen davon, dass herzogliche Schulden durch Anweisungen auf die Judensteuer beglichen werden konnten, bekamen adelige Gläubiger in einzelnen Fällen sogar die Möglichkeit, sich mit Hilfe von Zwangsmitteln selbst am Gut der jüdischen Untertanen der Herzöge schadlos zu halten. So erhielt zum Beispiel der Kämmerer Reinprecht von Ebersdorf 1336 von Albrecht II. und Otto die Erlaubnis, sich 500 Pfund Pfennig, für die er bei Stephan von Maissau für die Herzöge gebürgt hatte, von der Judensteuer zu nehmen und im Fall, dass er sein Geld nicht erhalten sollte, zehn der "besten", also reichsten Juden gefangen zu nehmen und sie zu zwingen, ihm die Summe auszahlten.²⁵

Juden als Geldgeber des Adels

Die Spitzenschicht des österreichischen Adels zeigte sich in Hinblick auf Darlehen bei Juden im untersuchten Zeitraum insgesamt eher zurückhaltend. Sobald das Ausmaß der Verschuldung bei Juden über gelegentliche kurzfristige Kredite in geringer Höhe hinausging, ist dies in den höchsten Kreisen des Adels in der Regel als Indiz für eine wirtschaftliche und/oder politische Krisensituation zu werten, da es darauf hinweist, dass dem Betreffenden keine andere Lösungsmöglichkeit zur Verfügung stand. Wurde die Verschuldung nicht bald wieder behoben, konnte sie durch das rasche Anwachsen der Zinsen²⁶ den wirtschaftlichen und damit auch machtpolitischen Abstieg zur Folge haben. Die Schulden bei Juden waren in diesem Zusammenhang nicht die Ursache, sondern ein Symptom der wirtschaftlichen Probleme.²⁷

Besonders in den Zeiten der Auseinandersetzungen zwischen führenden Adelsgruppen und dem österreichischen Landesfürsten dürfte der vor-

sichtige Einsatz jüdischer Geldmittel durch den Adel auch darauf zurückzuführen sein, dass sich dem Landesfürsten als Herrn der Juden wie bereits dargestellt eine Zugriffsmöglichkeit auf das versetzte Gut der Schuldner bot. Dieses immer wieder eingesetzte landesfürstliche Machtmittel ist mit als Grund dafür zu sehen, dass gerade jene Familien, die in Opposition zum Landesfürsten standen, es nach Möglichkeit vermieden, sich durch Kredite bei Juden finanziell von ihm abhängig zu machen.²⁸

Offener für Geschäfte mit Juden war die "mittlere" Adelschicht, wenn auch die Gründe dafür sehr unterschiedlich sein konnten. Häufige Darlehen bei Juden sind manchmal ein Indiz für wirtschaftliche Probleme, vor allem, wenn diese Darlehen zur Deckung eines momentanen Geldbedarfs (meist Kriegs- oder Repräsentationskosten) bzw. für die Rückzahlung bestehender Schulden und nicht für längerfristige Investitionen genutzt wurden. Hingegen wurden jüdische Kredite in einzelnen Fällen auch sehr geschickt zur Deckung des zum politischen und ökonomischen Aufstieg nötigen Finanzbedarfes eingesetzt. Gelegentlich gelang es weniger bedeutenden Adelsfamilien, im Zusammenwirken mit dem Herzog jüdische Darlehen zur Finanzierung des Aufstiegs der Familie einzusetzen. Das spektakulärste Beispiel dafür ist im Untersuchungszeitraum Kalhoch von Ebersdorf, der aufgrund einer jahrzehntelangen finanziellen Zusammenarbeit mit Lebman, dem Vorsteher der Wiener jüdischen Gemeinde, nicht nur seinen Besitz sehr geschickt vergrößern, sondern auch die Mittel zur Erwerbung des österreichischen Kämmereramts aufbringen konnte. Dieses Amt brachte große Einnahmen mit sich, außerdem hatte der Kämmerer stellvertretend für den Herzog richterliche Gewalt über die Juden inne. Umso bemerkenswerter ist, dass Kalhoch dieses Amt 1305 mit Zustimmung des Herzogs für sieben Jahre an Lebman verpfändete, um seine Schulden abzutragen.²⁹

An diesem Beispiel wird deutlich, dass Schulden allein noch kein Zeichen für eine wirtschaftliche Notlage sein mussten; entscheidend

war, wofür die durch Darlehen erlangten Geldmittel eingesetzt wurden und ob man die Schulden zeitgerecht wieder los wurde, ehe sie zum Verfall von Pfändern und damit zu Besitzverlusten führten.

Im Gegenzug war es einigen Adelsfamilien möglich, durch die taktisch kluge Übernahme von Bürgschaften für ihre bei Juden verschuldeten Standesgenossen den eigenen Besitz zu erweitern. Im Herzogtum Österreich gelang dies unter anderem den Wallseern;³⁰ das wohl beste Beispiel für diese Vorgehensweise sind die Grafen von Cilli, die – allerdings erst ab der Mitte des 14. Jahrhunderts – durch die Übernahme der Judenschulden zahlreicher Adelige in den Herzogtümern Steiermark, Kärnten und Krain ihr Territorium bedeutend erweitern konnten.³¹ Dieselbe Vorgehensweise wurde freilich auch häufig eingesetzt, um in den Besitz der einem Christen verpfändeten Güter eines anderen Adelige zu kommen, sie ist also nicht spezifisch für Bürgschaften bei Juden.

Beim Untersuchungszeitraum dieser Arbeit handelt es sich generell erst um die Anfangsphase der Beziehungen des österreichischen Adels zu jüdischen Financiers, die insgesamt kaum vor dem Ende des 13. Jahrhunderts angesetzt werden kann. Im Lauf des 14. Jahrhunderts nahm die Bedeutung jüdischer Geldgeber für den Adel in Österreich zu. Die anhaltenden finanziellen Probleme, die spätestens ab der Mitte des 14. Jahrhunderts fast allen Adelsgruppen zu schaffen machten, dürften dabei ebenso eine Rolle gespielt haben wie der verstärkte Einsatz jüdischer Darlehen für machtpolitische Zwecke. Allerdings wurden Kredite bei Juden für den Adel nie die wichtigste Möglichkeit der Geldbeschaffung; der Großteil der Darlehen und vor allem der Grundstücksverpfändungen spielte sich stets innerhalb der eigenen Gruppe, häufig sogar innerhalb der eigenen Verwandtschaft ab.³²

Juden als Geldgeber der Kirche

Trotz theologischer Judenfeindschaft und der anhaltenden kirchlichen Debatte über das Zins- und Wucherproblem³³ spielten Juden als Geld-

geber kirchlicher Einrichtungen eine gewisse Rolle. Klöster gehören zu den frühesten nachweisbaren Schuldner der Juden in Österreich, was allerdings zu einem Teil mit der besseren Überlieferungssituation zusammenhängen dürfte, da die Klöster ihre Geschäftsurkunden meist sorgfältig verwahrten.³⁴ Ab dem Beginn des 14. Jahrhunderts verringerte sich die Häufigkeit der Darlehensaufnahme bei Juden durch Klöster; es handelte sich auch meist um eher geringfügige Verpfändungen zur Überbrückung eines momentanen Geldbedarfs. Nur in den seltensten Fällen lassen sich bedeutende Schulden eines Klosters bei einem jüdischen Geldgeber nachweisen, so etwa für das Südtiroler Frauenkloster Sonnenburg, das 1302 aufgrund der hohen Schulden die Nonnen für ein Jahr absiedeln musste. Hauptgläubiger war in diesem Fall der prominente jüdische Geschäftsmann Isak aus Lienz, bei dem auch Bischof Landolf von Brixen und das Brixener Domkapitel verschuldet waren.³⁵

Umgekehrt profitierten Klöster nicht selten von den Judenschulden anderer: Durch das Aufkaufen verfallener Pfänder, die von den jüdischen Gläubigern meist rasch weiterverkauft wurden, konnten zahlreiche Klöster ihren Grundbesitz auf Kosten des regionalen Adels, etwas später auch bürgerlicher Grundbesitzer, vergrößern. Besonders häufig ist dies für Zisterzienserklöster nachzuweisen, die auch immer wieder selbst als Darlehensgeber tätig waren.³⁶

Neben der finanziellen Nutzung der jüdischen Untertanen geistlicher Territorien durch Bischöfe als Landesherrn lassen sich vor allem im 14. Jahrhundert gelegentlich Bischöfe als Schuldner jüdischer Geldleiher nachweisen. Dabei handelt es sich zum Teil um Schulden des Bistums, für die auch dessen Einkünfte versetzt wurden, zum Teil aber auch um "Privatschulden" des Bischofs, die in den meisten Fällen für Repräsentationszwecke aufgenommen wurden. Am häufigsten ist dies neben den Bischöfen von Bamberg für die Erzbischöfe von Salzburg nachzuweisen, wobei sich letztere im Vergleich häufiger der jüdischen Geldgeber aus ihrem eigenen Herrschaftsbereich bedienen.³⁷ Die Kreditwürdigkeit

der Bamberger Bischöfe, zu deren Territorium einige der wichtigsten Kärntner Judengemeinden gehörten, dürfte bei ihren eigenen jüdischen Untertanen durch die Judenschuldentilgungen gelitten haben, die zuerst Heinrich VII. und dann Ludwig der Bayer dem Bistum Bamberg gewährten und die wahrscheinlich nur gegenüber den jüdischen Gläubigern im Bamberger Herrschaftsbereich durchgesetzt werden konnten.³⁸

Juden als Geldgeber von Bürgern und Bauern

Bürgerliche Judenkredite sind anfangs seltener nachzuweisen als Darlehen an Adelige, ihre Anzahl beginnt aber ab dem Beginn des 14. Jahrhundert zu steigen. Es ist wenig überraschend, dass sich zuerst im Umkreis der großen Gemeinden, allen voran Wien, Stadtbürger als Schuldner der jüdischen Geldleiher finden. In der Umgebung von Wien und Klosterneuburg kamen Judendarlehen häufig im Weinbau zum Einsatz; Weingärten wurden regelmäßig als Grundstückspfänder ver setzt.³⁹ Dies zeigt sich auch in dem vielfach nachweisbaren Weingarten namen "der Jud", der auf einen jüdischen Besitzer hindeuten dürfte, wobei es sich in vielen Fällen wohl um einen Pfandinhaber handelte.⁴⁰

Wofür bürgerliche Darlehen aufgenommen wurden, lässt sich – vom Weinbau abgesehen – nur in seltenen Fällen nachvollziehen. Häufig erfahren wir von der Verschuldung lediglich in allgemeiner Form anlässlich eines Notverkaufs; die meist verwendete formelhafte Begründung des Verkaufs mit "Schulden bei Juden und bei Christen" zeigt deutlich, dass das Kreditgeschäft auch in dieser Schicht kein jüdisches Monopol war.

Auch wenn – wie beim Adel – Kredite bei Christen innerhalb der eigenen sozialen Schicht nicht selten waren, dürften sich Bürger im Vergleich zum Adel bei Geldbedarf häufiger für ein Darlehen bei einem Juden entschieden haben. Zudem deuten im Untersuchungszeitraum nur wenige bürgerliche Darlehensgeschäfte, gleich ob bei Juden oder bei Christen, auf existenzbedrohende wirtschaftliche Probleme hin; die Kredite dienten meist zur Überbrückung eines aktuellen Bargeldbedarfs.

Offensichtliche Notkredite wurden nach dem jetzigen Stand der Quellenaufarbeitung erst in späterer Zeit, vor allem im 15. Jahrhundert, häufiger. Generell ist nach der Mitte des 14. Jahrhunderts ein allmähliches soziales Absinken des Kundenkreises der jüdischen Geldleiher zu bemerken. Während in den meisten Städten im frühen 14. Jahrhundert noch regelmäßig Mitglieder der bürgerlichen Eliten als Kreditnehmer bei Juden auftraten, wurden diese in der späteren Zeit in Konkurrenz zu den Juden vermehrt selbst als Kreditgeber tätig. Zwar lassen sich in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts Darlehen ganzer Stadtgemeinden bei großen jüdischen Financiers nachweisen,⁴¹ ab dem späten 14. Jahrhundert wurde der Großteil der Kredite bei Juden in den Städten jedoch von Handwerkern und Kleinbürgern aufgenommen. Parallel dazu sank die Höhe der von den Juden vergebenen Darlehen; in dem Maße, in dem die christliche Konkurrenz die großen Kreditgeschäfte an sich zog, wurden die Juden auf den Bereich der Kleindarlehen und der Pfandleihe beschränkt.⁴²

Das "kleine" jüdische Pfandgeschäft auf Faustpfänder, das wohl vor allem in den Städten betrieben wurde, hat im Untersuchungszeitraum kaum einen urkundlichen Niederschlag gefunden. Die wenigen Faustpfänder, die sich nachweisen lassen, da die entsprechenden Geschäfte aufgrund ihrer Wichtigkeit schriftlich festgehalten wurden, sind kostbare Gegenstände, die an prominente jüdische Geschäftsleute versetzt wurden: So wurde etwa die berühmte Admonter Riesenbibel, die sich im Besitz des ungarischen Klosters Csatár befand, kurz vor 1263 an den Juden Lublin, Kammergraf Přemysl Otakars, verpfändet.⁴³ Dass das Pfandgeschäft jedoch generell eine wesentlich bedeutendere Rolle gespielt haben muss, als dies anhand der Urkunden belegbar ist, lässt sich aus den ausführlichen Regelungen der Pfandleihe in den österreichischen Judenprivilegien erkennen; einen weiteren Hinweis bildet die eingangs erwähnte, quasi selbstverständliche Nennung der Juden als Pfandleiher im "Frauendienst" Ulrich von Liechtensteins.

Neben den Städten treten Juden auch immer wieder in kleinen Landgemeinden als Geldleiher auf. Dies lässt darauf schließen, dass der Umfang der Ansiedlung von Juden auf dem Land bisher unterschätzt worden ist, auch wenn es an diesen Orten sicher keine Gemeinden gab und die betreffenden Juden wahrscheinlich nicht hauptsächlich vom Geldgeschäft lebten – häufig ist für einen Juden auf dem Land nur ein einziges solches Geschäft belegt bzw. ist er der einzige Jude, der in dem betreffenden Ort nachweisbar ist. Zugleich finden sich auch Belege für christliche Bewohner von Landgemeinden, die bei jüdischen Geldgebern in den Städten Darlehen aufnahmen.

Nur gelegentlich wird der Grund für solche Kredite angegeben, wie zum Beispiel im Fall der Pfarrgemeinde von Puch, die 1322 ein Darlehen bei den Judenburger Juden, das für den Ankauf neuer Glocken für die Pfarrkirche notwendig geworden war, nur mit Hilfe von Güterverkäufen zurückzahlen konnte.⁴⁴ Im bäuerlichen Bereich wurden Kredite zum Teil aufgrund eines momentanen Bargeldbedarfes aufgenommen; in späterer Zeit dürften auch wirtschaftliche Probleme zunehmend zur Verschuldung bäuerlicher Holden bei Juden beigetragen haben. Da diese Entwicklung die Gefahr eines wirtschaftlichen Schadens für den jeweiligen Grundherren mit sich brachte, wurde versucht, der Überschuldung der Bauern einen Riegel vorzuschieben; so verbot zum Beispiel das Kärntner Landrecht den Bauern, ohne Wissen des Grundherren Güter an Juden zu verpfänden.⁴⁵ Gerade die Quellen für bäuerliche Judendarlehen fließen im Untersuchungszeitraum dieser Arbeit jedoch noch äußerst spärlich; hier sind von der Aufarbeitung der späteren Quellen zahlreiche neue Erkenntnisse zu erwarten.

¹ BRUGGER, Eveline/WIEDL, Birgit: Regesten zur Geschichte der Juden in Österreich. Band 1: Von den Anfängen bis 1338. Innsbruck-Wien-Bozen 2005. 19, Nr. 6.

² DOPSCH, Heinz: Zwischen Dichtung und Wahrheit. In: Franz Viktor Spechtler/Barbara Maier (Hg.): Ich – Ulrich von Liechtenstein. Literatur und Politik im Mittelalter. Klagenfurt 1999. (= Schriftenreihe der Akademie Friesach 5.) 49-104, hier 88-90.

³ Brugger/Wiedl, Regesten (wie Anm. 1), 33, Nr. 44f.

⁴ Ebd., 16f., Nr. 3.

⁵ Ebd., 35-38, Nr. 25.

⁶ Von insgesamt 423 Urkunden mit Judenbezug aus dem Zeitraum zwischen 1200 und 1338 wurden 266, also fast 63 Prozent, im Zusammenhang mit Kredit- bzw. Pfandgeschäften ausgestellt.

⁷ Brugger/Wiedl, Regesten (wie Anm. 1). Das Material aus dem Zeitraum von 1339 bis 1365 wird derzeit bearbeitet und soll 2009 gesammelt vorliegen.

⁸ Zum Begriff vgl. GILOMEN, Hans-Jörg: Wirtschaftliche Eliten im spätmittelalterlichen Reich. In: Rainer C. Schwinges/Christian Hesse/Peter Moraw (Hg.): Europa im späten Mittelalter. Politik – Gesellschaft – Kultur. München 2006. 357-384, hier 357-361.

⁹ Brugger/Wiedl, Regesten (wie Anm. 1), 278, Nr. 338.

¹⁰ Ebd., 74, Nr. 57.

¹¹ Ebd., 50f., Nr. 38. Der Jude Henel, Vater Lublins und Nekelos, war Kammergraf des ungarischen Königs Bela IV. und trat ebenso wie sein dritter Sohn Oltman nur in Ungarn auf, vgl. BEREND, Nora: At the Gate of Christendom. Jews, Muslims and 'Pagans' in Medieval Hungary, c. 1000-c. 1300. Cambridge 2001. 127.

¹² LOHRMANN, Klaus: Judenrecht und Judenpolitik im mittelalterlichen Österreich. Wien-Köln 1990. 94-99; ders.: Die Wiener Juden im Mittelalter. Berlin-Wien 2000. (= Geschichte der Juden in Wien. Hg. v. Institut für Geschichte der Juden in Österreich. Bd. 1.) 142-149; SCHRECKENBERG, Heinz: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.-13. Jh.). Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil. Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris ²1991. (= Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, 335.) 423-427.

¹³ Brugger/Wiedl, Regesten (wie Anm. 1), 94f., Nr. 89; BRUGGER, Eveline: Adel und Juden im mittelalterlichen Niederösterreich. Die Beziehungen niederösterreichischer Adelsfamilien zur jüdischen Führungsschicht von den Anfängen bis zur Pulkauer Verfolgung. St. Pölten 2004. (= Studien und Forschungen aus dem Niederösterreichischen Institut für Landeskunde 38.) 35-39.

¹⁴ Brugger, Adel und Juden (wie Anm. 13), 108.

¹⁵ Lohrmann, Judenrecht (wie Anm. 12), 171-173.

¹⁶ BATTENBERG, Friedrich: Des Kaisers Kammerknechte. Gedanken zur rechtlich-sozialen Situation der Juden in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. In: Historische Zeitschrift 245 (1987) 545-599, hier 569f.; PATSCHOWSKY, Alexander: Das Rechtsverhältnis der Juden zum deutschen König (9.-14. Jahrhundert). Ein europäischer Vergleich. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung 110 (1993) 331-371, hier 344f.; TOCH, Michael: Die Juden im mittelalterlichen Reich. München ²2003. (= Enzyklopädie deutscher Geschichte 44.) 49f., 106f.

¹⁷ Verzahnungen zwischen den verschiedenen Gruppen von Geldgebern waren nicht selten. Zum Beispiel ließ sich Herzog Otto zu Ostern 1308 durch den Juden Isak aus Lienz aus einer Schuld von 100 Mark bei den Bürgern von Villach lösen und versprach dem Juden die Rückzahlung bis Martini. HHStA, Hs. Blau 123, fol. 27r. (alt fol. 43r.); vgl. WADL, Wilhelm: Geschichte der Juden in Kärnten im Mittelalter. Mit einem Ausblick bis zum Jahre 1867. Klagenfurt ²1992. (= Das Kärntner Landesarchiv 9.) 231 (auf 1309 datiert).

¹⁸ Brugger/Wiedl, Regesten (wie Anm. 1), 253, Nr. 298; vgl. HAIDER, Siegfried: Die Herren und Grafen von Schaunberg und ihr Territorium. In: Die Schaunberger in Oberösterreich. 12.-16. Jh. Adelsgeschlecht zwischen Kaiser und Landesfürst. Sonderausstellung im Stadtmuseum Eferding. Eferding 1978. 9-33, hier 14.

¹⁹ WENNINGER, Markus: Die Entwicklung der Stadt Salzburg – zur Geschichte der Juden in Salzburg. In: Heinz Dopsch/Hans Spatzenegger (Hg.): Geschichte Salzburgs Stadt und Land. Bd. 1/2: Mittelalter. Salzburg 1983. 747-756, hier 748.

²⁰ BRUGGER, Eveline: Die Judenkontakte Erzbischof Friedrichs III. im Spiegel der Quellen. In: Salzburg Archiv 30 (2005) 33-43, hier 34-36.

²¹ BRUGGER, Eveline: "Sechs hundert marchen silbers, di er uns schuldich was um di Gastewn...". Juden als Geldgeber des Salzburger Erzbischofs beim Kauf des Gasteiner Tales. In: Salzburg Archiv 27 (2001) 125-134, hier 126-128.

²² Brugger/Wiedl, Regesten (wie Anm. 1), 234f., Nr. 271; Wadl, Juden Kärnten (wie Anm. 17), 50f.; WENNINGER, Markus: Juden im Herrschaftsbereich der Grafen von Görz und Görz-Tirol. In: Franz Nikolasch (Hg.): Symposium zur Geschichte von Millstatt und Kärnten. Millstatt 2000. 108-133, hier 122.

²³ STOLZ, Otto: Das mittelalterliche Zollwesen Tirols bis zur Erwerbung des Landes durch die Herzöge von Österreich 1363. Wien 1909. (= AÖG 97/1.) 739; VOLTELINI, Hans von: Die ältesten Pfandleihbanken und Lombardenprivilegien Tirols. Innsbruck 1904. 4, 28-30.

²⁴ Das früheste Beispiel in Österreich stammt aus dem Jahr 1320, als Friedrich der Schöne dem Salzburger Erzbischof zur Deckung entstandener Kriegsschäden unter anderem 800 Mark von der Wiener Judensteuer anwies, vgl. Brugger/Wiedl, Regesten (wie Anm. 1), 207f., Nr. 224.

²⁵ Ebd., 316f., Nr. 407.

²⁶ Die Höhe der Verzinsung der jüdischen Darlehen ist in den meisten Fällen unbekannt. Bei den explizit in den Schuldurkunden angegebenen Zinssätzen, die bis zu acht Pfennig pro Pfund und Woche (was einer jährlichen Verzinsung von 173,3 Prozent entspricht) betragen konnten, handelte es sich in den meisten Fällen um Verzugszinsen, die erst bei Überschreitung der Zahlungsfrist zu laufen begannen. Die tatsächlichen Kreditzinsen waren üblicherweise bereits in der angegebenen Schuldsumme eingerechnet, die pauschal als Gesamtsumme von "Hauptgut und Schaden" (Kapital und Zinsen) zurückzuzahlen war.

Vgl. TOCH, Michael: Jüdische Geldleihe im Mittelalter. In: Manfred Tremel/Josef Kirmeier (Hg.): Geschichte und Kultur der Juden in Bayern. Aufsätze. München 1988. 85-94, hier 89f.; GILOMEN, Hans-Jörg: Wucher und Wirtschaft im Mittelalter. In: HZ 250 (1990) 265-301, hier 294; Lohrmann, Wiener Juden (wie Anm. 12), 68.

²⁷ Brugger, Adel und Juden (wie Anm. 13), 102-106; Wadl, Juden Kärnten (wie Anm. 17), 59.

²⁸ Brugger, Adel und Juden (wie Anm. 13), 32-39.

²⁹ Brugger/Wiedl, Regesten (wie Anm. 1), 143f., Nr. 134. Wahrscheinlich hatte Lebman jedoch nur auf die Einkünfte aus dem Amt Zugriff, ohne dass er die dem Kämmerer zustehenden Befugnisse ausüben konnte, vgl. Brugger, Adel und Juden (wie Anm. 13), 71f., 78-81; Lohrmann, Judenrecht (wie Anm. 12), 128-130.

³⁰ Brugger, Adel und Juden (wie Anm. 13), 99f.; Lohrmann, Judenrecht (wie Anm. 12), 252-259, 273-279.

³¹ Wadl, Juden Kärnten (wie Anm. 17), 47; WENNINGER, Markus: Die Bedeutung jüdischer Financiers für die Grafen von Cilli und vice versa. In: Rolanda Fugger Germadnik (Hg.): Celjski grofje, stara tema – nova spoznanja (Die Grafen von Cilli, altes Thema – neue Erkenntnisse). Sammelband des internationalen Symposiums, Celje, 27.-29. Mai 1998. Celje 1999. 143-164, hier 145-147.

³² Brugger, Adel und Juden (wie Anm. 13), 107-109; WENNINGER, Markus: Juden und Christen als Geldgeber im hohen und späten Mittelalter. In: Alfred Ebenbauer/Klaus Zatloukal (Hg.): Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt. Wien 1991. 280-299, hier 288-290.

³³ CLUSE, Christoph: Zum Zusammenhang von Wuchervorwurf und Judenverfolgung im 13. Jahrhundert. In: Friedrich Burgard/Alfred Haverkamp/Gerd Mentgen (Hg.): Judenvertreibungen in Mittelalter und früher Neuzeit. Hannover 1999. 135-163, hier 137-145; Gilomen, Wucher und Wirtschaft (wie Anm. 26), 275-282; KISCH, Guido: The Jews in Medieval Germany: A Study of their Legal and Social Status. Chicago 1949. 192.

³⁴ Aufgrund der Kostbarkeit des Pergaments erhielten sich mitunter auch Stücke, die von ihrem Inhalt her nicht als aufbewahrens-wert erachtet wurden. Zum Beispiel wurde im niederösterreichischen Zisterzienserstift Zwettl das Pergament erledigter Schuldurkunden zu Siegeltaschen verarbeitet; aus den Urkundenfragmenten dieser Siegeltaschen lassen sich mehrere Judengeschäfte des Klosters rekonstruieren. Vgl. Brugger/Wiedl, Regesten (wie Anm. 1), 190f., Nr. 196, Nr. 206, 210f., Nr. 210, 213, Nr. 234, 237f., Nr. 275, 238f., Nr. 276, 265, Nr. 316.

³⁵ Brugger/Wiedl, Regesten (wie Anm. 1), 108f., Nr. 109; Lohrmann, Judenrecht (wie Anm. 12), 245.

³⁶ Brugger, Adel und Juden (wie Anm. 13), 61f.; Wadl, Juden Kärnten (wie Anm. 17), 46.

³⁷ Brugger, Friedrich III. (wie Anm. 20), 33; Wadl, Juden Kärnten (wie Anm. 17), 39f., 44-46.

³⁸ Brugger/Wiedl, Regesten (wie Anm. 1), 288, Nr. 356.

³⁹ Lohrmann, Wiener Juden (wie Anm. 12), 78.

⁴⁰ Weingärten spielten für Juden jedoch nicht nur als Pfand eine Rolle, sondern auch für die Produktion des von der Gemeinde benötigten koscheren Weines und als eine Grundlage für Weinhandel. Vgl. SOLOVEITCHIK, Haym: Halacha, Tabu und der Ursprung der jüdischen Geldleihe in Deutschland. In: Christoph Cluse (Hg.): Europas Juden im Mittelalter. Beiträge des internationalen Symposiums in Speyer, 20.-25. Oktober 2002. Trier 2004. 322-332, hier 327; TOCH, Michael: Wirtschaft und Verfolgung: die Bedeutung der Ökonomie für die Kreuzzugspogrome des 11. und 12. Jahrhunderts. In: Alfred Haverkamp (Hg.): Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge. Sigmaringen 1999. (= Vorträge und Forschungen 47.) 253-285, hier 260.

⁴¹ Lohrmann, Judenrecht (wie Anm. 12), 164-166.

⁴² Germania Judaica. Bd. 3: 1350-1519, 3. Teilband: Gebietsartikel, Einleitungsartikel und Indices. Hg. v. Arye Maimon/Mordechai Breuer/Yacov Guggenheim. Tübingen 2003. 2149f.; Toch, Jüdische Geldleihe (wie Anm. 26), 89f.; Wadl, Juden Kärnten (wie Anm. 17), 60-63; Wenninger, Juden und Christen als Geldgeber (wie Anm. 32), 288f.

⁴³ Eine entsprechende Notiz wurde in der Bibel selbst vermerkt, vgl. Brugger/Wiedl, Regesten (wie Anm. 1), Nr. 40.

⁴⁴ Ebd., 221, Nr. 247.

⁴⁵ TOCH, Michael: Geld und Kredit in einer spätmittelalterlichen Landschaft. Zu einem unbeachteten Schuldenregister aus Niederbayern (1329-1332). In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 38 (1982) 499-550, hier 523f.; ders., Jüdische Geldleihe (wie Anm. 26), 88f.; Wadl, Juden Kärnten (wie Anm. 17), 63.

Die ökonomischen Grundlagen des Kredits und die christlich-jüdische Konkurrenz im Spätmittelalter

Hans-Jörg Gilomen

Einleitung: Das Problem

Die Einschätzung des jüdischen Kredits und damit auch der Konkurrenz mit christlichen Kreditgebern im Mittelalter war und ist merkwürdig kontrovers. Wilhelm Roscher hatte 1875 die These vertreten, für die ökonomische Revolution des 11. bis 13. Jahrhunderts hätten die Juden eine entscheidende Rolle gespielt.¹ Werner Sombart hat dann den Juden sogar die Vorreiterrolle bei der Entstehung des Kapitalismus zugeschrieben und mit seiner 1911 erschienene Untersuchung über "Die Juden und das Wirtschaftsleben" eine Polemik ausgelöst über den angeblichen Wandel durch das Aufeinandertreffen einer lateinisch-germanischen Vorstellungswelt, der von Natur aus alle Logik des Profits fremd war, mit dem jüdischen Denken, das für die Ökonomie des Marktes atavistisch prädisponiert gewesen sei.² Die so genannte Protestantismus-These Max Webers, der die Entstehung des Kapitalismus an die calvinistische Prädestinationslehre band, hat dann die ganze Fragestellung revolutioniert.³ In den zwanziger und dreißiger Jahren bekannten sich führende Forscher zur These, es seien nicht die jüdischen, sondern die christlichen Kaufleute gewesen, welche durch eine profitorientierte Wirtschaftsauffassung den sogenannten Handelskapitalismus herausgebildet hätten.⁴ Die Polemiken um Sombart und Weber haben bis zum Ende des ersten Drittels des 20. Jahrhunderts im Ergebnis zur fast allgemein geteilten, herrschenden Lehre geführt, eine Rolle der Juden für die Dynamik des entstehenden Kapitalismus sei auszuschließen. In der folgenden Zeit wurde durch führende Wirtschaftshistoriker die These ausgebaut, dass die modernisierende, treibende Kraft der Wirtschaftsexpansion und des produktiven Kredits der christliche *marchand-banquier* des Spätmittelalters gewesen sei, während

der Wucherer, also der Lombarde des alten Stils und der jüdische Geldverleiher, im lokalen konsumtiven Kredit verhaftet geblieben sei und keine ökonomisch positive Wirkung entfaltet habe.⁵ 1969 hat John Gilchrist den Juden eine wirtschaftlich fortschrittliche und führende Rolle nur bis zum 11. Jahrhundert zugeschrieben; sie seien dann angesichts der immer stärker werdenden christlichen Konkurrenz immer mehr zurückgefallen. Die spätmittelalterliche ökonomische Entwicklung sei dann von Italien ausgegangen.⁶ Auch in der neuesten Literatur bleibt die ökonomische Rolle des jüdischen Kredits im Spätmittelalter umstritten. Roberto Bonfil zum Beispiel ist der Meinung, im Italien der Renaissance sei er für die Wirtschaft unerheblich gewesen und sei nur im Zusammenhang mit der konjunkturellen Armut in Anspruch genommen worden.⁷ Andere betonen jedoch insbesondere für das deutsche Reich weiter die bedeutende Rolle der Juden in der Hochfinanz auch noch im 14. und sogar im 15. Jahrhundert.⁸ Widersprüchlich ist es auch, dass einerseits behauptet wird, wegen des christlichen Wucherverbots sei der Geldverleih den Juden überlassen worden bis hin zu einem eigentlichen Monopol, dass andererseits aber die schon frühe, zahlreiche und ubiquitäre Konkurrenz christlicher Wucherer hervorgehoben wird, über die ja schon Bernhard von Clairvaux im Jahr 1146⁹ oder das Dritte Laterankonzil 1179 geklagt haben.¹⁰ Dieser These früher Konkurrenz wiederum steht die Behauptung gegenüber, erst am Ende des Mittelalters habe die christliche Konkurrenz den jüdischen Kredit entbehrlich gemacht.¹¹ Die vielfach geäußerte Ansicht, abgesehen von Vertretern der Kirche habe sich damals kaum mehr jemand an der Darlehensverzinsung gestoßen, ist leicht durch den Hinweis auf Restitutionen der Wuchergewinne selbst durch italienische Kaufleute zu widerlegen. "Wucherer" blieb im Spätmittelalter ein ehrenrühriges Schimpfwort,¹² Pfandleiher wurden zu schimpflichen Aufgaben wie der Bewachung von Dieben und der Aufstellung der Galgenleiter verpflichtet.¹³

1. Theoretische Grundlagen

Mir scheint, dass in der bisherigen Literatur zur Frage christlich-jüdischer Konkurrenz die Grundlagen der ökonomischen Theorie zu wenig mitreflektiert wurden, so weit sie auch für die Zeit des Spätmittelalters Geltung beanspruchen können. Die Ökonomie versteht sich ja – zumindest innerhalb gewisser Grenzen – als durchaus ahistorische, systematische Disziplin. Der Wirtschaftshistoriker Hansjörg Siegenthaler hat 1999 formuliert: "Wer davon ausgehen möchte, dass für den Handlungsträger die Welt zunächst eine solche seines Willens und seiner Vorstellung sei, dass er sich in allem nicht leiten lässt von den Dingen, sondern vom Bild, das er sich von ihnen macht, dass er sich nicht an Opportunitätskosten orientiert, sondern am Kalkül, dem er sie unterwirft, kommt doch um die Feststellung nicht herum, dass die Ergebnisse seines Handelns früher oder später in schwer antizipierbarer Weise auf ihn zurückwirken und ihn zur Korrektur seiner Handlungspläne veranlassen."¹⁴ Ich gehe im Folgenden von der Hypothese aus, dass auch die Menschen des Mittelalters versuchten, wirtschaftlich rational zu handeln, und dass die Erfahrung nichtintendierter Folgen intentionalen Handelns auf ihre rationale Wahrnehmung und damit ihr weiteres Handeln zurückgewirkt haben.

Die ahistorische ökonomische Theorie findet ihre Grenzen einerseits in der "Pfadabhängigkeit" (path dependence) der Akteure, also ihrem Lernen aus der Vergangenheit für die Zukunft, andererseits aber auch im zu berücksichtigenden Wandel der kulturellen Rahmenbedingungen, also den historisch veränderlichen Vorstellungen, was recht und gerecht sei, die sich auch in den zu befolgenden Gesetzen niederschlagen.

Wenn man über die Konkurrenz von Christen und Juden im Kreditgeschäft im Spätmittelalter nachdenkt, erscheint es deshalb notwendig, sich zuerst über die unterschiedlichen Kreditinstrumente, die in dieser Zeit überhaupt zur Verfügung standen, über deren unterschiedliche Funktionen und über die Rahmenbedingungen des Kreditmarktes als Gesamtphänomen klar zu werden.

Es gibt unterschiedliche Parameter, unter denen Kredite und Kreditinstrumente auch in dieser Zeit ökonomisch zu betrachten sind.

Vom Gläubiger aus gesehen bedeutet der Kredit den Tausch von Gegenwartsgütern gegen Zukunftsgüter, vom Schuldner aus den Erwerb von Kaufkraft bzw. von Investitionskapital gegen den Preis der Verzinsung.

Nach dem Verwendungszweck sind Konsumtivkredite und Produktivkredite zu unterscheiden. Konsumtivkredite ermöglichen einen Verbrauch, für den die Kaufkraft erst in einem späteren Zeitpunkt vorhanden sein wird. Es handelt sich hier also um Überbrückungs- oder geradezu um Notkredite für aktuell fehlende Kaufkraft. Verzinsliche Kreditfinanzierung des Konsums bei vorhandener Kaufkraft ist ökonomisch unsinnig, weil sie den Konsum unnötig verteuert. Nicht nur der Not, sondern auch einer momentanen Illiquidität bzw. dem Fehlen von barem Münzgeld konnten Überbrückungskredite dienen, die aber dann auch innerhalb kürzester Frist wieder abgelöst wurden.¹⁵ Konsumtivkredite sind ohnehin idealiter immer kurz- bis kürzestfristig, denn sie beeinträchtigen das vorrangige Ziel, selbständige Kaufkraft rasch wieder zu erlangen.

Durch Produktivkredite gelangt fremdes Kapital in Güterproduktion, Handwerk und Handel zur Ausstattung mit produktiven Anlagen (Anlagekredit) oder mit Betriebsmitteln (Betriebskredit). Dabei kann es sich um mittel- und sogar langfristige Kredite handeln, aber auch um Saisonkredite, Kredite für einzelne kurzfristige Geschäfte oder gar um kurzfristige Notkredite, um die Geschäftstätigkeit bei Liquiditätseingüssen aufrecht zu erhalten. Ökonomisch sinnvoll ist der Einsatz von verzinslichem Fremdkapital indessen nur dann, wenn dadurch ein Gewinn bzw. eine Gewinnsteigerung erzielt werden kann, der bzw. die höher liegt als die Kreditkosten, die sich aus Zins- und Handlingkosten zusammensetzen. Ökonomisch spricht man von der Grenzleistungsfähigkeit des Kapitals. Sie ist definiert als jener Zinssatz, bei dem der Barwert der mit Sicherheit eintretenden Nettoerlöse einer Investition

deren Kosten entspricht. Kapital, das höhere Kosten verursacht, erwirtschaftet Verluste.

Bereits diese grundlegende Unterscheidung lenkt den Blick auf drei Parameter, die für die Wahl der Kreditform für bestimmte Anwendungen entscheidend sind: Die Kreditkosten, deren Höhe nicht allein, aber doch vor allem von den unterschiedlichen Zinssätzen abhängig ist, die Fristigkeit oder Laufzeit und die Stückelung.

Die Zinse sind Preise für die zeitweise Überlassung von Geld bzw. Kapital oder für den Liquiditäts- und Konsumverzicht des Gläubigers. Sie haben Allokationsfunktion, denn die Zinssätze differieren nach unterschiedlichen Parametern und steuern durch diese Unterschiede die Allokation von Ressourcen: Sie leiten das Geldkapital an den Ort seiner Verwendung. Der wichtigste Parameter für die Höhe der Zinssätze ist das Risiko. Je höher das Risiko, um so höher der Zins innerhalb eines Zinsgefüges.

Das Risiko hängt von den Sicherheiten ab. Nach den Sicherheiten unterscheidet man Realkredit, der durch Immobilien grundpfandgesichert und damit gedeckt ist,¹⁶ und Personalkredit, der ohne weitere Sicherheit auf der Kreditwürdigkeit einer Person beruht. Eine Sonderform bildet der Lombardkredit, der als kurzfristiges Darlehen unter Sicherung durch mobile Pfänder definiert wird.¹⁷ Die Kurzfristigkeit ist hier schon strukturell bedingt: Pfänder können ohne Verlust höchstens so lange gehalten werden, bis die dafür gegebene Darlehenssumme und die aufgelaufenen Zinsen ihren Verkaufswert erreichen.

Das Niveau des Zinsgefüges hängt von Angebot und Nachfrage auf dem Geld- und Kapitalmarkt ab. Sucht viel Geld Anlagemöglichkeiten, sinken die Zinse; wird viel Geld nachgefragt, steigen sie. Im Spätmittelalter ist generell mit einem großen Geldangebot auf dem Kapitalmarkt (also dem Markt für mittel- und langfristige Anlagen) zu rechnen. Belege dafür sind insbesondere die überall auf unterschiedlichem Niveau in mittlerer und längerer Frist seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts sinkenden Zinssätze¹⁸ und die Präferenz langfristiger

vor kurzfristigen Anlagen beim wichtigsten Kreditinstrument dieses Marktes: den Renten. Die Städte konnten die Inhaber höherverzinslicher Renten mit der Drohung, andernfalls das Kapital zurückzuzahlen, zu einer Zinssenkung drängen. Hätten die Gläubiger leicht andere gutverzinsliche und sichere Anlagemöglichkeiten für ihr Geld finden können, so hätten sie in solche Zinsermäßigungen kaum eingewilligt. Auch Zinssätze für Kredite im Handel sinken seit dem 13. Jahrhundert kontinuierlich.¹⁹

2. Spätmittelalterliche Kreditinstrumente im Überblick

Im Spätmittelalter stand eine reiche Palette unterschiedlicher Kreditinstrumente zur Verfügung, deren wichtigste kurz zu skizzieren sind:

Kreditinstrument	Wucherrecht	Zinssätze ²⁰	Sicherheit
<i>Realkredit</i>			
ältere Satzung			
Totsatzung	erlaubt	keine Verzinsung	Immobilien
Zinssatzung	verboten	ernteabhängig ca. 5%	Immobilien
jüngere Satzung			
Totsatzung	erlaubt	keine Verzinsung	Immobilien
Zinssatzung	verboten	ernteabhängig ca. 5%	Immobilien
Wiederkauf	erlaubt	ernteabhängig ca. 5%	Immobilien
Renten			
Wiederkaufsrenten	erlaubt	4 bis 7%	Immobilien
Ewigrenten	erlaubt	2 bis 3%	Immobilien
Leibrenten	erlaubt	9 bis 10%	Immobilien
Viehverstellung	erlaubt	erfolgsabhängig	Vieh
<i>Lombardkredit</i>	nur u. U. erlaubt	in der Regel 43,3%	Faustpfänder
<i>Personalkredit</i>			
Verlag	erlaubt	keine Verzinsung	
Societas	erlaubt	erfolgsabhängig	
Kontokorrent	erlaubt	keine Verzinsung	

Wechsel	erlaubt	durchschnittlich 14-30%
Depositen	erlaubt	ca. 7-10% als Geschenk
Schuldschein	nur u. U. erlaubt	
Lieferungskauf	nur u. U. erlaubt	
Borgkauf	nur u. U. erlaubt	

In der Tabelle nicht berücksichtigt sind sehr spezifische Beteiligungsformen und Kreditinstrumente, wie etwa die Schiffsanteile (*loca, partes*), Bergwerksanteile (*Kuxen*) usw.

Bei der Zinssatzung nahm der Gläubiger Frucht tragende Güter des Schuldners in Pfandbesitz, bewirtschaftete sie und strich die anfallenden Erträge als Verzinsung ein. Diese ältere Satzung wurde weiterentwickelt zur neueren Satzung, bei der die verpfändeten Güter weiterhin vom Schuldner bewirtschaftet wurden, der dem Gläubiger einen Teil des Ertrags übergab. Obwohl kirchenrechtlich schon im 12. Jahrhundert verboten, wurde die Satzung bis über das Ende des Mittelalters hinaus praktiziert.

Beim Verkauf auf Wiederkauf übertrug der Schuldner (Verkäufer) seine Güter dem Gläubiger (Käufer), nur geschah dies nun nicht mehr in der Form einer Verpfändung, sondern als Verkauf: Der Käufer konnte dann die Erträge aus seinen eigenen Gütern ohne Verstoß gegen das Wucherverbot genießen. Der Verkäufer behielt sich ein zeitlich befristetes Rückkaufsrecht zum ursprünglichen Kaufpreis vor. Dieser Rück- oder Wiederkauf der Güter unterschied sich zwar nur formal von der Rückzahlung eines Darlehens, das vom Gläubiger in Form der Kaufsumme gewährt und das durch die Erträge der Güter verzinst wurde, war aber wucherrechtlich unanfechtbar.

Zu den Kaufgeschäften und nicht etwa zu den Darlehensgeschäften gehörte wucherrechtlich auch der Rentenkauf.²¹ Der Rentenkäufer kaufte zum Beispiel um 100 Gulden ein Rentenbezugsrecht von jährlich 5 Gulden. Da es sich um einen Kauf handelte, konnte der Käufer vom Verkäufer, also der Rentengläubiger vom Rentenschuldner, die Rückzahlung der Kaufsumme nicht verlangen. Hingegen räumte im Spät-

mittelalter der Käufer dem Verkäufer zunehmend das Recht ein, das Rentenbezugsrecht um die ursprüngliche Kaufsumme zurückzukaufen. Dadurch wurden Ewigrenten zu Wiederkaufsrenten und konnten nun die Funktion grundpfandgesicherter mittel- und längerfristiger Kredite erfüllen.

Lombardkredite sind die höchstverzinslichen Kredite des Mittelalters. In den normativen Quellen finden sich im 13. Jahrhundert obrigkeitlich festgelegte Höchstzinssätze von bis zu 173 1/3%.²² Der rheinische Städtebund legte 1255 für kurzfristige Darlehen 2 Pfennig wöchentlich fest, was einen Jahreszins von 43 1/3% ergibt; bei Laufzeiten von einem Jahr und mehr wurden nur 33 1/3% erlaubt.²³ Der Zinssatz von 43 1/3%, der vielleicht der bereits früher belegten Praxis der französischen Juden folgte,²⁴ wurde fast zur Regel in den obrigkeitlichen Festlegungen der Städte im Reich.²⁵ Gemäß einer Response des Rabbis Meir von Rothenburg wachten selbst die jüdischen Gemeinden darüber, dass dieser Höchstsatz nicht überschritten wurde.²⁶ Dass die jüdischen Geldverleiher solche Höchstsätze bei gewissen Kunden unterschritten, ist schon früh belegt.²⁷

Einen Kredit beinhaltete auch der Borg- oder Kreditkauf und der Lieferungskauf: die Lieferung von erst später zu bezahlenden Gütern bzw. die Vorauszahlung für erst später zu liefernde Waren. Wucherrechtlich war hier die Berücksichtigung der Kreditkosten im Preis der Waren zwar grundsätzlich verboten, aber bei Unsicherheit der Preisentwicklung zugelassen.²⁸

Im Spätmittelalter dienten Kredit- und Lieferungskauf im großen Umfang nicht nur den alltäglichen Bedürfnissen der Endverbraucher, sondern auch bargeldlosen Handelsbeziehungen, indem durch Lieferung geschaffene Kreditpositionen durch Gegenlieferung kompensiert wurden.

Der Wechsel diente sowohl der Zahlungsüberweisung von einem Ort zum andern ohne Geldtransport unter gleichzeitigem Münzwechsel (deshalb der Name) als auch kurzfristigen Kreditbedürfnissen des

Handels. Bei richtiger Verwendung galt er nicht als *mutuum*, sondern als *permutatio monetarum* unter dem *titulus emptionis et venditionis* und war wucherrechtlich unbedenklich;²⁹ eine unerlaubte Verwendung etwa in der Form des Trockenwechsels (*cambium siccum*) war kaum nachweisbar.³⁰ Die Verzinsung war von der Entwicklung der Wechselkurse abhängig. Durchschnittlich ist mit 14 bis 30% zu rechnen.³¹

Auf die dem Wechsel vergleichbare Funktion des Inhaber-Schuldscheins hat John H. Munro mit Nachdruck hingewiesen.³²

Die verschiedenen Formen der *Societas* (Assoziation, Risikobeteiligung) ermöglichten sesshaften und geschäftsunkundigen Geldkapitaleignern die wucherrechtlich bedenkenlose Beteiligung an Handelstransaktionen. Bankdepósitos lassen sich seit dem 12. Jahrhundert in Genueser Notariatsakten,³³ im 13. Jahrhundert bei Geldwechslern in Lucca und Genua wie auch bei Kaufleuten auf den Messen der Champagne nachweisen. Es kommen eindeutig wucherische Verträge über einen festen Zinssatz von 10% vor, üblich wurde jedoch ein Anteil am Bankgewinn *a discrezione* der Bank.³⁴ Im 15. Jahrhundert wurden in Florenz 7 bis 8% bezahlt.³⁵ Wucher-Gesetze verbieten es nicht, dass die Bankiers einen Bonus geben, verbieten aber eine feste Verzinsung. Auch die Gelder der Kirche wurden bis ins 14. Jahrhundert gewöhnlich als Depósitos einer Bankfiliale übergeben.³⁶ Den Umfang solcher Kredite zeigt etwa die Tatsache, dass das Bankhaus der Peruzzi von Florenz 1335-1341 jährlich mehr als 6610 fl als Zins auf rund 90-100 000 fl an Depósitos auszahlte.³⁷ Depósitos bei Geldwechslern finden sich auch im Reich. Frankfurt am Main errichtete zum Beispiel 1402 eine städtische Depósitosbank, welche Geldwechsel besorgte und Darlehen gab.³⁸

Bargeldlose Zahlungen durch Überschreibung vom Kontokorrent des einen Bankkunden auf dasjenige des andern (*Giro*) auch bereits bei mehreren Banken ermöglichten schon im 14. Jahrhundert venezianische *Banchi di scritta* ebenso wie Geldwechsler in Brügge. Diese Banken ließen ihre Kunden auch die Konten überziehen und sie errichteten fiktive Depósitos: Durch Zulassung ungedeckter Geschäfte kam es zur

Giralgeldschöpfung und damit zur Ausweitung des Geldvolumens. Auch Geldwechsler schöpften durch transferierbare Depositen in einem Umfang Kredit, der durch ihre Bargeldreserven nicht gedeckt war.³⁹

Über die Stückelung und die Laufzeiten lassen sich folgende generelle Angaben machen: Alle Realkredite eignen sich eher für längere Laufzeiten von mehreren Jahren, ja Jahrzehnten. Die Leibrente rechnet mit der Lebensdauer des Rentners, die Ewigrente sogar mit einer unendlichen Dauer. Es ist aber durchaus belegt, dass auch sehr kurzfristiger Geldbedarf in der Form von Wiederkaufsrenten mit Laufzeiten von bloß ein paar Monaten abgedeckt wurde. Die Stückelung ist bei Realkrediten tendenziell eher groß, da recht hohe Handlingskosten durch urkundliche Ausfertigung usw. anfallen.

Lombarkredite haben eine kurze Laufzeit, die häufig sogar auch gesetzlich auf höchstens ein bis drei Jahre festgelegt ist.⁴⁰

Bei den Personalkrediten sind die Laufzeiten unterschiedlich je nach Kreditinstrument: mehrere Jahre bei Kontokorrent und Depositen, sehr kurze Fristen von einigen Tagen bis einigen Monaten beim Wechsel.⁴¹ Die Stückelung ist ganz uneinheitlich.

Als Zwischenfazit ist festzuhalten: Es gab im Spätmittelalter eine ganze Reihe von Kreditinstrumenten für unterschiedliche Bedürfnisse, welche wucherrechtlich unbedenklich waren oder bei denen eine wucherrechtlich verbotene Gewinnabsicht nicht nachzuweisen war.

3. Christlich-jüdische Konkurrenz

Bei welchen Kreditformen bzw. in welchen Wirtschaftssektoren bestand nun eine Konkurrenzsituation zwischen christlichen und jüdischen Geldgebern?

Auch bei dieser Frage sollte eine Grundtatsache der Wirtschaftslehre nicht vergessen werden: Kreditformen sind nicht beliebig austauschbar. Unterschiedliche Kreditinstrumente haben unterschiedliche Funktionen und können einander nicht beliebig ersetzen oder vertreten. Die von den Zinskosten her günstigen Realkredite können nur Besitzer von

Immobilien nutzen, da sie grundpfandgesichert sind. Die umständlichen rechtlichen Formen lassen aber solche Realkredite für sehr kleine und nur ganz kurzfristige Kreditbedürfnisse als wenig geeignet erscheinen. Auch ein Besitzer von Immobilien, die noch nicht voll belastet sind, wird deshalb gelegentlich einen Lombardkredit beanspruchen. Wer bloß einen Mantel oder eine Kanne zu beleihen hatte, dem stand nur der Faustpfandkredit offen. Ökonomisch völlig abwegig ist deshalb die generelle These, der Rentencredit habe den jüdischen Pfandkredit im Spätmittelalter entbehrlich gemacht.⁴² Das ist so unmöglich wie die Ablösung des heutigen Kleinkredits durch Hypotheken. Zwischen grundpfandgesicherten Krediten zu 2 bis 10% in relativ großer Stückelung und faustpfandgesicherten Krediten zu 20 bis 43,3% und mehr in meist sehr kleiner Stückelung bestand mit Sicherheit kein Konkurrenzverhältnis. Doch gehen wir im Folgenden die einzelnen Wirtschaftssektoren gesondert durch:

a) Kredit im ländlichen Bereich

Produktiv lässt sich hochverzinslicher Kredit aufgrund der Grenzleistungsfähigkeit des Kapitals nur einsetzen, wenn damit noch höhere Gewinne erzielt werden können. In der Landwirtschaft wird mit einer über längere Frist relativ geringen Ertragskraft gerechnet. Die Gewinnungskosten wurden wohl kaum um über 5% übertroffen. Selbst im elsässischen Weinbau, der doch ein sehr gesuchtes Produkt lieferte, rechnet Francis Rapp im Spätmittelalter sogar mit Verlusten.⁴³ Bei Herrschaftskäufen wurde im allgemeinen im 14. Jahrhundert eine Verzinsung der Kaufsumme zu 10% zugrundegelegt, sofern die Unregelmäßigkeit der damit verbundenen Einkünfte eine Abschätzung nicht unmöglich machte bzw. sofern nicht aus politischen, also außerökonomischen Gründen höhere Preise bezahlt wurden.⁴⁴ Die Rentabilität von Pfandschaften tendierte im 15. Jahrhundert dann gegen 5%.⁴⁵ Für den Kapitaleinsatz im ländlichen Bereich kamen deshalb wirtschaftlich nur die am niedrigsten verzinslichen Kreditinstrumente in Frage. Deshalb

ist die Verschuldung der Bauern, die im 13. Jahrhundert einsetzt,⁴⁶ und der Grundherren zum größten Teil auf Rentenverkäufe zurückzuführen, die eigentlich in diesem Kreditsegment mit 5 bis 7% konkurrenzlos waren.⁴⁷ Wirtschaftliche Voraussetzung der bäuerlichen Rentenverkäufe bildeten steigende Preise für Agrarprodukte und Produktivitätsfortschritte auf niedrigem Produktivitätsniveau bei stark schwankenden Produktionsmengen. Bäuerliche Rentenverkäufe kapitalisierten den dank Produktivitätssteigerung über die Bewirtschaftungs- und Subsistenzkosten hinaus erwirtschafteten Mehrwert, soweit dieser nicht von Inhabern herrschaftlicher Rechte und von der Kirche appropriiert wurde. Der Bedarf an bäuerlicher Kreditaufnahme ergab sich wohl nur zum kleinsten Teil aufgrund von Investitionsbedürfnissen in Arrondierungskäufe oder für Meliorationen, sondern vor allem wegen der von Jahr zu Jahr stark schwankenden Ernteerträge zur Überbrückung von Fehljahren.⁴⁸ Da geradezu gesetzmäßig bei niedriger Produktivität die laufende Produktion vom laufenden Verbrauch praktisch absorbiert wird,⁴⁹ musste die Störung dieses prekären Gleichgewichts durch die häufigen Fehljahre des Spätmittelalters auch einen Bedarf an bäuerlichem Betriebs- und Konsumkredit schaffen, dessen Verzinsung dann seinerseits die Mehrerträge aus den bescheidenen Produktivitätsfortschritten der Landwirtschaft abschöpfte. Städtische Gläubiger erwarben so arbeitsfreies Einkommen in Naturalien.⁵⁰ Die zunehmende Verschuldung der Bauern durch Renten, die schon im 13. Jahrhundert einsetzte, zeitigte ihre gefährlichen Folgen in der Preisstagnation nach dem Bevölkerungseinbruch im Gefolge der Hungerjahre und der Pestepidemien des 14. Jahrhunderts bei gleichzeitig steigenden Kosten für Löhne und Gewerbeprodukte. Die Belastung wurde zum Teil derart unerträglich, dass die Bauern die Bewirtschaftung der unrentabel gewordenen Güter aufgaben.⁵¹

Es kann aber nicht bezweifelt werden, dass Bauern und Grundherren entgegen jeder ökonomischen Vernunft in einem allerdings unvergleichlich geringeren Umfang dennoch auch hochverzinsliche Kredite

bei jüdischen Gläubigern aufnahmen. Jüdischer und christlich-lombar-discher Faustpfandkredit wurde von den Bauern in ganz kleinen Beträ- gen für alltägliche Bedürfnisse in Anspruch genommen.⁵² Nach Mei- nung von Georges Duby dienten bäuerliche Kredite hauptsächlich der Konsumtion.⁵³ In Italien setzt der Darlehenskredit an die Bauern schon im 13. Jahrhundert ein. Im 14. und 15. Jahrhundert waren in der Toskana die kleinen Landbesitzer auf Wucherer angewiesen. Sie er- hielten zu einem überhöhten Preis Getreide geliehen und verpflichten sich, diesen Preis oder eine danach festgelegte Menge Getreide nach der Ernte zurückzuzahlen.⁵⁴ Bei wenigen Monaten Laufzeit meist zwischen Januar und September kam es so zu Jahreszinsen von 40-50%. Die Häufung in Mangeljahren zeigt, dass die Bauern aus Not handelten. Das Register des Notars Jean Sauthier von Chamoson in Savoyen enthält für die Jahre 1331 bis 1340 insgesamt 148 Schuldeinträge zwischen 8 ß 8 d und 8 lb 6 ß 6 d über eine Gesamtsumme von 276 lb 11 ß 4 d, was einen Durchschnitt von nur 1 lb 17 ß 4 d ergibt. Die Verteilung inner- halb des Jahres zeigt auch hier, dass es dabei vor allem um die Deckung dringender Bedürfnisse in der Zeit vor der Ernte ging.⁵⁵ In Frankreich verteidigte Meir ben Simeon von Narbonne 1246 den jüdischen Geld- verleih damit, die Bauern müssten sich bei dringendem Geldbedarf an jemanden wenden können.⁵⁶ Im späten 13. Jahrhundert gingen in Perpignan 65% der jüdischen Darlehen an Bauern, in Montpellier waren es annähernd 70%. Im 14. Jahrhundert stieg der bäuerliche An- teil in Perpignan auf 80%. Nach dem Urteil von Joseph Shatzmiller liehen die in der Regel armen Bauern hier aufgrund ihrer Notlage.⁵⁷ In Südfrankreich ist aber auch eine Häufung von bäuerlichen Kreditauf- nahmen bei jüdischen Gläubigern von September bis November, also nicht vor der Ernte, sondern in der Zeit der Heiraten, Abgabebzahlungen und der Saat schon im 13. Jahrhundert beobachtet worden.⁵⁸ Gemäss Michael Toch waren niederbayrische Bauern, welche im 14. Jahrhun- dert bei jüdischen Gläubigern Kredite aufnahmen, in wirtschaftlich günstiger Stellung. Da sich ihre Kreditbedürfnisse nach der Ernte

ballten, lassen sie sich nach Toch nicht durch Not erklären, sondern die Bauern verfügten bei zu geringem Bargeldvolumen nicht über Bargeldreserven zur Bezahlung von Abgaben.⁵⁹

Die Verschuldung der Bauern gegenüber jüdischen Geldverleihern spielte auch bei Unruhen eine Rolle. Als König Sigmund eine Judenschuldentilgung widerrief,⁶⁰ zogen 1431 Bauernhaufen vor die Stadt Worms und verlangten die Vertreibung der Juden mit der Begründung, *si sien gar viel und gross under den juden schuldig*.⁶¹ Ob diese Motivation bloß vorgeschoben war, lässt sich nicht verifizieren. Die Vertreibung der Juden war auch eine Forderung der Bauern der Gegend von Schlettstadt im Elsass, die sich 1493 unter dem Zeichen des Bundschuhs erhoben. Da die Juden bereits in den 1470er Jahren aus den elsässischen Städten verjagt worden waren, war diese Forderung eine rein ländliche.⁶² 1494/1496 erklärten sich die Stände gegenüber König Maximilian bereit, für die Ausweisung der Juden aus Steiermark 36000 Gulden zu bezahlen. Solche Zahlungen, um die Vertreibung der Juden zu erreichen, lassen sich kaum rein ökonomisch erklären.⁶³

Nur der Überbrückung von Notzeiten konnte der immer wieder erfolglos verbotene Lieferungskauf (*emptio rei speratae*) dienen.⁶⁴ Er ermöglichte es, die künftige Ernte schon auf dem Halm zu verkaufen, was im Spätmittelalter durch die Städte zur Verhinderung der Hortung und Spekulation im Interesse einer genügenden und preisgünstigen Nahrungsmittelzufuhr heftig bekämpft wurde.⁶⁵ Auf längere Sicht brachte dies anhaltende Verschuldung. In Italien finden sich Bevorschussungen von künftigen Ernten bis zu acht Jahren im voraus!⁶⁶

Gleichfalls ein sehr altes Instrument des landwirtschaftlichen Kredits war die weit verbreitete Viehverstellung, bei der in unterschiedlichen Formen die Erträge von beliehenem Vieh zwischen dem Bauern und seinem Kreditor geteilt wurden.⁶⁷ Obwohl bereits die Mischna das eiserne Vieh kennt,⁶⁸ finden sich meines Wissens kaum Juden unter den Viehverstellern.

Für kleine Summen ist auch auf zinsfreie Kredite hinzuweisen, welche die Grundherren durch Stundung der bäuerlichen Abgaben und als Vorschuss für das Saatgut und anderes gewährten.⁶⁹ In einigen Weistümern ist auch die unentgeltliche Kreditierung von Nahrungsmitteln durch christliche Händler gegen Faustpfänder geregelt.⁷⁰

b) Kredit im Fernhandel und im Bankgeschäft

Im 13. und zu Beginn des 14. Jahrhunderts kamen viele Lombarden und Juden zu den Champagner Messen,⁷¹ spielten also wohl zweifellos in der Finanzierung des Handels eine Rolle. In der Literatur wird dem Wechsel eine wichtige Rolle als Kreditinstrument für den Fernhandel zugemessen. Nach Meinung von Raymond de Roover waren aber die Kosten des Wechsels im italienischen Handel, für die er einen Median von 14% errechnet hat, bereits im 14. Jahrhundert so hoch, dass der Gewinn zur Hauptsache nicht dem handelnden Kaufmann, sondern dem Bankier zufiel.⁷² Florentiner Wollhändler erzielten um die Mitte des 14. Jahrhunderts einen Kapitalertrag von 17 bis 22%,⁷³ im 15. Jahrhundert brachte die Wollfabrikation den Medici 14%, den Strozzi 11%.⁷⁴ Günstiger als Wechselkredite waren Depositen zu etwa 7 bis 10% oder in Societas-Verträgen eingeworbene Mittel, die an Gewinn und Verlust anteilmäßig partizipierten.

Im Hansehandel konnte ein hervorragender Kaufmann vielleicht einen mittleren Gewinn von etwa 20% des angelegten Kapitals erwirtschaften.⁷⁵ Nach Walter Stark ist bei einer Spanne zwischen 8 und 18% im Durchschnitt aber mit deutlich weniger zu rechnen.⁷⁶ Eine nahezu identische Rentabilität wird auch dem oberdeutschen Handel zugeschrieben. Konrad Summenhart von Calw rechnete am Ende des 15. Jahrhunderts mit Handelsgewinnen von 10 bis 20%.⁷⁷

Dass der relativ hochverzinsliche Wechsel im Gebiet des Hansehandels keine weite Verbreitung fand, liegt an der hier üblichen Anwendung der bargeldlosen Kompensationen. Im hansischen Fernhandel konnten sich solche Geschäfte kettenartig über mehrere Knotenpunkte der Waren-

ströme fortsetzen. Kredit- und Debitposten aus dem Warenhandel waren bei einem guten Kaufmann nach Meinung des Buchhalters der Fugger, Matthäus Schwarz, allerdings zu begrenzen: *Die rechten kaufleute aber, die tailen gewonlich iren handel inn drey tail, als ain drittail bargelt, ain drittail an schulden [gemeint sind Debitoren und Kreditoren!], ain drittail an wahren. Damit, wann sein creditor kombt, das er künde mit bargelt zalen, vnnd nit mueß die wahren verkaufen mit schaden. Dann sein Debitor möcht im auch nit halten; damit pleibt ainer also in ainem guten glauben.*⁷⁸

Ob das, was in dauerhaften Handelsbeziehungen der Hanse unter Kaufleuten geläufig praktiziert wurde, auch gegenüber Endverbrauchern weite Verbreitung fand, ist schon bezweifelt worden.⁷⁹ Normativ wurde es indessen durch viele Satzungen bekämpft, welche jede Verzinsung durch Veränderung der Preise unter Strafe stellten.⁸⁰ In Basel wurde um 1445 sogar ein besonderer Ratsausschuss damit beauftragt, *pletschkouffe oder wuocherkouffe uf borge (...), es sie mit win oder korn, pherde, habern, tuoch, cremerie oder andere phennwert* zu bestrafen.⁸¹ Quellen aus Basel und Zürich belegen, dass diese Form des Kleinkredits völlig alltäglich war.⁸²

Der selbst gegenüber dem Wechsel noch höher verzinsliche jüdische Kredit war im Handel angesichts der erwähnten Gewinnspannen nur ganz ausnahmsweise und kurzfristig verwendbar, um ein exzeptionell gewinnträchtiges Geschäft unter allen Umständen abzuwickeln. Konkurrenzfähig und ökonomisch sinnvoll war er unter den üblichen Bedingungen nicht.

c) Kredit im Handwerk

Dass der Kredit im Handwerk und Gewerbe im Spätmittelalter einen bedeutenden Umfang angenommen hat, belegte Bruno Kuske schon 1927 mit vielen Beispielen.⁸³ Rudolf Holbach hat 1991 darüber erneut einen Überblick mit einer Reihe von Beispielen gegeben.⁸⁴ Borgkauf von Rohmaterialien und Bevorschussung der Produkte im Verlag

standen im Vordergrund. Sicher haben Handwerker auch in anderen Formen Betriebs- und Produktionskredite aufgenommen. Da die Wertschöpfung indessen relativ bescheiden war, hatten hochverzinsliche Kreditformen wirtschaftlich in diesem Sektor keinen Sinn. Tatsächlich erwähnt Holbach in seinem Überblick Lombarden und Juden nur an einer Stelle: Dabei handelt es sich um Verbote, dass Juden unfertige Produkte beleihen, was recht klar auf Notkredit hindeutet.⁸⁵ Gemäß den Freiburger Notariatsregistern waren Hauptkunden der Lombarden dennoch Handwerker und Gewerbetreibende. Zwar finden sich hier auch Höchstdarlehen von 133 fl bzw. 144 lb neben dem geringsten Betrag von 36 Pfennig. Die Masse der Darlehen liegt aber am unteren Rand der Bandbreite.⁸⁶ Sie dienten deshalb in der Regel alltäglichen Bedürfnissen und nicht der produktiven Investition.

d) Kredit in der Finanzwirtschaft der Fürsten

Clemens Bauer hat am luzidesten die Rolle der Juden und ihren Ersatz durch christliche Geldgeber in diesem Bereich funktional beschrieben.⁸⁷ Er konstatierte als Voraussetzung für das Kreditbedürfnis eine Inkongruenz zwischen politisch-sozialem und ökonomischem Strukturwandel.⁸⁸ Während die Aufgaben des Staates und damit dessen finanzielle Bedürfnisse wuchsen, oft unkalkulierbar und plötzlich entstanden, blieb deren Deckung durch gewohnheitsrechtlich erstarrte, an die Bewilligung durch die Stände gebundene Steuern schwierig und schwerfällig. Der Kredit ermöglichte es, zwischen den erstarrten Steuern und dem wirklichen Bedarf zu vermitteln.⁸⁹ Chronologisch folgte dabei auf die Kreditnahme bei Klöstern und Orden diejenige bei Juden. Jüdische Bankiers wurden zum Beispiel von Erzbischof Balduin zwischen 1323 und 1346 mit der Verwaltung des Erzstifts Trier betraut.⁹⁰ Vivelin der Rote von Straßburg war in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts ein jüdischer Financier wirklich europäischen Ausmaßes, der in Verbindung mit Balduin von Luxemburg dem englischen König Eduard III. enorme Summen zur Verfügung stellte.⁹¹ Selbstver-

ständig ging es dabei aber nicht um Kreditkonditionen, wie sie im kleinen Darlehensgeschäft üblich waren. Schließlich traten Kredite christlicher Kaufleute an ihre Stelle, da im Bereich des Handels die größte Kapitalakkumulation erfolgt war. Waren es unter den Kaufleuten zuerst die Italiener oder "Lombarden", so traten später an deren Stelle autochthone Kaufmannschaften.⁹² Vor allem im niederrheinischen Raum ist der Typus des *financier gentilhomme* herausgearbeitet worden, der beim Übergang der Finanzierung großer politischer Aktionen durch Juden und Lombarden auf einheimische Kräfte im Laufe des 14. Jahrhunderts aufgekommen ist.⁹³ Sie nutzten die in den Städten entwickelte Kreditschöpfung durch den Verkauf von Leib- und Wiederkaufsrenten. Auch die Städte selbst wurden nun zu Kreditoren der Fürsten und Herren, nachdem sie selbst gelernt hatten, den privaten Realkredit durch Rentenverkäufe zur Beschaffung flüssiger Mittel zu nutzen. Die Form war dabei zunehmend der Wiederkauf von fürstlichen Rechten, der in der Literatur oft fälschlich oder zumindest rechtlich ungenau "Verpfändung" genannt wird. Die Verdrängung der Juden aus diesem Kreditsektor ist demnach bereits relativ früh anzusetzen. Gelegentliche Anleihen bei Lombarden und Juden kamen weiterhin vor, aber sie spielten im Bereich der "Hochfinanz" doch keine hervorragende Rolle mehr.⁹⁴ Bei den Judenschuldentilgungen König Wenzels von 1385, die ihre Finanzkraft dauerhaft beschädigten, sind führende Nürnberger Kaufleute als Hauptinitiatoren benannt worden, die sich dadurch lästiger Konkurrenten entledigten.⁹⁵

e) Kredit in der Finanzwirtschaft der Städte

In Italien schon seit der Mitte des 12. Jahrhunderts,⁹⁶ im deutschen Reich etwa fünfzig Jahre später begannen die Städte, sich des Kredits zur Finanzierung der wachsenden Aufgaben, insbesondere für öffentliche Bauten (Stadtbesetzung, Rathaus), Kriege, Fehden und Repräsentation, zu bedienen.⁹⁷ Zunächst spielten im Reich Lombarden und Juden, daneben auch einzelne Adelige als Geldgeber eine bedeutende

Rolle. Der Wiederkauf städtischer Rechte und Ämter war dabei eine wichtige Kreditform. Schon im 13. Jahrhundert setzten dann städtische Anleihen in Form von Renten zu wesentlich günstigeren Zinssätzen ein, die von christlichen Käufern erworben wurden.⁹⁸ Jüdische und lombardische Kredite gehen seit der Mitte des 14. Jahrhunderts deshalb rapide zurück und treten im 15. Jahrhundert nur noch selten und nur unter besonderen Umständen auf.⁹⁹ Selbst kurzfristige Kredite bis unter einem Jahr Laufzeit wurden jetzt in Rentenform aufgenommen.¹⁰⁰

In Italien verließen sich die Städte vorwiegend auf die finanzielle Leistungsfähigkeit der eigenen Bürger. In Florenz zum Beispiel wurden Defizite durch Zwangsanleihen finanziert, die zu 5 bis 15% verzinslich waren, und in besonders akuten Finanzkrisen der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts durch Kredite von Unternehmern und Banken in Form von Trockenwechseln, die eine Verzinsung von 20 bis 35% einbrachten.¹⁰¹

4. Die Pfandleihe

Konkurrenz zwischen jüdischen und christlichen Kreditoren gab es im Spätmittelalter vor allem im Pfandleihgeschäft. Italienische Pfandleiher, sogenannte Lombarden oder Kawerschen, übten dieses Geschäft mit genau denselben Privilegien und in denselben Formen aus wie die jüdischen Geldverleiher.¹⁰² Im Laufe des 15. Jahrhunderts wurde nun gerade diese Kreditform durch die massenhaften Kreditlieferung von Waren und Dienstleistungen durch die christlichen Produzenten, Handwerker, Gewerbetreibenden und Kaufleute immer "entbehrlicher". Nicht die Konkurrenzierung durch erlaubte Rentenkredite oder durch Gelddarlehen von dazu nicht lizenzierten Christen, die verboten blieben und auch durchaus weiterhin durch kirchliche und weltliche Obrigkeiten scharf bekämpft wurden, haben meines Erachtens den jüdischen wie den lombardischen Faustpfandkredit gleichermaßen zurückgedrängt, sondern diese zunehmende direkte Form der Waren- und

Dienstleistungskreditierung. Dies ist freilich vorerst nur eine These, die noch zu belegen wäre.¹⁰³

¹ ROSCHER, Wilhelm: Die Juden im Mittelalter betrachtet vom Standpunkte der allgemeinen Handelspolitik. In: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 31 (1875) 503-526, auch in ders.: Ansichten der Volkswirtschaft aus dem geschichtlichen Standpunkt II. Leipzig-Heidelberg 1878. 321-354. Jüdische oder genauer talmudische Erfindungen seien v. a. der Valutenwechsel, der Kredit, das Inhaberpapier. Zu Roscher s. kritisch OELSNER, Toni: Wilhelm Roscher's Theory and the Economic and Social Position of the Jews in the Middle Ages: A Critical Examination. In: Yivo Annual of Jewish Social Science 12 (1958-1959) 176-195; ders.: The Place of the Jews in Economic History as Viewed by German Scholars. In: Yearbook of the Leo Baeck Institute 7 (1962) 188-191.

² SOMBART, Werner: Die Juden und das Wirtschaftsleben. Leipzig 1911. In die Polemik griffen ein STECKELMACHER, Moritz: Randbemerkungen zu W. Sombarts "Die Juden und das Wirtschaftsleben". Berlin 1912; LIESE, Wilhelm: W. Sombart "Die Juden und das Wirtschaftsleben". In: Theologie und Glaube (1912) 402-404; PHILIPP, Alfred: Die Juden und das Wirtschaftsleben. Eine antikritisch-bibliographische Studie zu Werner Sombart: "Die Juden und das Wirtschaftsleben". Straßburg 1929. Sombart selbst hat seine ursprüngliche Position stark revidiert, siehe SOMBART, Werner: Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen. München-Leipzig 1913; siehe auch VOM BROCKE, Bernhard (Hg.): Sombarts "Moderner Kapitalismus". Materialien zur Kritik und Rezeption. München 1987. Im Zusammenhang mit der Kontroverse steht auch eine intensive Beschäftigung mit dem jüdisch-talmudischen Wirtschaftsdenken etwa bei HELFER, Siegfried: Geld und Kredit bei den Juden der talmudischen Zeit. Berlin 1920. (= Staats- und sozialwissenschaftliche Forschungen 152.); RUBIN, Simon: Das talmudische Recht auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung mit dem römischen verglichen und dargestellt. I: Personenrecht. Wien 1920. II: Sachenrecht. Wien 1938; FINKELSTEIN, Louis: Jewish Self-Government in the Middle Ages. New York 1924, Nachdr. New York 1972; EJGES, Simcha: Das Geld im Talmud. Versuch einer systematischen Darstellung der wirtschaftlichen Geldtheorie und -praxis nach talmudischen Quellen. Wilna 1930.

³ WEBER, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 20/21 (1905). Neufassung in ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1. Tübingen 1920. 17-206; Neudruck samt den polemischen Schriften seiner Gegner und samt seinen Repliken darauf in ders.: Die protestantische Ethik. 2 Bde. Hg. von Johannes Winckelmann. Gütersloh 1984. (= Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 53.) 27-277. In diesem Zusammenhang erscheint

die Position von HAUCK, Friedrich: Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit und Geld. Gütersloh 1921 interessant, wonach die Juden, und zwar v. a. die Rabbinen des 1. und 2. Jh. u. Zt., aus dem Reichtum ein Zeichen der Auserwähltheit gemacht hätten.

⁴ LUZZATTO, Gino: L'origine e gli albori del capitalismo (a proposito della seconda edizione del "Capitalismo moderno" di Werner Sombart. In: Nuova Rivista Storica 6 (1922) 39-66; SÉÉ, Henri: Dans quelle mesure puritains et juifs ont-ils contribué au progrès du capitalisme? In: Revue Historique 155 (1927) 57-68; SAYOUS, André-E.: Les Juifs. In: Revue économique internationale 24 (1932) 492-535; SAPORI, Armando: Il giusto prezzo nella dottrina di San Tommaso e nella pratica del suo tempo. In: Archivio storico italiano 110 (1932) 3-56; auch in ders.: Studi di storia economica medievale. Firenze ²1946. 189-227.

⁵ So etwa Raymond De Roover, Yves Renouard, Amintore Fanfani, Armando Sapori.

⁶ GILCHRIST, John: The Church and Economic Activity in the Middle Ages. London 1969.

⁷ BONFIL, Roberto: Società cristiana e società ebraica nell'Italia medievale e rinascimentale: Riflessioni sul significato e sui limiti di una convergenza. In: Michele Luzzato/Michele Olivari/Alessandra Veronese (Hg.): Ebrei e cristiani nell'Italia medievale e moderna: Conversioni, scambi, contrasti. Atti del VI Congresso internazionale dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo, San Miniato, 4-6 novembre 1986. Roma 1988. (= Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo; testi e studi 6.) 231-260, hier 238f.: "Se gli ebrei non erano tanto necessari per le economie locali, a chi erano necessari? La risposta mi sembra espressa esplicitamente in buona parte della documentazione relativa alla tolleranza della presenza degli ebrei nelle città italiane: erano necessari al trattamento della povertà congiunturale." Dieser Einschätzung stimmt zu TREUE, Wolfgang: Der Trienter Judenprozess. Voraussetzungen – Abläufe – Auswirkungen (1475-1588). Hannover 1996. (= Forschungen zur Geschichte der Juden A 4.) 42, Anm. 10. Für Florenz dieselbe Meinung bei BRUCKER, Gene A.: The Florentine Popolo Minuto and its Political Role, 1340-1450. In: Lauro Martines (Hg.): Violence and Civil Disorder in Italian Cities, 1200-1500. Berkeley-Los Angeles-London 1972. 155-183, hier 162.

⁸ MENTGEN, Gerd: Herausragende jüdische Finanziers im mittelalterlichen Straßburg. In: Friedhelm Burgard/Alfred Haverkamp/Franz Irsigler/Winfried Reichert (Hg.): Hochfinanz im Westen des Reiches 1150-1500. Trier 1996. (= Trierer historische Forschungen 31.) 75-100.

⁹ Bernhard von Clairvaux, Epistola CCCLXIII: Ad archiepiscopos orientalis Franciae et Bavariae, Brief 363: An die Erzbischöfe der Ostfranken und Baiern. In: WINKLER, Gerhard B. (Hg.): Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Bd. 3. Innsbruck 1992. 648-661, hier 659: *Taceo quod sicubi illi desunt, peius iudaizare dolemus christianos feneratores, si tamen christianos, et non magis baptizatos Iudaeos convenit appellari.* "Ich schweige davon,

dass wo Juden nicht sind, christliche Wucherer nur um so ärger die Juden machen, wenn man sie überhaupt Christen und nicht eher getaufte Juden nennen soll."

¹⁰ Decretales Gregorii IX, lib. V, tit. XIX, c. 3: *Quia in omnibus fere locis ita crimen usurarum invaluit, ut multi, alii negotiis praetermissis, quasi licite usuras exercent, et qualiter utriusque testamenti pagina condemnentur, nequaquam attendant (...)*. "Nahezu allerorten hat sich das Verbrechen des Wuchers so eingefressen, dass viele ihre anderen Geschäfte liegen lassen und das Zinsgeschäft betreiben, als ob es erlaubt wäre, und sich in keiner Weise darum kümmern, dass die Heilige Schrift der beiden Testamente es verurteilt." Übersetzung bei FOREVILLE, Raymonde: Lateran I-IV. Mainz 1970. (= Geschichte der ökumenischen Konzilien VI.) 259.

¹¹ WENNINGER, Markus: Man bedarf keiner Juden mehr. Wien-Köln-Graz 1981.

¹² Der Rat von Bern wollte 1384 jene Leute, die städtische Renten kauften, von diesem Anwurf gesetzlich schützen. Vgl. *Fontes rerum Bernensium*. Bd. 10. Bern 1956. 249f., Nr. 502: *Und sol barumbe nieman der unsern den personen, so uns das guot betten verluwen, an ire ere griffen noch sagen, das si wuocherer oder abbrecher sin. Wer es aber tete, der sol es buessen und besseren (...)*.

¹³ So in Zürich 1425, ZELLER-WERDMÜLLER, Heinrich/NABHOLZ, Hans (Hg.): Die Zürcher Stadtbücher des 14. und 15. Jh. 3 Bde. Leipzig 1899–1906. Hier Bd. 2, 366f., Nr. 185. Völlig aus der Luft gegriffen ist die Behauptung, das kirchliche Zinsverbot sei am Ende des Mittelalters aufgehoben worden, so etwa TOCH, Michael: Jüdische Geldleihe im Mittelalter. In: Manfred Treml/Josef Kirmeier (Hg.): *Geschichte und Kultur der Juden in Bayern*. München 1988. 85–94, hier 89.

¹⁴ SIEGENTHALER, Hansjörg: Geschichte und Ökonomie nach der kulturalistischen Wende. In: *Geschichte und Gesellschaft* 25 (1999) 276–301, hier 287.

¹⁵ So völlig zutreffend schon ZDEKAUER, Lodovico: L'interno d'un banco di pegno nel 1410. In: *Archivio storico italiano* 5 serie 17 (1896) 63–105, hier 69. Mangel an Bargeld auch bei Bemittelten konstatiert auch VOLTELINI, Hans von: Die ältesten Pfandleihbanken und Lombardprivilegien Tirols. In: *Beiträge zur Rechtsgeschichte Tirols*. Innsbruck 1904. 1–69, hier 5.

¹⁶ In der modernen Wirtschaft können auch Wertpapiere und andere Forderungen den Realkredit absichern.

¹⁷ Modern wird der Lombardkredit vor allem als Effektenlombard betrieben. Der von den Staatsbanken festgelegte Lombardzinssatz ist der Satz, zu welchem die Staatsbanken durch andere Banken bei ihr hinterlegte Effekten beleihen.

¹⁸ Diese wurden schon dokumentiert durch NEUMANN, Max: *Geschichte des Wuchers in Deutschland bis zur Begründung der heutigen Zinsgesetze* (1654). Halle 1865.

¹⁹ HOMER, Sidney/SYLLA, Richard: *A History of Interest Rates*. Hoboken/N.J. 42005.

²⁰ Hier wurden die Zinssätze im Südwesten des Reichs (also einschließlich der Nordschweiz) verwendet. Es gibt ein Nordost-Südwest-Gefälle der Zinssätze im Spätmittelalter.

²¹ Er wurde im kanonischen Recht *sub titulo emptionis et venditionis* und nicht *sub titulo mutui* abgehandelt.

²² ARONIUS, Julius: Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutschen Reiche bis zum Jahre 1273. Berlin 1902. 233-237, Nr. 547; siehe SCHERER, Johann Egid: Die Rechtsverhältnisse der Juden in den deutsch-österreichischen Ländern. Leipzig 1901. 184ff.; Neumann, Geschichte des Wuchers (wie Anm. 18), 319-327: "Höhe der Judenzinsen, und Ursache dieser Höhe."

²³ Aronius, Regesten (wie Anm. 22), 260-261, Nr. 618.

²⁴ Philippe Auguste setzte diesen Satz 1218 fest, siehe *Ordonnances des roys de France de la troisième race* 1. Paris 1723. 35-37.

²⁵ HOFFMANN, Moses: Der Geldhandel der deutschen Juden während des Mittelalters bis zum Jahre 1350. Leipzig 1910. 72f.

²⁶ Ebd., 207, Nr. 171.

²⁷ Ebd., 170, Nr. 69, Response des Juda ben Samuel, Regensburg 1226: Unterschreitung um ein Drittel.

²⁸ *Decretales Gregorii IX. lib. V, tit. XIX: De usuris, c. VI, X.*

²⁹ Baldus (1327-1400): *Item cambia non sunt usurae, quia campsor non est certus de lucro, sed est loci commercium, et fortuna, et questum permutatio, non contractus mutui.* Ad. lib. VII. Codicis Commentaria, Rubr. De usuris rei iudicate, Lex II (Eos qui) §2-3, zitiert bei DE ROOVER, Raymond: *New Interpretations of the History of Banking.* In: *Cahiers d'Histoire mondiale* 2 (1954/1955) 38-76, hier 40. Immerhin gab es immer wieder Bedenken selbst unter den Kaufleuten. Siehe z. B. die Bemerkung des Tommaso Portinari in seinem Bericht an Cosimo de Medici über den Geschäftsgang der Filiale in Brügge vom 14. Mai 1464, wonach Warenhandel rechtlich unbedenklicher und ehrenvoller sei als das Wechselgeschäft: GRUNZWEIG, Armand (Hg.): *Correspondance de la filiale de Bruges des Medici I.* Bruxelles 1931. 130-145: *Il fondamento nostro è sulla mercatantia. Perchè, trovandoci, chome (raturé: potete) vedete, buona parte del nostro hochupato, n'aremo pochi da chanbiare e bisognaci industriare lo 'ngegno su altro. Il che a mio parere non si fa però chon più pericolo che si porti hogidi ne' chanbi (e massime non portando pericolo in mare) nè anche mancho proffitto e sono più leciti e più honorevoli. nella quale ci ghoovereremo in modo che hogni di più n'arete da essere chontento, che Iddio ci presti di sua grazia.*

³⁰ DE ROOVER, Raymond: *Il trattato di fra Santi Rucellai sul cambio, il monte comune e il monte delle doti.* In: *Archivio storico italiano* 111 (1953) 3-41, hier 8f. Zum Wechsel allgemein ders.: *L'Evolution de la lettre de change, XIV^e-XVIII^e siècle.* Paris 1953.

³¹ MUELLER, Reinhold C.: Money and Banking in Medieval and Renaissance Venice 2: The Venetian Money Market. Banks, Panics, and the Public Debt, 1200-1500. Baltimore-London 1997. 301, nennt einen Durchschnitt von 30%. DE ROOVER, Raymond: The Rise and Decline of the Medici Bank 1397-1494. Cambridge Mass. ²1968. (= Harvard Studies in Business History 21.) 112, 121, 134 und 139 errechnet für einzelne Wechselgeschäfte Jahreszins von unter 0% bis 28.8% mit dem Median bei 14%.

³² MUNRO, John H.: Die Anfänge der Übertragbarkeit: einige Kreditinnovationen im englisch-flämischen Handel des Spätmittelalters (1360-1540). In: Michael North (Hg.): Kredit im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Europa. Köln-Wien 1991. (= Quellen und Darstellungen zur Hansischen Geschichte, Neue Folge 37.) 39-69, bes. 46f.

³³ De Roover, New Interpretations (wie Anm. 29), 38f.

³⁴ So schon 1190 in Genua, vgl. ebd., 39.

³⁵ KIRSHNER, Julius: Persuading Honor while Avoiding Sin. The Monte delle Doti of Florence. Milano 1978. (= Quaderni di Studi Senesi 41.) 17.

³⁶ DINI, Bruno: I mercanti-banchieri e la sede apostolica (XIII-primà metà del XIV secolo). In: Gli spazi economici della Chiesa nell'Occidente mediterraneo (secoli XII-metà XIV). Atti del XVI Convegno Internazionale del Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte di Pistoia. Pistoia 1999. 43-62; jetzt in ders.: Manifattura, commercio e banca nella Firenze medievale. Firenze 2001. (= La società medievale. Saggi e Ricerche.) 67-81, hier 74.

³⁷ Dini, Manifattura (wie Anm. 36), 78.

³⁸ INAMA-STERNEGG, Karl Theodor von: Deutsche Wirtschaftsgeschichte. 3 Bde. Leipzig 1879-1901. Hier Bd. 3/2. Leipzig 1901. 492.

³⁹ De Roover, New Interpretations (wie Anm. 29), 52.

⁴⁰ Z. B. in Murten 3 Jahre: Liber consuetudinum et bonorum vsuum Mureti (um 1400). In: WELTI, Friedrich Emil (Hg.): Die Rechtsquellen des Kantons Freiburg 1: Stadtrechte 1: Das Stadtrecht von Murten. Arau 1925. (= Sammlung Schweizerischer Rechtsquellen IX/1/1.) 116-147, Nr. 81, hier 126: *Item, litere aliquorum debitorum vsuram tangentium, sicut litere lombardorum, iudeorum et aliorum casanas tenencium seu ad vsum eorundem ad vsuram comprestancium, ultra tres annos post datam ipsius litere sunt praescripte et nullius valoris.*

⁴¹ Die Usanzen, das heißt die Laufzeiten der Wechsel zwischen Venedig und den anderen Wechselplätzen betragen zwischen 15 Tagen (Mailand) und drei Monaten (London). Siehe die Tabelle bei Mueller, Money (wie Anm. 31), 295. Die Usanzen von den Genfer Messen betragen sogar nur 8 (Avignon, Barcelona), 15 (Mailand) bzw. 30 (London, Brügge, Venedig) Tage. Siehe BERGIER, Jean-François: Genève et l'économie européenne de la Renaissance. Paris 1963. (= École pratique des hautes études, VI^e section: Centre de recherches historiques. Affaires et gens d'affaires 29.) 278. Diese Fristen ließen sich durch Rückwechsel verlängern.

⁴² So Wenninger, Man bedarf keiner Juden mehr (wie Anm. 11).

⁴³ RAPP, Francis: Rentabilität des Rebbaus am Beispiel elsässischer Klöster. In: Michael Matheus (Hg.): Weinproduktion und Weinkonsum im Mittelalter. Stuttgart 1999. (= Geschichtliche Landeskunde 51.) 39-47.

⁴⁴ SPRANDEL, Rolf: Zahlungsströme im hansisch-nordischen Raum. In: Nordisk Numismatik Arsskrift (1981) 30-46, hier 40 Anm. 49.

⁴⁵ BITTMANN, Markus: Kreditwirtschaft und Finanzierungsmethoden. Studien zu den wirtschaftlichen Verhältnissen des Adels im westlichen Bodenseeraum 1300-1500. Stuttgart 1991. (= VSWG Beiheft 99.)

⁴⁶ DUBY, Georges: L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval. 2 Bde. Paris 1962. Hier Bd. 2, 491-496. Für Italien: PINTO, Giuliano: Aspetti dell'indebitamento e della crisi della proprietà contadina. In: ders.: La Toscana nel tardo medioevo. Firenze 1982. 207-223, hier 209.

⁴⁷ Zum Folgenden siehe GILOMEN, Hans-Jörg: Das Motiv der bäuerlichen Verschuldung in den Bauernunruhen an der Wende zur Neuzeit. In: Susanna Burgharts/Hans-Jörg Gilomen/Guy P. Marchal/Rainer Christoph Schwinges/Katharina Simon-Muscheid (Hg.): Spannungen und Widersprüche. Gedenkschrift für František Graus. Sigmaringen 1992. 173-189.

⁴⁸ Kaum ins Gewicht fallen auch Investitionen in Arbeitsgeräte.

⁴⁹ ROMANO, Ruggiero: Versuch einer ökonomischen Typologie. In: Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Frankfurt 1980. (= Edition Suhrkamp 991 = Übersetzung aus Storia d'Italia Einaudi.) 22-75, 59.

⁵⁰ Der Stralsunder Ratsherr Paul Mörder hinterließ 1494 zum Beispiel über 820 Mark jährliche Rente aus 12 Dörfern, was bei einer Verzinsung von 6% einem Kapital von 13600 Mark entspricht, siehe FRITZE, Konrad: Bürger und Bauern zur Hansezeit. Studien zu den Stadt-Land-Beziehungen an der südwestlichen Ostseeküste vom 13. bis zum 16. Jh. Weimar 1976. (= Abhandlungen zur Handels- und Sozialgeschichte 16.) 89.

⁵¹ Besonders natürlich dann, wenn die Produktion zusätzlich durch Kriege gestört oder verunmöglicht wurde. In einem ausführliche Zinsmoratorium für die Zürcher Landschaft im Gefolge der St. Jakober Kriege wurde 1446 bestimmt, Zinsen und Renten müssten erst wieder bezahlt werden, wenn die wüsten Güter wieder bebaut würden. OTT, Friedrich: Rechtsquellen des Cantons Zürich. In: Zeitschrift für schweizerisches Recht 3 (1854) 61-130, und 4 (1855) 1-198, hier 4, 40-43, bes. 42.

⁵² Siehe GILOMEN, Hans-Jörg: L'endettement paysan et la question du crédit dans les pays d'Empire au Moyen Age. In: Endettement Paysan et Crédit Rural dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des XVII^{es} Journées Internationales d'Histoire de l'Abbaye de Flaran, Septembre 1995. Toulouse 1998. 99-137, bes. 111f. mit weiteren Literaturangaben.

- ⁵³ Duby, L'économie rurale Bd. 2 (wie Anm. 46), 492: "Toutefois, les paysans contractaient surtout des emprunts de consommation."
- ⁵⁴ Pinto, Aspetti (wie Anm. 46), 209 und 211.
- ⁵⁵ DUBUIS, Pierre: Lombards et paysans dans le vidomnat d'Archen-Chamoson et dans la paroisse de Leytron de 1331 à 1340. In: Vallesia 32 (1977) 275-305, bes. 284 und 294.
- ⁵⁶ GRAYZEL, Solomon: The Church and the Jews in the XIIIth Century 1. New York 1966. 46.
- ⁵⁷ EMERY, Richard W.: Le prêt d'argent juif en Languedoc et Roussillon. In: Juifs et judaïsme de Languedoc. Cahiers de Fanjeaux 12 (1977) 85-96, hier 88-90. SHATZMILLER, Joseph: Shylock Reconsidered. Jews, Moneylending, and Medieval Society. Berkeley-Los Angeles 1990. 74; ebd., 70-78 eine Zusammenfassung der französischen Forschung.
- ⁵⁸ KRIEGEL, Maurice: Les Juifs à la fin du Moyen Age dans l'Europe méditerranéenne. Paris 1979. 89.
- ⁵⁹ TOCH, Michael: Geld und Kredit in einer spätmittelalterlichen Landschaft. Zu einem unbeachteten hebräischen Schuldenregister aus Niederbayern (1329-1332). In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 38 (1982) 499-550, bes. 512, 515, 525.
- ⁶⁰ ECKHARDT, Albrecht: Die Bechtheimer Dorfordnung aus dem Jahr 1432 und der Bauernaufstand von Worms 1431/32. In: Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde NF 33 (1975) 55-85. Siehe auch die Quellenstücke bei FRANZ, Günther: Neue Akten zur Geschichte des Bauernaufstandes um Worms im Jahre 1431/32. In: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 83 (1931) 47-54, bes. 50. Der Meinung von Günther Franz, dass im Bauernkrieg abgesehen von einigen isolierten Übergriffen gegen die Juden und abgesehen vom Elsass die "Judenfrage" [sic] keine größere Rolle gespielt habe, hat widersprochen KELTER, Ernst: Die wirtschaftlichen Ursachen des Bauernkrieges. In: Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche 65 (1941) 641-682, bes. 653f. Kelter dachte jedoch vor allem an städtische Schuldner der Juden.
- ⁶¹ Franz, Neue Akten (wie Anm. 60), 50.
- ⁶² FRANZ, Günther: Der deutsche Bauernkrieg. Darmstadt ¹²1984. 60.
- ⁶³ GÄNSER, Gerald: Strukturveränderungen im agrarischen Bereich während des 15. Jh. In: Zeitschrift des historischen Vereins für Steiermark 75 (1984) 23-30, hier 25. STACEY, Robert C.: Jewish lending and the medieval English economy. In: Richard H. Britnell/Bruce M. S. Campbell (Hg.): A commercialising economy. England 1086 to c. 1300. Manchester 1995. 78-101, hier 100, formuliert zu England 1290: "The willingness of the Christian taxpayers of England in 1290 to pay the king a tax of £ 115'000 to secure the expulsion of fewer than 2'000 Jews from England cannot be explained on strictly economic grounds. Politics, propaganda, and myth are much more directly involved." Deshalb greift auch Wenninger, Man bedarf keiner Juden mehr (wie Anm. 11) m. E. zu

kurz. Den für die Herrscher oft lukrativen Aspekt der Judenvertreibungen betont NIRENBERG, David: Warum der König die Juden beschützen musste, und warum er sie verfolgen musste. In: Bernhard Jussen (Hg.): Die Macht des Königs. Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit. München 2005. 225-240 und 390-392, hier 238f.

⁶⁴ Verbote schon in karolingischer Zeit: MGH LL Capit. 1, 147-149, Nr. 61, Capitulare Aquisgranense, 809, c. 12. Das Pettauer Stadtrecht von 1376 verbietet den Juden, die Ernte auf dem Halm zu beleihen, vgl. BISCHOFF, Ferdinand: Das Pettauer Stadtrecht von 1376. In: Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften Wien, phil.-hist. Klasse 113 (1886) 717, 726.

⁶⁵ Siehe zum Beispiel RUNDSTEDT, Hans Gerd von: Die Regelung des Getreidehandels in den Städten Südwestdeutschlands und der deutschen Schweiz im späteren Mittelalter und im Beginn der Neuzeit. Stuttgart 1930. (= VSWG Beiheft 19.)

⁶⁶ FIUMI, Enrico: L'attività usuraria dei mercanti sangimignanesi nell'età comunale. In: Archivio storico italiano 119 (1961) 145-162, hier 154.

⁶⁷ WACKERNAGEL, Jacob: Die Viehverstellung. Weimar 1923. Hervorragend ist der Aufsatz von MASSON, Pierre: Le bail à cheptel d'après les actes notariés bourguignons du XIV^e siècle jusqu'à la première moitié du XV^e siècle. In: Mémoires de la Société pour l'histoire du droit et des institutions des anciens pays bourguignons, comtois et romands 2 (1935) 77-140. In Burgund und in der Franche Comté war die Viehverstellung am Ende des Mittelalters und zu Beginn der Neuzeit nach dem Urteil Massons "un important moyen de crédit et un excellent procédé pour déposséder les paysans." Zur Ausgestaltung der Viehverstellung als verschleiertes Wucherdarlehen (so genanntes eisernes Vieh) siehe z. B. BEAUMANOIR, Philippe de: Coutumes de Beauvaisis. Bd. 2. Éd. A. Salmon. Paris ²1970. 476f. Art. 1938.

⁶⁸ The Mishnah. Translated from the Hebrew by Herbert Danby. Oxford ¹⁷1989. 356: Baba Metzia 5, 5 und 6.

⁶⁹ In der zweiten Hälfte des 14. Jh., als Folge der Krise, beginnt in Preußen die systematische Buchführung über die bäuerlichen Schulden durch den Deutschen Orden. Der Orden räumte nicht nur Zeit für die Zahlung von Rückständen ein, sondern schoss unverzinslich auch Saatgut, Nahrung und Vieh vor. Siehe WUNDER, Heide: Finance in the "Economy of Old Europe": The Example of Peasant Credit from the Late Middle Ages to the Thirty Years War. In: Peter-Christian Witt (Hg.): Wealth and Taxation in Central Europe: The History and Sociology of Public Finance. Leamington Spa 1987. 19-47, 32.

⁷⁰ BURCKHARDT, Ludwig August: Die Hofrödel von Dinghöfen Baselerischer Gotteshäuser und Anderer am Ober-Rhein. Basel 1860. 141-146, Dinghofrecht zu Kembs 1383, hier 146: *Item ist, das ein man kumpt und nit gelt hat zu einem, der brot veil hat, er zu ime spricht: Gib mir brot. Und der spricht: Gib mir das gelt. Und gicht diser: Ich hab sin nit [hier könnte etwas fehlen, zum Beispiel und gibt ein pfand nit] bluttig und leit es uff den brotbank,*

und darnach das brot hinweg treit und isset, der verköuffter mag in nit mit den rechten ansprechen. Oder der win verkofft, nimpt ein pfand, das nit bluttig ist und dess tritteil besser ist denn der win, so mag er ouch an im nüt fordern, keinen frvel. Und löset der sin pfand nicht in acht tagen, so mag der wirt das pfand verkoffen, so die acht tage verschinen sint, für sin gelt.

⁷¹ MAYER, Georges: Essai sur les origines du crédit en France du XII^e au XIV^e siècle. Paris 1902. 66.

⁷² De Roover, Rise and Decline (wie Anm. 31), 112, 121, 134, 139, hier 121: "Stare sui cambi (to borrow by selling bills of exchange) was even more costly than stare sugli interessi (to raise money by borrowing at interest). The banker took the lion's share of the trader's profit."

⁷³ KIRSHNER, Julius: Storm over the "Monte Comune": Genesis of the moral controversy over the public debt of Florence. In: Archivum fratrum praedicatorum 53 (1983) 219-276, hier 224: Die Prinzipale der Wollhändlerfirma Pepo di Antonio erzielten 1346-1350 einen Kapitalertrag von ca. 17%, diejenigen der Kompagnie des Antonio di Lando degli Albizzi in derselben Zeit etwa 22%.

⁷⁴ Kirshner, Persuing Honor (wie Anm. 35), 17.

⁷⁵ SAMSONOWICZ, Henryk: Untersuchungen über das Danziger Bürgerkapital in der zweiten Hälfte des 15. Jh. Weimar 1969. (= Abhandlungen zur Handels- und Sozialgeschichte 8.) 69.

⁷⁶ STARK, Walter: Untersuchungen zum Profit beim hansischen Handelskapital in der ersten Hälfte des 15. Jh. Weimar 1985. (= Abhandlungen zur Handels- und Sozialgeschichte, hg. von der hansischen Arbeitsgemeinschaft der Historiker-Gesellschaft der Deutschen Demokratischen Republik 24.) Stark schwankende Gewinne in der Größenordnung von jährlich 8-18% des eingesetzten Kapitals.

⁷⁷ TRUSEN, Winfried: Die Anfänge der öffentlichen Banken und das Zinsproblem. Kontroversen im Spätmittelalter. In: Festschrift Johannes Bärmann. München 1975. 113-131, hier 119.

⁷⁸ WEITNAUER, Alfred: Venezianischer Handel der Fugger. Nach der Musterbuchhaltung des Matthäus Schwarz. München-Leipzig 1931. (= Studien zur Fugger Geschichte 9.) 271.

⁷⁹ Siehe zum Beispiel COULET, Noël: Aix en Provence. Espace et relations d'une capitale (milieu XIV^e s.-milieu XV^e s.). Aix en Provence 1988. 504-506.

⁸⁰ Zum Beispiel in Luzern 1408, StA Luzern Ratsprotokollfragmente 1408-um 1480. Cod. 1240, 8r.-31r., 1408-1468, 23v.: *Jtem das nieman sol kouffen oder verkouffen, das er nüt hatt, noch das selb oder ander ding ze wuocher wider koufen*; in Basel 1417, SCHNELL, Johannes (Hg.): Rechtsquellen von Basel Stadt und Land. Bd. 1. Basel 1856. 100-102, Nr. 101, auch 114f. Nr. 120 (1432).

⁸¹ Schnell, Rechtsquellen Basel (wie Anm. 80), 141f.

⁸² Diese Quellen werde ich in einer weiteren Publikation auswerten.

⁸³ KUSKE, Bruno: Die Entstehung der Kreditwirtschaft und des Kapitalverkehrs. In: Köln, der Rhein und das Reich. Leipzig 1927, Nachdr. Köln-Graz 1956. (= Kölner Vorträge 1.)

⁸⁴ HOLBACH, Rudolf: "Im auff Arbeit gelihen". Zur Rolle des Kredits in der gewerblichen Produktion vom Mittelalter bis ins 16. Jh. In: North, Kredit (wie Anm. 32), 133-158.

⁸⁵ Ebd., 147; siehe dazu MICHELFELDER, Gottfried: Die wirtschaftliche Tätigkeit der Juden Nürnbergs im Spätmittelalter. In: Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte Nürnbergs 1 (1967) 236-260, hier 249f.

⁸⁶ Hoffmann, Der Geldhandel (wie Anm. 25), 63.

⁸⁷ BAUER, Clemens: Mittelalterliche Staatsfinanz und internationale Hochfinanz. In: Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 50 (1930) 19-46, auch in ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte. Freiburg u.a. 1966. 88-111.

⁸⁸ Bauer, Staatsfinanz (wie Anm. 87), 99.

⁸⁹ Ebd., 102.

⁹⁰ HAVERKAMP, Alfred: Erzbischof Balduin und die Juden. In: Franz-Josef Heyen (Hg.): Balduin von Luxemburg. Erzbischof von Trier – Kurfürst des Reiches 1285-1354. Mainz 1985. (= Quellen und Abhandlungen zur mittelhheinischen Kirchengeschichte 53.) 437-483.

⁹¹ Mentgen, Finanziers (wie Anm. 8). Siehe auch ders.: Studien zur Geschichte der Juden im mittelalterlichen Elsass. Hannover 1995. (= Forschungen zur Geschichte der Juden A 2.) 465f.

⁹² Mentgen, Elsass (wie Anm. 91), 104.

⁹³ Grundlegend IRSIGLER, Franz: Reinhard von Schönau und die Finanzierung der Königswahl Karls IV. im Jahr 1346. Ein Beitrag zur Geschichte der Hochfinanzbeziehungen zwischen Rhein und Maas. In: Uwe Bestmann/Franz Irsigler/Jürgen Schneider (Hg.): Hochfinanz, Wirtschaftsräume, Innovationen. Festschrift für Wolfgang von Stromer. Bd. 1. Trier 1987. 357-381; ders.: Reinhard von Schönau – financier gentilhomme. Eine biographische Skizze. In: Friedhelm Burgard/Alfred Haverkamp/Franz Irsigler/Winfried Reichert (Hg.): Hochfinanz im Westen des Reiches, 1150-1500. Trier 1996. (= Trierer historische Forschung 31.) 281-305. Siehe auch GILOMEN, Hans-Jörg: Wirtschaftliche Eliten im spätmittelalterlichen Reich. In: Rainer Christoph Schwinges/Christian Hesse/Peter Moraw (Hg.): Europa im späten Mittelalter. Politik – Gesellschaft – Kultur. München 2006. (= Historische Zeitschrift Beiheft 40.) 357-384.

⁹⁴ Schon der Straßburger Jude Simon von Deneuve erreicht bei weitem nicht mehr das Format Vivelins des Roten. Dies gilt auch für den seit 1365 in Basel ansässigen Moses von Colmar, der nach Mentgen "mit Fug und Recht als einer der reichsweit vermögendsten Juden jener Zeit gelten" könne, siehe Mentgen, Studien (wie Anm. 91), 488-492. Was Mentgen zum 15. Jh. zusammenträgt, hat mit "Hochfinanz" nichts mehr zu tun, 502-511.

⁹⁵ STROMER, Wolfgang von: Oberdeutsche Hochfinanz 1350–1450. 3 Teile. Wiesbaden 1970. (= VSWG Beihefte, 55–57.) 155–177, Kapitel V: Städtebünde und Konkurrenzkampf – Die "Judenschulden-Tilgung" von 1385; siehe auch ders.: Reichtum und Ratswürde. Die wirtschaftliche Führungsschicht der Reichsstadt Nürnberg 1348–1648. In: Herbert Helbig (Hg.): Führungskräfte der Wirtschaft in Mittelalter und Neuzeit, 1350–1850. Teil 1. Limburg an der Lahn 1973. (= Büdinger Vorträge 1968–1969.) 1–50, 7f.

⁹⁶ Zum Beispiel in Genua eine zu 8% verzinsliche Anleihe, siehe SCLOPIS, Frédéric: Essai historique sur la législation italienne, dans ses rapports avec l'industrie et le commerce aux XIII^e et XV^e siècles. In: Revue de législation et de jurisprudence (1843) 665–709, hier 675.

⁹⁷ Inama-Sternegg, Deutsche Wirtschaftsgeschichte Bd. 3/2 (wie Anm. 38), 490.

⁹⁸ Von Inama-Sternegg hat schon 1901 treffend formuliert: "Als aber die Verschuldung ins Große ging, mussten auch bessere Sicherheiten und günstigere Bedingungen gewährt werden, wie sie insbesondere in Rentenverschreibungen auf städtische Güter gesehen wurden." Inama-Sternegg, Deutsche Wirtschaftsgeschichte 3/2 (wie Anm. 38), 491.

⁹⁹ Für einzelne Städte hatte der jüdische Kredit auch noch im 15. Jh. eine gewisse Bedeutung. In Köln, wo allerdings zwischen 1372 und 1423 nur gerade 254 Geldgeschäfte von Juden in den Quellen fassbar sind (nur rund fünf pro Jahr!), betrifft ein großer Teil davon Anleihen an die Stadt. Siehe SCHMANDT, Matthias: Judei, cives et incolae: Studien zur jüdischen Geschichte Kölns im Mittelalter. Hannover 2002. (= Forschungen zur Geschichte der Juden A 11.)

¹⁰⁰ Siehe z. B. die Nachweise für Basel bei GILOMEN, Hans-Jörg: Städtische Anleihen im Spätmittelalter: Leibrenten und Wiederkaufsrenten. In: Personen der Geschichte. Geschichte der Personen. Studien zur Kreuzzugs-, Sozial- und Bildungsgeschichte. Festschrift für Rainer C. Schwinges zum 60. Geburtstag. Basel 2003. 165–185, hier 184.

¹⁰¹ MOLHO, Anthony: Florentine Public Finances in the Early Renaissance 1400–1433. Cambridge/Mass. 1971. (= Harvard Historical Monographs 65.) 172–175.

¹⁰² Diese völlig übereinstimmenden Bedingungen für das Darlehensgeschäft von christlichen Lombarden und Juden sind das Thema meines Aufsatzes: GILOMEN, Hans-Jörg: Wucher und Wirtschaft im Mittelalter. In: Historische Zeitschrift 250 (1990) 265–301. Einzelne Forscher, die offenbar an der eigentlichen Thematik lieber vorbeilesen, um aufgrund dringenden Bedarfs an einem wissenschaftlichen Gegner einen einzelnen Satz aus dem Zusammenhang gerissen aufzuspießen, haben sich über meine ganz nebensächliche Bemerkung aufgehalten, die Juden seien "spätestens im 14. Jh. *im wesentlichen* auf das kleine Pfandleihgeschäft beschränkt worden." (S. 274); so etwa Mentgen, Finanziers (wie Anm. 8), 75. Ich habe nie behauptet, dass es nicht auch noch später vereinzelt bedeutende jüdische Geldverleiher gegeben habe, beharre aber nicht auf meiner Formulierung, die vielleicht den Vorgang zu früh datiert. Für reichlich spät halte ich jedoch die Datierungen von TOCH, Michael: Judenfeindschaft im deutschen Spätmittelalter. In:

Thomas Klein/Volker Losemann/Gunther Mai (Hg.): Judentum und Antisemitismus von der Antike bis zur Gegenwart. Düsseldorf 1984. 65-75, hier 68. Nach seiner Formulierung "verloren die Juden bis zum Ausgang des 14. Jh. die Kaufleute als Kundschaft, im Laufe der ersten Hälfte des 15. Jh. dann die Herren und Fürsten, bis ihnen in der zweiten Jahrhunderthälfte nur das extrem exponierte und mit dem Odium der sozialen Schädlichkeit behaftete Pfandleihgeschäft mit handwerklichen Mittel- und Unterschichten übrig blieb." Siehe zur Datierung des Vorgangs nun auch das neueste Urteil von NIRENBERG, Warum der König (wie Anm. 63), 230: "*Gegen Ende des 13. Jahrhunderts* aber waren die Juden *überall in Europa* ziemlich verarmt. Ihre weitaus reicheren und mächtigeren christlichen Konkurrenten hatten sie aus der Welt der Hochfinanz vertrieben." Vgl. auch STACEY, Jewish lending (wie Anm. 63), 100: "What is clear, however, is that Jewish lending [in England] had slid massively down the social scale in the years *after about 1270*. It was now overwhelmingly small-scale, rural, and short-term, corresponding to the pattern found for *contemporary Jewish lending on the continent*." (Kursive Hervorhebungen von mir.) Der Vorgang dürfte also unbestritten sein; fraglich ist nur der zeitliche Ansatz. Ich halte für das Reich die Pogrome der Pestzeit und die Judenschuldenentilgungen Wenzels für zwei ganz wesentliche Etappen, und diese gehören eben dem 14. Jh. an. Die Gründe und teilweise auch der zeitliche Ansatz in England, Frankreich und Italien sind allerdings andere. Außerdem wäre abzuwägen, welche Kreditformen die genannten Interessenten außer dem jüdischen Kredit in welchem Umfang gleichzeitig in Anspruch nahmen und welches Gewicht somit dem jüdischen Kredit tatsächlich noch zukam. Zu erinnern ist jedenfalls auch an die Meinung des Altmeisters BLUMENKRANZ, Bernhard: Quartiers juifs en France, XII^e-XIV^e siècles. In: *Mélanges de philosophie et de littérature juives* 3-5 (1958-1962) 77: "Oui, à une période prolongée de leur histoire les Juifs ont été prêteurs d'argent. *À un moment même*, ils sont parmi les grands financiers, les banquiers internationaux. C'est une image frappante, c'est vrai. Mais il est inadmissible de l'appliquer abusivement, à n'importe quel moment en n'importe quel lieu, à la fonction des Juifs. Ce faisant, on transforme en grands financiers ceux qui n'ont été que de tout petits prêteurs sur gages qui avançaient quelques sous sur un vieux pantalon, sur une veste éliminée."

¹⁰³ Dazu bereite ich eine besondere Untersuchung vor.

Orte der jüdischen Öffentlichkeit: Judenviertel, Synagoge, Friedhof

Martha Keil¹

Im Zuge der Forschungen der letzten Jahre zu Öffentlichkeit, Raum und sozialer Ordnung wurde nicht nur der territoriale, groß dimensionierte Kommunikationsraum untersucht, sondern auch "Mikro-Räume" wie Gotteshaus, Wirtshaus, Marktplatz, Rathaus und dergleichen. Die Frage nach sozialen Konstruktionen, Gestaltungen und Veränderbarkeiten von Räumen dieser Art bietet auch für die mittelalterliche jüdische Geschichte eine fruchtbare Methode, solche Orte als "Bühne" sozialer Interaktionen zu verstehen.²

Gassen und Plätze des Judenviertels

Das Judenviertel war ein Teil des öffentlichen Raums der mittelalterlichen Stadt. Juden wurden demnach in vielen ihrer Tätigkeiten, seien sie nun geschäftlicher, privater oder religiöser Natur, von Christen wahrgenommen, oder die Angehörigen beider Religionen traten in gemeinsame Interaktion. Alltagshandlungen wie Geschäftsabwicklungen, Transporte, Übermittlungen von Waren und Informationen gehörten zur täglichen Kommunikation. Juden wie Christen wussten um die Gepflogenheiten der jeweils anderen, und die Rücksichtnahme auf religiöse Einschränkungen bestand in gegenseitigem Interesse auf beiden Seiten.

Viele jüdische Quellen erwähnen Begegnungen mit Christen ohne besondere Absicht, als Nebeninformation eines Konflikts mit dem jüdischen Religionsgesetz (*Halacha*), was – nebenbei – die realienkundlichen Informationen zu Gegenständen und Alltagshandlungen umso glaubwürdiger macht. Für Juden konnte es etwa ein Problem darstellen, wenn Christen ihre Pfänder ausgerechnet an jüdischen Feiertagen bringen oder abholen wollten. Die österreichische Judenordnung von 1244 verbot dies ausdrücklich, ein Beweis, dass bei ihrer Erstellung

Juden mitgewirkt hatten,³ doch verlangte zuweilen die Geschäftspraxis eine solche Vorgangsweise. Aufgrund ihrer besonderen Verletzlichkeit und Wehrlosigkeit zu den Feiertagen – am Versöhnungstag (*Jom Kippur*) ist etwa strenges Fasten vorgeschrieben – zogen es die Juden vor, deren Datum geheim zu halten. Wenn dieses jedoch mit dem christlichen Geschäftsleben kollidierte, musste man einen Kompromiss eingehen, der sich buchstäblich auf offener Straße abspielte, wie Josef Jossel von Höchstädt über seinen Lehrer und Meister Rabbi Israel Isserlein von Marburg und Wiener Neustadt (ca. 1390-1460) überliefert: "Einmal geschah es, dass ein Nichtjude in einem Wagen an einem Feiertag Wein brachte und sagte: Entweder ihr räumt den Wagen ab, oder ihr ersetzt mir alle Kosten. Und Rabbi Isserlein erlaubte, dem Nichtjuden zu sagen, dass heute ein Feiertag sei, und er solle machen, wie es ihm gut schiene, nur solle er auf den Wein aufpassen. Da sagte dieser: Gib mir den Kellerschlüssel, und er räumte selbst den Wein in den Keller."⁴

Aus dem Text geht nicht hervor, ob es sich um koscheren Wein oder um eine Lieferung von sogenanntem "Christenwein" zum Weiterverkauf handelte. Im ersten Fall würde diese Szene von einem gewissen Vertrauen zeugen, dass der christliche Lieferant die rituelle Reinheit des Weins nicht gefährden würde.⁵ Die klar vereinbarten Spielregeln eines Geschäftes waren jedenfalls zum Nutzen beider Gruppen.

Ob das Verbot des Mainzer Rabbiners Jakob bar Mosche ha-Levi Molin, genannt Maharil (gest. 1427), am Trauertag zur Zerstörung des Jerusalemer Tempels (*Tischa be'Aw*) kostbare Pfänder durch die Straßen der Stadt zu tragen, allein im Verbot der "Freude" begründet war oder ob er auch die Reaktion der Christen auf diese Zurschaustellung bedacht hatte, entzieht sich unserer Kenntnis: "Und die Pfandleiher sollen keine Gefäße aus Silber und Gold tragen, um damit umherzugehen und sie zu vermitteln [als Makler, לִסְרֵטָר], wie sie es üblicherweise tun, denn es ist ihnen zur Freude, die Gefäße und Juwelen anzusehen".⁶ Sicher erregte der Transport wertvoller Gegenstände, auch wenn sie nicht

offen getragen wurden, die Aufmerksamkeit der Nachbarn, abgesehen von der Gefahr des Raubes.

Die Gassen und Plätze einer mittelalterlichen Stadt waren auch akustische Räume, in denen beispielsweise der bei Christen ansonsten "unerhörte" Laut des *Schofar*, eines Widderhorns mit Naturtönen, zur Festzeit um Neujahr (*Rosch ha-Schana*) und am Versöhnungstag (*Jom Kippur*) aus der Synagoge hinaus auf die Straße drang. Der Schofarbläser war verpflichtet, Kranke und Wöchnerinnen in ihren Häusern zu besuchen und sie den *Schofar* hören zu lassen. Die abgerissene Tonfolge war also auch außerhalb der Synagogenmauern gut vernehmbar.⁷

Der lautstarke Verkauf von verschiedenen Produkten durch die Händler gehörte zur normalen Lautkulisse einer mittelalterlichen Stadt. Wenn der Händler jedoch vor einem jüdischen Feiertag den exotischen *Etrog*, die für das Laubhüttenfest (*Sukkot*, Exodus 23, 16) vorgeschriebene Zitrusfrucht, oder andere notwendige Utensilien anpries, vielleicht auch noch in einer ungewöhnlich klingenden jiddischen Aussprache, erregte dies sicherlich Aufmerksamkeit. Schöne *Etrogim* waren nördlich der Alpen rar und wurden teuer erworben; der Besitz eines eigenen, den sich nur die Reichen und Gemeindevorsteher leisten konnten, war Prestigesache. Zu *Simchat Tora*, dem Tag der Gesetzesfreude, an dem der *Etrog* verspeist werden soll, trug der Gemeindediener (*Schammasch*) Teile des Gemeinde-*Etrog* von Haus zu Haus, wobei allerdings die Armen nicht bedacht wurden.⁸

Noch auffälliger waren Gelegenheiten, bei denen beinahe die ganze Gemeinde auf der Straße war. Dies war bei Begräbnissen der Fall, wenn der Sarg durch die Hauptverkehrsstraßen der Stadt zum oft einige Kilometer entfernten Friedhof getragen wurde, oder auch bei der feierlichen Überbringung einer neuen Torarolle in die Synagoge:

"Und ich [Jossel von Höchstädt] erinnere mich am *Schabbat* an eine neue Torarolle in Neustadt. Als er [Isserlein] sie am Anfang in die Synagoge trug, kam die ganze Gemeinde mit ihm, Männer und Frauen, und sie gingen mit ihr vom Haus des Schreibers, wo sie geschrieben

worden war, bis zur Synagoge, und manchmal sprach er Hymnen (*Schiroth*).⁹ Wie diese Gedichte oder Gesänge klangen und wie laut und lebhaft – wie noch heute in vielen jüdischen Gemeinschaften – diese Zeremonie war, wissen wir nicht, doch muss dieser Umzug schon wegen des öffentlichen Tragens der geschmückten Torarolle, die sonst Christen eher nicht zu Gesicht bekamen, Aufsehen erregt haben. Zusätzlich auffallend war die Anwesenheit des Rabbiners und Leiters der *Jeschiwa* (Talmudakademie), der gemeinsam mit seinen Studenten (*Bachurim*), einer durchaus wahrnehmbaren Gruppe junger Männer, an diesen Zeremonien teilnahm oder zu bestimmten Feiertagen die Gemeindegynagoge besuchte.¹⁰

Der Synagogenraum als öffentlicher Ort

Im öffentlichen Raum der Synagoge fanden – und finden noch immer – die wichtigsten Aspekte jüdischen Lebens ihre Verortung: religiöse Praxis in Toralesung, Gebet und Lernen, persönliches Ansehen und Status in der Gemeinde in der Sitzordnung und im Ausüben der Ehrenämter (*Mizwoth*) rund um die Toralesung, und bis zur Aufklärung auch Amtshandlungen wie Verlautbarungen, Eidleistungen sowie Rituale der Schuld und Sühne, welche göttlichen Beistand und Zeugenschaft der Gemeinde benötigten. Die Synagoge war somit der "public space par excellence".¹¹

Zweimal täglich trafen sich die männlichen Gemeindeglieder, bisweilen auch die weiblichen in ihrer Abteilung, zum Gebet, am Morgen schloss sich daran nach talmudischem Brauch (*bBerachot* 64a) eine Lernstunde an, die neben den anderen Lernzeiten der Synagoge den Namen *Schul* gab. Zu diesem Zweck befanden sich stets mehrere Exemplare des Pentateuch (*Chumasch*) und der Talmudtraktate im Betraum.¹² Die dreimal pro Woche, am Montag, Donnerstag und Samstag erfolgende Lesung des Wochenabschnitts der Tora (*Paraschat ha-Schawua*) ehrte die dazu aufgerufenen Männer vor der versammelten Gemeinde. Für diesen Ehrendienst wie auch für die anderen "Rechte"

(*Chasagot*) rund um die Lesung, also Ausheben, Auf- und Zurollen und Einstellen der Torarolle, musste eine Spende an die Wohltätigkeitskassa (*Zedaka*) geleistet werden. Arme waren also von dieser Zurschaustellung öffentlicher Ehre von vornherein ausgeschlossen.¹³

Die Synagoge war und ist Ort der Erinnerung, an dem das Andenken an bedeutende Gemeindemitglieder, Gelehrte und Opfer von Verfolgungen oft durch Jahrhunderte tradiert wird. Deren Namen wurden in *Sifre Sikaron* (wörtlich: Bücher der Erinnerung, landläufig mit "Memorbücher" übersetzt) eingetragen und zu bestimmten Festtagen während der "Seelenandachten" (*Haskarat Neschamot*) verlesen.¹⁴ Die Pestverfolgung in Salzburg 1349 und die Wiener Gesera 1420/21 fanden auch in einem bislang nicht übersetzten Klagelied von Israel Susslein bar Joel bzw. in dessen späteren Zusätzen Niederschlag, welches am *Tischa be'Aw* gesprochen wurde.¹⁵

Die Synagoge sollte in einer Art "Gesamtkunstwerk" ein Abbild des zerstörten Tempels, ein "kleines Heiligtum" sein. Die Vergegenwärtigung des Jerusalemer Tempels erfolgte im Toraschrein (*Aron ha-Kodesch*) an der Ostwand als Symbol der Bundeslade, mit dem Vorhang (*Parochet*) als Abbild des Allerheiligsten, dem Ewigen Licht (*Ner Tamid*) und der *Bima* als Ersatz für den Weihrauchaltar im Hof des Tempels. Wie auch in christlichen Kirchen des Mittelalters sollten architektonische und bewegliche Gestaltungselemente wie zum Beispiel der sieben- oder achtarmige Leuchter auf das gemeinsame Vorbild Bezug nehmen.¹⁶ Die bauliche und räumliche Ausgestaltung der Synagoge war einerseits obrigkeitlichen Vorschriften unterworfen – sie durfte etwa nicht höher als ein christliches Haus errichtet werden –, andererseits schränkten innerjüdische Verbote wie Vorbehalte gegen figürliche Abbildungen die Kreativität in der Innengestaltung ein.¹⁷ Aus dem aschkenasischen Mittelalter sind, soweit heute bekannt, außer floralen Motiven an Kapitellen oder Tympana keine Fresken irgendwelcher Art erhalten. Prächtige Illuminationen in Festtagsgebetbüchern (*Machsorim*), gegen die ebenso rabbinische Einwände bestanden, sind

jedoch noch heute zu bewundern. Sie dienten wohl nicht nur der Ehre Gottes, sondern auch dem eigenen Bedürfnis nach repräsentativer Prachtentfaltung.¹⁸ Ein Gebetbuch (*Siddur*) aus dem letzten Viertel des 14. Jahrhunderts, wie einige weitere hebräische und christliche Handschriften prächtig im sogenannten "Niederösterreichischen Randleistenstil" verziert, befindet sich in der Österreichischen Nationalbibliothek (Cod. Hebr. 77).¹⁹

Auch im Synagogalbereich verwendete Textilien, welche von vermögenden Familien gespendet und von jüdischen Frauen genäht oder bestickt wurden, dienten der Ehrerbietung und der Selbstdarstellung des Spenders und der Gemeinde. Den Abbildungen in Handschriften und Beschreibungen ist zu entnehmen, dass sie aus wertvollen Stoffen bestanden und aufwändig verarbeitet wurden.²⁰

Eine individuelle Möglichkeit der Repräsentation bot die liturgische Kleidung: Männer tragen beim Gebet den *Tallit* oder Gebetsschal; der kleine *Tallit* (*Arba Knafof*) des Wiener Neustädter Rabbiners Israel Isserlein (ca. 1390-1460) bestand aus Arras, einem feinen Wollstoff, zu den Feiertagen sogar aus Damast, und stellte somit einen kostspieligen Luxusartikel dar.²¹

Wie in den Kirchen waren auch die Sitzplätze in der Synagoge Privatbesitz und konnten vererbt oder verkauft werden. Ihr Wert stieg mit der Nähe zur Ostwand und zum Toraschrein.²² Auch die Sitzplätze im Frauenraum drückten – im geringeren Maß, weil nicht um die Tora zentriert – Ehre und Bedeutung ihrer "Besitzerin" aus. Auch über sie durfte privat verfügt werden: "Und er [Rabbi Isserlein] sagte, dass es erlaubt sei, Plätze in der Frauensynagoge (*Esrat Naschim*) zu vermieten oder zu verkaufen, sogar die Plätze, die in Neustadt in die Mauer eingebaut sind."²³

Ort der Ehre und Strafe

In diesem Raum von Öffentlichkeit und Repräsentation waren Ehrenstrafen wirksame Maßnahmen zur Disziplinierung. Eine verhältnismäßig

harmlose, aber für das persönliche Ehrgefühl empfindliche Sanktion stellte das Verweigern der Toralesung und anderer Ehrenämter dar. Auch das Unterbrechen des Gebets (*Bitul ha-Tamid, klamen*), welches eine Streitpartei durchführen konnte, um ihren Gegner vor ein rabbinisches Gericht zu zwingen, beschämte den Angesprochenen, denn die ganze Gemeinde war verpflichtet, ihn zum Nachgeben zu bewegen, damit der Gottesdienst fortgesetzt werden konnte. Um nicht durch solche Störungen den *Schabbat* zu entweihen, verbot Israel Isserlein in Wiener Neustadt das "Klamen" am Freitagabend.²⁴

Vergehen wider den Nächsten wie Ehrenbeleidigungen oder gar tätliche Angriffe wurden ebenfalls durch die Besonderheit des Ortes verschärft. Man beleidigte ja nicht nur den betreffenden Menschen, sondern auch die Präsenz Gottes, seine "Einwohnung" (*Schebhina*). Bereits Rabenu Jakob Tam (1100-1171) legte in einer allgemein akzeptierten Verordnung (*Takkana*) fest, dass die Bußzahlung für das Schlagen eines Menschen in der Synagoge doppelt so hoch sein sollte wie an einem anderen Ort, nämlich 50 statt 25 Denare.²⁵ Ein entsprechender Fall ist für Graz überliefert: Ein gewisser Elieser bar Schalom, vermutlich aus Graz, verklagte Gerschom bar Schalom bei Rabbi Israel Isserlein – ob es sich dabei aufgrund des identen Vatersnamens um seinen Bruder handelte, wird nicht klar. Er hatte ihn beim Umzug um die *Bima* zum Laubhüttenfest (*Sukkot*) derart kräftig gestoßen, dass dessen Schulterknochen brach und der Verletzte einen Arzt konsultieren musste. Isserlein urteilte trotz eindeutig fehlender Absicht strenger, als es die Halacha erfordert hätte, denn: "(...) wenn einer dem anderen an einem solchen Ort Schaden zufügt, zählt das mehr als an jedem anderen Ort und zu anderer Zeit, erstens, weil er die Heiligkeit der Synagoge beleidigt, zweitens, weil er das Gebot dieses Tages übertritt und zusätzlich, weil sich die Tora auf dem Pult befand (...)"²⁶

Gerschom musste Gott und Elieser öffentlich in der Synagoge bei aufgerollter Tora und im Beisein der Gemeindevorsteher sowie sicher auch der übrigen Gemeinde um Verzeihung bitten und einen mittleren

Arztlohn von zwei Gulden an zwei Ehrenmänner in Graz zahlen, welche sie für einen beliebigen "Dienst" (*Mizwa*) an der Tora spenden sollten. Solche Buß- und Strafzahlungen stellten eine der Haupteinkünfte der Wohltätigkeitskassa (*Zedaka*) dar und sicherten die Versorgung der Armen und Studenten sowie der Synagoge mit Kerzen. Die von Isserlein verordnete öffentliche Verzeihung (*Mechila*) war Teil des überaus eindrucksvollen Bußrituals bei Ehrenbeleidigung, das formelhaft auf Hebräisch und Deutsch (damit auch die Ungebildeten und Frauen folgen konnten) den Beleidigten und, soweit betroffen, seine Familie und Gemeinde versöhnen sollte.²⁷ Die ritualisierte allgemeine Versöhnung zwischen den einzelnen Gemeindemitgliedern fand und findet am alljährlichen Versöhnungstag (*Jom Kippur*) statt.²⁸

Öffentliche Amtshandlungen wie die Eidesleistung von Männern und Frauen, vor allem im Zuge der Festsetzung des individuellen Anteils an der kollektiven Judensteuer, aber auch in Rechtsstreitigkeiten fanden ebenfalls im Synagogenraum statt. Strafen wie Geißelung – falls sie nicht durch eine Zahlung an die *Zedaka* abgelöst wurde – und der Bann (*Cherem*), der zeitweilige oder dauerhafte Ausschluss aus der Gemeinde, gewannen durch diesen Schauplatz noch an Schwere. Das "Verrufen von Brief und Siegel", also die öffentliche Verkündigung des Todes eines Schuldners mit der Aufforderung, sich mit Schuldurkunden und anderen Beweisen an die Erben zu wenden, sowie die öffentliche Bekanntmachung von Diebstählen, Erlässen und obrigkeitlichen Verordnungen erfolgten ebenfalls im Raum der Synagoge oder vor ihrem Tor.²⁹ In Frankfurt am Main wurden die Namen von unter dem Königsbann stehenden Juden an die Synagogentür angeschlagen.³⁰

Der Eid bei Bagatellfällen, die nicht einen "schweren" Eid auf die Torarolle verlangten, konnte auf den Türring der Synagoge abgelegt werden, wie dies der sogenannte "kleine" Kremser Judeid erforderte.³¹ Mit dem Anschlag an die Tür und dem Griff auf den Türring verlagerte sich die Öffentlichkeit in den Raum vor der Synagoge, ihren Hof.

Synagogenhof

Für Christen wahrnehmbar waren alle Aktivitäten, die sich im Synagogenhof abspielten, seien es nun Hochzeiten, das Verweilen mit den Trauernden oder einfach die nach dem Gottesdienst versammelte Menge, die mit den Einheimischen und fremden Reisenden neueste Nachrichten sowie natürlich auch Gerüchte und Klatsch erörterte. Für die Kommunikation und Einbindung in ein überregionales Nachrichtennetz war diese Art von – nicht nur seriösem – Austausch von großer Bedeutung, auch wenn fromme Rabbiner eine Verletzung der Schabbatgebote befürchteten, weil manche Menschen Missvergütungen am Tratschen empfinden könnten: "Frage [an Rabbi Isserlein]: Was ist mit den Leuten, die sich am Schabbat nach dem Gottesdienst versammeln und Gerüchte über Könige, Herren und ihre Kriege (Variante: Länder) austauschen, gibt es eine Befürchtung [der Schabbatverletzung] bei der Sache?"³²

Die Antwort Isserleins lautete, dass es heutzutage, wo der Tratsch zu den Vergnügungen gehöre, keine Befürchtung einer Gesetzesübertretung gebe. Sollten aber Menschen "am Verbreiten von Gerüchten gar keine Freude haben und es nur ihren Freunden zuliebe tun, die sich mit ihnen versammeln", müsste man ein Verbot erwägen, das die schwatzhaften Leute jedoch ohnehin nicht beachten würden.

Selbstverständlich waren und sind die Synagoge bzw. ihre Nebenräume und der Hof auch der Raum für alle freudigen und leidvollen Stationen des Lebenslaufs. Ein Teil der im Hof stattfindenden Hochzeitsbräuche, wie sie Maharil nach dem Mainzer Brauch (*Minbag*) überlieferte, war das Werfen von Weizenkörnern auf das Brautpaar im Synagogenhof, begleitet von dem Wunsch: "Seid fruchtbar und mehret euch!" Auch die feierliche Begleitung der Brautleute mit Musikanten von ihren Wohnhäusern zur Synagoge fand öffentlich wahrnehmbar auf den Gassen und im Hof statt.³³ Das Gegenstück, die Scheidung, war im Spätmittelalter ebenfalls eine öffentliche Zeremonie, die sich im Hof der Synagoge vor der ganzen Gemeinde abspielte, und zwar für alle

verständlich in deutscher Sprache. Auch sie ist bei Maharil im Detail überliefert.³⁴

Trauernde mussten im Synagogenraum vom Toraschrein entfernte Plätze einnehmen und bei Gebeten freudigen Inhalts sowie Hochzeiten und anderen Freudenfeiern den Raum verlassen. Auch ihr "Ort" war der Synagogenhof, wo sich die Gemeindemitglieder und auch der Rabbiner mit ihnen hinsetzten und den Wunsch aussprachen: "Der Ewige möge dich trösten mit den übrigen Trauernden von Zion."³⁵

Der Synagogenhof wurde zuweilen auch als Marktplatz genützt; so konnte man im Hof der Wiener Neustädter Synagoge für *Pessach* taugliche, koschere Waren kaufen.³⁶ In manchen Synagogen, wie zum Beispiel in Bruck an der Leitha und Ödenburg/Sopron bestand zwischen Hauptraum und Hof Hör- und Sichtverbindung durch schmale waagrechte Fenster, so genannte Sehschlitze – vermutlich, damit die Trauernden und Gebannten oder vielleicht auch ansteckend Kranke dem Gottesdienst von außen beiwohnen konnten.³⁷

Friedhof

Jüdische Friedhöfe lagen meist wegen der möglichen Verunreinigung der Priester (*Kohanim*) an Toten außerhalb der Stadtmauern; auf ihnen galten besondere halachische und rituelle Vorschriften.³⁸ Der mittelalterliche jüdische Friedhof in Wien beispielsweise lag "im Greut" zwischen Kärntner- und Widmertor, also eine gute halbe Stunde Fußweg von der Judenstadt entfernt. Nach der Zerstörung der Gemeinde 1421 wurden die Steine vorwiegend für die Bauten in der Wiener Innenstadt und rund um die Gumpendorfer Pfarrkirche verwendet und dort um 1900 auch wiedergefunden.³⁹ Die Gräber bringen in ihrer Ausrichtung nach Osten – in Erwartung des Messias und der Heimkehr der Auferstandenen nach Jerusalem – zentrale Glaubensinhalte zum Ausdruck. Die Gräberanordnung spiegelt die soziale Schichtung der Gemeinde wider, es gab und gibt eigene Sektionen für Rabbiner, Märtyrer, Kohanim, Gemeindevorsteher, Arme, Kinder und Frühgeburten.

Dem jüdischen Friedhof wurde, den magischen Inhalten aller Religionen entsprechend, besondere Kraft des Gebets und der Zwiesprache mit den Verstorbenen zugeschrieben, wie Maharil schrieb: "Das Haus der Gräber ist der Ruheort der Gerechten und daher ein heiliger und reiner Ort, und das Gebet wird auf dem heiligen Boden umso mehr aufgenommen."⁴⁰ Daher bat Israel Isserlein um den Beistand der gerechten Toten, indem er sie in direkter Rede ansprach: "Gerechte, Fundamente der Welt, möge es Gottes Wille sein, dass eure Ruhe ehrenvoll ist, und das Verdienst des Studiums (*Talmud*) und eurer Lehre (*Tora*) und eurer guten Taten möge mir beistehen und meinem Haus und allen, die mir bekannt sind, und dem ganzen Haus Israel." Am Neujahrstag besuchte Isserlein den Friedhof und betete "für ein gutes und süßes Jahr" und "für ein Jahr des Segens".⁴¹ Die Fürsprache des Toten entspricht zwar nicht dem jüdischen Glauben, und manche Rabbiner beurteilten sie als die in der Bibel verbotene Totenbeschwörung (Deut. 18,11), doch setzten auch die Gelehrten die Liturgie der Fast- und Bußtage auf dem Friedhof fort.⁴²

Wie die Christen führten auch Jüdinnen und Juden Wallfahrten durch, und auch diese führten zu Gräbern von "Heiligen". Die Pilgerfahrt zu den Gräbern der "Väter" in Regensburg, also zu den eigenen Vorfahren oder zu den geistigen Autoritäten der "Frommen von Aschkenas", konnte Inhalt eines Gelübdes sein, wie es Israel Isserlein bar Petachja für den Fall seiner Genesung ablegte.⁴³ Auch die Frau des Elkanan Katz – ihr Wohnort ist nicht bekannt – gelobte, zu den "Gräbern der Gerechten" nach Regensburg zu pilgern und ließ Maharil fragen, ob sie dies im Zuge einer Geschäftsreise tun könne.⁴⁴

Wie die Synagoge war auch der Friedhof Schauplatz der öffentlichen Verzeihung und Wiederherstellung der verletzten Ehre, denn Ehrverletzungen entstanden auch dann, wenn der oft indirekt Beleidigte bereits verstorben war. Beleidigungen, die meist verstorbene Eltern oder einen Elternteil – bei einschlägigen Schimpfwörtern nur die Mutter – betrafen, mussten im Kollektiv und generationsübergreifend gesühnt

werden, und zwar folgerichtig am Grab des oder der Beleidigten. Zu weit entfernten Friedhöfen konnte ein Stellvertreter geschickt werden, welcher sich von zwei Bewohnern der entsprechenden Gemeinde das Grab zeigen ließ und dort im Namen des Schmäherers um Verzeihung bat.⁴⁵

Solche Rituale dienten der Selbstvergewisserung in Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft und einer "heiligen Gemeinde", wie die mittelalterliche *Kebilla* in Selbstbezeichnung genannt wurde. Sie benötigten einen öffentlichen Raum mit dem entsprechenden Publikum, das die Wiederherstellung der verletzten Ehre positiv bestätigte. Einen solchen Rahmen konnten sowohl die Synagoge als auch der Friedhof einer mittelalterlichen jüdischen Gemeinde bieten.

¹ Ursprünglich war für diesen Beitrag der Vortragende der zugrundeliegenden Tagung, Yacov Guggenheim, vorgesehen, er stand aber leider nicht zur Verfügung. Detaillierte Ausführungen zu den kurz dargestellten Kapiteln siehe bei KEIL, Martha: Gemeinde und Kultur: Mittelalterliche Grundlagen jüdischen Lebens in Österreich. In: Eveline Brugger/Martha Keil/Albert Lichtblau/Christoph Lind/Barbara Staudinger: Geschichte der Juden in Österreich. Wien 2006. (= Österreichische Geschichte. Hg. von Herwig Wolfram.) 15-122.

² HABERMAS, Jürgen: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt am Main ²1990. Literatur zur "Öffentlichkeit" im Mittelalter bei SIGNORI, Gabriela: Links oder rechts? Zum 'Platz der Frau' in der mittelalterlichen Kirche. In: Susanne Rau/Gerd Schwerhoff (Hg.): Zwischen Gotteshaus und Taverne. Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Köln-Weimar 2004. 339-382, hier 341, Anm. 8-12; RAU, Susanne/SCHWERHOFF, Gerd: Öffentliche Räume. In: ebd., 20-23.

³ BRUGGER, Eveline/WIEDL, Birgit: Regesten zur Geschichte der Juden in Österreich im Mittelalter. Band 1: Von den Anfängen bis 1338. Innsbruck-Wien-Bozen 2005. 36, Nr. 25, §28.

⁴ JOSEF BAR MOSCHE: Leket Joscher. Hg. von Jakob Freimann. Berlin 1903, Nachdr. Jerusalem 1964. I, 102 und 101.

⁵ SOLOVEITCHIK, Haym: Halacha, Tabu und Ursprung der jüdischen Geldleihe in Deutschland. In: Christoph Cluse (Hg.): Europas Juden im Mittelalter. Beiträge des

internationalen Symposiums in Speyer vom 20. bis 25. Oktober 2002. Trier 2004. 322-332.

⁶ Sefer Maharil, Minhagim schel Rabenu JAKOB MOLIN. Hg. von Shlomo Spitzer. Jerusalem 1989. 242 (gehört noch zu 241, Nr. 8).

⁷ Leket Joscher (wie Anm. 4), I, 125.

⁸ Hilchot u-Minhage Rabbi SCHALOM ME-NEUSTADT. Hg. von Shlomo Spitzer. Jerusalem ²1997. Nr. 98, §5; Nr. 241. *Etrogim* für die Reichen: Leket Joscher (wie Anm. 4), I, 147 und 149, übersetzt bei Keil, Gemeinde und Kultur (wie Anm. 1); BREUER, Mordechai/GUGGENHEIM, Yacov: Die jüdische Gemeinde, Gesellschaft und Kultur. In: Germania Judaica 3/3. Hg. von Arye Maimon/Mordechai Breuer/Yacov Guggenheim. Tübingen 2003. 2079-2138, hier 2092, weitere Quellen in Anm. 80. Zu Geleitbriefen für den Etroghandel siehe SPITZER, Shlomo: Social and religious ties between the Jews of Austria and northern Italy during the 15th century. In: Giacomo Todeschini/Pier Cesare Ioly Zorattini (Hg.): Il mondo ebraico; gli ebrei tra Italia nord-orientale e Impero asburgico dal Medioevo all'età contemporanea. Pordenone 1991. 31-41, hier 36.

⁹ Leket Joscher (wie Anm. 4), II, 59.

¹⁰ Minhage Maharil (wie Anm. 6), 458, Nr. 3, mit Textvariante. Die regulären Gottesdienste fanden in der Privatsynagoge des Rabbiners statt. Zum Verhältnis *Jeschiwa* und Gemeinde siehe Breuer/Guggenheim, Die jüdische Gemeinde (wie Anm. 8), 2111.

¹¹ TOCH, Michael: Mit der Hand auf der Thora: Disziplinierung als internes und externes Problem in den jüdischen Gemeinden des Spätmittelalters. In: Gerhard Jaritz (Hg.): Disziplinierung und Sachkultur in Mittelalter und Früher Neuzeit. Wien 1998. 155-168, hier 161; Breuer/Guggenheim, Die jüdische Gemeinde (wie Anm. 8), 2082-2087; BREUER, Mordechai: Ausdrucksweisen aschkenasischer Frömmigkeit in Synagoge und Lehrhaus. In: Karl E. Grözinger (Hg.): Judentum im deutschen Sprachraum. Frankfurt/Main 1991. 103-116, hier 105f.

¹² ISRAEL BAR PETACHJA: Sefer Terumat ha-Deschen ha-schalem. Teil 1: Sche'elot u-Teschuwot. Teil 2: Pesakim u-Khetawim. Teil 3: Teschuwot Chadaschot. Hg. von Schmu'el Abitan. Jerusalem 1991. Sche'elot u-Teschuwot, Nr. 17, Nr. 24 (Gemeindeglieder lesen aus "ihren Chumaschim").

¹³ Jüdisches Lexikon 4/2. Berlin 1927, Nachdr. Frankfurt am Main ²1987. Sp. 997.

¹⁴ POMERANCE, Aubrey: "Bekannt in den Toren". Name und Nachruf in Memorialbüchern. In: Sabine Hödl/Elionore Lappin (Hg.): Erinnerung als Gegenwart. Jüdische Gedenkkulturen. Berlin-Wien 2000. 33-54, hier 34. Zur Wiener Gesera existiert nur mehr die Abschrift eines Memorbuchs aus Pohrlitz/Pohorelice in Mähren des Izik Wolf Aspitz von 1817, siehe FLESCH, Heinrich: Das Pohrlitzer Memorbuch. Das Gedächtnis vieler "Heiligen" der Wiener Gesera von 1421. In: Jahrbuch der jüdischen literarischen Gesellschaft 19 (1928) 99-111. Liste der Märtyrer 100-103.

¹⁵ Chaim ben Izchak LIPSCHITZ: Sefer Kinot im Perusch (hebr.). Lublin 1617. Anhang 3-6. Zum Verfasser siehe Germania Judaica 2/1. Hg. v. Zvi Avneri. Tübingen 1968. 219 und 223 mit Anm. 43.

¹⁶ MANN, Vivian B.: Zu einer Ikonografie der mittelalterlichen Diaspora-Synagogen. In: Cluse, Europas Juden im Mittelalter (wie Anm. 5), 365-376, hier 369; zum Aufstellungsort des Chanukkaleuchters SPITZER, Shlomo: Bne Chet. Die österreichischen Juden im Mittelalter. Eine Sozial- und Kulturgeschichte. Wien-Köln-Weimar 1997. 212; Isserlein, Terumat ha-Deschen (wie Anm. 12), Nr. 104 und 106; Leket Joscher (wie Anm. 4), I, 151.

¹⁷ WENER, Markus: Zwischen Eigenständigkeit und Anpassung. Aspekte der jüdischen Kunst im Mittelalter. In: Europas Juden im Mittelalter. Ausstellungskatalog. Hg. vom Historischen Museum der Pfalz, Speyer. Ostfildern-Ruit 2004. 99-105, hier 99; siehe auch KEIL, Martha: Bet haKnesset, Judenschul. Die mittelalterliche Synagoge als Gotteshaus, Amtsraum und Brennpunkt sozialen Lebens. In: Wiener Jahrbuch für jüdische Geschichte, Kultur und Museumswesen 4 (1999/2000) 71-89, hier 74.

¹⁸ Isserlein, Sche'elot u-Teschuwot (wie Anm. 12), Nr. 342; Leket Joscher (wie Anm. 4), I, 132. Keil, Bet haKnesset (wie Anm. 17), 75; weitere Beispiele bei Breuer/Guggenheim, Die jüdische Gemeinde (wie Anm. 8), 2137, bes. Anm. 336.

¹⁹ SCHWARZ, Arthur Zacharias: Die hebräischen Handschriften der Nationalbibliothek in Wien. Wien 1925. (= Museion. Veröffentlichungen aus der Nationalbibliothek in Wien 2.) 90, Nr. 89; FINGERNAGEL, Andreas/HAIDINGER, Alois: Neue Zeugen des Niederösterreichischen Randleistenstils in hebräischen, deutschen und lateinischen Handschriften. In: Codices Manuscripti 39/40 (Februar 2002) 15-41, hier 30f. Zu den beiden anderen österreichischen Handschriften siehe ebd., 15-29 und künftig Keil, Gemeinde und Kultur (wie Anm. 1). Zur hebräischen Buchmalerei des Mittelalters siehe METZGER, Thérèse: Jüdisches Leben im Mittelalter nach illuminierten hebräischen Handschriften. Vom 13. bis 16. Jahrhundert. Würzburg 1983.

²⁰ BORCHERS, Susanne: Jüdisches Frauenleben im Mittelalter. Die Texte des Sefer Chasidim. Frankfurt am Main-Berlin u. a. 1998. (= Judentum und Umwelt 68, hg. von Johann Maier.) 252, 254. Eine Abbildung von kostbaren Wandbehängen in einer sefardischen Synagoge in: Europas Juden im Mittelalter (wie Anm. 17), 35.

²¹ Leket Joscher (wie Anm. 4), I, 8; 12; KEIL, Martha: *Kulicht schmalz und eisen gaffel* – Alltag und Repräsentation bei Juden und Christen im Spätmittelalter. In: Aschkenas 14/1 (2004) 51-81, hier 64-67.

²² Leket Joscher (wie Anm. 4), I, 31; Breuer/Guggenheim, Die jüdische Gemeinde (wie Anm. 8), 2085.

²³ Leket Joscher (wie Anm. 4), I, 31; Isserlein, Sche'elot u-Teschuwot (wie Anm. 12), Nr. 353. Zu den "Weiberstühlen" in christlichen Kirchen siehe Signori, Links oder rechts?

(wie Anm. 2), 374-380; das Verbot von Verpfändung, Vermietung und Verkauf in Nürnberg hier 376. Zur Frauenschul siehe künftige Keil, Gemeinde und Familie (wie Anm. 1).

²⁴ Leket Joscher (wie Anm. 4), I, 66; Keil, Bet haKnesset (wie Anm. 17), 81; zum Klamen siehe FRANK, Mosche: Kehillot Aschkenas u-Bate Dinehem (hebr.). Tel Aviv 1938. 38, 56; ZIMMER, Eric: Harmony and Discord: An Analysis of the Decline of Jewish Self Government in 15th Century Europe. New York 1970. 81-83.

²⁵ FINKELSTEIN, Louis: Jewish self-government in the Middle Ages. With a foreword by Alexander Marx. New York ²1964. 177 (hebräisch), 187 (englisch).

²⁶ Isserlein, Pesakim u-Khetawim (wie Anm. 12), Nr. 210; zum Umzug zu *Sukkot* auch Sche'elot u-Teschuwot (wie Anm. 12), Nr. 98. Siehe dazu DINARI, Yedidya A.: The Rabbis of Germany and Austria at the Close of the Middle Ages: Their Conceptions and Halacha-writings (hebr.). Jerusalem 1984. 118. Zum Fall einer Rauferei in der Synagoge von Regensburg siehe KEIL, Martha: Ein Regensburger Judensiegel des 13. Jahrhunderts. Zur Interpretation des Siegels des Peter bar Mosche haLevi. In: Aschkenas 1 (1991) 135-150, hier 149, Anm. 68.

²⁷ KEIL, Martha: Rituals of Repentance and Testimonies at Rabbinical Courts in the 15th Century. In: Gerhard Jaritz/Michael Richter (Hg.): Oral History of the Middle Ages. The Spoken Word in Context. Krems-Budapest 2001. (= Medium Aevum Quotidianum, Sonderband XII, CEU Mediaevalia 3.) 164-176, hier 168f.

²⁸ Auch Rabbi Israel Isserlein bat seine Gemeinde öffentlich um Verzeihung: Leket Joscher (wie Anm. 4), I, 141.

²⁹ Zu einem Fall in Wiener Neustadt vom 27. 2. 1431 siehe LOHRMANN, Klaus: Judenrecht und Judenpolitik im mittelalterlichen Österreich. Wien-Köln 1990. 205; ders.: Die Wiener Juden im Mittelalter. Berlin-Wien 2000. 124; ein weiteres Berufen 1427 in Judenburg: Germania Judaica 3/1. Hg. von Arye Maimon. Tübingen 1987. 593, Nr. 5b, 6, 7.

³⁰ ANDERNACHT, Dietrich: Regesten zur Geschichte der Juden in der Reichsstadt Frankfurt am Main von 1401-1519. Hannover 1996. (= Forschungen zur Geschichte der Juden, Abt. B: Quellen. Band 1, 3 Teile.) 1/1, 207, Nr. 761 (1444 vor Sept. 3).

³¹ VOLTELINI, Hans: Der Wiener und Kremser Judeneid. In: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Wien 12 (1932) 64-70, hier 69f.

³² Leket Joscher (wie Anm. 4), I, 58; Isserlein, Pesakim u-Khetawim (wie Anm. 12), Nr. 155; ders., Terumat ha-Deschen (wie Anm. 12), Nr. 61.

³³ Minhage Maharil (wie Anm. 6), 463-475. Übersetzungen und inhaltliche Wiedergaben bei GÜDEMANN, Moritz: Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der abendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit. Band 3: In Deutschland während des XIV. und XV. Jh. nebst bisher ungedruckten Beilagen. Wien ²1888, Nachdruck Amsterdam 1966. 119-126; STEIMAN, Sidney: Custom and Survival. A Study of the Life and Work of Rabbi Jacob Molin (Moelln), and his influence in establishing the

Ashkenazic Minhag. New York 1963. (= Customs of German Jewry.) 45-52; BERLINER, Abraham: Aus dem Leben der deutschen Juden im Mittelalter, zugleich als Beitrag für deutsche Culturgeschichte. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen. Berlin 1900. 47-53; SCHILLING, Konrad: Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein. Handbuch. Köln 1963. 117-119.

³⁴ Minhage Maharil (wie Anm. 6), 500-504, Nr. 7 und 8. Siehe künftig Keil, Gemeinde und Kultur (wie Anm. 1).

³⁵ Minhage Maharil (wie Anm. 6), 598f., Nr. 1 und 2; 603, Nr. 14; Leket Joscher (wie Anm. 4), II, 90-94.

³⁶ Leket Joscher (wie Anm. 4), I, 73.

³⁷ PAULUS, Simon: Das Baujuwel im Hinterhof. Zur Rekonstruktion der mittelalterlichen Synagoge in Bruck an der Leitha. In: David. Jüdische Kulturzeitschrift 16/63 (Dezember 2004) 4-6; DÁVID, Ferenc: Sopron, Old Synagogue/Alt-Synagoge. Sopron 1994. (= Tájak Korok Múzeumok Kiskönyvtára 100 A.) 4-20; SZENDE, Katalin: Jüdisches Sopron/Ödenburg. In: Ferdinand Opll (Hg.): Jüdisches Eisenstadt – Jüdisches Sopron/Ödenburg. Ein Exkursionsführer. Linz 1997. (= Exkursionen des Österreichischen Arbeitskreises für Stadtgeschichtsforschung 14.) 45-76, hier 47; GENÉE, Pierre: Synagogen in Österreich. Mit einem Vorwort von Kurt Schubert und einem Beitrag von Ines Müller. Wien 1992. 38f. mit Abbildungen; Lohrmann, Die Wiener Juden (wie Anm. 29), 117.

³⁸ ROTH, Ernst: Zur Halacha des jüdischen Friedhofs. In: Udim 4 (1974) 97-120, zieht meist das halachische Kompendium "Schulchan Aruch" aus dem 16. Jahrhundert heran, bringt aber auch mittelalterliche Vorschriften. Zur Verbundenheit der Juden mit "ihrem" Friedhof siehe Breuer/Guggenheim, Die jüdische Gemeinde (wie Anm. 8), 2088.

³⁹ Lohrmann, Die Wiener Juden (wie Anm. 29), 102. Allgemein: KWASMANN, Tuviah: Jüdische Grabsteine. In: Manfred Treml/Josef Kirmeier (Hg.): Geschichte und Kultur der Juden in Bayern. Aufsätze. München 1988. (= Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte und Kultur 17.) 39-50. Mittelalterliche Grabsteine befinden sich auf dem frühneuzeitlichen Friedhof Wien 9, Seegasse 11, vgl. WACHSTEIN, Bernhard: Hebräische Grabsteine aus dem XIII.-XV. Jahrhundert in Wien und Umgebung. Wien 1916. (= Kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 181. Band, 1. Abhandlung.) 5-16 mit Fotos Nr. 1-14 im Anhang; ders.: Die Inschriften des Alten Judenfriedhofes in Wien. Band 1: 1540(?)–1670. Wien 1912. 76; VERAN, Traude: Das steinerne Archiv. Der alte Judenfriedhof in der Rossau. Wien 2002. 64.

⁴⁰ Minhage Maharil (wie Anm. 6), 270, Nr. 18. Siehe dazu HOROWITZ, Elliott: Speaking to the Dead: Cemetery Prayer in Medieval and Early Modern Jewry. In: The Journal of Jewish Thought and Philosophy 8 (1999) 303-317, bes. 304-313.

⁴¹ Leket Joscher (wie Anm. 4), I, 116.

⁴² YUVAL, Israel J.: Magie und Kabbala unter den Juden im Deutschland des ausgehenden Mittelalters. In: Karl Grözinger (Hg.): Judentum im deutschen Sprachraum. Frankfurt am Main 1991. 173-189, hier 179. Zu weiteren Riten auf dem Friedhof siehe künftig Keil, Gemeinde und Kultur (wie Anm. 1), Kapitel Friedhof.

⁴³ Leket Joscher (wie Anm. 4), II, 24.

⁴⁴ JAKOB MOLIN (MAHARIL): Sche'elot u-Teschuwot. Hg. von Izchak Satz. Jerusalem 1979. Nr. 118 (alte Nr. 126).

⁴⁵ Beschimpfung eines Mannes mit *burensen*: MENACHEM MERSEBURG: Dine Boschet. In: JAKOB WEIL: Sche'elot u-Teschuwot. Hg. von Izchak Sela. Venedig 1549, Nachdruck Jerusalem 1988. 176-178, hier 177, innere Spalte, 5. Din (eigene Zählung). Zum Fußfall siehe ALTHOFF, Gerd: Empörung, Tränen, Zerknirschung. "Emotionen" in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters. In: Frühmittelalterliche Studien 30 (1996) 60-79, hier 69. Ein ähnlicher Fall auch bei Isserlein, Pesakim u-Khetawim (wie Anm. 12), Nr. 257; siehe dazu Keil, Rituals of Repentance (wie Anm. 27), 168f. und künftig dies.: "Und wenn sie die Heilige Sprache nicht verstehen...". Versöhnungs- und Bußrituale deutscher Juden und Jüdinnen im Spätmittelalter. In: Ernst Bremer/Jörg Jarnut/Michael Richter/David Wasserstein: Language of Religion – Language of the People. Medieval Judaism, Christianity and Islam. München 2006. (= Mittelalter Studien 11, im Druck.)

Inszenierung und Öffentlichkeit in und um Kirchen im Mittelalter

Karl Brunner

Die Silhouette einer Stadt auf zeitgenössischen Abbildungen zeigt in der Regel, was ihren Bürgern wichtig war. Was in der Gegenwart die Hochhäuser darstellen, markierten früher die Kirchen. Auf den meisten mittelalterlichen Städtebildern gibt es dementsprechend zwei charakteristische Elemente: die Mauern und die Türme, vor allem die Türme der Kirchen.¹ Selten sind Rathäuser abgebildet.² Diese Türme geben in der Fernsicht der Stadt Profil und ordnen für die Blicke der in der Stadt lebenden Menschen die Perspektiven; sie bezeichnen auch Stadtteile, die oft bestimmten Kirchen zugeordnet werden.

Erst jüngst ist man auf die verschiedenen sinnlich erfassbaren "Räume", in denen die Handlungen von Menschen eingebettet sind, aufmerksam geworden.³ Die Kirchtürme schaffen mit ihren Glocken einen Klangraum und bieten den Bürgern auch einen Sicherheitsraum, denn der Türmer wacht dort oben über Feuer und andere Gefahren. Die Kirche selbst bietet unter anderem einen akustischen Raum – von dem in den Predigten viel geschmähten Tratsch⁴ bis zum Gesang – und, vor allem in der Liturgie, einen Duftraum, doch das ist diesmal nicht unser Thema. Wir versuchen hier im Umfeld der Kirchen Räume der Begegnung zu verorten, die über die sakrale Funktion der Kirchen hinausgehen und daher für Juden wie Christen von Bedeutung sein konnten.⁵ Dabei nehmen wir die Wiener Situation um St. Stephan zum Ausgang der Betrachtungen und dokumentieren mit Hilfe ausgewählter Literatur nur exemplarisch, dass solche Verhältnisse in anderen Städten ähnlich zu finden sind.

Um Kirchen entfaltete sich ein gesellschaftlicher Raum, der einer Vielzahl von Tätigkeiten Platz und Anlass bot. Nun ist bekannt, dass zum Zentralraum einer Stadt nicht nur Kirche, Hof und Rathaus, sondern auch das Judenviertel zählte. Daher ergaben sich dort die Gelegen-

heiten, einander zu treffen, zwanglos im Rahmen des Alltags und der Geschäfte. Sie wurden aber auch durch die beiderseitigen Feste geschaffen, besonders durch jene, die nicht ausschließlich religiösen Charakter hatten, sondern auch der gesellschaftlichen Repräsentation dienten, wie Hochzeiten, Taufen und Begräbnisse.⁶ Wenn man vom öffentlichen Raum der Straße weggeht,⁷ so war der Kirchhof auch im Alltag ein wichtiger Begegnungsort, denn er war nicht nur für die Toten und ihre Angehörigen da, sondern als "gefreiter" Hof für alle möglichen Anlässe⁸ und Geschäfte⁹ brauchbar. Er war zeitweise Markt- platz und fast immer wichtiger Kommunikationsraum,¹⁰ nicht in allen Ausprägungen zur Freude der Geistlichkeit, die dort auch einen Treffpunkt für Prostitution vermutete.

Doch nur zu oft war der Platz um die Kirche dominiert von einer riesigen Baustelle. Die Baulast lag für viele Hauptkirchen der Städte bei den Bürgern. In Wien war für die Abwicklung des Baus der Kirchenmeister zuständig, der dem Stadtrat verantwortlich war und ihm auch angehörte. Wir sind in der glücklichen Lage, Abrechnungen und Instruktionen im Zusammenhang mit diesem Amt zu besitzen.

Der Kirchenmeister sollte mit seinen Untergebenen, besonders dem Schreiber, regelmäßig das Treiben in der und um die Kirche kontrollieren.¹¹ Ihm unterstanden der Küster mit seinem Knecht, der für die Ornate und kirchlichen Geräte zu sorgen, aber auch die Oblaten zu backen hatte, der Mesner, der zwei Knechte hatte und auch die Kerzen herstellte, und der Totengräber. Fix angestellt war auch der Organist. Alle hatten ein eigenes Amtsgewand. Einige Handwerker waren für den regelmäßigen Betrieb des Gebäudes zuständig, zum Beispiel der Glasermeister, ein Maler und der Domzimmermann. Andere, wie Schlosser, Schmiede und Binder, wurden von Fall zu Fall engagiert.

Das gesamte Baugeschehen samt der Entlohnung der Handwerker und dem Einkauf des Materials unterlag der finanziellen Aufsicht eines Kirchschreibers, der in einer Stube in der Steinhütte arbeitete.¹² Am aufwändigsten waren wohl Kauf und Antransport der Bausteine und des

Bauholzes; dazu kamen größere Fuhren von Kalk und Sand. Man kann sich vorstellen, welche Vielfalt an Material und Gerät bei solch einem Bau noch notwendig war und wie viele Menschen dafür tätig waren, vom Meister der Steinhütte bis zum dortigen Ofenknecht, vom Maurer und Pflasterer bis zum Hilfspersonal. Es gab übrigens auch einen Vorrat an Grabsteinen.

Das ergibt, zumal bei schönem Wetter, schon ein ordentliches Gewimmel von Menschen, die auch noch versorgt werden mussten. Kirchgänger und Teilnehmer an den Familienfeiern werden wohl auch zu den Kunden der verschiedensten Händler, Buden und umliegenden Schenken gehört haben. Man muss sich außerdem vor Augen halten, dass nicht nur die regulären Messen, sondern auch die zahlreichen Altäre, Stiftungen und Benefiziaten für Zulauf sorgten.¹³ Zu den kirchlichen Ereignissen, die die Leute besuchten, kamen noch durchaus weltliche hinzu: Man konnte offenbar Räume im Umfeld der Kirche mieten, so etwa das Gewölbe unter der Schule, das anscheinend von den Zechen benutzt wurde.¹⁴

Die für viele Bürger bedeutsamste Gelegenheit, einander bei der Kirche zu treffen, waren wohl Gerichtssitzungen und Rechtshandlungen. In der Bibel ist die Rede von Gerichtsversammlungen vor dem Stadttor.¹⁵ Es gibt zahlreiche Belege dafür, dass der Platz vor den Kirchentüren regelmäßig für Gerichtssitzungen verwendet wurde, vermutlich weil er einen großen Grad an Öffentlichkeit bot und eine Verhandlung dort mit der Symbolik des Ortes als Pforte zu Gottes Gerechtigkeit in Verbindung gebracht werden konnte.¹⁶ Viele Darstellungen an den Portalen, zum Beispiel mit dem thronenden Christus als Weltenrichter wie am Wiener Riesentor und in Millstatt,¹⁷ können in diesem Zusammenhang "gelesen" werden. So können auch die Figuren am Portal der Pfarrkirche von Tulln, deren Interpretation umstritten ist, zugleich Apostel und Richter sein.¹⁸ Dazu kommt, dass die Domtüre bekanntlich auch immer ein bevorzugter Ort für die Publikation von wichtigen Veröffentlichungen war.¹⁹ Im übrigen fanden auch im Kircheninneren Gerichtsversamm-

lungen statt.²⁰ Urkunden geben die Kirche²¹ und den Friedhof²² häufig als Handlungsort an, und die Kirche spielte von Alters her in vielfältiger Weise bei der Beurkundung und Rechtssicherung eine wichtige Rolle.²³ Damit in Zusammenhang steht ein weiteres Element der plastischen Ausschmückung des Kirchenportals, das dadurch zum Ort der fürstlichen Repräsentation wurde, wie es uns bei St. Stephan in besonders eindrucksvoller Weise entgegentritt. König Rudolf I. hatte in Tulln am Portal der Dominikanerinnenkirche seinen großen "Auftritt" als Herrscher in Österreich: Es steht zu vermuten, dass die Pfeilerfiguren Rudolfs und seiner Frau Anna ursprünglich dort angebracht waren.²⁴ Sein späterer Namensvetter Rudolf IV. der Stifter ließ sich bekanntlich noch zu Lebzeiten mindestens dreimal an St. Stephan verewigen,²⁵ am Westwerk, am Bischofs- und am Singertor. Diese beiden Tore waren vermutlich längst vor dem Neubau des Langhauses fertig.²⁶ Solche Inszenierungen leben davon, dass das angesprochene Publikum sie als Verstetigung der gelegentlichen feierlichen Auftritte erlebt. Etwa eine Generation später fand bei St. Stephan eine sonderbare Inszenierung statt: Aus dem Friedhof wurde das, was man für die Überreste des Leichnams des hochberühmten Sängers Neidhart ("von Reuenthal") hielt, zum Neidhartgrab neben dem Singertor transferiert.²⁷ Noch ein Bild des 19. Jahrhunderts zeigt, wie eng da die Figuren des Habsburgers und seiner Frau mit denen des Dichterfürsten zusammentrafen.²⁸ Neidhartmotive, im Spätmittelalter weit verbreitet, fanden sich nicht nur in den Fresken in Wien in den Tuchlauben,²⁹ sondern auch im Haus der Juden Moyses und Gumprecht, den Söhnen der Frau mit dem schönen Namen Minne, im Brunnenhof in Zürich.³⁰ Damit ist zuletzt noch ein Feld gemeinsamen Interesses zwischen jüdischen und christlichen Bürgern dokumentiert.

¹ Vgl. BÜNZ, Enno: Klerus und Bürger. Die Bedeutung der Kirche für die Identität deutscher Städte im Spätmittelalter. In: Giorgio Chittolini/Peter Johanek (Hg.): *Aspetti e componenti dell'identità urbana in Italia e in Germania (sec. XIV–XVI). Aspekte und Komponenten der städtischen Identität in Italien und Deutschland (14.–16. Jahrhundert)*. Bologna-Berlin 2003. 351–389, hier 360 mit Abb. 1 (Lübeck).

² Auch nicht im sogenannten Albertinischen Plan Wiens, entstanden um 1421/22. Vgl. OPLL, Ferdinand: *Wien im Bild historischer Karten. Die Entwicklung der Stadt bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts*. Wien-Köln-Weimar ²2004. Tafel 1.

³ Zu den "Räumen" der Kirchen vgl. WENZEL, Horst: Hören und Sehen. Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter. München 1995. 99ff.

⁴ PFEIFFER, Franz (Hg.): Berthold von Regensburg, Predigten 1. Wien 1862. 28, 448: *so sprechent sie nû in der kirchen, als es ûf einem jârmarkte sî.*

⁵ Vgl. im Überblick KEIL, Martha: Nähe und Abgrenzung. Die mittelalterliche Stadt als Raum der Begegnung. In: *Nicht in einem Bett. Juden und Christen in Mittelalter und Frühneuzeit*. St. Pölten 2005. (= *Juden in Mitteleuropa 2005*.) 2–8.

⁶ Es war offenbar – unter anderem wegen der Speisevorschriften – leichter, dass Christen zu jüdischen Festen gingen als umgekehrt. Vgl. WENNINGER, Markus: *Nicht in einem Bett - aber doch auf einer Hochzeit. Zur Teilnahme von Christen an jüdischen Festen im Mittelalter*. In: *Nicht in einem Bett* (wie Anm. 5), 10–17.

⁷ Dazu vgl. JARITZ, Gerhard (Hg.): *Die Straße. Zur Funktion und Perzeption öffentlichen Raumes im späten Mittelalter*. Wien 2001. (= *Forschungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Diskussionen und Materialien 6*.)

⁸ So veranstaltete Herzog Albrecht II. 1347 auf dem Friedhof bei den Augustinern ein Tanzfest, vgl. OPLL, Ferdinand: *Nachrichten aus dem mittelalterlichen Wien. Zeitgenossen berichten*. Wien-Köln-Weimar 1995. 79f.

⁹ Berthold von Regensburg (wie Anm. 4), 28, 448: *Sô slabent sie etswâ ir kraeme an gewîhten heiligen steten, an den gewîhten kirchboven.*

¹⁰ Vgl. GLEBA, Gudrun: *Sehen, Hören, Schmecken: Identifikationsangebote am Beispiel norddeutscher Städte*. In: *Aspetti* (wie Anm. 1), bes. 151.

¹¹ UHLIRZ, Karl (Hg.): *Die Rechnungen des Kirchmeisteramtes von St. Stephan zu Wien*. Wien 1902. XIII: "Ihm war die oberste Sorge für die Kirche, den Bau, die Ordnung und Reinlichkeit in dem Dome und auf dem Friedhofe, die Ueberwachung des Personales, der Schutz der Gläubigen gegen ungerechte Forderungen der Kirchendiener, die gesammte Geldgebarung, die Einhebung der Kirchengefälle, die Vermietung der Kirchcnstühle, die Anweisung der Grabstellen, die Auszahlung der Besoldungen und Löhne, die Verwaltung der Kirchengüter, Häuser und Weingärten, die Verwahrung des Kirchenschatzes anvertraut."

¹² Uhlirz, Rechnungen (wie Anm. 11), XIV (Eid von 1452/58): *Des kirchsreiber zu sand Steffan aid. Ir wert swern, daz ir dem kirchmaister von unsern wegen geborsam und gewärtig*

seit, seinen und der kirchen in allen sachen nutz und frumen trachtet und im schaden wendet nach allen euerm vermogen und daz, ir pei der stainbutten mit steinkauffen, stainmezzengesellen, eimerleutgesellen, hantwerbern, tagwerbern, arbeitern und andern mit aufschreiben irs lons und in den andern der kirchen notdurft treulichen handeln und zusehen weilet, auch all und jeglich der kirchen zins, dinst, gult und geschaffis gut oder was eu zu der kirchen banden in der gemain oder in sunderhait vertraut, geben oder empholichen wurde, ainen kirchmaister anbringt und das alles mitsamt andern innemen und ausgeben ordenlich und mit fleiss in ainer raittung aufschreiben und handeln wellet, alles getreulich und ungeverlich.

¹³ WEISSENSTEINER, Johann: Die Geistlichkeit in der österreichischen Stadt des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit mit besonderer Berücksichtigung der Stadt Wien. In: Peter Csendes/Johannes Seidl (Hg.): Stadt und Prosopographie. Linz 2002. (= Forschungen zur Geschichte der Städte und Märkte Österreichs 6.) 81-90, hier 85.

¹⁴ Uhlirz, Rechnungen (wie Anm. 11), 256: *dienst von dem gwelb under der Schuel von zechen*. Andere zimmer und gewölber, die kheinen anderen als würkklichen burgern unnd zwar umb ein billiches zu überlassen sind, erwähnt die Instruktion von 1650 (Wiener Stadt- und Landesarchiv, Hauptarchivakten 8/1650) unter Nr. 20.

¹⁵ Tore der Stadt unter anderem in Dt. 21, 19; 22, 15. ACKERMANN, Markus Rafael: Mittelalterliche Kirchen als Gerichtsorte. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 110 (1993) 530-545, hier 537 mit Anm. 57. Sach. 8, 16: "Fällt an euren Stadttoren Urteile, die der Wahrheit entsprechen und dem Frieden dienen."

¹⁶ Joh. 10, 9: "Ich bin die Tür (...)". Ackermann, Gerichtsorte (wie Anm. 15), 530-543, 540ff. (besonders Straßburg, Bamberg und Magdeburg); BRUNNER, Karl: Vielfalt und Wende. Kultur und Gesellschaft im Hochmittelalter. In: Heinz Dopsch: Die Länder und das Reich. Der Ostalpenraum im Hochmittelalter. Wien 1999. (= Österreichische Geschichte 1122-1278, hg. von Herwig Wolfram.) 36f.; Urkundenbuch zur Geschichte der Babenberger in Österreich IV/1. Bearb. von Heinrich Fichtenau/Erich Zöllner. Wien 1968. 846 (Enns): *dux* [Heinrich der Löwe] *ante fores ecclesiae consedisset*. Zu Gerichtstagen in Wels vgl. Brunner, ebd., 78. Abbildung des Portals in: FILLITZ, Hermann (Hg.): Geschichte der bildenden Kunst 1: Früh- und Hochmittelalter. München-New York 1998. 59.

¹⁷ Abbildung in: Fillitz, Geschichte der bildenden Kunst 1 (wie Anm. 16), 90, 77.

¹⁸ Vgl. Mt. 19, 28: (...) *sedebitis et vos super sedes duodecim, iudicantes duodecim tribus Israel*. Abbildung in: Fillitz, Geschichte der bildenden Kunst 1 (wie Anm. 16), 287.

¹⁹ Vgl. auch MAURER, Helmut: Zur Bedeutung der Kathedrale für die Diözese des späten Mittelalters. Beobachtungen an Bischofskirchen der Alemannia. In: Römische Quartalschrift 97 (2002) 238-256, hier 242f.

²⁰ Für das Bremer Liebfrauenkirchspiel vgl. Gleba, Sehen (wie Anm. 10), 151; beim Engelspfeiler im Straßburger Münster Ackermann, Gerichtsorte (wie Anm. 15), 536.

²¹ Urkundenbuch zur Geschichte der Babenberger in Österreich 1, 2. Hg. von Heinrich Fichtenau/Erich Zöllner. Wien 1950, 1955. Hier Bd. 1, 54, 70, Bd. 2, 252 (in der Pfarrkirche St. Veit in Krems, also nicht nur Gozzoburg und Dominikaner-Kloster); zur Peterskirche ebd., 206; ebd., 226: *actum publice in ecclesia sancti Stephani Wienne anno MCCXX*.

²² EBNER, Herwig: '... *in cimiterio*.' Der Friedhof als Beurkundungsort. In: Helmut Bräuer/Elke Schlenkrich (Hg.): Die Stadt als Kommunikationsraum. Beiträge zur Stadtgeschichte vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert. Festschrift für Karl Czok. Leipzig 2001. 121-128.

²³ HEROLD, Paul: Urkunden als Schnittpunkte von Zeiten und Räumen. Zur Verschriftlichung von Zeitpunkten und Verortung von Ereignissen. Aspekte der Datierung in mittelalterlichen Urkunden. In: Wolfgang Hameter/Meta Niederkorn-Bruck/Martin Scheutz (Hg.): Ideologisierte Zeit. Kalender und Zeitvorstellung im Abendland von der Antike bis zur Neuzeit. Innsbruck-Wien-Bozen 2005. (= Querschnitte 17.) 94-115, hier 102, 109.

²⁴ SCHEDL, Barbara: Der König und seine Klosterstiftung in der Stadt Tulln. Eine Selbstinszenierung Rudolfs I. im Herzogtum Österreich. St. Pölten 2004. (= Beiträge zur Kirchengeschichte Niederösterreichs 14, Geschichtliche Beilagen zum St. Pöltner Diözesanblatt 31.)

²⁵ Dazu künftig mehr im Rahmen des vom FWF geförderten Projektes "Die Bühne der Fürsten". Von den MitarbeiterInnen derzeit im Druck die Vorberichte: FISKA, Patrick: Porträt und Öffentlichkeit – Wirkung und Wahrnehmung künstlerischer Inszenierungen Herzog Rudolfs IV.; SPERL, Karin: Tiroler Städte und die Herrschaftseinsetzung Herzog Rudolfs IV. 1363. In: Bericht über den vierundzwanzigsten österreichischen Historikertag in Innsbruck vom 19. bis 23. September 2005.

²⁶ Vgl. zuletzt auch die neue Edition der gotischen Pläne bei BÖKER, Johann Josef: Architektur der Gotik. Bestandskatalog der weltgrößten Sammlung an gotischen Bauzeichnungen (Legat Franz Jäger) im Kupferstichkabinett der Akademie der bildenden Künste Wien; mit einem Anhang über die mittelalterlichen Bauzeichnungen im Wien Museum Karlsplatz. Salzburg 2005. Vom Herausgeber ist demnächst eine größere Studie zum Stephansdom zu erwarten.

²⁷ Um 1390/95 Schreibervermerk *Anno translatione Neithardi in ecclesia sancti Stephani primo*. Vgl. PERGER, Richard: Neithart in Wien. In: Gertrud Blaschitz (Hg.): Neidhartrezeption in Wort und Bild. Krems 2000. (= Medium Aevum Quotidianum, Sonderband 10.) 112-122, hier 112. In diesem Band sind die Forschungsergebnisse anlässlich der Restaurierung des Neidhart-Grabes zusammengefasst.

²⁸ Vom späteren Dombaumeister Leopold Ernst, Die Vorhalle des Singertores und das Neidhart-Grab, 1841. Abbildung in: KASSAL-MIKULA, Renata (Hg.): Dom- und

Metropolitanpfarre Sankt Stephan. 850 Jahre St. Stephan: Symbol und Mitte in Wien 1147 – 1997. Wien 1997. 310, Nr. 6.29.

²⁹ BLASCHITZ, Gertrud/SCHEDL, Barbara: Die Ausstattung eines Festsales im mittelalterlichen Wien. Eine ikonologische und textkritische Untersuchung der Wandmalereien des Hauses "Tuchlauben 19". In: Blaschitz, Neidhartrezeption (wie Anm. 27), 84–111.

³⁰ BÖHMER, Roland: Neidhart im Bodenseegebiet. Zur Ikonographie der Neidhartdarstellungen in der Ostschweizer Wandmalerei des 14. Jahrhunderts. In: Blaschitz, Neidhartrezeption (wie Anm. 27), 34–37.

Von der Integration zur Segregation. Die Entwicklung deutscher Judenviertel im Mittelalter¹

Markus J. Wenninger

Als Bischof Rüdiger Huozman von Speyer 1084 die den Juden seiner Residenzstadt zugestandenen Rechte aufzeichnen ließ, stellte er unter anderem fest: "Als ich das Dorf Speyer zur Stadt machte, glaubte ich das Ansehen² dieses unseres Ortes zu vertausendfachen, indem ich auch Juden dort zuziehe. Ich habe die Zugezogenen außerhalb der Wohnstätten der übrigen Bürger angesiedelt, und damit sie nicht so leicht von der Unverschämtheit des minderen Volks beunruhigt werden, habe ich sie mit einer Mauer umgeben."³ Vor allem in der älteren Literatur sah man in diesen Worten oft auch den frühesten Beleg für ein Ghetto im Sinn eines von der christlichen Bevölkerung baulich getrennten eigenen jüdischen Wohnbereichs, außerhalb dessen sie nicht siedeln durften,⁴ und diese Siedlungs- und Lebensform damit als konstitutiv für das Leben der deutschen Juden schon von der Zeit ihrer Ansiedlung an.⁵ Obwohl inzwischen grundsätzlich durchaus bekannt ist, dass es zumindest im Hochmittelalter keine scharfe Trennung zwischen christlichen und jüdischen Wohngebieten gab,⁶ wird auch in neuerer Literatur nicht selten die Auffassung vertreten, spätestens seit dem 14. Jahrhundert wären die Juden mehr und mehr an den Rand gedrängt und "ghettoisiert" worden,⁷ hätten also zwangsweise von der christlichen Bevölkerung abgeschlossene Quartiere beziehen müssen. In Gesprächen selbst mit Historikern (soweit sie sich nicht näher mit jüdischer Geschichte beschäftigen) erweist sich diese Ansicht auch heute noch beinahe als *communis opinio*.

Dabei hat die Ummauerung des Speyrer Judenviertels keineswegs mit einer Ausgrenzung der Juden zu tun, sondern bedeutete in dieser Zeit des gerade erst beginnenden Städtewesens, in der jeder Befestigungsbau nur mit Zustimmung des zuständigen Herrn errichtet werden durfte,

eine besondere Privilegierung und erfolgte sicher auf Wunsch der Juden selbst. Dass Bischof Rüdiger diesen Aufwand auf sich nahm – auch wenn die von ihm errichtete Mauer sicher nicht mit dem imposanten Bau einer spätmittelalterlichen Stadtmauer zu vergleichen war, sondern wohl nur den Charakter einer etwas überdimensionierten Gartenmauer hatte – zeigt einmal mehr das große Interesse, das er an der Ansiedlung der Juden hatte.⁸

Tatsächlich kennen wir aus dem Hochmittelalter nur ganz wenige Beispiele von ummauerten Judenvierteln, und auch bei diesen ist der Befund nicht immer so sicher, wie es nach den schriftlichen Quellen zunächst scheint. So ließ sich etwa bei den umfangreichen Ausgrabungen im ehemaligen Regensburger Judenviertel in den 1990er Jahren eine solche Mauer archäologisch nicht nachweisen, so dass die in schriftlichen Quellen mehrfach genannte Absperrung wohl nur aus Toren, welche die Gassen am Rand des Judenviertels abschlossen, bestand.⁹

Bevor wir auf weitere konkrete Beispiele eingehen, sollten wir uns aber kurz mit den sozialtopographischen Gegebenheiten mittelalterlicher Städte allgemein beschäftigen. Wie heute hatte nicht jeder Ort in der Stadt das gleiche Prestige; vielmehr gab es ganz wesentliche Unterschiede, die sich vor allem aus der Zentrumsnähe und Verkehrslage eines Grundstücks bzw. Hauses ergaben. Im Allgemeinen galt der Grundsatz, dass die Bewertung einer Liegenschaft umso höher war, je zentraler und verkehrsaufgeschlossener die Lage war. Den höchsten Rang nahm daher ein Standort am zentralen Marktplatz ein, gefolgt von den Durchzugsstraßen, wobei oft eine Abstufung nach der Verkehrsbedeutung der einzelnen Stadttore, zu denen diese Straßen führten, zu beobachten ist. Diesen folgten die Nebenstraßen (je kleiner und entlegener, desto geringer der Rang), und den Schluss bildeten schließlich die Plätze an der Stadtmauer. Allerdings wurde dieses Schema von jenen Straßen und Gebäuden, die auf die aus militärischen Gründen stets in Randlage befindliche stadtherrliche Burg hin ausgerichtet waren,

durchbrochen,¹⁰ und auch aus anderen Gründen konnten sich Änderungen ergeben. Bei der Bewertung der Lage eines konkreten Judenviertels müssen daher immer auch die Gegebenheiten und Entwicklungen des betreffenden Ortes in die Untersuchung mit einbezogen werden. Außerdem waren zumindest im Spätmittelalter Mauern und Absperrungen auch innerhalb der Städte nichts Ungewöhnliches. Einerseits konnte jedes Stadtviertel für sich auch eine bauliche Einheit bilden, andererseits sollten dadurch sowohl innerstädtische Unruhen leichter unter Kontrolle gebracht als auch eventuell eingedrungene Feinde aufgehalten werden.

Grundsätzlich galten die genannten allgemeinen Voraussetzungen natürlich auch für die Judensiedlungen, und ebenso gilt: Wie die meisten Gruppen mittelalterlicher Stadtbewohner mit eigenem Gruppenbewusstsein waren auch die Juden im Allgemeinen bestrebt, in möglichst geringer Entfernung voneinander zu wohnen, woraus sich automatisch die Existenz von Judengassen oder Judenvierteln (die beiden Ausdrücke werden in den Quellen häufig unabhängig von den realen Gegebenheiten synonym verwendet)¹¹ ergab. In Hinblick auf das oben Gesagte sollten sich damit aus der Lage und den sonstigen Gegebenheiten dieser Judenviertel auch Rückschlüsse auf die soziale Stellung der Juden ziehen lassen.

Bemerkenswert ist zunächst, dass sich die ältesten nachweisbaren Judensiedlungen (aus dem 10. und 11. Jahrhundert) an die bereits bestehenden, aber noch sehr kleinen und um die Hauptkirchen konzentrierten frühmittelalterlichen Siedlungskerne anschließen. Offensichtlich besteht hier eine Parallele zu den ebenfalls seit dem 10. Jahrhundert entstehenden Kaufleutesiedlungen, und es stimmt auch mit dem Warenhandel als hauptsächlicher Tätigkeit der Juden in dieser Zeit überein.¹² Deutlich sichtbar sind diese Gegebenheiten zum Beispiel in Mainz,¹³ Speyer, Magdeburg und Regensburg,¹⁴ aber auch die erst im 14. Jahrhundert eindeutig genannte Salzburger Judensiedlung dürfte

von den topographischen Gegebenheiten her bis in diese Zeit zurückreichen.¹⁵

Aber auch in Städten, in denen es auf den ersten Blick nicht so zu sein scheint, ist die Entstehung der Judenviertel wahrscheinlich in denselben Zusammenhang zu stellen. So liegt etwa das Kölner Judenviertel nur scheinbar mitten im Stadtzentrum; tatsächlich ist aber Köln aus mehreren alten kirchlichen Zentren zusammengewachsen, und das Judenviertel wurde erst später an der parallel zum Rheinufer verlaufenden Durchzugsstraße zwischen solchen alten Zentren angelegt.

Das Wormser Judenviertel scheint dagegen auf den ersten Blick unter gegenteiligen Gesichtspunkten, nämlich unmittelbar an der vom Dom am weitesten entfernten Seite der Stadtmauer und als Quergasse zu den Hauptstraßen, angelegt worden zu sein. Bei näherer Untersuchung zeigt sich aber auch hier die besondere alte Verkehrsbedeutung dieser Gegend der Stadt, denn sie lag in unmittelbarer Nähe des Hafens. Vor der Judensiedlung hatte hier schon eine Niederlassung friesischer Händler, die im Frühmittelalter in allen zu Schiff erreichbaren Gegenden Deutschlands eine bedeutende Rolle spielten, bestanden.¹⁶

Eine ähnliche Nachbarschaft ist für das Regensburger Judenviertel kennzeichnend. Der heute noch existierende Name der *Wahlenstraße* deutet auf italienische Kaufleute hin, die sich an dieser Stelle der als herzogliche Residenzstadt damals wichtigsten Stadt Bayerns angesiedelt hatten. Darüber hinaus lag auch das Regensburger Judenviertel direkt neben der mittelalterlichen Durchzugsstraße, die von Westen her fast direkt auf die Synagoge, das repräsentativste Gebäude des Judenviertels, zulief.

Zwischen dem Dom und der Mainbrücke – und damit an der wichtigsten Straße der Stadt – erstreckte sich das Frankfurter Judenviertel. Beiderseits der einzigen Durchzugsstraße lagen zum Beispiel auch die Judensiedlungen Salzburgs und der damals salzburgischen Stadt Friesach in Kärnten. In beiden Städten sind Juden zwar erst im 13. Jahrhundert quellenmäßig bezeugt, aber vieles spricht dafür, dass auch

die Salzburger Judensiedlung bis in das 10. Jahrhundert, jene von Friesach wohl nur in das 12., zurückreicht.¹⁷ In Graz ist 1251 eine Judengasse bezeugt, die als breiteste Straße der Stadt vom Hauptplatz zu einem der Tore verlief.¹⁸ In Erfurt erstreckte sich das Judenviertel vom Bereich zwischen Rathaus und Krämerbrücke – also dem politischen und wirtschaftlichen Brennpunkt der Stadt – bis zur Lehmannbrücke.¹⁹ Die Beispiele für ähnlich bevorzugte Anordnungen von Judenvierteln ließen sich beliebig vermehren.

Es versteht sich von selbst, dass ein Judenviertel an einer – oder sogar an der einzigen – Durchzugsstraße durch eine Stadt gegenüber der übrigen Stadt nicht abgeschlossen sein konnte. Aber nicht nur das; das Beispiel Frankfurts zeigt, dass ursprünglich nicht einmal die unmittelbare Nachbarschaft von Synagoge und städtischer Hauptkirche ein Problem war, und in Köln lag sogar das Rathaus der Stadt schräg gegenüber der Synagoge mitten im Judenviertel und war nur durch dieses zugänglich.²⁰ In Nürnberg stand bis in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts eine Kapelle mitten im Judenviertel, wurde aber dann auf Wunsch der Bürgerschaft verlegt.²¹

Eine enge Nachbarschaft von Juden und Christen war also in den mittelalterlichen deutschen Städten ursprünglich genauso wenig ein Problem wie die Lage des Judenviertels in der besten Gegend der Stadt. Erst im Spätmittelalter kommt unter dem Einfluss einer intensivierten Religiosität der christlichen Bevölkerung – die eben genannte Verlegung der Nürnberger Mauritiuskapelle im Jahr 1313 gehört schon in diesen Zusammenhang – der Wunsch nach stärkerer Abgrenzung auf, und es ist auch für viele Vorgänge der folgenden Jahrhunderte typisch, dass diese Abgrenzung vor allem von Klerikern gefordert wird, und zwar nicht nur von Einzelpersonen, sondern gerade auch von Konzilien.

So bestimmte die Provinzialsynode von Breslau im Februar 1267 mit der Begründung, "damit die christliche Bevölkerung nicht von dem Aberglauben und den schlechten Sitten der unter ihr lebenden Juden angesteckt wird, zumal die christliche Religion den Herzen der Gläubi-

gen in diesen Gegenden erst kürzlich und nur oberflächlich eingepflanzt wurde", dass die in der Kirchenprovinz Gnesen (also im wesentlichen im heutigen Polen) lebenden Juden "nicht vermischt unter den Christen wohnen dürfen. Vielmehr sollen sie in einem abgesonderten Teil der Stadt oder des Dorfes ihre aneinander angrenzenden oder miteinander verbundenen Häuser haben, und zwar so, dass das Judenviertel von den Wohngegenden der Christen durch einen Zaun, eine Mauer oder einen Graben getrennt wird". Bischof und weltlicher Ortsherr sollten die betroffenen Christen und Juden, deren Häuser durcheinander stehen, bis zum nächsten Johannistag (24. Juni) zum Verkauf oder Austausch ihrer Häuser zwingen. Falls die Trennung nicht durchgeführt sei, sei jenen Bischöfen und weltlichen Herren, die gegen Widerstrebende nicht ihre Amtsgewalt einsetzen würden, der Zugang zur Kirche zu verwehren.²²

Bemerkenswerterweise kennt das drei Monate später abgehaltene Wiener Konzil, das ebenso wie jenes in Breslau vom päpstlichen Kardinallegaten Guido einberufen und geleitet worden war und sich wie dieses intensiv mit den Juden beschäftigte,²³ diese Bestimmung nicht. Auch in den Kanones der anderen deutschen Provinzialkonzilien dieser Zeit – zu deren wichtigsten Aufgaben es gehörte, die Reformmaßnahmen und Beschlüsse der ökumenischen Konzilien, die von der Kanonistik ausgebildeten Rechtsgrundsätze und die päpstliche Politik von Rom zur kirchlichen Basis zu bringen²⁴ – kommen sie nicht vor; auf den nur wenige Monate vorher im November bzw. Dezember 1266 ebenfalls von Kardinallegat Guido einberufenen Provinzialkonzilien von Bremen und Magdeburg wurden gar keine Judenkanones beschlossen.²⁵ Die Ursache für diese Unterschiede scheint die Judenpolitik König Ottokars II. von Böhmen gewesen zu sein, da vor allem seine Länder von den Beschlüssen der Provinzialkonzilien von Breslau und Wien betroffen waren. Offensichtlich war der Kirche daran gelegen, seinen umfangreichen Judenprivilegien, die inhaltlich die Bestimmungen des

großzügigen Privilegs Herzog Friedrichs II. von Österreich von 1244 teilweise noch erweiterten, ein Gegengewicht entgegenzusetzen.²⁶

Wie weit die Bestimmungen der Breslauer Synode über ein abgeschlossenes Judenviertel im polnischen und östlich angrenzenden Raum tatsächlich umgesetzt wurden, ist unklar – aber wenn überhaupt, dann erst mit jahrhundertelanger Verspätung, wie das ja bei der Mehrzahl der übrigen Judenkanones auch der Fall war. Tatsache scheint zwar zu sein, dass es zumindest in Polen später in vielen Städten bestimmte Bezirke gab, außerhalb derer Juden sich nicht ansiedeln durften (allerdings galt ähnliches auch für andere nichtkatholische Bevölkerungsgruppen). Umgekehrt war es jedoch Christen durchaus erlaubt, sich innerhalb dieser Bezirke anzusiedeln, auch wenn die Juden dies seit dem 15. Jahrhundert teilweise zu verhindern versuchten, um nicht all zu sehr eingengt zu werden oder sich die Platzreserven selbst vorzubehalten. In den kleineren Orten scheinen solche scharfen Grenzen jedoch weitgehend zu fehlen.²⁷ In Schlesien, das zwar politisch zum Deutschen Reich, in kirchlicher Hinsicht jedoch zum polnischen Erzbistum Gnesen und damit zum von den Breslauer Beschlüssen betroffenen Gebiet gehörte, wurden die Bestimmungen über abgeschlossene Judenviertel jedenfalls nicht ausgeführt,²⁸ und für das übrige Reichsgebiet galten sie ohnedies nicht. Sie wurden auch in keines der deutschen Rechtsbücher aufgenommen, und zwar auch in keines von jenen, die in ihre Judenartikel bewusst restriktive Bestimmungen des kanonischen Rechts mit eingebaut hatten.²⁹ Im Gegenteil: Das Meißener Rechtsbuch, das zwar die ausführlichsten Judenartikel enthält, aber – obwohl es erst nach den Pestverfolgungen des 14. Jahrhunderts entstand – insgesamt ein relativ liberales Judenrecht, wurde unter anderem auch in Schlesien und Preußen rezipiert,³⁰ also in Ländern, in denen eigentlich die Beschlüsse der Breslauer Synode hätten gelten sollen.

Seit den Jahrzehnten um 1300, also nur relativ kurz, nachdem die Kirche begonnen hatte, auf stärkere Abgrenzung zu dringen, werden auch auf jüdischer Seite ähnliche Bestrebungen bemerkbar. Deutlich

fassbar – und zwar in Urkunden wie auch archäologisch – wird dies vor allem in Köln, wo das Judenviertel seitens der Juden mit Toren abgegrenzt und zumindest in weiten Teilen, vielleicht vollständig, auch mit einer Mauer umgeben wurde.³¹ Da sich aufgrund der Bedeutung der durch das Judenviertel führenden Straßen dadurch Verkehrsprobleme ergaben, sah sich die Stadt Köln um 1340 veranlasst, mit den Juden ein Abkommen über Art und Umfang der Absperrungen des Judenviertels zu treffen.³²

Wenn auch der eigentliche Anlass für solche Maßnahmen vielleicht eher religiöser Natur war, indem die Juden bessere Möglichkeiten zur Einhaltung der Sabbat- und Feiertagsruhe anstrebten, so spielte doch der Gedanke an erhöhte Sicherheit – wozu es durchaus Anlass gab – eine wesentliche Rolle, denn im Vertrag der Stadt Köln mit den dortigen Juden wurde bezüglich der Tore des Judenviertels vereinbart, dass man dadurch "weder sehen noch schießen noch stechen könne".³³

Auf dieselben religiösen Bestrebungen, die offenbar eine strengere Einhaltung der Religionsgesetze propagierten, dürfte es zurückzuführen sein, wenn in vielen in dieser Zeit gegründeten und in manchen älteren Städten ein neuer Typ von Judenviertel verwirklicht wurde. Untersuchungen am Grundriss solcher Städte – den einzigen Quellen, die uns mangels entsprechender Urkunden in diesem Fall zur Verfügung stehen – zeigen, dass diese Judenviertel das Schema der übrigen Stadtanlage in ihrer Ausrichtung auf ein eigenes Zentrum, zu dem nur wenige und meist enge Zugänge führten, und teilweise auch durch eine andere Art der Parzellierung unterbrechen.³⁴ Offensichtlich wurden sie schon bei der Gründung der betreffenden Städte geplant und verwirklicht. Eine günstige Verkehrslage war zwar auch bei ihnen nicht nebensächlich, aber sie war nicht mehr oberstes Gebot. Der Grundsatz, an den man sich nun hielt, lautete vielmehr: möglichst verkehrsnah, aber jedenfalls eine in sich geschlossene Anlage um ein eigenes Zentrum (ein Platz, an dem die Synagoge lag) mit wenigen und leicht abschließbaren Zugängen. Letztere mussten übrigens keineswegs versperrbare Tore sein

wie in Köln, wichtig war vielmehr die dadurch mögliche deutliche Begrenzung des *Eruw* (des gemeinsamen Sabbatbereichs, der zur Erleichterung verschiedener Sabbatgebote eingerichtet wurde), die auch mittels Ketten, Drähten oder Seilen hergestellt werden konnte.

Die Anordnung dieser Judenviertel im Plan der Gesamtstadt konnte zumindest auf den ersten Blick in unterschiedlicher, geradezu gegensätzlich wirkender Art erfolgen: mitten in der Stadt (so zum Beispiel in Wien, Wiener Neustadt, Ulm, Radkersburg) ebenso wie am Rand entlang der Stadtmauer oder in einer Ecke der Stadtanlage, also in einer Lage, die im allgemeinen als "schlechter" Standort gilt.³⁵ Eine nähere Untersuchung zeigt jedoch, dass die Judenviertel auch in jenen Orten, in denen sie sich geographisch in Randlage befinden, oft einen sehr kurzen Zugang zum Markt bzw. zum wichtigsten städtischen Verkehrsknoten haben,³⁶ so dass nicht wirklich von einer Randlage gesprochen werden kann.

Beide Typen – ich möchte sie als "offenes" und "geschlossenes" Schema bezeichnen – sind in Nürnberg vertreten. Das ältere, bis zum Pogrom von 1349 bestehende Judenviertel war – vergleichbar jenem von Köln – an der Hauptstraße zwischen den alten Siedlungskernen der beiden Stadtteile St. Sebald und St. Lorenz zwischen dem Rathaus und der Brücke über die Pegnitz gelegen.³⁷ Der Stadtrat von Nürnberg benutzte das Pogrom, um sich in den Besitz dieses Stadtteils zu setzen, den er teilweise niederreißen und an seiner Stelle den zentralen Hauptmarkt errichten ließ.³⁸ Die Überlebenden und andere Juden, die sich schon kurz danach wieder in Nürnberg ansiedelten, mussten daher ein neues Judenviertel anlegen, das aber nun – errichtet um einen großen Hof, der nur über zwei Torhäuser zu betreten war – dem geschlossenen Schema folgte.³⁹

Wenn ich eben von einem "offenen" bzw. "geschlossenen" Schema einer Judensiedlung sprach, bezieht sich das jedoch nur auf die grundsätzliche Anlage des Baubestandes. Hinsichtlich der tatsächlichen Siedlungsverhältnisse kennen die meisten Judenviertel – auch jene, die dem

geschlossenen Schema folgen – keine scharfe Abgrenzung: So, wie es in den meisten Judenvierteln auch christliche Häuser gab, standen umgekehrt in vielen Städten jüdische Häuser außerhalb des eigentlichen Judenviertels, wenn auch meistens nicht weit davon entfernt, so zum Beispiel auch beim zweiten Nürnberger Judenviertel.⁴⁰ Damit ergab sich an den meisten Orten ganz zwanglos ein mehr oder weniger gut nachbarschaftliches Zusammenleben zwischen Juden und Christen. Man benutzte gemeinsame Brunnen und Bäder (die zeitgenössischen Kommunikationszentren!),⁴¹ gelegentlich sogar gemeinsame Latrinen,⁴² und bei Hochzeiten und anderen Festen war anscheinend noch im 15. Jahrhundert auch die Nachbarschaft des anderen Glaubens eingeladen – zumindest für die Teilnahme von Christen an jüdischen Hochzeiten lässt sich das nachweisen.⁴³

Es ist zur Genüge bekannt, dass das christlich-jüdische Verhältnis im Mittelalter keineswegs reibungsfrei verlaufen ist. Im Gegenteil: Es kam immer wieder zu Pogromen und Verfolgungen, manchmal lokal, manchmal aber auch überregional. Daneben gab es aber auch lange friedliche Zeiten und gutnachbarschaftliche Verhältnisse. Gegen Ende des Mittelalters, besonders während des 15. Jahrhunderts, verschärften sich jedoch die Gegensätze vor allem aus zwei Gründen deutlich: Zum einen, weil die Bedeutung der Religion als integratives Element für die christliche Bevölkerung immer wichtiger wurde, und zum anderen, weil für einen großen Teil der wirtschaftlichen Probleme der Zeit der angebliche "Judenwucher" verantwortlich gemacht wurde. Zudem gab es seit dem frühen 15. Jahrhundert offenbar einen Wandel in der Einstellung vieler städtischer Obrigkeiten in Bezug auf ihre Verantwortlichkeit für die Einhaltung der kanonischen Vorschriften und für die Beachtung der religiös-sittlichen Normen. Daraus resultierte schließlich ein zunehmendes Bestreben vieler städtischer Obrigkeiten und mancher Fürsten, die jahrhundertealten kirchlichen Forderungen nach möglichster Einschränkung der Kontakte zwischen Juden und Christen – die hinsichtlich ihrer tatsächlichen Durchführung ja seit jeher auf ent-

sprechende Maßnahmen seitens der weltlichen Machthaber angewiesen waren – in ihrem Wirkungsbereich in die Tat umzusetzen.⁴⁴ Immer häufiger kam es nun zur Vorschreibung von Kennzeichen für Juden, zu Ausgehverboten während der Karwoche und bei anderen Gelegenheiten, zu rechtlicher Schlechterstellung oder zu anderen Einschränkungen.

Erstmals griff man nun auch westlich von Breslau die Idee einer räumlichen Trennung von christlichen und jüdischen Häusern auf.⁴⁵ Als erste bekamen diese neue Entwicklung vielleicht die Juden in Passau zu spüren, wo das Judenviertel um 1400 an einen schlechteren Standort verlegt wurde,⁴⁶ dann jene von Savoyen-Piemont. Nachdem diese schon seit Beginn des 15. Jahrhunderts mehr und mehr eingeschränkt worden waren, mussten zuerst 1428 die Genfer Juden zwangsweise ein Quartier direkt an der Stadtmauer, also in einer ausgesprochen schlechten Wohnlage, beziehen. Zwei Jahre später schrieb die Statutensammlung Herzog Amadeus' VIII. (der einige Jahre später vom Basler Konzil unter dem Namen Felix V. zum [Gegen-]Papst gewählt wurde) eine radikale Trennung der jüdischen von den christlichen Wohnbereichen vor. Demnach sollten die Juden von den städtischen Obrigkeiten in ein abgeschlossenes Viertel umgesiedelt werden, welches sie bei Nacht nur im Notfall verlassen durften.⁴⁷ Solche Judenviertel, die damit alle Eigenschaften eines Ghettos aufwiesen, wurden in den folgenden beiden Jahrzehnten zumindest in den größeren Städten – für die allein genügend Quellen für qualitative Aussagen vorliegen – anscheinend auch durchgesetzt.⁴⁸ Zahlreiche weitere Vorschriften sollten die Berührungspunkte zwischen Christen und Juden noch zusätzlich vermindern, vor allem an Sonn- und Feiertagen, an denen grundsätzlich jeder private wie geschäftliche Kontakt untersagt wurde.⁴⁹

Fast gleichzeitig nahm sich mit dem Basler Konzil, das in seiner 19. Sitzung am 7. September 1434 ein ausführliches Dekret über Juden und Neugetaufte erließ, in dem die einschlägigen älteren Konzilskanones wieder aufgegriffen, aber auch neue Bestimmungen erlassen wurden, erstmals auch ein allgemeines Konzil des Themas der räumlichen

Trennung von Christen und Juden an: "Um einen allzu intensiven Umgang mit ihnen [den Juden] zu vermeiden, werden sie gezwungen, in bestimmten Stadt- und Ortsteilen zu wohnen, die von den Wohngebieten der Christen getrennt und von den Kirchen möglichst weit entfernt sind."⁵⁰ Zwar hatte auch diese Forderung in Deutschland keine unmittelbaren Folgen, aber mit einer Verspätung von einigen Jahrzehnten wirkte sie entschieden nachhaltiger als die oben genannten Breslauer Vorschriften, denn in mehreren Städten des Deutschen Reichs kam es in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts zur Einweisung der Juden in ein Ghetto.

In Frankfurt am Main war schon 1433 im Rat über die Umsiedlung der Juden in einen anderen Stadtteil beraten worden, und 1439 wurde die Debatte noch einmal aufgegriffen.⁵¹ In Hinblick auf die zeitliche Nähe zu den Ereignissen in Savoyen und Basel ist zwar ein Einfluss von dort her anzunehmen, stärker zeigt sich darin aber die Tatsache, dass das bisherige Modell der Judenviertel für breitere Bevölkerungskreise zu einem Problem geworden war. Auch wenn vor allem die Geistlichen der dem Judenviertel benachbarten städtischen Hauptkirche St. Bartholomäus hinter dieser Forderung gestanden sein dürften, fanden sie doch im Stadtrat eine zahlenmäßig zunehmende Gruppe, die sich damit identifizierte. 1442 rügte auch König Friedrich, der sich anlässlich seiner Krönungsreise in Frankfurt aufgehalten hatte, dass die Wohnsitze der dortigen Juden unmittelbar an der Pfarrkirche lägen, wie er selbst bei seinem Aufenthalt bemerkt hätte, so dass der Gottesdienst gestört und gekränkt werde, und gab Weisung, binnen Jahresfrist die Wohnsitze der Juden zu verlegen und die Synagoge abzurechen, deren Neubau an anderer Stelle er den Juden jedoch gestatten wollte.⁵² 1458 wiederholte er den Befehl mit der Präzisierung, dass die Synagoge und die gesamte Judenschaft *an ein annder zimlich ennde in der statmawr* zu versetzen sei, da derzeit das *geschray (...)* in *irer synagog* wegen deren Nähe zur Stiftskirche St. Bartholomäus den christlichen Gottesdienst unziemlich beeinträchtige.⁵³

Allerdings geht aus der Urkunde von 1442 hervor, dass Friedrich nicht von sich aus aktiv geworden war, sondern aufgrund entsprechender Beschwerden, und dass er außerdem bereits mit Mitgliedern des Rats über dieses Problem gesprochen hatte. Noch mehr zeigt die Wiederholung des Befehls im Jahr 1458, dass es sich hier ganz offensichtlich um "bestellte" Befehle gehandelt hat, denn Friedrich war seit 1442 nicht mehr im Reich gewesen, was heißt, dass der Ausstellung dieser Urkunde eine entsprechende Intervention von Frankfurter Seite vorausgegangen sein muss. Zudem stellte Friedrich den Befehl von 1442 nicht in Frankfurt selbst aus, obwohl er sich über sechs Wochen dort aufgehalten hatte, sondern erst am Tag nach seiner Abreise in Mainz, als er sich schon auf dem raschen Weg nach Süden befand.⁵⁴ Mit diesem Schachzug sollte eine rasche Gegenintervention der Juden beim König verhindert werden. Die Bezeichnung der Lage des 1458 ins Auge gefassten neuen Judenviertels an der Stadtmauer – also in einer klar unterprivilegierten Wohngegend – als *zimlich* (das heißt: ihnen zukommend, ihrem Stand entsprechend) zeigt deutlich, wie sehr die soziale Stellung der Juden gegenüber dem 13. und auch noch dem 14. Jahrhundert gesunken war.

1460 erfolgte dann der definitive Beschluss des Rats, die Juden in eine östlich außerhalb der noch bestehenden stauferzeitlichen Stadtmauer in der Neustadt, die zwar schon ein gutes Jahrhundert früher ummauert worden, aber im größeren Teilen immer noch unbebaut war,⁵⁵ neu zu errichtende Gasse umzusiedeln. In den folgenden beiden Jahren wurde dieser Beschluss sukzessive durchgeführt. Ab 1462 durften Juden nur mehr in dieser Gasse, die mit nachts versperrten und mit Wächtern besetzten Toren versehen war, wohnen.⁵⁶ Erst damit kann man wirklich von einem Ghetto, dem ersten in Deutschland, sprechen.

Eine vergleichbare Aktion fand im Mittelalter in Deutschland nur mehr in Donauwörth statt,⁵⁷ wo die Juden 1493 aus einem großen Haus mit über 16 Wohnungen unmittelbar neben dem Rathaus in eine "unsaubere" Gasse an der nordöstlichen Stadtmauer umgesiedelt wurden.⁵⁸

Eine wohl gleichzeitig erlassene Judenordnung⁵⁹ beschränkte die Bewegungsfreiheit vor allem der erwachsenen männlichen Juden in vielfacher Hinsicht. Die Bestimmung, dass sie außerhalb ihrer Wachzeiten, zu denen sie nach wie vor verpflichtet waren, die Stadtmauern nicht betreten durften, zeigt jedoch, dass man ihnen zunehmend misstraute, sie vielleicht sogar für potentielle Verräter hielt.⁶⁰ Ob diese Judengasse nächtens versperrt wurde, ist nicht bekannt. Letztlich waren diese Maßnahmen hier nur ein Vorspiel zur 1517 mit Zustimmung Kaiser Maximilians erfolgten endgültigen Vertreibung.

In einzelnen weiteren Fällen, wie zum Beispiel in Worms, mag eine Umsiedlung der Juden schon deshalb nicht in Betracht gekommen sein, weil sie ohnedies schon in einer Randlage – die aber keine sozialen Ursachen hatte⁶¹ – lebten und weil hier allem Anschein nach im 14. und 15. Jahrhundert eine faktische Trennung von Christen und Juden bestand. Außerdem war nach einer Nachricht von 1481 das Judenviertel abgeschlossen, wenn auch nicht klar ist, ob von außen oder von innen.⁶² Ähnlich scheinen die Verhältnisse in Regensburg gewesen zu sein, wo das Judenviertel schon seit der Zeit vor 1350 ummauert und mit Toren, deren Schlüssel von Juden verwaltet wurden, versehen war.⁶⁴ Aus letzterem kann man aber mit Sicherheit darauf schließen, dass dieses versperrbare Judenviertel von den Juden gewünscht und wohl auch von ihnen veranlasst worden war.

Im Rahmen einer größeren historischen Entwicklung bildete die Umsiedlung oder Einsperrung der Juden, die manche deutsche Städte in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts durchführten, aber ohnedies nur eine Übergangsphase, denn in der Mehrzahl zumindest der größeren Städte und Territorien kam es während des 15. oder spätestens im frühen 16. Jahrhundert – die Regierungszeit Kaiser Maximilians bildete den Höhepunkt dieser Entwicklung – überhaupt zur Vertreibung. Für das deutsche Judentum der Frühneuzeit zeichnete sich damit jenseits aller rechtlichen, sozialen und wirtschaftlichen Schlechterstellung, die vor allem während des 15. Jahrhunderts erfolgt war, eine Entwicklung

in zwei Linien ab: Jener kleinere Teil, der auch weiterhin in einer der größeren Städte wohnen durfte, war weitgehend in eine Ghettosituation gezwungen worden, die mindestens bis in die Zeit der Aufklärung sein Leben bestimmte. Der größere Teil war jedoch von einer städtischen zu einer auf dem Land oder allenfalls in Klein- und Kleinststädten lebenden Bevölkerungsgruppe geworden und wohnte in Siedlungen, die nur aus einer oder einigen wenigen jüdischen Familien bestanden, so dass schon allein aus diesen Gründen eine örtliche Separation meist schwierig und wenig sinnvoll gewesen sein dürfte.⁶⁵

Diese frühneuzeitlichen Verhältnisse wären aber in anderem Zusammenhang zu untersuchen. Für das Mittelalter kann festgehalten werden, dass von einer Ghettosituation der Juden bis weit in das 15. Jahrhundert hinein – also für den allergrößten Teil dieser Epoche und trotz aller Verschlechterung der sozialen Lage der Juden auch schon vor dem 15. Jahrhundert – keine Rede sein kann und dass sie bezogen auf die jüdische Gesamtbevölkerung auch am Ende des Mittelalters eher die Ausnahme als die Regel darstellt. Die innerstädtischen Grenzen zwischen christlicher und jüdischer Bevölkerung waren jedenfalls im Mittelalter in den meisten Fällen wesentlich weniger scharf gezogen, als das oft angenommen wird.⁶⁶ Seit dem Ende des Mittelalters verlief die Grenze in vielerlei Hinsicht nicht so sehr zwischen der christlichen und der jüdischen Bevölkerung einer Siedlung (obwohl es dort natürlich auch eine Grenze gab), sondern eher zwischen Siedlungen und Territorien mit und solchen ohne Juden.

So oder so ist damit das Mittelalter insgesamt eher eine Epoche der Integration der jüdischen in die christliche Bevölkerung. In erster Linie durch Initiativen der Kirche kam es jedoch seit dem 13. Jahrhundert zunehmend zu Schritten der Segregation, die in England und Frankreich relativ rasch zur landesweiten Vertreibung der Juden führten. In Deutschland wurden sie aufgrund dieser Entwicklung in einem nach beiden Seiten etwas verlängerten 15. Jahrhundert – also erst ganz am Ende des Mittelalters – aus den meisten größeren Städten (wie auch aus

vielen Territorien) vertrieben, in den übrigen ins Ghetto gedrängt. Die Epoche des weitgehenden Ausschlusses der Juden aus der christlichen Gesellschaft hat damit zwar ihre Wurzeln im Mittelalter, ist aber selbst in erster Linie ein Bestandteil der Frühneuzeit.

¹ Der vorliegende Aufsatz wurde wie das bei der Sommerakademie gehaltene Referat weitgehend auf der Basis von kürzlich bereits an anderer Stelle veröffentlichten Ergebnissen gestaltet (WENNINGER, Markus J.: Grenzen in der Stadt? Zu Lage und Abgrenzung mittelalterlicher deutscher Judenviertel. In: *Aschkenas* 14 (2004) 9-29.) und kann daher nur in einzelnen Teilbereichen Neues bringen.

² Der hier verwendete lateinische Begriff *honor* ist nur ungenügend ins Deutsche zu übersetzen; er umfasst wesentlich auch "Bedeutung".

³ Der Text dieser Urkunde wurde häufig ediert, auch in – gerade auch hinsichtlich der hier zitierten Passage – mehr oder weniger variierenden deutschen Übersetzungen, so bei ARONIUS, Julius: *Regesten zur Geschichte der Juden im Fränkischen und Deutschen Reiche bis zum Jahre 1273*. Berlin 1887-1902, Nachdr. Hildesheim-New York 1970. 69-71, Nr. 168; HERGEMÖLLER, Bernd-Ulrich (Hg.): *Quellen zur Verfassungsgeschichte der deutschen Stadt im Mittelalter*. Darmstadt 2000. (= *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters*, Frh. v. Stein-Gedächtnisausgabe 34.) 108-111, Nr. 18; SCHOEPS, Julius H./WALLENBORN, Hiltrud (Hg.): *Juden in Europa. Ihre Geschichte in Quellen*. Bd. 1. Darmstadt 2001. 120f., Nr. 52. Aus den unterschiedlichen Übersetzungen resultieren teilweise auch unterschiedliche Interpretationen des Inhalts.

⁴ In der Literatur wird, häufig wegen fehlenden Problembewusstseins, der Begriff "Ghetto" nicht nur im oben genannten Sinn (für dessen alleinigen Gebrauch im gegebenen Zusammenhang ich nachdrücklich eintrete) verwendet, sondern nicht selten ganz allgemein für jeden geschlossenen jüdischen Wohnbereich, unabhängig von der Frage, ob die Juden dort freiwillig oder gezwungenermaßen zusammen lebten, und teilweise auch als Synonym zu "Judenviertel" (das unabhängig von der Frage einer baulichen oder sonstigen Abgrenzung zu anderen Stadtvierteln jede in bestimmten Stadtteilen verdichtete jüdische Siedlung meint). Zur Diskussion dieses Problems vgl. HAVERKAMP, Alfred: *The Jewish quarters in German Towns during the Late Middle Ages*. In: R. Po-Chia Hsia/Hartmut Lehmann (Hg.): *In and Out of the Ghetto. Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*. Cambridge/NY 1995. 13-28, hier 13ff.

⁵ In diesem Sinn nicht nur tendenziell antisemitische Autoren wie PLANITZ, Hans: *Die deutsche Stadt im Mittelalter. Von der Römerzeit bis zu den Zunftkämpfen*. Wien-Köln-Graz ⁵1980. 281, der aufgrund des Handbuchcharakters und der zahlreichen Auflagen seines Buches (1. Aufl. 1954) häufig zitiert wird, sondern z. B. auch SCHRECKENBERG,

Heinz: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.). Frankfurt a. M. 1982. 557f., und ders.: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.-20. Jh.). Frankfurt am Main 1994. (= Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, 497.) 226. Letztlich suggeriert das auch noch TOCH, Michael: Die Juden im mittelalterlichen Reich. München 1998. (= Enzyklopädie deutscher Geschichte 44.) 35, wenn er gerade mit Bezug auf Speyer meint, dass die eigene Ummauerung der Judenviertel "jedenfalls in der Frühzeit auch [!] auf Wunsch und zum Schutz der Juden" vorgenommen wurde. Andererseits geht etwa BATTENBERG, Friedrich: Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas. Darmstadt 1990, auf die topographische Situation der Judenviertel in den Städten überhaupt nicht ein.

⁶ Vgl. ISENMANN, Eberhard: Die deutsche Stadt im Spätmittelalter 1250-1500. Stadtgestalt, Recht, Stadtrecht, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft. Stuttgart 1988. 65; ausführlicher z. B. Haverkamp, Jewish Quarters (wie Anm. 4) und MENTGEN, Gerd: Juden. Zwischen Koexistenz und Pogrom. In: Bernd-Ulrich Hergemöller (Hg.): Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Neu bearb. Ausg. Warendorf 2001. 335-386, hier 348f.

⁷ So z. B. SCHULZE, Ursula: *wan ir unbail ... daz ist iwer bail*. Predigten zur Judenfrage vom 12. bis 16. Jahrhundert. In: dies. (Hg.): Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters. Religiöse Konzepte – Feindbilder – Rechtfertigungen. Tübingen 2002. 109-133, hier 114, mit Berufung auf GRAUS, František: Pest – Geissler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit. Göttingen 1987. (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 86.) 276, der hier allerdings nur vom Bemühen der Kirche, "die Rechte der Juden einzuzugrenzen, ihre Freizügigkeit, Erwerbsmöglichkeiten und alle Berührungspunkte zur nichtjüdischen Bevölkerung einzuengen und zu beschränken" und den daraus resultierenden "Einengungen des Lebensraumes" der Juden spricht. An anderer Stelle sieht er freilich im Spätmittelalter, vor allem nach der Mitte des 14. Jahrhunderts, "die Zusammenpferchung im Ghetto vollendet", vgl. GRAUS, František: Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt. In: Alfred Ebenbauer/Klaus Zatloukal (Hg.): Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt. Wien-Köln-Weimar 1991. 53-65, hier 59f. NIED, Stefan: *ich will steben und ruhen, du aber solt geben*. Das Volksbuch von Ahasver. In: Schulze, Juden in der deutschen Literatur (wie oben), 257-278, hier 270, geht von der spätmittelalterlichen "Absonderung [der Juden] durch die städtische Ghettoisierung" als feststehender Tatsache aus. MILITZER, Klaus: Herrschaft der Geschlechter 1288-1396. Überblick. In: Peter Fuchs (Hg.): Chronik zur Geschichte der Stadt Köln. Bd. 1: Von den Anfängen bis 1400. Köln 1990. 246-249, hier 247, setzt diesen Vorgang bereits ins 13. Jahrhundert und sieht die Kölner Juden "seit ungefähr 1300 in ein Ghetto gedrängt." Die Beispiele ließen sich beinahe beliebig vermehren.

⁸ Zu den Fragen um die konkrete Topographie des Speyrer Judenviertels – u. a. ist um-

stritten, ob es sich bei dem im zitierten Privileg genannten Judenviertel um jenes in der Nähe des Doms (wo noch heute die Ruinen der Synagoge und die ehemalige Mikwe zu sehen sind) oder um einen weiteren Siedlungskern nordwestlich außerhalb der mittelalterlichen Stadt (das ehemalige Dorf Altspeyer), der erst nach den Judenverfolgungen des Ersten Kreuzzugs aus Sicherheitsgründen aufgegeben und mit einer schon in der Stadt bestehenden Judensiedlung vereinigt wurde, gehandelt hat – vgl. zuletzt PORSCHE, Monika: Die mittelalterliche Synagoge zu Speyer. In: Guido Helmig/Barbara Scholkmann/Matthias Untermann (Hg.): Centre – Region – Periphery. Medieval Europe Basel 2002. Bd. 2. Hertingen 2002. 379-384, hier bes. 381ff.; dies.: Speyer: Die mittelalterliche Synagoge. In: Christoph Cluse (Hg.): Europas Juden im Mittelalter. Beiträge des internationalen Symposiums in Speyer vom 20.-25. Oktober 2002. Trier 2004. 407-419. Weitere ausführliche Literaturangaben bei ZIWES, Franz-Josef: Studien zur Geschichte der Juden im mittleren Rheingebiet während des hohen und späten Mittelalters. Hannover 1995. (= Forschungen zur Geschichte der Juden A 1.) 21, 96f.

⁹ Vgl. dazu die in den Anm. 14 und 42 genannte Literatur.

¹⁰ Ausführlicher Isenmann, Stadt (wie Anm. 4), 63ff.

¹¹ Dazu z. B. WENNINGER, Markus J.: Das Grazer Judenviertel im Mittelalter. In: Gerald Lamprecht (Hg.): Jüdisches Leben in der Steiermark. Marginalisierung – Auslöschung – Annäherung. Innsbruck [u. a.] 2004. (= Schriften des Centrums für Jüdische Studien 5.) 13-31, hier 17; SCHWARZ, Ignaz: Das Wiener Ghetto, seine Häuser und Bewohner. Wien 1909. (= Quellen und Forschungen zur Geschichte der Juden in Deutsch-Österreich 2.) 34f. Bei der Quellenbezeichnung "Judengasse" ist jedoch insofern Vorsicht angebracht, als dadurch allein keineswegs schon auf das Bestehen einer größeren Judensiedlung geschlossen werden kann: Gerade in kleineren Städten wurde eben die Gasse, in der die in diesem Ort lebenden Juden wohnten, als Judengasse bezeichnet, auch wenn sie – wie z. B. in Klagenfurt oder Lienz – nur ein oder zwei Häuser bewohnten. Die einschlägigen Angaben zu diesen Orten in *Germania Judaica* 3/1. Hg. von Arye Maimon. Tübingen 1987. 618 bzw. 745 sind inzwischen überholt. Zu Klagenfurt, wo sich das genannte Judenhaus ebenso wie die nach ihm benannte Judengasse nicht im Osten beim Völkermarktertor, sondern im Norden beim St. Veitertor befand, vgl. nun DEUER, Wilhelm: Die Bautätigkeit der Welzer im 16. Jahrhundert unter dem Aspekt der Kärntner Hauptstadtfrage. In: Wilhelm Wadl (Hg.): Kärntner Landesgeschichte und Archiwissenschaft. Festschrift für Alfred Ogris zum 60. Geburtstag. Klagenfurt 2001. (= Archiv für vaterländische Geschichte und Topographie 84.) 215-235, hier 220f.; zu Lienz WENNINGER, Markus: Juden im Herrschaftsbereich der Grafen von Görz und Görz-Tirol. In: Franz Nikolasch (Hg.): Symposium zur Geschichte von Millstatt und Kärnten 2000. [Salzburg 2001.] 108-133, hier 120.

¹² Das spricht auch gegen die Kontinuität einer jüdischer Siedlung von der Spätantike bis ins Hochmittelalter, wie sie vor allem für Köln immer wieder angenommen wurde.

¹³ SCHÜTZ, Friedrich: Die Geschichte des Mainzer Judenviertels. In: Michael Matheus (Hg.): Juden in Deutschland. Stuttgart 1995. 33-60.

¹⁴ Vgl. die jeweiligen Beschreibungen in *Germania Judaica*. Bd. 1. Hg. v. I. Elbogen/A. Freimann/H. Tykocinski. Tübingen 1963. Bd. 2. Hg. v. Zvi Avneri. Tübingen 1968. Bd. 3/1 (vgl. Anm. 11). Bd. 3/2. Hg. v. Arye Maimon/Mordechai Breuer/Yacov Guggenheim. Tübingen 1995. Zu Regensburg auch: CODREANU-WINDAUER, Silvia/WANDERWITZ, Heinrich: Das Regensburger Judenviertel. Geschichte und Archäologie. In: Peter Schmid (Hg.): Geschichte der Stadt Regensburg. Bd. 1. Regensburg 2000. 607-631; HUBEL, Achim: Gotik in Regensburg. Stadtopographie und städtebauliche Entwicklung vom 13. bis zum frühen 16. Jahrhundert. In: ebd., Bd. 2. 1106-1140, hier 1113, 1133-37.

¹⁵ Dazu ausführlicher weiter unten.

¹⁶ REUTER, Fritz: Warmaisa. 1000 Jahre Juden in Worms. Worms 1984. (= Der Wormsgau, Beiheft 29.) 27f.

¹⁷ Zu Friesach ausführlich WENNINGER, Markus J.: Zur Topographie der Judenviertel in den mittelalterlichen deutschen Städten anhand österreichischer Beispiele. In: Fritz Mayrhofer/Ferdinand Opll (Hg.): Juden in der Stadt. Linz/Donau 1999. (= Beiträge zur Geschichte der Städte Mitteleuropas 15.) 81-117, hier 83f.; zu Salzburg ebd., 85-88; HAHNL, Adolf: Die bauliche Entwicklung der Stadt Salzburg. In: Heinz Dopsch (Hg.): Geschichte Salzburgs. Stadt und Land. Bd. 2/1. Salzburg 1983. 836-864, hier 841f.

¹⁸ Wenninger, Grazer Judenviertel (wie Anm. 11).

¹⁹ JARACZEWSKY, Adolph: Die Geschichte der Juden in Erfurt. Erfurt 1868. 8f.

²⁰ Vgl. die verkleinert auch bei SCHMANDT, Matthias: *Judei, cives et incole*: Studien zur jüdischen Geschichte Kölns im Mittelalter. Hannover 2002. (= Forschungen zur Geschichte der Juden A 11.) 270, wiedergegebene Planbeilage zu KOBER, Adolf: Grundbuch des Kölner Judenviertels 1135-1425. Ein Beitrag zur mittelalterlichen Topographie, Rechtsgeschichte und Statistik der Stadt Köln. Bonn 1920.

²¹ Vgl. GJ 2/2 (wie Anm. 14), 602.

²² Übersetzung nach Schoeps/Wallenborn, Juden (wie Anm. 3), 143f., Nr. 66; ähnlich Aronius, Regesten (wie Anm. 3), 301-303, Nr. 724.

²³ Annähernd ein Drittel seiner Bestimmungen bezieht sich auf die Juden und das Zusammenleben von Juden und Christen, vgl. LOHRMANN, Klaus: Judenrecht und Judenpolitik im mittelalterlichen Österreich. Wien-Köln 1990. 94. Zur Bedeutung und Politik rund um dieses Konzil vgl. JOHANEK, Peter: Das Wiener Konzil von 1267, der Kardinallegat Guido und die Politik Ottokars II. Přemysl. In: Ottokar-Forschungen. Jahrbuch für Landeskunde und Niederösterreich, N.F. 44/45 (1978/79) 312-340; zur Judenproblematik – auf die Johaneck kaum eingeht – vgl. Lohrmann, ebd., 94-102.

²⁴ Vgl. OLLENDIEK, Hans: Die päpstlichen Legaten im deutschen Reichsgebiet von 1261 bis zum Ende des Interregnums. Freiburg/Schweiz 1976. (= Historische Schriften

der Universität Freiburg Schweiz 3.) 135.

²⁵ Zu den Gemeinsamkeiten – vor allem den Lebenswandel der Kleriker und aggressive Akte gegen Kleriker und Kirchenbesitz betreffend – und individuellen Unterschieden der Beschlüsse der genannten vier Diözesansynoden vgl. ebd., 139-146; die Statuten der Synode von Bremen am besten gedruckt in: EHMCK, Diedrich R. (Hg.): Bremisches Urkundenbuch. Bd. 1. Bremen 1873. 360-367, Nr. 323; zu den Statuten der Synode von Magdeburg, die für die Kirchprovinz Magdeburg und die exemte Diözese Kammin (Pommern) galten, vgl. MANSI, Giovanni D.: Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Bd. 24. Nachdr. d. Ausg. Paris 1903. Sp. 773-777.

²⁶ Zu diesen Zusammenhängen Lohrmann, Judenrecht (wie Anm. 23), 94ff.; Wenninger, Grenzen (wie Anm. 1), 12-15.

²⁷ Die diesbezüglichen Aussagen von PETRYSCHYN, Halina: Die Judenviertel in der Stadtplanung und Stadtentwicklung Ostgaliziens mit besonderer Berücksichtigung der Zeit vom Ende des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. In: Mayrhofer/Oppl, Juden in der Stadt (wie Anm. 17), 221-295, hier 221-241, die die Verhältnisse bis ins 17. Jh. beschreibt, sind nicht eindeutig. Einerseits betont sie, dass in Polen "die Bestimmungen der Lateransynode von 1212[!] von Anfang an umgesetzt" wurden, verwechselt diese aber mit der Breslauer Synode, wenn sie schreibt, dass diese Bestimmungen vorschrieben, "dass die Juden isoliert von den Christen, getrennt durch Mauern, Gräben oder Zäune zu leben hatten" (ebd., 230; offensichtlich werden auch in der neueren polnischen und ukrainischen Literatur, auf die sie sich bezieht, alte Irrtümer fortgeschrieben. Mir fehlen leider die nötigen Sprachkenntnisse, um diese Literatur selbst auszuwerten). Wo sie auf konkrete Beispiele eingeht, ist einerseits von der beengten Situation der Judengasse, außerhalb derer die Juden nicht leben durften, die Rede, andererseits von Juden, die mitten unter Christen lebten. Zudem scheint es, dass sie jede Nennung einer Judengasse mit einem abgeschlossenen Ghetto gleichsetzt, was aber anscheinend nur bei einer vergleichsweise kleinen Zahl wirklich der Fall war. Die Frage müsste ohne die offensichtlich immer noch verbreiteten Ghetto-Vorurteile neu untersucht werden.

²⁸ Vgl. dazu GJ 2 (wie Anm. 14), Artikel Breslau (bes. 130), Liegnitz, Schweidnitz, Troppau u. a.; zu Liegnitz vgl. auch GOLINSKI, Mateusz: Jews in Medieval Legnica – their Location in the Municipal Area. In: Marcin Wodziński/Janusz Spyra (Hg.): Jews in Silesia. Cracow 2001. 17-32.

²⁹ Ausführlich zu den Rechtsbüchern MAGIN, Christine: "Wie es umb der iuden recht stet". Der Status der Juden in spätmittelalterlichen deutschen Rechtsbüchern. Göttingen 1999. Auf die Forderung nach abgeschlossenen Siedlungen der Juden geht sie allerdings – da in den Rechtsbüchern nicht vorkommend – nirgends ein.

³⁰ Dazu ebd., bes. 77f., 89.

³¹ Ausführlicher bei Schmandt, *Judei* (wie Anm. 20), 26f., 47ff.

³² Toch, Juden (wie Anm. 5), 35, weist solche Abgrenzungsmaßnahmen (ohne Nennung

von konkreten Städten außer Nürnberg) mehr den Christen zu; vgl. dazu auch ebd., 101; zur verstärkten Ausgrenzung gegen Ende des Mittelalters ebd., 119.

³³ Schmandt, *Judei* (wie Anm. 20), 48; zu gleichzeitigen jüdenfeindlichen Akten ebd., 86.

³⁴ Ausführlich dazu Wenninger, *Topographie* (wie Anm. 17).

³⁵ Vgl. oben ad Anm. 10.

³⁶ Das Judenviertel von Marburg/Drau zum Beispiel lag zwar in der südöstlichen Ecke der Stadt, aber die Judengasse mündete an jener Ecke des Marktes, von der die Straße zur Draubrücke und damit die wichtigste Verkehrsstraße der Stadt abzweigte, vgl. Wenninger, *Topographie* (wie Anm. 17), 94-97. Auch in Laibach lag das Judenviertel in unmittelbarer Nähe der die beiden Stadtteile verbindenden Brücke, vgl. GJ 3/1 (wie Anm. 11), 698.

³⁷ Vgl. die Beschreibung des Judenviertels in GJ 2/2 (wie Anm. 14), 603f.; ähnlich wie in Köln führten auch hier Bauten der Juden zum Konflikt mit der Stadt, allerdings nicht, weil die Juden versucht hätten, ihr Viertel gegenüber der restlichen Stadt abzusperren, sondern weil Anbauten an bestehende Judenhäuser (Buden, Lauben und Kellerhalse) den Verkehr auf den Straßen zunehmend behinderten, vgl. ebd., 599.

³⁸ Ebd., 603f. Aus stadtplanerischer Sicht war das im Grund nur die logische Fortsetzung der erst 1320-1325 vorgenommenen Vereinigung der vorher jeweils eigens ummauerten beiden Stadtteile. Vgl. Isenmann, *Stadt* (wie Anm. 6), 44f.

³⁹ Nähere Beschreibung siehe GJ 3/2 (wie Anm. 14), 1001f.

⁴⁰ Vgl. ebd., 1002.

⁴¹ Die in zahlreichen Konzilsdekreten – auch in den eingangs genannten – bis hin zum Basler Konzil 1434 immer wieder wiederholten kirchlichen Forderungen nach einem Verbot des gemeinsamen Badens von Christen und Juden zeigen, dass man sich lange Zeit wenig darum kümmerte. Erst gelegentlich im 14., vor allem aber im 15. Jahrhundert kamen immer mehr Städte diesen Forderungen nach und setzten damit einen deutlichen Schritt hin zur Separation der Juden. Das Thema würde es verdienen, einmal eigens untersucht zu werden.

⁴² Zumindest in Regensburg besaßen offenbar manche Christen und Juden, deren Hinterhäuser am Rande des Judenviertels aneinander stießen, dort gemeinsame Latrinen. Vgl. CODREANU-WINDAUER, Silvia: Regensburg: Archäologie des mittelalterlichen Judenviertels. In: Cluse, Europas Juden (wie Anm. 8), 465-478, hier 476.

⁴³ Zu diesem Thema habe ich bei der 6. Arbeitstagung des Forums Jüdische Geschichte und Kultur in der Frühen Neuzeit über "Jüdische Alltagskultur vom Spätmittelalter bis ins 19. Jahrhundert: Quellen, Methoden, Perspektiven"; Düsseldorf, 11.-13. Feb. 2005, ein Referat gehalten, dessen schriftliche Ausarbeitung aber noch einiger ergänzender Archivstudien bedarf.

⁴⁴ GJ 3/3 (wie Anm. 14), 2186f. konstatiert eine verstärkte Einschränkung der Juden erst etwa seit der Mitte des 15. Jahrhunderts; die im folgenden genannten Beispiele zeigen jedoch, dass die Einschränkungen schon mit diesem Jahrhundert begannen und zu seiner

Mitte nur einen ersten Höhepunkt erreichten.

⁴⁵ Allerdings hatte es auch schon früher gewisse Ansätze sowohl zu einer Trennung von Christen und Juden (vgl. etwa zu Trier, wo Auseinandersetzungen zwischen Erzbischof und Stadt eine wesentliche Rolle gespielt zu haben scheinen, vgl. GJ 3/2 (wie Anm. 14), 1470f.; HAVERKAMP, Alfred: Die Juden inmitten der Stadt. In: Hans Hubert Anton/Alfred Haverkamp (Hg.): Trier im Mittelalter. Trier 1996. (= 2000 Jahre Trier 2.) 477-499, hier 481ff.) wie auch zu einer intensivierten Kontrolle der Juden, z. B. durch Ansiedlungsbeschränkungen, gegeben (die Synode von Bourges forderte 1276, dass Juden nur "in Hauptstädten, Städten und sonstigen bedeutenden Orten" wohnen sollten, vgl. Schreckenberg, *Adversus Judaeos* 13.-20. Jh. (wie Anm. 5), 274). Auch in Spanien wurden schon seit dem ausgehenden 14. Jahrhundert abgeschlossene Juderias eingerichtet, vgl. RUDOLF, Karl: Juden in spanischen Städten. In: Mayrhofer/Opll, *Juden in der Stadt* (wie Anm. 17), 199-219. Ob oder wie weit von dort kommende Einflüsse für die deutsche Entwicklung eine Rolle spielten, ist nicht geklärt.

⁴⁶ Wieweit ihre zwischen etwa 1390 und 1412 erfolgte Umsiedlung aus ihrem alten Viertel, dessen günstige Lage mit jener der Judenviertel von Frankfurt oder Nürnberg vergleichbar war, in ein deutlich abgelegeneres (aber gegenüber seinem christlichen Umfeld anscheinend nicht abgeschlossenes) diesen Hintergrund hat, lässt sich nicht sagen, denn einerseits scheinen dabei Konflikte zwischen Stadt und Bischof eine nicht unwesentliche Rolle gespielt zu haben, andererseits ist über die Vorgänge im Detail nur wenig bekannt. Vgl. GJ 3/2 (wie Anm. 14), 1088 mit Anm. 14.

⁴⁷ Sie sollten (...) *in unum locum securum clausum* (...) *segregentur*, vgl. BARDELLE, Thomas: *Juden in einem Transit- und Brückenland. Studien zur Geschichte der Juden in Savoyen-Piemont bis zum Ende der Herrschaft Amadeus VIII.* Hannover 1998. (= *Forschungen zur Geschichte der Juden A* 5.) 104f., 110f., der auch ausführlich auf die vorangegangenen Verschlechterungen eingeht.

⁴⁸ Ebd., 125f.

⁴⁹ Während Christen an Werktagen durchaus für Juden z. B. als Angestellte, Diener oder Ammen arbeiten durften, vgl. ebd., 112f.

⁵⁰ Lateinischer Text und deutsche Übersetzung bei WOHLMUTH, Josef (Hg.): *Dekrete der ökumenischen Konzilien. Bd. 2: Konzilien des Mittelalters vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512-1517).* Paderborn [u. a.] 2000. 483f. Bei GILL, Joseph: *Konstanz und Basel-Florenz.* Mainz 1967. (= *Geschichte der ökumenischen Konzilien* 9.) werden die Bestimmungen zu den Juden nicht einmal erwähnt.

⁵¹ Gegenüber den in GJ 3/1 (wie Anm. 11), 346 genannten Daten vgl. ANDERNACHT, Dietrich: *Regesten zur Geschichte der Juden in der Reichsstadt Frankfurt am Main von 1401-1519.* Teil 1. Hannover 1996. (= *Forschungen zur Geschichte der Juden B* 1, 1.) 118, Nr. 413, 151, Nr. 543.

⁵² Ebd., 192, Nr. 700; ein ausführlicheres Regest bei HEINIG, Paul-Joachim: *Die Urkun-*

den und Briefe aus dem Stadtarchiv Frankfurt am Main. Wien-Köln-Graz 1986. (= Heinrich Koller (Hg.): Regesten Kaiser Friedrichs III. [1440-1493] 4.) 88, Nr. 42.

⁵³ Andernacht, Regesten (wie Anm. 51), 272, Nr. 1158; ausführlicher Heinig, Urkunden (wie Anm. 52), 183, Nr. 285.

⁵⁴ Vom 4. Juli bis 18. August ist Friedrich in Frankfurt nachweisbar, am 18. und 19. August in Mainz, wo er aber anscheinend nur übernachtete, da neben der die Frankfurter Juden betreffenden Urkunde keine weitere, die sicher in diesen beiden Tagen in Mainz ausgestellt wurde, und nur zwei, bei denen dies wahrscheinlich ist, bekannt sind. Am 23. August befand er sich bereits in Hagenau und am 24. in Straßburg (vgl. KOLLER, Heinrich/HEINIG, Paul-Joachim: Regesten Kaiser Friedrichs III. (1440-1493). CD-ROM-Ausgabe, erarb. v. Dieter Rübsamen. Wien u. a. 1998, zu den betreffenden Daten).

⁵⁵ BUND, Konrad: Frankfurt am Main im Spätmittelalter 1311-1519. In: Frankfurt am Main. Die Geschichte der Stadt in neun Beiträgen, hg. v. d. Frankfurter Historischen Kommission. Sigmaringen 1991. 53-149, hier 113-118.

⁵⁶ GJ 3/1 (wie Anm. 11), 347.

⁵⁷ Vgl. Toch, Juden (wie Anm. 5), 35.

⁵⁸ Vgl. GJ 3/1 (wie Anm. 11), 237f.; Plan bei VEITSHANS, Helmut: Kartographische Darstellung der Judensiedlungen der schwäbischen Reichsstädte und der württembergischen Landstädte im Mittelalter. Stuttgart 1970. (= Arbeiten zum historischen Atlas von Südwestdeutschland 5.6.) 19.

⁵⁹ Gedruckt bei STRAUS, Raphael: Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte der Juden in Regensburg 1453-1738. München 1960. (= Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte N.F. 18.) 282f., Nr. 807.

⁶⁰ Vgl. WENNINGER; Markus J.: Von jüdischen Rittern und anderen waffentragenden Juden im mittelalterlichen Deutschland. In: Aschkenas 13 (2003) 35-82, hier 67.

⁶¹ Vgl. oben ad Anm. 16.

⁶² Jedenfalls sind keine von Juden bewohnten Häuser außerhalb der Judengasse, keine von Christen bewohnten in dieser bekannt, vgl. GJ 3/2 (wie Anm. 14), 1672.

⁶⁴ Ebd., 1179; vgl. dazu jedoch oben ad Anm. 9!

⁶⁵ Zum deutschen Landjudentum der Frühneuzeit sind seit gut zehn Jahren zahlreiche wichtige Arbeiten erschienen, auf die hier nur summarisch hingewiesen werden kann. Vgl. dazu auch den Beitrag von Barbara Staudinger in diesem Band.

⁶⁶ Das gilt meiner Überzeugung nach nicht nur für die äußerlich sichtbaren topographischen Abgrenzungen, sondern ebenso für die soziale Situation.

"So haben wir verhängt und beschlossen ..."¹ Takkanot im mittelalterlichen Aschkenas

Rainer Barzen

Als תקנה, "Takkana" (Pl. תקנות, "Takkanot"), gilt innerhalb des jüdischen Rechtssystems eine Rechtssatzung, die entweder durch einen jüdischen Rechtsgelehrten oder aber durch eine Körperschaft, sei es ein Gericht oder eine Gemeinde, eingesetzt und autorisiert wurde.² Die Eigenbezeichnung dieser Satzung weist auf ihren besonderen Rechtscharakter hin. Sie versteht sich als Erweiterung des bisher gültigen Rechts. Die Takkana bezieht sich dabei auf aktuelle Fragen und neue Lebensrealitäten, sei es auf wirtschaftlicher oder gesellschaftlicher Ebene, die noch nicht von der Halacha geregelt werden.

Bibel und Talmud

Die talmudische Tradition war bestrebt, das Phänomen "Takkanot" an die biblische Überlieferung zu binden. So wurden nach diesem Verständnis Takkanot bereits von den Patriarchen erlassen. Auch Mose³ und Josua⁴ wurden Satzungen zugeschrieben, wobei gerade die Rolle Josuas als Beispiel der Konstituierung von Rechtssatzungen in mittelalterlichen Texten von Takkanot gerne genannt wird.⁵ Ebenso galten weitere biblische Gestalten⁶ wie Samuel, Boas, David, Salomo, Jehosafat, Haggai, Zechariah, Maleachi, Esra⁷ und andere als Initiatoren von Rechtssatzungen. Diese Vorstellung einer seit biblischer Zeit bestehenden Rechtsform findet ihren Niederschlag in der Überlieferung weiterer Takkanot aus der Zeit der sogenannten "großen Versammlung"⁸ und aus der Zeit des Zweiten Tempels, die dem Umfeld des Sanhedrin, des Hohen Rates, zugewiesen werden.⁹ Auch nach der Zerstörung des Tempels existierte diese Rechtsform weiter¹⁰ und blieb fester Bestandteil im weiteren Rechtsgebaren der jüdischen Gemeinschaft des Landes Israel und Babyloniens von der Spätantike bis ins

Frühmittelalter. Seit dem 11. Jahrhundert sind Takkanot auch in den jüdischen Gemeinden von Aschkenas und Zarfat nachgewiesen.¹¹

Rechtliche Grundlagen der Takkanot

Die im jüdischen Recht fest verankerte Vorstellung, dass eine Takkana dann autorisiert ist, wenn sie von einem jüdischen Rechtsgelehrten eingesetzt wurde, wird auf die Tora zurückgeführt.¹² In seinem Bemühen, "für die Bedürfnisse der Stunde", צורך השעה, eine Lösung zu finden, bleibt der Rechtsgelehrte angehalten, seinen Rechtsentscheid aus dem bestehenden jüdischen Recht zu begründen und somit auch die neue Rechtssatzung zu einem Teil des anerkannten jüdischen Rechtes (Halacha) werden zu lassen.

Als herausragendes Beispiel eines solchen Gelehrten im aschkenasischen Raum muss zweifelsohne Gerschom Meor haGola (gest. 1028) angesehen werden.¹³ Seine Rechtssatzungen, wie etwa das Verbot der Polygamie, sind diesem hier beschriebenen Typus von Takkana zuzuordnen. Konnte sich die Autorität der verschiedenen Gelehrten auch in den unterschiedlichen Gerichtshöfen bündeln, die sich in der Regel aus anerkannten Persönlichkeiten zusammensetzten, so bestand auch innerhalb der rabbinischen Überlieferung seit talmudisch-tannaitischer Zeit die Möglichkeit, dass Bewohner innerhalb ihrer Stadt (בני העיר, "Benei haIr") ohne Instruktion eines Rechtsgelehrten Bestimmungen einsetzen konnten, die für alle Bewohner bindend waren.¹⁴ Allerdings lassen sich auf lokaler Ebene trotz dieser Möglichkeit kaum legislative Aktivitäten nachweisen, was wiederholt mit der bis ins Zeitalter der Geonim noch spürbaren Hegemonie der großen jüdischen Zentren von Babylonien und Eretz Israel gegenüber der übrigen jüdischen Diaspora erklärt wurde.¹⁵

Je weiter sich neue jüdische Niederlassungen außerhalb des traditionellen Gebietes der nahöstlichen jüdischen Diaspora geographisch von den anerkannten Zentren zu entfernen begannen, umso notwendiger erschien es, den gegebenen Rahmen von Gemeindetakkanot wieder

aufzunehmen und ihn für die rechtlichen Probleme der Gemeinde nutzbar zu machen.¹⁶ Hierbei war die juristische Auseinandersetzung um Takkanot als Rechtsinstitut innerhalb der Gemeinde eng mit der Diskussion um die juristische Definition der jüdischen Gemeinde verknüpft. Unter den jüdischen Rechtsgelehrten von Zarfat (Frankreich) und Aschkenas war seit dem 11. Jahrhundert die Vorstellung verbreitet, die lokale jüdische Gemeinde mit den Attributen eines Gerichtshofes auszustatten.¹⁷ In dem Maße, in dem ein Gericht die Kompetenz besaß, Rechtssatzungen im Bereich des Zivilrechtes und des Strafrechtes zu erlassen, wurde dieselbe Kompetenz der lokalen jüdischen Gemeinde zugestanden, sogar dann, wenn ihre neuen Gesetze dem bestehenden Recht widersprechen sollten.¹⁸

Die Funktion der Takkanot im Rahmen der Gemeinde und ihre Einsetzung

Schon im 11. Jahrhundert ging der Einsetzung von Takkanot ein Rechtsakt voraus, in dem zunächst die Rechtssatzung schriftlich niedergelegt und dann durch die Unterschrift der Anwesenden bestätigt wurde.¹⁹ So heißt es in einem spanischen Beispiel im Sefer Barsilai des Jehuda Barsilai Barzeloni²⁰ (11. Jahrhundert):

והכתב השלישי הוא כתב תקנתא והיא בעת שהסכימו עדה או קהל או ישיבה או בית המדרש או בני הכנסת לעשות תקנה בעיר או בישיבתם או בבית הכנסת או במדרש שלהם או ראשי ישיבות שהסכימו לעשות תקנה לישראל כגון אלו כולן כותבין כתב תקנה באלו התנאין התקנה לדעת אחת וחותרין באותה כתב תקנתא ואם הסכימו להחרים בכתב כל הפורץ באותה תקנה ובאותו נדר מחרימין.

"(...) und das dritte Schriftstück[, welches hier behandelt werden soll,] ist die Urkunde einer Takkana. Wenn zu einem Zeitpunkt eine Gemeinschaft (Eda)²¹ oder eine Gemeinde (Kahal) oder eine Talmudhochschule (Jeschiwa) oder ein Lehrhaus (Beit haMidrasch) oder die Mitglieder einer Synagoge (Benei haKnesset) beschließen, eine Rechts-

satzung (Takkana) zu machen, [gültig] in der Stadt (Ir) oder in ihrer Talmudhochschule oder in ihrer Synagoge oder in ihrem Lehrhaus, oder die Leiter der Talmudhochschule beschließen, eine Rechtssatzung für jeden Juden zu machen wie diese, dann schreibt man eine Urkunde der Rechtssatzung unter der Bedingung, dass die Rechtssatzung dem Einzelnen bekannt ist, und man unterschreibe [dann] auf selbiger Urkunde der Rechtssatzung. Und wenn man übereingekommen ist, in der Urkunde jeden zu bannen, der gegen die Rechtssatzung oder das niedergelegte Gelübde verstößt, dann soll man bannen."²²

Fragen der Steuergesetzgebung und solche, die das Zusammenleben von Juden untereinander, aber auch zwischen Juden und Christen betrafen, erforderten neue Regelungen, die nun durch neue Takkanot herbeigeführt wurden. Sie wurden durch die Gemeinde oder deren Repräsentanten oder aber durch die Gemeindebünde eingeführt.

Dieses Phänomen der gemeindlichen Rechtssatzungen (תקנות הקהלה, "Takkanot haKahal") war eine Innovation, die sich aus den neuen Realitäten der Autorität der Gemeinde ergab. Schon in talmudischer Zeit konnte eine Gemeinde ein System von Maßen und Gewichten etablieren, doch verblieben die wichtigen Entscheidungen den zentralen Autoritäten. Im Mittelalter jedoch weitete sich die legislative Aktivität der Gemeinde auf viele Gebiete des jüdischen Rechts aus. Diese weitreichenden Veränderungen fanden keine Rechtfertigung in dem bis dahin bestehenden jüdischen Recht. Aus diesem Grund finden wir im Talmud keine Diskussion bezüglich der Autorität zur Einsetzung von Takkanot oder über das Ausmaß der Autorität dieser Rechtssatzungen.²³

Ebenfalls seit dem 11. Jahrhundert lässt sich für Gemeinden in Zarfat und Aschkenas in den wenigen erhaltenen Rechtsgutachten nachweisen, dass Rechtssatzungen durch einen Majoritätsbeschluss der Gemeindeglieder verabschiedet wurden.²⁴ Mehrheitsentscheidungen innerhalb einer Gemeinde waren zunächst von der talmudischen Über-

lieferung nicht abgedeckt. Nach dem Talmud waren zehn, zwanzig oder sogar hundert Juden, die in einer Gemeinde lebten, als Partner zu betrachten, und das hier anzuwendende Recht ließ die Möglichkeit, einen anderen zu zwingen, nicht zu. Vielmehr war für jede Entscheidung die Zustimmung jedes Einzelnen erforderlich.²⁵ Hierin lag für die Gelehrten die Schwierigkeit, Mehrheitsentscheidungen in der Gemeinde zu begründen und der Gemeinde die dafür notwendige Autorität zuzusprechen. Verschiedene Gelehrte fanden nun den Weg, Mehrheitsentscheidungen der Gemeinde zu begründen, indem sie anerkannte Interpretationen bestehenden Rechts ausdehnten. So wurde die verbreitete Rechtsauffassung, dass eine Gemeinde ihre Mitglieder zum Bau einer Synagoge und zum Erwerb einer Torarolle verpflichten konnte, dahingehend interpretiert, dass dieses Recht auf Zwang gegenüber den Mitgliedern nun für alle Bedürfnisse der Gemeinde gelte.²⁶

Dies galt auch für eine Takkana: Die Minderheit musste sie annehmen. So bekräftigt Ascher ben Jechiel am Ende des 13. Jahrhunderts: "Wo dem nicht so ist, wird sich die Gemeinde über nichts einig werden, wenn der Einzelne den Beschluss der Mehrheit widerrufen kann."²⁷ An anderer Stelle fügte er hinzu: "Wo es nicht so ist, kann die Gemeinde keine Hoffnung auf wirkliche Ordnung haben, denn wann ist eine Gemeinde jemals einer Meinung?"²⁸

Noch im 12. Jahrhundert wurde diese Praxis durch den Enkel Raschis, Rabbenu Tam, abgelehnt.²⁹ Seine Haltung konnte sich aber weder unter seinen Zeitgenossen noch bei den Gelehrten der nachfolgenden Generationen durchsetzen, weil sie keine rechtliche Grundlage für ein funktionierendes Gemeinderegiment bot.³⁰ Es blieb bei dem überrkommenen Verfahren. Für das 12. und 13. Jahrhundert lässt sich in Aschkenas und Zarfat zudem eine besondere Praxis der Verabschiedung von Gemeindetakkanot erkennen, in der die Repräsentationsorgane der Gemeinde (טובי העיר, "Toweï ha'ir")³¹ eine entscheidende Rolle spielten. So konnte die Sanktionierung von Takkanot durch die Mehrheit der Gemeinde dadurch ihren Ausdruck finden, dass diese Mehrheit

der Einsetzung von Takkanot, die durch die "Towei haIr" als Repräsentanten der Gemeinde erfolgte, lediglich zustimmte.³² Infolgedessen galten spätestens zu Beginn des 13. Jahrhunderts Rechtssatzungen in Aschkenas für jedes Mitglied der Gemeinde unabhängig davon, ob der Einzelne beim Akt der Einsetzung wirklich anwesend war. Hierzu ist von Elieser ben Joel haLevi, einem Mitunterzeichner³³ der Takkanot Schum des Jahres 1220, folgende Äußerung überliefert:

מכאן פסק אב"י העזר"י הלכה למעשה שאם טובי העיר עשו תקנה והחרימו חרם שחייבין כל בני העיר לשומ' בין שמעו בין לא שמעו החרם והגידו להם ואמרו נואש ולא נכנסו לא בתקנתם ולא בחרמם אף על פי כן חלה עליהם החרם ועליהם לשמרה. ואפילו אם אמרו בשעה שעשו החרם לא נכנסו בתקנתם ובחרמיהם ושאר טובי העיר אמרו לא תיפטרו בכך חלה עליהם החרם וחייבין לשמורה

"(...) hierauf fasste Avi haEsri [= Elieser ben Joel haLevi] folgenden Rechtsentscheid: Wenn die Gemeinderäte (Towei haIr) eine Rechtssatzung (Takkana) beschließen und einen Bann androhen, ist jedes Gemeindemitglied verpflichtet, die Rechtssatzung einzuhalten, sowohl diejenigen, die die Bannandrohung vernommen haben, als auch diejenigen, die sie nicht vernommen haben. Sagen aber letztere verzweifelt, dass sie den Rechtssatzungen [der Gemeinderäte] nicht beigetreten sind und darum auch nicht unter deren Bann stehen, so gilt dennoch für sie der Bann. Sie müssen die Rechtssatzung einhalten. Und sogar wenn sie sagen: In der Zeit, als sie den Bann verkündet hatten, bin ich nicht ihrer Rechtssatzung und nicht ihren Bannsprüchen beigetreten, so müssen die Gemeinderäte sagen: Ihr seid nicht befreit! Darum gilt der Bann auch für sie. Sie müssen ihn befolgen (...)."³⁴

Dennoch gab es gerade bei der Steuergesetzgebung Einschränkungen bezüglich ihrer Gültigkeit. So konnte zur Zahlung einer bestimmten Summe nur derjenige gezwungen werden, der die nötigen Mittel

besaß.³⁵ Anders verhielt es sich bei den Rechtssatzungen zur Armenfürsorge, den sogenannten תקנות העניים, "Takkanot haAniim". Auch hier konnte sich der Einzelne nicht entziehen. Das wird vor allem aus der Tatsache verständlich, dass solche Takkanot als Bußakt der ganzen Gemeinde aus aktuellem Anlass verstanden wurden, wenn zum Beispiel eine Bedrohung der Gemeinde durch Fasten und Almosengeben abgewendet werden sollte.³⁶ Dabei berührten solche Rechtssatzungen die allgemeine Pflicht des Einzelnen zur Zedaka, also zur Abgabe des Zehnten zur Versorgung der Bedürftigen, in keiner Weise.

Die Rolle der Takkanot in der überregionalen Vernetzung von jüdischen Niederlassungen

Neben den verschiedenen innergemeindlichen Regelungen wurden Takkanot zusehends auch im Rahmen überregionaler Vernetzung eingesetzt. Diese Handhabe lässt sich zunächst im 12. Jahrhundert, noch vor 1160, bezüglich der Takkanot des Rabbenu Tam, des einflussreichsten jüdischen Gelehrten im Norden Frankreichs, beobachten. Rabbenu Tam erreichte durch sein Bemühen, seine Rechtsauffassung zur allgemeingültigen werden zu lassen, zweierlei: Zum einen konnte er durch die Akzeptanz dieser Rechtssatzungen unter den Juden in Nordfrankreich selbige als gemeinsame Gemeindetakkanot in allen wichtigen Zentren von Zarfat installieren. Zum anderen stärkte er die Vernetzung dieser Gemeinden durch die Art und Weise der Annahme der Takkanot wie auch durch ihre letztlich erreichte Gültigkeit in allen betroffenen Gemeinden. Wie dies geschah, kann in dem als Brief verschickten Rechtsentscheid nachgelesen werden. Dort heißt es:

לכן נועצנו לב יחד זקני טרוויש וחכמיה ואשר בגבוליה סביב חכמי דיגון
וסביבותיה גדולי אלצורא ושגן ובנותיה וישישי אורליינש וסביבי
הארץ ואחינו יושבי קאלונש וחכמי גבול ריינש ורבותינו שבפריש
ושכניהם וחכמי יועצי מלאון ואייטנפש ויושבי נורמנדיאה וחבל הים
ואניוב ופוייטוב גדולי דורנו יושבי ארץ לותר. מן הנזכרים פה יש

שכבר הסכימו ויש אשר לא שמענו דבריהם כי היה הדבר נחוץ וסמכנו
על אשר ידענום גדולים נשמעים לקטנים והדין דין אמת ואילו לא נכתב
ראוי היה ליכתב.

"(...) so haben wir eines Herzens gemeinsam beraten, die Gelehrten von Troyes und aus dem Umland, die Gelehrten von Dijon und dem Umland, die Großen von Auxerre und Sens und deren Tochttersiedlungen und die Ältesten von Orléans und das weitere Land ringsum, und unsere Brüder, die Anwohner von Châlons und die Gelehrten aus dem Gebiet von Reims³⁷ und unsere Lehrer, die in Paris und dort benachbart wohnen, und die Gelehrten und Ratgeber von Melun und Etampes und die Einwohner aus der Normandie und des Landstrichs vom Meer [England? Bretagne?] und Anjou und Poitou, die Großen unseres Zeitalters, die Bewohner des Landes Lothringen³⁸. Von den hier Genannten gibt es welche, die schon zugestimmt haben, und solche, von denen wir noch nichts gehört haben. Denn die Sache war dringend. So haben wir uns auf das verlassen, was uns bekannt war. Die Geringeren sollen auf die Großen hören. Die Rechtsentscheidung ist wahr und richtig, und wenn sie nicht schon niedergeschrieben wäre, wäre sie es wert, niedergeschrieben zu werden (...)." ³⁹

Somit ist die Annahme der Rechtssatzung und ihre Verbreitung sowie die Kommunikation zwischen den nordfranzösischen Gemeinden schriftlich erfolgt.⁴⁰ Auf diesem Wege sind die Unterschriften der aschkenasischen Gelehrten Elieser ben Nathan aus Mainz und Elieser bar Schimschon aus Köln zu erklären, die, wenn wir der Aufzählung folgen, wohl als Vertreter von Gemeinden in Loter ("Lothringen", das Land jenseits der Grenze des Königreichs Frankreich), also der Gemeinden Mainz und Köln, angeschrieben wurden.⁴¹ Beide mögen gemeinsam oder jeder für sich die Takkanot in ihren Gemeinden durch ihre Unterschrift eingesetzt haben. Ganz sicher haben sie aber nicht an einer Versammlung in Troyes um 1150 teilgenommen, wie überhaupt

die Vorstellung einer gemeinsamen Einsetzung dieser Takkanot als Konstruktion der Forschung⁴² zurückgewiesen werden muss.

Eine wirkliche Verknüpfung von Versammlung und Takkanot lässt sich im Gegensatz zum widerlegten Beispiel aus Nordfrankreich für die Rheinlande spätestens seit dem frühen 13. Jahrhundert nachweisen. In den mittelhheinischen jüdischen Zentren Mainz, Worms und Speyer ("Schumgemeinden"), die zu den frühesten Gemeinden der deutschen Lande gehörten und für Jahrhunderte auch zu den führenden in ganz Aschkenas, waren nicht nur Takkanot für die jeweils eigene Gemeinde erlassen worden. Vielmehr war nachweislich auf wenigen der seit dem 12. Jahrhundert wohl regelmäßig stattfindenden Versammlungen der drei jüdischen Zentren, die auch als Gerichtstage fungierten, von den herausragenden Gelehrten aller drei Gemeinden eine Sammlung von Takkanot zusammengestellt und autorisiert worden, die von da an in Mainz, Worms und Speyer galten. Diese Einsetzung von Takkanot, die in zeitlichen Abständen erneuert wurden,⁴³ schuf ein gemeinsames Rechtsgebaren der Gemeinden von Mainz, Worms und Speyer, ja einen Bund der Gemeinden, der den bündischen Organisationsformen zwischen den christlichen Städten Mainz, Worms und Speyer sowie weiteren Orten entlang des Rheins zeitlich weitgehend entsprach. Erinnerung sei hier an die rheinischen Bünde der Jahre 1226 und 1254, aber auch der 1380er Jahre.⁴⁴

Dass die Einsetzung derselben Gemeindetakkanot in verschiedenen jüdischen Gemeinden und weiteren jüdischen Siedlungsorten nicht nur im Rahmen eines Gemeindebundes vorkam, sondern auch Formen einer "jüdischen Landesorganisation" mit auf den Weg bringen konnte, zeigt ein Beispiel aus dem Jahre 1307. In Worms wurden von der jüdischen Gemeinde die führenden Persönlichkeiten des Wormser Landes, der "Medinat Worms", wie es im Text heißt⁴⁵, zu einer Versammlung geladen, bei der eine Reihe von Takkanot für eben jene Medinat Worms eingesetzt wurde. Diesen Takkanot fiel durch die Verbindung der kleineren jüdischen Niederlassungen⁴⁶ des Wormser Landes mit der

Gemeinde Worms nun eine territoriale Gültigkeit zu.⁴⁷ Von diesem Phänomen bis zur Einsetzung von Takkanot auf dem Gebiet einer bestimmten Landesherrschaft war es nur noch ein kurzer Schritt. Ein solcher Fall ist zu Beginn des 15. Jahrhunderts für das Territorium Herzog Ernsts des Eisernen von Innerösterreich überliefert. Ein formales Treffen von zwei Gelehrten führte zur Abfassung eines längeren Takkanottextes, der schließlich für die Juden auf dem Gebiet der Landesherrschaft von Österreich und der Steiermark in Wiener Neustadt im Jahr 1415/1416 eingesetzt wurde.⁴⁸ Der Text der Takkanot hat sich in einer volkssprachlichen Übersetzung erhalten. Der hebräische Text konnte bisher nicht gefunden werden.⁴⁹

Auch am Mittelrhein versuchte Seligmann Bing⁵⁰ in der Mitte des 15. Jahrhunderts, auf der Grundlage einer Versammlung und gemeinsamer Takkanot die traditionelle Vernetzung der großen jüdischen Zentren des Mittelrheins zu erneuern, scheiterte jedoch am Widerstand einflussreicher Zeitgenossen wie etwa Mose Minz. Dieser wird sicher nicht das Rechtsmittel der Takkanot abgelehnt haben, ist er selbst doch in seinen Werken ein Überlieferungsträger der traditionellen Sammlung von Takkanot der Gemeinden von Mainz, Worms und Speyer.⁵¹ Während seines Rabbinats in Bamberg hatte er sich 1469 selbst der traditionellen Möglichkeit bedient, Rechtssatzungen zur Regelung der lokalen Armenfürsorge allein auf der Grundlage seiner Autorität als Rechtsgelehrter einzusetzen.⁵²

Zugleich wurden auch im 15. Jahrhundert weiterhin Takkanot, die lediglich für das eigene jüdische Gemeinwesen Gültigkeit hatten und in allen Einzelheiten auf die Bedürfnisse, Wünsche und Möglichkeiten vor Ort abgestimmt waren, von Gemeinden eingesetzt. Für die Gemeinde Regensburg ist aus den 1490er Jahren (wohl 1497) eine solche Sammlung erhalten, die wegen eines Rechtsstreits in einer deutschen Fassung der christlichen Obrigkeit vorgelegt wurde.⁵³

Conclusio

Takkanot als Rechtsmittel, um aktuellen Erfordernissen zu begegnen, hatten in Aschkenas im Rahmen der Gemeinde besondere Aufgaben erhalten, die über den örtlichen Kahal hinauswiesen. So wurden in den großen jüdischen Zentren nicht nur "Takkanot haKahal" (Gemeindecassungen) erlassen, um aktuelle Bedürfnisse und Aufgaben der Gemeinschaft wie etwa Steuern oder die Armenfürsorge zu regeln. Sie spielten besonders in der regionalen Koordination von Gemeinden eine Rolle. Dies konnte sich in spezifischen Gemeindebünden ausdrücken, wie anhand des Beispiels der Schumgemeinden gezeigt werden konnte, führte aber auch zu einer rechtlichen Anbindung kleinerer Niederlassungen an die nächstgrößere Gemeinde, wie dies das Beispiel Worms im Jahr 1307 anschaulich illustriert. Schließlich finden wir – diese Entwicklung fortsetzend – Takkanot im Rahmen einer jüdischen Landesorganisation, wie an einem Beispiel aus Innerösterreich für das 15. Jahrhundert belegt werden kann.

Am Ende des 15. Jahrhunderts entstand schließlich auf der Grundlage der berühmten Takkanot Schum eine neue Redigierung dieses Textes unter dem Titel "Takkanot haKehillot" (Gemeindecassungen).⁵⁴ Die Anonymisierung des Textes ließ diese Takkanotsammlungen des 15. Jahrhunderts zum Allgemeingut werden, das bis in die Neuzeit jüdischen Gemeinden zum Vorbild für ihre eigenen Takkanot dienen sollte.

¹ Nach DOMB, Yonathan Shrega (Hg.): Mose Minz, Responsa 1/2 (hebr.). Jerusalem 1991. 499-507, hier 503 (47), Nr. 102: *ועוד גזרנו ונדיינו והחרמנו בשמתא ובשם מיתא*.

² ELON, Menachem: Jewish Law. History, Sources, Principles. Bd. 1-3. Philadelphia-Jerusalem 1994. Hier Bd. 2, 669.

³ SCHEPANSKY, Israel: The Takkanot of Israel. Bd. 1 (hebr.). Jerusalem-New York 1993. 119-136.

⁴ Ebd., 137-160.

⁵ Siehe Jos. 24,25. Siehe auch Mose Minz, Responsa (wie Anm. 1), 503 (48), Nr. 102.

⁶ Schepansky, Takkanot of Israel 1 (wie Anm. 3), 161-186.

⁷ Ebd., 187-226.

⁸ Ebd., 228-257.

⁹ Ebd., 390-345.

¹⁰ Siehe hierzu die sogenannten "Takkanot von Usha", dem damaligen Sitz des Sanhedrin im Lande Israel, aus dem zweiten Jahrhundert christlicher Zeit. BT Ketubot. 49b; BT Baba Kama 88b; BT Baba Batra 139b; Schepansky, *Takkanot of Israel* 1 (wie Anm. 3), 393-412.

¹¹ Takkana des Josef Tov Elem aus dem Jahr 1015; SOLOVEITCHIK, Haym: *The Use of Responsa as Historical Source. A Methodological Introduction* (hebr.). Jerusalem 1990. 77-86. Zur Datierung siehe HIRSCHMANN, Frank G.: *Stadtplanung, Bauprojekte und Großbaustellen im 10. und 11. Jahrhundert. Vergleichende Studien zu den Kathedralstädten westlich des Rheins*. Stuttgart 1998. (= *Monographien zur Geschichte des Mittelalters* 43.) 178, 412, Anm. 2970; GUGGENHEIM, Yacov: *Die jüdische Gemeinde und Landesorganisation im europäischen Mittelalter*. In: Christoph Cluse (Hg.): *Europas Juden im Mittelalter. Beiträge des internationalen Symposiums in Speyer vom 20.-25. Oktober 2002*. Trier 2004. 86-106, hier 104, Anm. 16.

¹² Deut. 17,11; ELON, Menachem/LEVITATS, Isaac: *Takkanot Ha-Kahal*. In: *Encyclopaedia Judaica* XV. Jerusalem 1972. 728-737, hier 713-715.

¹³ GROSSMAN, Avraham: *The Early Sages of Ashkenaz. Their Lives, Leadership and Works, 900-1096* (hebr.). Jerusalem 1988. 106-174.

¹⁴ Tosefta, Baba Metzia, 11:23-26; BT Baba Batra, 8b. Solche Takkanot bezogen sich auf Maße und Gewichte der Stadt oder auf die Höhe der Bezahlung für Lohnarbeiter. KAPLAN, Yehiel: *Public Law of Franco-German Jewry from the Xth through the XVth century* (hebr.). Bd. 1, 2. Masch. Diss, Hebrew University Jerusalem 1993. Hier Bd. 1, 10.

¹⁵ Elon, *Takkanot Ha-Kahal* (wie Anm. 12), 729. Zum Einfluss der alten Zentren auf die ersten Generationen der Gelehrten in Aschkenas siehe GROSSMAN, Avraham: *The Historical Background to the Ordinances on Family Affairs Attributed to Rabbenu Gershom Me'or ha-Golah* ("The Light of the Exile"). In: Ada Rappaport-Albert (Hg.): *Jewish History. Essays in Honour of Chimen Abramsky*. London 1988. 3-23, hier 9, Anm. 16.

¹⁶ Daniel Elazar führt die Strukturen der jüdischen Gemeinden in Spanien auf bereits bestehende Formen der jüdischen Diaspora in den arabischen Ländern zurück. Dem gegenüber hätten die jüdischen Gemeinden im nordwestlichen Europa bei der Entwicklung ihrer Institutionen diese bewusster unter verstärktem Rückgriff auf die talmudischen Quellen gestaltet. Elazar setzt für all diese Gemeinden einen expliziten Gründungsakt voraus, für den aus der spanischen Überlieferung Formulare bekannt sind (Sefer Scharot), während in Westeuropa solche Formulare erst im Rückgriff auf talmudische Quellen "erfunden" werden mussten. ELAZAR, Daniel J.: *The Kehillah*. In: ders. (Hg.): *Kinship and Consent. The Jewish Political Tradition in Its Contemporary Uses*. New Brunswick-London ²1997. 233-276, hier 245-246.

¹⁷ ELON, Menachem: On Power and Authority: The Halakhic Stance of the Traditional Community and Its Contemporary Implications. In: Elazar, Kinship and Consent (wie Anm. 16), 293-326, hier 301 und Anm. 23; Kaplan, Public Law 1 (wie Anm. 14), 11-15.

¹⁸ EIDELBERG, Shlomo (Hg.): Gershom Meor haGolah, Responsa (hebr.). New York 1952. Nr. 67; RABINOWITZ, M. (Hg.): Josef Tow Elem. In: Meir ben Baruch von Rothenburg, Responsa (hebr.). Lemberg 1860. (= MRL) Nr. 423; BLOCH, Mose Arie (Hg.): Meir ben Baruch von Rothenburg, Responsa (hebr.). Berlin 1891-1892. (= MRB) 37, Nr. 220; ders. (Hg.); Meir ben Baruch von Rothenburg, Responsa (hebr.). Budapest 1865. (= MRP) Nr. 368; YUDELOW, Itzhak Shlomo (Hg.): Ascher ben Jeziel, Responsa (hebr.). Jerusalem 1994. (= Rosh) 101, 1. Wie dem einzelnen jüdischen Rechtsgelehrten gestattet war, eine Takkana zu erlassen, die der Halacha widersprach, solange es zivile Belange betraf, so galt dies nun ebenso für die Gemeinde in ihrer Parallelisierung als Gerichtshof unter der Anwendung "*Hefker bet din Hefker*", also dem Grundsatz, dass das Gericht Privateigentum aufheben darf, und im Bereich des Strafrechts, das es dem Gericht gestattete, Strafen zu verhängen, die nicht vom geschriebenen Recht vorgeschrieben waren. Elon, Power (wie Anm. 17), 302; ders., Jewish Law 2 (wie Anm. 2), 685-687, 700, Anm. 88, 715, 736-51. Die Parallelisierung der Gemeinde mit den Richtern gilt nur für die Belange der Gemeinde, siehe Elon, Jewish Law 2 (wie Anm. 2), 703, Anm. 97; ders., Power (wie in Anm. 17), Anm. 31.

¹⁹ Es entstanden Formulare für die Gründung von Gemeinden und ihre verschiedenen Institutionen, wie sie im Sefer haShtarot des Jehuda Barsilai Barzeloni aufgeführt wurden. So konnten die Gründer untereinander einen Bund schließen und sich als Körperschaft die Autorität eines Gerichtshofes "Bet Din" verleihen, um Takkanot einzusetzen, Steuern zu verhängen und Gerichtsurteile auszuführen. Elazar, Kehillah (wie Anm. 6), 244.

²⁰ Jehuda Barsilai Barzeloni, ein im 12. Jahrhundert wirkender, sephardischer Gelehrter (siehe BAER, Yitzchak Fritz: A History of the Jews in Christian Spain (hebr.). Tel Aviv ²1965, Nachdruck 1987. 24, 35).

²¹ Zur "Eda" als Terminus für "Gemeinschaft" in einer unspezifischeren Form im Unterschied zu "Kahal", "Gemeinde", an einem bestimmten Ort siehe Elazar, Kehillah (wie Anm. 16), 234-235 und 271, Anm. 1 mit weiterführenden Angaben.

²² HALBERSTAM, Salomo Chaim (Hg.): Sefer haShtarot lehaRav haNassi Rabeinu Jehuda bar Barsilai miBarzelona (hebr.). Berlin 1898, Nachdruck Jerusalem 1984. 132.

²³ Elon, Power (wie Anm. 17), 298, 299, Anm. 9 und 10; ders., Jewish Law 1 (wie Anm. 2), 228-229, 275.

²⁴ Siehe Takkana des Joseph Tow Elem in: MRL (wie Anm. 18), Nr. 423.

²⁵ Elon, Power (wie Anm. 17), 297, Anm. 6.

²⁶ Tosefta, Baba Metzia, 11, 23. Zum Bezug auf die gesamte Gemeinde siehe bei Meir von Rothenburg in: Jehuda Minz, Responsa, Nr. 7. Elon, Power (wie Anm. 17), 299, Anm. 12, 13.

²⁷ Rosh (wie Anm. 18), Kap. VI. 5: אם שנים או שלשה מהבינונים שבעיר יכולין להוציא עצמן מן ההסכמה שיעשו הקהל, או מגזרת חרם שיעשו על שום דבר. דע, כי על עסק של רבים אמרה תורה: אחרי רבים להטות. ועל כל ענין שהקהל מסכימים, הולכים אחר הרוב, והיחידים צריכים לקיים כל מה שיסכימו עליהם הרבים. דאם לא כן, לעולם לא יסכימו הקהל על שום דבר, אם יהיה כח ביחידים לבטל הסכמתם; לכן אמרה תורה, בכל דבר הסכמה של רבים: אחרי רבים להטות. (...) נאם הכותב, אשר בן ה"ר יחיאל זצ"ל. Siehe auch Sefer Kolbo. Lemberg 1860, Neudruck Jerusalem 1988. Nr. 142.

²⁸ Rosh (wie Anm. 18), Kap. VI. 7: אם הסכימו הקהל על דבר, אין היחיד יכול למחות; ועל זה אמרה תורה: אחרי רבים להטות. דאי לא תימא הכי, אין תקנה לציבור לעולם, כי מתי יסכימו כל הקהל לדעת אחד. Elon, Power (wie Anm. 17), 312, Anm. 52.

²⁹ Mordechai, Baba Batra, Nr. 480; Teschuwot Maimoniot, Schoftim, Nr. 10; Kaplan, Public Law 1 (wie Anm. 14), 98-100.

³⁰ Elon, Jewish Law 2 (wie Anm. 2), 682-717; ders., Power (wie Anm. 17), 297, Anm. 7.

³¹ Die natürlichen Führer der Gemeinden waren die halachisch Gebildeten, Wohlhabenden und Wohlgeborenen. BEN SASSON, Haim Hillel: On Jewish History in the Middle Ages (hebr.). Tel Aviv 1958. 112-121; Elazar, Kehillah (wie Anm. 16), 246, Anm. 35.

³² Mordechai, Baba Batra, Nr. 480. Zur repräsentativen Funktion des Judenrates siehe auch Kaplan, Public Law 1 (wie Anm. 14), 116f.

³³ FINKELSTEIN, Louis: Jewish Self-Government in the Middle Ages. New York 1924. 250.

³⁴ Meir ben Baruch von Rothenburg, Responsa (hebr.). Cremona 1557 (=MRC). Nr. 165; AGUS, Irving A.: Rabbi Meir of Rothenburg. His Life and his Works as Sources for the Religious, Legal and Social History of the Jews of Germany in the Thirteenth Century. Bd. 1, 2. Philadelphia 1947. Bd. 1, 111, Anm. 195; Kaplan, Public Law 1 (wie Anm. 14), 117, Anm. 42.

³⁵ Elon, Power (wie Anm. 17), 305, 307, 313, Anm. 34; ROSENBERG, Jehuda (Hg.): Chaim Or Sarua, Responsa (hebr.). Leipzig 1865, Neudruck Jerusalem 1972. Nr. 222; MRP (wie Anm. 18), Nr. 60.

³⁶ So geschehen etwa in Worms 1307. Siehe Anm. 47.

³⁷ Zur Lesung "Reims" und nicht "Rhein" für ריינשׁ siehe: CHAZAN, Robert: The Blois Incident of 1171: A Study in Jewish Intercommunal Organisation. In: American Academy for Jewish Research. Proceedings 36 (1968) 13-31, hier 27, Anm. 41.

³⁸ Vielleicht ist nicht nur Lothringen gemeint, sondern im weiteren Sinne jüdische Gemeinden östlich der Grenze des französischen Königreiches. Somit wäre hier nicht nur Köln, sondern auch Mainz angesprochen.

³⁹ Finkelstein, *Self-Government* (wie Anm. 33), 153; Guggenheim, *Jüdische Gemeinde und Landesorganisation* (wie Anm. 11), 95.

⁴⁰ REINER, Rami: *Rabbenu Tam and his Contemporaries: Relationships, Influences and Methods of Interpretation of the Talmud* (hebr.). Masch. Diss., Hebrew University Jerusalem 2002. 136-144.

⁴¹ Die Namen der beiden rheinischen Gelehrten begegnen uns am Ende von Takkanotsammlungen in Verbindung mit den Unterschriften von Rabbenu Tam und dessen Bruder Raschbam. MRP (wie Anm. 18), Nr. 1022, fol. 159bc.

⁴² So noch bei NAHON, Gérard: *Zarfät: Mittelalterliches Judentum in Nordfrankreich*. In: Cluse, *Europas Juden im Mittelalter* (wie Anm. 11), 221-234, hier 226, 228. Siehe auch Finkelstein, *Self-Government* (wie Anm. 33), 42.

⁴³ Erneuerungen sind bekannt für die Jahre um 1220, 1223, um 1250 sowie 1381. Finkelstein, *Self-Government* (wie Anm. 33), 59, 61, 63, 74.

⁴⁴ KREUTZ, Bernhard: *Mainz, Worms und Speyer im Spannungsgefüge zwischen Bischof, Adel und Reich um 1300*. In: Monika Escher/Alfred Haverkamp/Frank G. Hirschmann (Hg.): *Städtelandschaft – Städtenez – zentralörtliches Gefüge. Ansätze und Befunde zur Geschichte der Städte*. Mainz 2000. (= *Trierer Historische Forschungen* 43.) 295-347, hier 314-317, 346; ders.: *Städtebünde und Städtenez am Mittelrhein im 13. und 14. Jahrhundert*. Trier 2005. (= *Trierer Historische Forschungen* 54.) 61, 64-74, 259-273.

⁴⁵ Ob mit "Medinat Worms" eher das Wormser Bistum oder aber das Wormser Hochstift gemeint ist, kann hier nicht diskutiert werden.

⁴⁶ Zur jüdischen Siedlung auf dem Lande und den Verbindungen zur städtischen Gemeinde siehe: BARZEN, Rainer: *Benei haKefarim – die Leute aus den Dörfern*. Zur jüdischen Siedlung auf dem Lande in Aschkenas und Zarfät im hohen und späteren Mittelalter. In: Frank G. Hirschmann/Gerd Mentgen (Hg.): *Campana pulsante convocati*. Festschrift anlässlich der Emeritierung von Prof. Dr. Alfred Haverkamp. Trier 2005. 21-37.

⁴⁷ Guggenheim, *Jüdische Gemeinde* (wie Anm. 11), 97; BARZEN, Rainer: *Jüdische Regionalorganisation am Mittelrhein. Die Kehillot Schum um 1300*. In: Cluse, *Europas Juden im Mittelalter* (wie Anm. 11), 248-258, hier 252.

⁴⁸ Zu Ort und Zeit der Einsetzung der Takkanot siehe AVITAN, Shmuel (Hg.): *Israel Isserlein. Trumat haDeshen I: Responsa* (hebr.). Jerusalem 1991. 296, Nr. 342; ZUCKERMAN, Arthur J.: *Unpublished Materials on the Relationship of Early Fifteenth Century Jewry to the Central Government*. In: Salo Wittmeyer Baron *Jubilee Volume on*

the Occasion of his Eightieth Birthday. English Section. Edited by the American Academy of Jewish Research. Jerusalem 1974. 1059-1095, hier 1067-1069.

⁴⁹ Zuckerman, Unpublished Materials (wie Anm. 48), 1085-1090.

⁵⁰ Elon, Jewish Law 2 (wie Anm. 2), 793-794; Finkelstein, Self-Government (wie Anm. 33), 77.

⁵¹ Mose Minz, Responsa 2 (wie Anm. 1), 499-507, Nr. 102

⁵² Mose Minz, Responsa 1 (wie Anm. 1), 244-245, Nr. 60; Germania Judaica. Bd. 3: 1350-1519. Hg. v. Arye Maimon/Mordechai Breuer/Yacov Guggenheim. 3. Teilband: Gebietsartikel, Einleitungsartikel und Indices. Tübingen 2003. 2094.

⁵³ STRAUS, Raphael (Hg.): Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte der Juden in Regensburg. München 1960. 227-230, Nr. 675, Nr. 676.

⁵⁴ So bei Mose Minz, Responsa 2 (wie Anm. 1), 499-507, Nr. 102. Eine weitere Fassung eingelegt in einen Autographen von Seligmann Bing, wenn auch nicht von seiner Hand. Montefiore Library, Jews College London, fol. 50a-51b, Nr. 146. Zur Textgeschichte der rheinischen Rechtssatzungen siehe künftig: BARZEN, Rainer: Takkanot Kehillot Schum. Die Rechtssatzungen der jüdischen Gemeinden von Mainz, Worms und Speyer im hohen und späteren Mittelalter. Dissertation Trier 2004.

Confraternitas eorum quod in vulgari dicitur zunft.

**Wirtschaftliche, religiöse und soziale Aspekte von Handwerkszünften
im Spiegel ihrer Ordnungen**

Birgit Wiedl

Der Begriff "Zunft"

Zünfte gehören zu den prägendsten Elementen in einer spätmittelalterlichen Stadt und dem Alltag der in ihr lebenden Menschen. Der "ganzheitliche" Charakter der Zunftverbände, der sich weit über die Einflussnahme auf wirtschaftliche und rechtliche Angelegenheiten seiner Mitglieder hinaus erstreckte, ist wiederholt diskutiert und hinterfragt worden, die prinzipielle Bedeutung für die Lebensrealität der spätmittelalterlichen Stadtbewohner ist jedoch nach wie vor unbestritten.

Die erste Überlieferung des Begriffes "Zunft"¹ stammt aus dem 8. Jahrhundert. In der althochdeutschen Übersetzung der Regel des Hl. Benedikt wird der lateinische Ausdruck *conventus* mit dem deutschen *zumft* wiedergegeben; der Gebrauch dieses Wortes als adäquater deutscher Begriff lässt einen Blick auf das ursprüngliche Verständnis der Bezeichnung werfen. "Zunft" wurde offenbar ganz allgemein als Personengemeinschaft verstanden, als eine Gruppe, die nach bestimmten (möglicherweise selbst auferlegten) Regeln lebte, und trotz der späteren weitgehenden Einengung des Begriffes auf gewerbliche Genossenschaften fand der Terminus "Zunft" auch immer wieder für andere Personengemeinschaften Verwendung. Auch ist die heute von der Wissenschaftssprache weitgehend vorgenommene Unterscheidung in "Zunft" als eine Vereinigung von Handwerkern und "Gilde"² als jene von Kaufleuten nur äußerst bedingt in den zeitgenössischen Quellen reflektiert; das Spektrum der Begriffe umfasst neben Zunft und Gilde auch Amt, Innung, Handwerk, Zeche, Bruderschaft und Gaffel, wobei einerseits sowohl regionale als auch inhaltliche Unterschiede zu beach-

ten sind, andererseits aber die einzelnen Begriffe von den Zeitgenossen oft synonym verwendet wurden.³

Mit dem Entstehen der gewerblichen Genossenschaften im 11./12. Jahrhundert kam es zu einer weitgehenden sprachlichen Einengung bzw. spezifischeren Anwendung des Begriffes Zunft. Der erste Niederschlag der Konstituierung handwerklicher Interessensgruppen in rechtlichen Dokumenten, nämlich die Verleihung von Zunftrechten an einzelne Handwerkszweige durch die jeweilige Stadtoberkeit, fand allerdings ohne die Verwendung des Begriffes statt; erst 1226, in der Urkunde der Kürschner für Basel, wurde dieser Begriff auf eine handwerkliche Vereinigung angewandt: *confraternitas eorum quod in vulgari dicitur zunft*.⁴ Der Nachklang der ursprünglichen Bedeutung ist im Selbstverständnis der Handwerkszünfte wahrzunehmen, das über die Betrachtung als lediglich wirtschaftlich geprägte Vereinigungen von Personen, die den gleichen Beruf ausüben, weit hinausging, und ebenso in der weiterhin festzustellenden Verwendung des Begriffes für andere, nicht handwerkliche Vereinigungen.⁵

Organisation und wirtschaftliche Aspekte der Zünfte im Hoch- und Spätmittelalter

Die Entwicklung der frühen Zünfte im Hochmittelalter ist aufgrund des Quellenmangels nur sehr eingeschränkt nachzuvollziehen.⁶ Die Diskussion der beiden kontroversen Hauptthesen der älteren Forschung, die einerseits die hofrechtliche Abstammung, andererseits den freiwilligen Zusammenschluss freier Handwerker in den Mittelpunkt stellte,⁷ ist mittlerweile differenzierteren Erklärungsmodellen gewichen, die vor allem auch regionale und lokale Herrschaftsverhältnisse in die Betrachtung mit einschließen.⁸ Durch das Verlassen des "Gefängnisses der Zunftgeschichte",⁹ die Hinwendung zu anderen Schwerpunkten und Fragestellungen weg von den Regelwerken der Zünfte, ist die Handwerksforschung in den letzten Jahrzehnten sehr

bereichert worden;¹⁰ vor allem das noch dem Urteil der National-
ökonomien verhaftete Bild des "Verfalls der Zünfte"¹¹ in der Frühen
Neuzeit wurde durch das Heranziehen der Landzünfte stark relativiert.
Dennoch sind für die städtischen Zünfte – und besonders für jene des
Mittelalters – kaum neue Zugänge angedacht worden,¹² während für die
ländlichen Handwerke ein "produktiver Wettbewerb expliziter Kon-
zepte" läuft.¹³

Eine wesentliche Voraussetzung für die Ausbildung von Zünften ist in
den verfassungsmäßigen Entwicklungen und Bedingungen der Städte zu
sehen, die sich aus den mittelalterlichen Feudalverbindungen zu lösen
begannen. Die idealtypische Zunft in ihrer Form als geschworene
Einung¹⁴ vereinte mehrere Funktionen in sich: Nach dem Grundsatz
des "gemeinen Nutzens", dem die städtische Wirtschaftspolitik generell
folgte, war das wirtschaftliche Hauptanliegen der Zünfte nicht die
Gewinnmaximierung, sondern die Sicherung des Einkommens jedes
Einzelnen. Dies sollte durch verschiedenste Reglementierungen inner-
und außerhalb der Zunft quasi in Kartellfunktion (Kontrolle über
Rohstoffeinkauf, Verarbeitung und Absatz, Preisbindung, Beschrän-
kung der Meisterzahl in einer Stadt sowie der beschäftigten Lehrlinge
und Gesellen pro Werkstatt, Abwerbverbot von Mitarbeitern und
Kunden, Begrenzung der Arbeitszeit) gesichert werden – die Grundlage
für die Kritik späterer Zunftgegner, die den Zünften Innovationsfeind-
lichkeit vorwarfen.¹⁵ Gleichzeitig war die Zunft aber auch eine religiöse
Bruderschaft, die dem Seelenheil ihrer Mitglieder verpflichtet war,
sowie eine Form der sozialen Absicherung und der Geselligkeit, deren
Riten und Zeremoniell das Alltags- und Feiertagsleben der Mitglieder
bestimmte. Im Rahmen des städtischen Gemeinwesens wurden von den
Zünften wesentliche Aufgaben wie Brandbekämpfung und militärischer
Schutz übernommen; ab dem Spätmittelalter konnten sie sich in
einigen Städten als politische Macht konstituieren und Beteiligung an
der Stadtregierung erlangen.

Obwohl in den frühen Zunfturkunden bereits wesentliche als zunfttypisch angesehene Vorschriften auftreten, geben die Zeugnisse kaum Hinweise auf eine innere Organisiertheit der Vereinigungen und noch weniger Einblicke in die Rechtsvorstellungen – und erst recht nicht in den Rechtsalltag – der hochmittelalterlichen Handwerker. Gegen Mitte des 13. Jahrhunderts lässt sich jedoch feststellen, dass sich diejenigen Elemente, bei deren Vorhandensein man traditionellerweise von einer ausgebildeten Zunft spricht,¹⁶ bereits herauskristallisiert hatten und in so genannten Handwerksordnungen zusammengefasst wurden.

Die Reglementierung des Handwerks mittels solcher Ordnungen wurde zumeist von mehreren Seiten betrieben, die je nach regionalen Gegebenheiten unterschiedlich stark beteiligt sein konnten. Ein Ursprung lag in den Handwerken selbst: Die sich etablierenden Zünfte erließen sowohl generelle Reglementierungen für ein regional begrenztes Gebiet als auch spezifisch auf einzelne Handwerkszweige zugeschnittene Vorschriften, wobei gerade die allgemeineren Ordnungen oft in Zusammenarbeit mit dem jeweiligen Stadtrat entstanden oder gänzlich durch diesen auf Ansuchen der Meister erarbeitet wurden.¹⁷ Der Fokus der Stadtobrigkeit lag größtenteils auf der Reglementierung derjenigen Gewerbe, die für die Versorgung der Stadtbewohner zuständig waren. Dies betraf vor allem die relativ breite Palette der Lebensmittelgewerbe (Bäcker, Metzger, aber auch im Vertrieb tätige Gewerbe wie Wirte und Krämer), die einer Angebots-, Qualitäts- und Preiskontrolle durch die Stadtobrigkeit unterzogen wurden,¹⁸ wobei die ab dem Spätmittelalter in immer detaillierterer Form entwickelten zunftinternen Kontrollmechanismen diese Vorschriften teilweise ergänzten, teilweise in Konkurrenz zu ihnen standen.¹⁹ Im Zug der verstärkten obrigkeitlichen Kontrolle kam es in etlichen Städten immer wieder zu Kompetenzstreitigkeiten und Konflikten zwischen den Zünften und den Vertretern der Stadtobrigkeit.

Obwohl davon ausgegangen werden kann, dass bereits mit und vor der Niederschrift der Reglementierungen eine Form von Gewerbezusammenschluss bestanden hatte – auf wessen Initiative hin dieser auch immer zustande gekommen war –, ist in der schriftlichen Abfassung dennoch ein markanter Punkt zünftischer Entwicklung zu sehen. Die im Lauf des Hochmittelalters erlassenen Handwerksordnungen wurden alle im Namen einer höheren Autorität, meist der jeweiligen Stadtoberkeit, abgefasst und sind wohl größtenteils aus Petitionen der Handwerker entstanden.²⁰ Die Legitimierung durch eine höhergestellte Obrigkeit blieb auch im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit weiterhin üblich, wobei Zunftgründungen in der Frühen Neuzeit oft auch auf die Initiative des jeweiligen Landesfürsten zurückzuführen sind, der damit der "Internationalität" der bereits etablierten Handwerkerzünfte entgegenarbeiten wollte.²¹ Im Lauf des 13. Jahrhunderts begannen die Zünfte sich mehr und mehr von einer stadtherrlich konzessionierten zu einer weitgehend autonomen Organisation zu entwickeln, wobei aufgrund der schlechten Quellenlage die einzelnen Etappen nicht immer nachzuvollziehen sind. Die aus der Zeit zwischen 1226 und 1271 reichlich überlieferten Baseler Zunftbriefe, die ein Ausweiten der internen Kompetenzen und Autonomie der Zünfte auf Kosten der stadtherrlichen Autorität zeigen, gelten daher gemeinhin als geradezu idealtypisches Beispiel für diese Entwicklung.²²

Wichtigstes konstituierendes Element der Handwerkerzünfte war der so genannte Zunftzwang, der allen Handwerkern, die dieses Gewerbe ausüben wollten, den Beitritt zur Genossenschaft vorschrieb und sie damit auf die Einhaltung der weiteren Vorschriften der Handwerksordnung verpflichtete: *das si den twingen mügent mit dem antwerk in ir zunft* formulierte es die Urkunde des Basler Bischofs Heinrich von 1264/69 für die Gärtner-, Obsthändler- und Krämerzunft,²³ und bereits 1149 mussten sich etwa alle Bettzeugweber der Stadt Köln zum Gehorsam gegenüber der neugegründeten Bruderschaft (*fraternitas*) verpflichten;²⁴ ähnliche Vorschriften, die das Interesse der sich formierenden Zünfte

dokumentierten, alle in diesem Handwerkszweig Tätigen an sich zu binden, sind in den meisten Zunftordnungen des späten 12. und 13. Jahrhunderts zu finden.²⁵

Damit war ein – zumindest theoretisches – Monopol auf die Ausübung eines Gewerbes gegeben, wenn es sich auch in dieser Form nie wirklich durchsetzen ließ.²⁶ Schon rein wirtschaftlich gesehen war der Zunftzwang aus der Sicht der Handwerkervereinigungen eine Notwendigkeit, konnte doch nur über den umfassenden Einschluss aller Mitglieder die intendierte Kontrolle eingerichtet und aufrechterhalten werden. Zugleich ist im verpflichtenden Beitritt, der meist auch mit einer finanziellen Kontribution an die Zunft verbunden war,²⁷ ein starkes identitätsstiftendes Element zu sehen – eine Existenz außerhalb dieser Gruppe sollte nach Willen und Selbstdefinition der Gruppe nicht möglich, aber auch nicht erstrebenswert sein. Der Ausschluss aus einer Zunft und die Aberkennung des Meisterstatus²⁸ waren somit nicht nur eine Strafe, die einem Berufsverbot gleichkam, sondern stellten darüber hinaus den Verlust des sozialen Netzes und der gesellschaftlichen Identifikation dar.

Bereits in den hochmittelalterlichen Handwerksordnungen ist die Tendenz zur Ausübung einer Kontrolle über die Mitglieder der Vereinigung bemerkbar, zunftinterne Ämter – die jedoch oft einer Bestellung bzw. Überwachung der städtischen Obrigkeit unterzogen waren – wurden zu diesem Zweck etabliert. Bereits in den 1260er Jahren lässt sich der Zunftmeister in den Basler Handwerken nachweisen, der gemeinsam mit den ihm zur Seite gestellten sechs weiteren Meistern die Zunftangelegenheiten zu regeln sowie über die Almosenvergabe zu entscheiden hatte.²⁹ Dieser war sowohl Oberhaupt der Zunft als auch deren Vertreter nach außen, wobei seine Bestellung immer mehr in die Kompetenz der Zünfte selbst überging.³⁰ Die dem Zunftmeister beigeordneten Mitmeister, in manchen Zünften "geschworene Meister" genannt, bildeten die Grundlage der späteren Zunftfräde, deren kontinuierlicher

Kompetenzausbau die Vorbedingung für die politische Rolle darstellte, die die Zünfte in etlichen Städten des Spätmittelalters spielten.

Die Handwerksordnungen dienten aber auch im Rahmen der sich stärker etablierenden Zünfte als Medium, mittels dessen der einzelne Handwerker immer genauer definiert werden konnte. Neben einem fix einzuhaltenden Ausbildungsweg über die Etappen Lehrling – Geselle – Meister waren es vor allem etliche Vorbedingungen, die bereits dem etwa elf- bis vierzehnjährigen Lehrlingsaspiranten abverlangt wurden und auf dem Gebiet des Reichs weitgehend einheitlich waren.³¹ *Chaines pfaffen sun noch schergen sun noch kbainen pankchartten*, so verlangte die Wiener Goldschmiedezunft in ihrer Ordnung von 1367,³² solle man zu einem Lehrjungen aufdingen; sie sprach damit zwei der wichtigsten Kriterien an, die der ehelichen sowie der ehrlichen Herkunft, denen oft noch die persönliche Freiheit und die Unbescholtenheit als Bedingungen beigelegt wurden.³³ Die Einhaltung dieser Voraussetzungen sollte vor allem dem Ansehen des Handwerks dienen, gleichzeitig war mit der ehelichen, das heißt der legitimen Geburt aber auch eine der Grundvoraussetzungen für die vollständige Rechts- bzw. Geschäftsfähigkeit gegeben.³⁴ Diese Kriterien blieben auch für die späteren Karrierestufen gültig und waren seit dem 16. Jahrhundert der Kritik der (Reichs-)Obrigkeit ausgesetzt,³⁵ die sich generell gegen die in dieser Zeit verstärkten Abschließungstendenzen der Zünfte wandte.

Ein weiterer wichtiger Schritt in Richtung Zunftautonomie war die Einsetzung und in Folge immer stärkere Verselbständigung einer internen Gerichtsbarkeit. Im Rahmen der zunftinternen Qualitätskontrolle³⁶ wurden Verstöße gegen die in den Ordnungen vorgeschriebenen Bestimmungen handwerklich-wirtschaftlicher Natur, die sowohl Produkt und Produktion als auch das Verhalten dem Kunden gegenüber umfassten,³⁷ verfolgt; das Zunftgericht fungierte aber auch als Kontrollinstanz für "richtiges" Gebaren auf religiös-sittlichem Gebiet. Die Grenzen zwischen interner und externer, also obrigkeitlicher, Gerichtsbarkeit wurden dabei von beiden Seiten stets sorgfältig abzu-

stecken versucht. Obrigkeitlich zu ahndende Straftaten mussten auch weiterhin einem obrigkeitlichen Gericht überlassen werden: Nur jenes Vergehen, das *mit malefizisch, noch sonst ainem offenwarn betrug, vnthat, oder Früuel gleich, vnd nit Gerichtlich Hannndlung* war, sollte innerhalb der Zunft geahndet werden, schrieb etwa die Stadt- und Polizeiordnung des Salzburger Landesfürsten Kardinal Matthäus Lang von Wellenburg aus dem Jahr 1524 vor.³⁸ Bei Taten, die sowohl zunftintern als auch obrigkeitlicherseits ein Vergehen darstellten (wie beispielsweise Fornikationsdelikte), musste der Delinquent mit einer Strafe von beiden Seiten rechnen. Ein Zeichen der steigenden Selbständigkeit ist in dem immer autonomer werdenden Einheben der Strafgeder zu sehen – während die hoch- und spätmittelalterlichen Zünfte noch bis zu zwei Drittel ihrer Strafgeder an die Obrigkeit abtreten mussten,³⁹ konnten die Genossenschaften der Frühen Neuzeit weitgehend frei über ihre Bußgeder verfügen.

Der religiöse Aspekt – Zünfte und Bruderschaften

Die meisten dieser Strafgeder wie auch die Eintrittszahlungen waren in Wachs zu entrichten, das für die Produktion von Kerzen für den Altar der Bruderschaft verwendet wurde.⁴⁰ Von Beginn an waren Zünfte mehr als nur von wirtschaftlichen Zielsetzungen geprägte Zusammenschlüsse, bereits in den frühesten überlieferten Zunftordnungen nehmen religiös-sozial motivierte Beweggründe breiten Raum ein – im Basler Kürschnerprivileg tritt die Bezeichnung *zbunft* nicht zufällig als Umschreibung des lateinischen *confraternitas* auf.

Die Religion und deren gemeinschaftliche Ausübung fungierte in den Zünften als stark identifikationsstiftendes Element. Eine gemeinsame Teilnahme am kirchlichen Leben, die religiöse Repräsentation und Selbstdarstellung als Gruppe ist ein konstitutiver Bestandteil des zünftisch-bruderschaftlichen Wesens und untrennbar mit den wirtschaftlichen Aspekten verbunden.⁴¹ Zünfte unterhielten eigene Altäre, die

meist dem Schutzheiligen des Handwerks geweiht waren,⁴² stifteten Messen und Pfründe und kümmerten sich generell um die Ausstattung und Instandhaltung der Kirche, die reicheren Zünfte beschäftigten sogar eigene Kapläne.

Die Bruderschaften umfassten in ihrer Gesamtheit nicht nur die lebenden Mitglieder – Männer, Frauen⁴³ und Kinder –, sondern auch die Seelen der Verstorbenen, für deren Memoria die Lebenden Sorge zu tragen hatten, wodurch die stete Erneuerung und Selbstvergewisserung der soziale Gruppe gewährleistet wurde.⁴⁴ Nur mit dem Hintergrund dieses Verständnisses von gegenseitiger Verantwortung und Fürsorge lassen sich die teilweise recht strengen Strafen erklären, die auf Nichtteilnahme an Messen oder am Totengeleit standen und bereits in den Ordnungen des 12. Jahrhunderts festgeschrieben wurden.⁴⁵ Wer die Mitwirkung an einer Seelenmesse ohne triftige Gründe verweigerte, handelte illoyal den bereits verstorbenen Mitgliedern der Bruderschaft gegenüber, durchbrach also gewissermaßen die Solidargemeinschaft und gefährdete damit auch sein eigenes Seelenheil.

Der bruderschaftliche Aspekt der Zünfte (bzw. die teilweise als Parallelorganisationen existierenden Bruderschaften) ist jedoch nicht auf die gemeinsame Totenmemoria zu reduzieren. Im Rahmen der gegenseitigen Fürsorge und Hilfestellung sorgte die Zunft nicht nur für ein geregeltes Auskommen der Mitglieder durch die – theoretische – Wahrung der wirtschaftlichen Chancengleichheit, sondern bot in Notfällen auch materielle Hilfe, die sowohl in finanziellen Zuwendungen als auch in der Stellung von Arbeitskräften, -material und -aufträgen bestehen konnte. Auch im Rahmen der Sozialfürsorge nahmen die Begräbnisse einen zentralen Stellenwert ein: *Stirbet ouch eine hie der so arn ist, daz man in mit sime gute niht bestatten mac, den sol man bestatten mit dem almusen*, schrieb die Basler Gärtner-, Obsthändler- und Krämerzunftordnung von 1264/69 vor,⁴⁶ und die Bauleute, die nur wenige Jahre später ihre Satzungen bestätigt erhielten, verpflichteten sich sogar, Mitglieder, die nicht weiter als drei Meilen von der Stadt

entfernt gestorben waren, auf ihre Kosten zu überführen und *mit oppbir und mit liethe und andir erberer giwonbeit* zu bestatten.⁴⁷ Auch für die Hinterbliebenen wurde zumindest teilweise Sorge getragen, durch den Tod des Ehepartners verloren etwa Frauen nicht ihre Zugehörigkeit zur Zunft.⁴⁸ Diese Aspekte waren auch für Nicht-Handwerker reizvoll, und so bot im Gegensatz zu den Zünften, die nur den im jeweiligen Gewerbe Tätigen offen standen, ein Großteil der Bruderschaften auch Außenstehenden die Möglichkeit, sich in die Bruderschaft einzukaufen.⁴⁹ Im Lauf der Frühen Neuzeit begannen sich Zunft und Bruderschaft organisatorisch immer weiter voneinander zu entfernen, wovon auch die Existenz eigener Zunft- und Bruderschaftsordnungen ein beredtes Zeugnis ablegt.⁵⁰

Die Zunftordnung war, abgesehen von ihrem rechtssetzenden Charakter, auch ein Objekt, dem besondere Signifikanz, ja sogar Verehrung entgegengebracht wurde. Gemeinsam mit anderen Zunftgeräten wie Siegeln, der Kassa und der religiösen Repräsentation dienenden Gegenständen wurde sie in der Zunfttruhe verstaut, die neben ihrer Funktion als Aufbewahrungsmöbel das symbolische Zentrum der Zunft darstellte.⁵¹ Nur "bei geöffneter Lade" gefällte Beschlüsse hatten Rechtskraft, und auch die in vielen spätmittelalterlichen Handwerken vorgeschriebene Verlesung der Zunftordnung, die anlässlich der Versammlung am Jahrtag des Zunfttheiligen durch den Zunftmeister zu erfolgen hatte, fand in Gegenwart der geöffneten Lade und unter Auflage eines besonderen Verhaltenskodex statt.

Gemeinsames Feiern, sei es nun religiös motiviert im Rahmen einer Messe oder in Form eines geselligen Ereignisses, steigerte das Zusammengehörigkeitsgefühl. Nicht nur durch Zunftangelegenheiten bedingte Versammlungen, sondern auch Feste wie Hochzeiten und Taufen fanden oft in Gesellschaft der Mitglieder statt, die berufliche ebenso wie soziale Bezugspersonen darstellten. Das gemeinsame Mahl, das *convivium*, ist in seinem symbolischen Gehalt sowohl als archaische

Geste wie auch als Sinnbild christlicher Brüderlichkeit schon früh konstitutiv für soziale Gruppen und nahm im Rahmen der Handwerkszünfte eine zentrale Stellung ein.⁵² Sowohl die kirchlichen – noch Luther wettete gegen das "heidnische, ja säuische Wesen" der Bruderschaften – als teilweise auch die weltlichen Obrigkeiten, die vor allem in dem einem neu in die Zunft Eingetretenen abverlangten "Meistermahl" eine ruinöse Auflage sahen,⁵³ bekämpften das Zunftmahl. Von Seiten der Zünfte selbst erfuhren die gemeinsamen Mähler zunächst nur wenig Reglementierungen – meist wurde über die Verwendung von Beitritts- und Strafgeldern für das Mahl verfügt beziehungsweise Eintrittsgeld in Wein abverlangt⁵⁴ –, erst in Spätmittelalter und Früher Neuzeit mehrten sich die Richtlinien für das Verhalten während des Beisammenseins. Der Versammlungsort, der teilweise eine von der Zunft selbst betriebene⁵⁵ oder an einen Wirt weiterverpachtete Stube oder ein bei einem ansässigen Wirt gemieteter Raum war, diente in manchen Zünften auch als Aufbewahrungsort für die Zunftlade; für neu in die Stadt gekommene Gesellen stellte er die erste Anlaufadresse dar. Mit der Entstehung der Gesellenvereinigungen, die Ende des 14. Jahrhunderts die Aufgaben der Zünfte zu übernehmen begannen,⁵⁶ etablierten sich eigene Gesellenschenken, die oft auch als Wohnstätte dienten und zum – von der Obrigkeit mit größtem Misstrauen betrachteten – Lebensmittelpunkt der Gesellen wurden.

Überregionale Bedeutung der Handwerksordnungen

Neben der Reglementierung lokaler und regionaler Verhältnisse waren Handwerksbestimmungen ein für die Selbstdefinition der Handwerker wichtiges Kriterium. Vor allem in Spätmittelalter und Früher Neuzeit verstand man sich zumindest dem nach außen getragenen Anspruch nach als einheitliche Gruppe, die, obwohl geographisch weit verstreut, nach den selben Regeln arbeitete und lebte und ein einheitliches Konzept von Normen und Vorstellungen vertrat.⁵⁷ Anfragen an auswärtige Zünfte über die dortigen Gepflogenheiten, deren Antworten sodann

auch Beweiskraft hatte, waren ebenso üblich wie eine Betonung des "landesübergreifenden Standards" gegenüber der territorialen Obrigkeit, die im Zug der Einrichtung zahlreicher Zünfte im 17. und 18. Jahrhundert diesen Tendenzen entgegenzuarbeiten versuchte. Bestimmte Kennzeichen, seien es Hauszeichen oder Begrüßungsrituale, halfen einem neu in die Stadt Gekommenen, sich zu orientieren, und den ansässigen Handwerkern, diesen als "einen der ihren" zu identifizieren; durch Absolvieren der normierten Ausbildung erwarb der Handwerker den Anspruch, an jedem beliebigen Ort sein Gewerbe ausüben und um eine Meisterstelle einkommen zu dürfen. Vor allem in der Gesellschicht, deren "Internationalität" durch den ab dem 14. Jahrhundert üblichen und ab dem 16. Jahrhundert forcierten Wanderzwang gesteigert wurde, entwickelten sich Rituale, die als Erkennungsmerkmale dienten und den inneren Zusammenhalt der Gruppe förderten. *Khan hier so woll gschechn, als zu Wienn oder Straßburg*, beschrieben die Hufschmiede und Wagner der salzburgischen Stadt Laufen ihre anlässlich des Ladumtragens und des Unterweisens neuer Gesellen abzuhaltenden Zeremonien;⁵⁸ sie betonten damit nicht nur die Unveränderbarkeit ihrer eigenen Regeln und Gebräuche, sondern auch ihre Zugehörigkeit zu einer großen und wichtigen sozialen Gruppe.

¹ Zu den zahlreichen zur Begriffsproblematik "Zunft" erschienenen Publikationen sei hier nur verwiesen auf IRSIGLER, Franz: Zur Problematik der Gilde- und Zunftterminologie. In: Berent Schweineköper (Hg.): *Gilden und Zünfte. Kaufmännische und gewerbliche Genossenschaften im frühen und hohen Mittelalter*. Sigmaringen 1985. (= Vorträge und Forschungen 29.) 53-70; SCHMIDT-WIEGAND, Ruth: Die Bezeichnungen Zunft und Gilde in ihrem historischen und wortgeographischen Zusammenhang. In: ebd., 31-52; dies.: *Gilde und Zunft. Die Bezeichnungen für Handwerksgenossenschaften im Mittelalter*. In: Herbert Jankuhn/Walter Jansen/dies./Heinrich Tiefenbach (Hg.): *Das Handwerk in vor- und frühgeschichtlicher Zeit 1*. Göttingen 1981. 355-369; OBST, Karin: *Der Wandel in den Bezeichnungen für gewerbliche Zusammenschlüsse des Mittelalters*. Frankfurt am Main-Bern-New York 1983. (= Germanistische Arbeiten zur Sprache und Kulturgeschichte 4.)

² Vgl. hierzu auch OEXLE, Otto Gerhard: *Gilden als soziale Gruppen in der Karolingerzeit*. In: Jankuhn/Janssen/Schmidt-Wiegand/Tiefenbach, *Handwerk* (wie Anm. 1), 284-354 sowie ders.: *Conjuration und Gilde im frühen Mittelalter. Ein Beitrag zum Problem der sozialgeschichtlichen Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter*. In: Schwineköper, *Gilden und Zünfte* (wie Anm. 1), 151-213, der für einen noch weiter gefassten Begriff von "Gilde" eintritt.

³ Die von Franz Irsigler bereits 1980 und mit Bezug auf eine Arbeit Erich Maschkes aus dem Jahr 1959 eingeforderte Unterscheidung in gewerbliche und politische Zünfte hat sich mittlerweile weitgehend durchgesetzt, ohne dass dabei die politische Bedeutung der Handwerkerzünfte aus dem Blickfeld der Historiker verschwunden ist, vgl. MASCHKE, Erich: *Verfassung und soziale Kräfte in der deutschen Stadt des späten Mittelalters, vornehmlich in Oberdeutschland*. Wiederabdruck in: ders.: *Städte und Menschen*. Wiesbaden 1980. 170-274; Irsigler, *Problematik* (wie Anm. 1), 68. Vgl. auch PFISTER, Ulrich: *Craft Guilds and Proto-Industrialization in Europe, 16th to 18th centuries*. In: Clara Eugenia Núñez (Hg.): *Guilds, economy and society*. Sevilla 1998. 11-24, hier 11-14, der die Gegensatzpaare "craft guilds" vs. "political guilds", "autonomous regulation" vs. "state control" und "urban" vs. "rural" aufstellt.

⁴ KEUTGEN, Friedrich: *Urkunden zur städtischen Verfassungsgeschichte*. Berlin 1901. (= *Ausgewählte Urkunden zur deutschen Verfassungsgeschichte 1*, hg. von ders. und Georg von Below.) 367, Art. 5.

⁵ SPRANDEL, Rolf: *Verfassung und Gesellschaft im Mittelalter*. Paderborn-Wien ³1988. 71.

⁶ Allein für die Stadt Basel ist eine größere Menge an Quellen vorhanden, vgl. STEINER, Gustav: *Entstehung und Charakter der Basler Zünfte im 13. Jahrhundert*. In: *Basler Jahrbuch 48* (1948) 17-54, der sich allerdings weitgehend auf die politische Entwicklung beschränkt. Dazu auch SCHULZ, Knut: *Patriziergesellschaften und Zünfte in den mittel- und oberrheinischen Bischofsstädten*. In: Schwineköper, *Gilden und Zünfte* (wie Anm. 1), 71-111.

⁷ Vgl. stellvertretend OEXLE, Otto Gerhard: *Die mittelalterliche Zunft als Forschungsproblem*. In: *Blätter für deutsche Landesgeschichte 118* (1982) 1-44. Oexle sieht in der Kontroverse Georg von Below - Friedrich Keutgen einen der wesentlichsten "Angepunkt[e] der Zunftgeschichte" (7), hält jedoch den Disput zwischen Otto von Gierke und Below für einen "folgenreichen Vorgang (...), dessen Dimensionen weit über den Zunftstreit hinausgehen" (31). Auch Helmut Bräuer sieht Gierke als den "eigentlichen Gegner v. Belows", da die beiden mit kontroversen Auffassungen von Staat und Feudalismus zu widersprüchlichen Ansichten über das Entstehen der "freien Einungen" kommen mussten, vgl. BRÄUER, Helmut: *Einige Grundzüge der mitteleuropäischen Zunft-Handwerksgeschichte - Vom Spätmittelalter bis zum Ancien régime*. In: Paul Hugger (Hg.): *Handwerk*

zwischen Idealbild und Wirklichkeit. Bern-Stuttgart 1991. (= Schweizerisches Freilichtmuseum Ballenberg, wissenschaftliche Schriften 4.) 15-35, hier 17.

⁸ Früh dokumentierte Beispiele stellen hier etwa die unterschiedlichen Entwicklungen in Basel und Zürich dar. Während die Basler Bischöfe an einer Etablierung der Zünfte interessiert waren, wurde diese durch den Zürcher Richtebrief von 1281 untersagt. Zur Kritik einer zu starken Verhaftung in der Regionalgeschichte, in der durch das Fehlen überregional-komparatistischer Forschungsansätze trotz teilweise innovativer Detailergebnisse die alten Bilder weitertradiert werden vgl. EHMER, Josef: Zünfte in Österreich in der frühen Neuzeit. In: Heinz-Gerhard Haupt (Hg.): Das Ende der Zünfte: ein europäischer Vergleich. Göttingen 2002. (= Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 151.) 87-126, hier 88; ders.: Guilds in Early Modern Austria. In: Nuñez, Guilds (wie Anm. 3), 121-134, hier 122 mit Anm. 1; REININGHAUS, Wilfried: Stadt und Handwerk. Eine Einführung in Forschungsprobleme und Forschungsfragen. In: Karl Heinrich Kaufhold/ders.: Stadt und Handwerk in Mittelalter und Früher Neuzeit. Köln-Weimar-Wien 2000. (= Städteforschung. Veröffentlichungen des Instituts für vergleichende Städtegeschichte in Münster, Reihe A: Darstellungen 54.) 1-20, hier 2f., Anm. 9 (Deutschland), 14 (Frankreich).

⁹ EHMER, Josef: Traditionelles Denken und neue Fragestellungen zur Geschichte von Handwerk und Zunft. In: Friedrich Lenger (Hg.): Handwerk, Hausindustrie und die historische Schule der Nationalökonomie. Wissenschafts- und gewerbegeschichtliche Perspektiven. Bielefeld 1998. 19-77, hier 33.

¹⁰ Vgl. etwa die Sammelbände von Nuñez, Guilds (wie Anm. 3); Haupt, Ende der Zünfte (wie Anm. 8); REININGHAUS, Wilfried (Hg.): Zunftlandschaften in Deutschland und den Niederlanden im Vergleich. Münster 2000.

¹¹ Ehmer, Traditionelles Denken (wie Anm. 8), 37; zur Kritik an der Charakterisierung der Zünfte aufgrund des Bildes des 12. und 13. Jahrhunderts ebd., 26. Für ein differenzierteres Bild vgl. auch BLOCKMANS, Wim: Regionale Vielfalt im Zunftwesen in den Niederlanden vom 13. bis zum 16. Jahrhundert. In: Knut Schulz (Hg.): Handwerk in Europa. Vom Spätmittelalter bis zur Frühen Neuzeit. München 1999. (= Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 41.) 51-63.

¹² Ein Appell für die Zuwendung zu den mittelalterlichen Zünften bei Reininghaus, Stadt und Handwerk (wie Anm. 8), 14-16. Pointiert auch BUCHNER, Thomas: Formale Eliten bei Wiener und Amsterdamer Zünften im 18. Jahrhundert. In: Mark Häberlein/Christof Jeggle (Hg.): Vorindustrielles Gewerbe. Handwerk, Produktion und Arbeitsbeziehung in Mittelalter und früherer Neuzeit. Konstanz 2004. (= Irseer Schriften. Studien zur schwäbischen Kulturgeschichte. N. F. 2.) 211-228, hier 211f., der vor allem das "Funktionieren" der Zünfte als noch nicht befriedigend erforscht reklamiert; ders.: Möglichkeiten von Zunft. Wiener und Amsterdamer Zünfte im Vergleich (17.-18. Jahrhundert). Wien 2004. (= Forschungen und Beiträge zur Wiener Stadtgeschichte 43). 21-25.

¹³ Christof JEGGLE: Gewerbliche Produktion und Arbeitsorganisation: Perspektiven der Forschung. In: Häberlein/ders., Vorindustrielles Gewerbe (wie Anm. 12), 19-35, hier 20.

¹⁴ Oexle, Gilden als soziale Gruppe (wie Anm. 2), 286-289. Vgl. zur Struktur der Zünfte auch DILCHER, Gerhard: Die genossenschaftliche Struktur von Gilden und Zünften. In: Schweineköper, Gilden und Zünfte (wie Anm. 1), 71-112.

¹⁵ Die traditionelle Ansicht der generell fortschrittsfeindlichen Zünfte kritisieren REITH, Reinhold: Technische Innovationen im Handwerk der frühen Neuzeit? Traditionen, Probleme und Perspektiven der Forschung. In: Kaufhold/Reininghaus, Stadt und Handwerk (wie Anm. 8), 21-60, sowie SCHULTZ, Helga: Handwerker, Kaufleute, Bankiers. Wirtschaftsgeschichte Europas 1500-1800. Frankfurt am Main 1997. 93-97. Vgl. speziell zu den Metallgewerben STROMER, Wolfgang von: Apparate und Maschinen von Metallgewerben in Mittelalter und Frühneuzeit. In: Handwerk und Sachkultur im Spätmittelalter. Internationaler Kongreß Krems an der Donau, 7.-10. Oktober 1986. Wien 1988. (= Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreich 11, Österreichische Akademie der Wissenschaften, philologisch-historische Klasse, Sitzungsberichte 513.) 127-150.

¹⁶ Pfister, Craft Guilds (wie Anm. 3), 11-14, nennt dies einen "consensus regarding the elements of a guild".

¹⁷ DUBLER, Anne-Marie: Entstehung und Wesen der "Handwerksordnung" in der deutschsprachigen Schweiz. In: Itinera 14 (1993) 57-65, hier 59.

¹⁸ Diese Vorschriften wurden von Seiten der Stadt vor allem in Krisenzeiten oft ad hoc erlassen und nicht immer unbedingt als auf längere Zeit gültig konzipiert, vgl. ebd., 58f.

¹⁹ Dargestellt etwa bei DUBLER, Anne-Marie: Handwerk, Gewerbe und Zunft in Stadt und Landschaft Luzern. Luzern 1982. 142-149.

²⁰ Für das 12. Jahrhundert EPSTEIN, Steven A.: Wage labour & guilds in medieval Europe. Chapel Hill 1991. 53. Eine der wenigen Ausnahmen stellt die Ordnung der Bettzeug- oder Deckklakenweber Kölns von 1320 (mit Ergänzungen bis 1370) dar, die von den "Meistern und Brüdern" der Bruderschaft erlassen wurde, vgl. LOESCH, Heinrich von: Die Kölner Zunfturkunden nebst anderen Kölner Gewerbeurkunden bis zum Jahre 1500. Bonn 1901. (= Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde XXII: Die Kölner Zunfturkunden 1.) 26-31, Nr. 11.

²¹ REITH, Reinhold: Zünfte im Süden des alten Reichs: Politische, wirtschaftliche und soziale Aspekte. In: Haupt, Ende der Zünfte (wie Anm. 8), 39-70, hier 44.

²² SCHULZ, Knut: Patriziergesellschaften und Zünfte in den mittel- und oberrheinischen Bischofsstädten. In: Schweineköper, Gilden und Zünfte (wie Anm. 1), 311-335, hier 329f.; KÄLBLE, Mathias: Zünfte im Alltag der Stadt. In: Sönke Lorenz/Thomas Zotz (Hg.): Spätmittelalter am Oberrhein. Alltag, Handwerk und Handel 1350-1525. Landesausstellung Baden-Württemberg. Teil 2/2. Stuttgart 2001. 299-307, hier 299f. Die Urkunden bei Keutgen, Urkunden (wie Anm. 4), 366-371, Nr. 271-277.

²³ Keutgen, Urkunden (wie Anm. 4), 369f., Nr. 275, Art. 3.

²⁴ Loesch, Kölner Zunfturkunden (wie Anm. 20), 25f., Nr. 10 (Deckklaken- und Scharzenweber); Keutgen, Urkunden (wie Anm. 4), 352f., Nr. 255. Knut Schulz sieht in der Kölner Urkunde den Beleg für den "Beginn einer neuen 'bürgerlichen' Entwicklung" (Art. "Zunft" in: *Lexikon des Mittelalters IX*. München 2002. Sp. 686-691, hier 686); Epstein, *Wage labour* (wie Anm. 20), 52, nennt sie "one of the earliest genuine notices of craftsmen actually forming a guild".

²⁵ Vgl. als sowohl zeitlich als auch geographisch auseinanderliegende Beispiele die Bestimmungen der Gewandkrämer (1183) und Schildmacher (1197) von Magdeburg und der Laubenherren von Wien (1288), siehe Keutgen, Urkunden (wie Anm. 4), 354, Nr. 257, 355, Nr. 259, 360, Nr. 266.

²⁶ SCHULZ, Knut: Störer, Stümpler, Pfuscher, Bönhasen und "Fremde". Wandel und Konsequenzen der städtischen Bevölkerungs- und Gewerbepolitik seit der Mitte des 16. Jahrhunderts. In: *Civitatium Communitas. Studien zum europäischen Städtewesen*. Festschrift Heinz Stob 2. Köln-Wien 1984. (= *Städteforschung Reihe A*, 21.) 683-705; BUCHNER, Thomas: Störer, Schutzdekretisten, Meister. Zünftige und nichtzünftige Arbeit im Wien des 18. Jahrhunderts. In: *Wiener Geschichtsblätter* 56/2 (2001) 113-131; HOFFMANN, Philip R.: Winkelarbeiter, Nahrungsdiebe und rechte Amtsmeister: Die "Bönhaserei" als Forschungsproblem der vorindustriellen Gewerbegeschichte und deren Bedeutung für das frühneuzeitliche Handwerk am Beispiel Lübecks. In: *Häberlein/Jeggle, Vorindustrielles Gewerbe* (wie Anm. 12), 183-210.

²⁷ Früh belegt bei den Kölner Drechslern 1179/82, vgl. Loesch, Kölner Zunfturkunden (wie Anm. 20), 34, Nr. 13; Keutgen, Urkunden (wie Anm. 4), 353f., Nr. 256.

²⁸ Diese Maßnahme wurde von obrigkeitlicher Seite nicht unbedingt gerne gesehen, da sie – aus der Sicht der Obrigkeit – teilweise einen Eingriff in ihre rechtliche Kompetenz darstellte. In der Polizeiordnung Kaiser Karls V. aus dem Jahr 1530 findet sich demzufolge das Verbot des Unredlichmachens und Verrufens, wobei demjenigen, der eine solche Strafe verhängte, diese selbst angedroht wurde, siehe "Ordnung und Reformation guter Policy im Heiligen Römischen Reich", 1530, § 39, gedruckt in: WEBER, Matthias: *Die Reichspolizeiordnungen von 1530, 1548 und 1577. Historische Einführung und Edition*. Frankfurt am Main 2002. (= *Studien zur europäischen Rechtsgeschichte* 146.) 164f.

²⁹ Der Begriff "Zunftmeister" erstmals in der Ordnung der Weber und Leinwetter von 1268, vgl. Keutgen, Urkunden (wie Anm. 4), 371, Nr. 276.

³⁰ Am Beispiel Basel lässt sich diese Entwicklung gut nachvollziehen. Während laut den Zunftgründungsurkunden bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts (z. B. Kürschner 1226, Bauleute 1247/48, Metzger 1248) der Zunftmeister noch vom Bischof bestimmt und der Oberaufsicht eines seiner Dienstleute unterstellt wird, erhalten die Schneider 1260 bereits das Privileg, ihren Zunftmeister selbst zu wählen, vgl. Kälble, *Zünfte* (wie Anm. 22), 299f.

³¹ Allgemein immer noch WISELL, Rudolf: Des Alten Handwerks Recht und Gewohnheit 1. Berlin 1971. (= Nachdruck der Auflage Berlin 1929, Einzelveröffentlichungen der historische Kommission zu Berlin 7.) 145-273; regionale Vergleiche bei SANDGRUBER, Roman: Ökonomie und Politik. Österreichische Wirtschaftsgeschichte vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Wien 1995. (= Österreichische Geschichte, hg. von Herwig Wolfram.) 85; PEITSCH, Dietmar: Zunftgesetzgebung und Zunftverwaltung Brandenburg-Preußens in der frühen Neuzeit. Frankfurt am Main-Berlin-New York 1985. (= Europäische Hochschulschriften II, 442.)

³² ZATSCHEK, Heinz: Die Ordnung der Wiener Goldschmiedezeche aus dem Jahre 1367. Wien 1950. 327.

³³ Aufzählung bei Wissell, Des Alten Handwerks (wie Anm. 31), 239f. Vgl. auch SCHULTZ, Helga: Das ehrbare Handwerk. Zunftleben im alten Berlin zur Zeit des Absolutismus. Weimar 1993. 46f.; SCHULZ, Knut: Die Norm der Ehelichkeit im Zunft- und Bürgerrecht spätmittelalterlicher Städte. In: Ludwig Schmutge (Hg.): Illegitimität im Spätmittelalter. München 1994. (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 29.) 67-83. Allgemein zum Konzept der Unehrllichkeit vgl. stellvertretend FRIEDEBURG, Robert von: Lebenswelt und Kultur der unterständischen Schichten in der Frühen Neuzeit. München 2002. 69-73. Vgl. auch allgemein VAN DÜLMEN, Richard: Der infame Mensch. Unehrlliche Arbeit und soziale Ausgrenzung in der Frühen Neuzeit. In: ders. (Hg.): Arbeit, Frömmigkeit und Eigensinn. Frankfurt am Main 1990. 106-140.

³⁴ Wie streng diese Vorschriften – zumindest teilweise – gehandhabt wurden, zeigt Elke Schlenkrich an dem Beispiel des Chemnitzer Leinweberlehrlungen Georg Kluge, dem die Aufdingung verweigert wurde, da er zwar ehelich geboren, aber "nicht aus einem reinem und keuschen Ehebette erzeugt worden", vgl. SCHLENKRICH, Elke: Der Alltag der Lehrlinge im sächsischen Zunft Handwerk des 15. bis 18. Jahrhunderts. Krems 1995. (= Medium Aevum Quotidianum Sonderband 4.) 20.

³⁵ Polizeiordnung 1548, Tit. 37 § 1, vgl. Weber, Reichspolizeiordnungen (wie Anm. 28), 211. Reichstagsgutachten vom 3. März 1672, Art. 4 (unehrliche Kinder) und Art. 11 (uneheliche Kinder), vgl. PROESLER, Hans: Das gesamtdeutsche Handwerk im Spiegel der Reichsgesetzgebung von 1530 bis 1806. Berlin 1954. (= Nürnberger Abhandlungen zu den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Heft 5.) 36*f., 39*, Nr. 18 und Reichshandwerksordnung vom 16. August 1731, § IV und § XI, ebd., 59*, 65*, Nr. 25a.

³⁶ Vgl. allgemein zur Qualitätskontrolle REITH, Reinhold: "Gerecht geschaut' Gut" - Qualität im zünftigen Handwerk. In: Walter Masing/Michael Ketting/Wolfgang König/Karl-Friedrich Wessel (Hg.): Qualitätsmanagement - Tradition und Zukunft. Festschrift zum 50-jährigen Bestehen der Deutschen Gesellschaft für Qualität e.V. München-Wien 2003. 127-148.

³⁷ So enthielt etwa die Kölner Drechslerordnung von 1179/82 eine Strafdrohung gegen diejenigen Mitmeister, die die Fertigstellung eines Werkstückes zu lange hinauszögerten,

vgl. Loesch, Kölner Zunfturkunden (wie Anm. 20), 34, Nr. 13, Art. 6; Keutgen, Urkunden (wie Anm. 4), 353f., Nr. 256.

³⁸ SPECHTLER, Franz Viktor/UMINSKY, Rudolf: Die Salzburger Stadt- und Polizeiordnung von 1524. Göppingen 1978. (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik 222, Frühneuhochdeutsche Rechtstexte 1.) 69f.

³⁹ So bereits im Basler Kürschnerprivileg von 1226, vgl. Keutgen, Urkunden (wie Anm. 4), 367, Nr. 271, Art. 5.

⁴⁰ "Kerze" konnte sogar als Bezeichnung für die Zunft auftreten, vgl. Schmidt-Wiegand, Bezeichnungen (wie Anm. 1), 50. Zur Bedeutung der Kerzen auch Kälble, Zünfte (wie Anm. 22), 303.

⁴¹ Über die "für die vormodernen Epochen (...) in die Irre führende These vom exklusiven Gegensatz zwischen Wirtschaft und Religion" Oexle, Gilden als soziale Gruppen (wie Anm. 2), 288; weiters ders.: Memoria als Kultur. In: ders. (Hg.): Memoria als Kultur. Göttingen 1995. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 121.) 9-78.

⁴² Vgl. die Einträge zu den einzelnen Handwerkszweigen bei REITH, Reinhold: Lexikon des alten Handwerks vom Spätmittelalter bis ins 20. Jahrhundert. München 1990.

⁴³ So beschwören etwa *beide vrouwen inde man* der Bruderschaft zwischen 1336 und 1369 einen Zusatz zur Kölner Bettzeugweberordnung, vgl. Loesch, Kölner Zunfturkunden (wie Anm. 20), 30, Nr. 11, Art. III.

⁴⁴ OEXLE, Otto Gerhard: Die mittelalterlichen Gilden: Ihre Selbstdeutung und ihr Beitrag zur Formung sozialer Strukturen. In: Albert Zimmermann (Hg.): Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters. Berlin-New York 1979. (= Miscellanea mediaevalia 12.1.) 203-226, hier 214. Dazu auch SCHILP, Thomas: Zunft und Memoria. Überlegungen zur Selbstdeutung von Zünften im mittelalterlichen Westfalen. In: Reininghaus, Zunftlandschaften (wie Anm. 10), 107-120, hier 110.

⁴⁵ Z. B. in der Kölner Drechslerordnung von 1179/82, vgl. Loesch, Kölner Zunfturkunden (wie Anm. 20), 34, Nr. 13, Art. 4; Keutgen, Urkunden (wie Anm. 4), 353, Nr. 256.

⁴⁶ Keutgen, Urkunden (wie Anm. 4), 370, Nr. 276, Art. 11.

⁴⁷ Ebd., 371, Nr. 277.

⁴⁸ Vgl. allgemein FRÖHLICH, Siegrid: Die soziale Sicherung bei Zünften und Gesellenverbänden. Darstellung, Analyse, Vergleich. Köln-Berlin 1974; REITH, Reinhold: Altersprobleme und Alterssicherung im Handwerk der frühen Neuzeit. In: Gerd Göckenjan (Hg.): Recht auf ein gesichertes Alter? Studien zur Geschichte der Alterssicherung in der Frühzeit der Sozialpolitik. Augsburg 1990. 14-34.

⁴⁹ Teilweise waren sowohl Eintrittsgebühren als auch Leistungen je nach "Stufe" der Zugehörigkeit gestaffelt, so zahlten etwa die Drechsler der Stadt Köln laut ihrer Satzungen von 1179/82 zwölf Schilling, wohingegen Zunftfremde nur 24 Pfennig zu erlegen hatten, vgl. Loesch, Kölner Zunfturkunden (wie Anm. 20), 34, Nr. 13, Art. 3; Keutgen, Urkunden (wie Anm. 4), 353f., Nr. 256.

⁵⁰ Kälble, Zunft (wie Anm. 22), 304.

⁵¹ Die fast sakrale Bedeutung verdeutlicht sehr schön der für das frühneuzeitliche Oberösterreich nachzuweisende Brauch, die geöffnete Lade mit einem roten Tuch zu unterlegen und sie mit zwei oder mehreren brennenden Kerzen zu flankieren, vgl. SCHWARZLMÜLLER, Josef: Die Berufslaufbahn Lehrling - Geselle - Meister in den Handwerkszünften Oberösterreichs. Wien 1979. 45.

⁵² Oexle, Gilden als soziale Gruppen (wie Anm. 2), 308-321, auch zur Kritik der kirchlichen Obrigkeit; weiters ders., Mittelalterliche Gilden (wie Anm. 44), 212-215.

⁵³ Das Meistermahl war nicht nur von einem neu aufgenommenen Mitmeister auszurichten, sondern wurde oft auch Lehrlingen anlässlich ihrer Aufdingung und Freisagung abverlangt. Die obrigkeitliche Bekämpfung dieser "Unsitte" setzte bereits am Ende des 14. Jahrhunderts ein, allgemein dann im – allerdings nicht ratifizierten – Reichsgutachten von 1672, Art. 7, und der Reichshandwerksordnung vom 16. August 1731, § VII, vgl. Proesler, Gesamtdeutsches Handwerk (wie Anm. 35), 38*, Nr. 18, 62*, Nr. 25a. Das generelle Misstrauen gegen Handwerksschenken, vor allem als Ort der Gesellenzusammenkunft, war bereits 1530 thematisiert worden, siehe "Ordnung und Reformation guter Policy im Heiligen Römischen Reich", 1530, § 11/1-4, gedruckt in: WEBER, Reichspolizeiordnungen (wie Anm. 28), 142f.

⁵⁴ So im Privileg für die Basler Bauleute (1247/48), das ein Drittel der Strafelder *ad bibendum*, ein weiteres *ad lumen* und eines an den Stadtherren bestimmte, vgl. Keutgen, Urkunden (wie Anm. 4), 367, Nr. 272, Art. 2. Die Kölner Bettzeugweber setzten 1320 eine Zahlung von zwei bzw. drei Viertel Wein fest, die zusätzlich zur Geldsumme zu entrichten war, vgl. Loesch, Kölner Zunfturkunden (wie Anm. 20), 27, Nr. 11, Art. 1.

⁵⁵ Kälble, Zünfte (wie Anm. 22), 305, für die Freiburger Krämer.

⁵⁶ Immer noch grundlegend REININGHAUS, Wilfried: Die Entstehung der Gesellen-gilden im Spätmittelalter. Wiesbaden 1981. (= Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Beiheft 71.)

⁵⁷ Leicht relativierend Schulz, Zunft (wie Anm. 24), 690.

⁵⁸ Die überregionale Anwendbarkeit des als Frage- und Antwortkatalogs aufgebauten Textes wurde gleich mehrfach betont (*nit allein alhier, sondern in andern khöniglichen: khajserlichen: freyen: und reichsstätten ists auch der brauch, wover man handtwerchsbrauch und gewohnheit halt*), vgl. WIEDL, Birgit: Alltag und Recht im Handwerk der Frühen Neuzeit. Schmiede, Wagner, Schlosser und andere Eisen verarbeitende Handwerke in Stadt und Land Salzburg. Salzburg 2006. (= Schriftenreihe des Archivs der Stadt Salzburg 21.) 280f.

Zwei Beispiele antichristlicher Polemik in Spätantike und Mittelalter: תולדות יש (tol'dot jeschu) und נצחון ישן (nizzachon jaschan)

Martin Przybilski

Im Mittelpunkt der nachfolgenden Überlegungen stehen zwei hebräischsprachige Werke, die beide auf ihre je eigene Weise einen konfrontativen Monolog über das Christentum aus Sicht des Judentums halten. Beide Texte verbindet also ihre gemeinsame intentionale Grundhaltung – Ablehnung der Doktrinen und Praktiken einer Religion aufgrund der Zugehörigkeit ihrer Autoren sowie ihres anvisierten Publikums zu einer anderen Religion. Differenzen zwischen beiden ergeben sich nichtsdestoweniger aufgrund äußerer – unterschiedliche kulturgeschichtliche und zeitliche Verortung ihrer Entstehung – sowie innerer Umstände – unterschiedliche literarische Durchformung des gemeinsamen Themas. Zunächst bedarf jedoch der Titel, unter den ich meine Analyse gestellt habe, einiger klärender Bemerkungen, wobei namentlich die Begriffe "antichristlich" und "Polemik" kurz erläutert werden sollen, da sie hier in besonderer Bedeutung gebraucht werden.

Das zentrale Adjektiv des Obertitels, also "antichristlich", wird im Zusammenhang meiner Überlegungen selbstredend nicht im herkömmlichen Sinne verwendet. Es wird hier also nicht auf die endzeitliche Widersacherfigur Jesu angespielt, vielmehr stellt "antichristlich" im Kontext meiner Ausführungen einen Parallelbegriff zu "antijüdisch" oder "islamophob" dar, meint mithin schlicht "dem Christentum abweisend gegenüberstehend oder feindlich gesonnen". In diesem Fall bediene ich mich also eines Terminus, der gemeinhin ein sehr spezifiziertes Verhältnis umschreibt, in allgemein-erweiternder Art und Weise. Komplexer stellt sich die Lage im Falle des zweiten Begriffs aus dem Obertitel dar – der "Polemik".

In der Regel definiert man "Polemik" als "scharfen, verunglimpfenden Angriff".¹ Seit dem 18. Jahrhundert im Deutschen belegt, stellt dieser

Begriff eine Entlehnung des französischen Worts *polémique* dar, einer Substantivierung des gleichlautenden Adjektivs, dessen Bedeutung die Wörterbücher mit "kriegerisch, den Krieg betreffend" wiedergeben. Damit enthüllt sich bereits die etymologische Wurzel, die letzten Endes hinter allen Ableitungen in romanische wie germanische Sprachen steckt: das altgriechische *πόλεμος*, der "Streit", der bekanntermaßen nach Ansicht Herodots der Vater von allem ist.

Man könnte nun also davon ausgehen, dass ich mich mit der Verwendung des Begriffs "Polemik" seiner lexikalischen Definition und seinem landläufigen Gebrauch anschliesse – doch wäre dies ein Trugschluss. Meines Erachtens verwischen Definition und Gebrauch, wie ich sie eben kurz umrissen habe, nämlich einen für das Thema der nachfolgenden Seiten überaus bedeutsamen Aspekt: Polemik zielt eben nicht, wie man problemlos annehmen könnte und wie dies in der Regel auch geschieht, auf das Außen einer Gruppe, sondern vielmehr auf das Innere, ja auf den Kern dieser Gruppe selbst, auf ihr Eigenverständnis. Durch Polemik wird, über die Darstellung dessen, was als fremd, heterodox oder feindlich kategorisiert wird, der hegemoniale Referenzraum des Eigenen abgegrenzt, umzäunt und affirmiert. Polemik dient also in erster Linie der Beschreibung des als positiv verstandenen Selbst mithilfe der Spiegelung in der Negativfolie des Anderen. Als solche zielt sie somit nicht vorrangig auf die Verunglimpfung des Anderen, diese ist vielmehr lediglich Mittel zum Zweck. Polemik ist also im wahren etymologischen Wortsinn Apologie: Was nicht zur eigenen Referenzgruppe dazugehören soll und darf, wird gleichsam sozial-exorzistisch "weggeredet" – respektive in den meisten Fällen weggeschrieben. Mit dieser intentional-prozessualen Definition möchte ich den Begriff der "Polemik" vom Terminus der "Diffamierung" abgrenzen, der nun tatsächlich dazu dient, das als "anders" oder "fremd" Benannte in dessen eigenem Wert und Verständnis zu treffen und zu zerstören. Diffamierung zielt somit in der Tat auf die Herabwürdigung des Anvisierten,

ohne daraus eine definitorisch-affirmative Selbstbeschreibung werden zu lassen.

Diese theoretischen Überlegungen seien abschließend kurz mit einem vergleichenden Beispiel aus der jüngeren Geschichte des rassistischen Antisemitismus illustriert: Im Sinne meiner Unterscheidung zwischen "Polemik" und "Diffamierung" ist Houston Stewart Chamberlains (1855-1927) zweibändige Abhandlung "Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts" ein polemischer Text, der sein positives Bild der "eigenen Rasse" der Germanen vor allem *ex negativo* aus der Darstellung der "fremden Rasse" der Juden gewinnt.² Dagegen widmen sich die zahlreichen Hefte der Wochenzeitung "Der Stürmer" Julius Streichers (1885-1946) der Diffamierung der Juden als solcher, wobei insbesondere das absichtsvoll rufschädigende Vorgehen gegen einzelne Personen, an deren Verhalten vermeintlich konstitutive Züge der Juden im allgemeinen festgemacht werden, den auf die Zerstörung der *fama* des Einzelnen und seiner Gemeinschaft zielenden Impetus erkennen lassen.³ Die Frage, wie sich nun die beiden Werke, die im folgenden näher beleuchtet und gemeinhin als bedeutende Beispiele jüdischer "Religionspolemik" aus der europäischen Vormoderne angesehen werden,⁴ zu der soeben von mir getroffenen Differenzierung in polemische und diffamierende Texte verhalten, bildet dementsprechend einen Hauptaspekt meiner Überlegungen. Ich komme somit – in chronologischer Reihung – zum älteren und allgemein auch bekannteren Text, zu den sogenannten תולדות ישו (*tol'dot jeschu*).

I. Die תולדות ישו (*tol'dot jeschu*)

Als תולדות ישו, wörtlich übersetzt als "Abstammungslinie Jesu", bezeichnet man in der Forschung eine in einer Vielzahl stark divergierender Fassungen sowie unter verschiedenen Titeln überlieferte jüdische Darstellung des Lebens Jesu und der Frühzeit der Geschichte des Christentums.⁵ Gekennzeichnet ist die Darstellung durch einen parodierenden und verunglimpfenden Kontrast zu den Überlieferungen der

neutestamentlichen Evangelien und der Apostelgeschichte sowie deren kanonischer christlicher Interpretation. Dies zeigt sich besonders eindrücklich in der Umdeutung der christlichen Vorstellungen von Geburt, Wundertaten und Auferstehung Jesu.

Nach den תולדות ישו ist Jesus der uneheliche Sohn Mirjams und eines in der Nachbarschaft wohnenden Herumtreibers. In einigen Versionen heißt dieser Josef ben Pandera, in anderen Jochanaan, wobei der rechtmäßige Ehemann Mirjams den jeweils anderen Namen trägt. Der Ehebruch geschieht entweder ohne Mirjams Wissen, die den Fremden in der Dunkelheit der Nacht für ihren Gatten hält, oder aber durch Vergewaltigung. In jedem Fall wird Jesus gezeugt, während sich seine Mutter in der siebentägigen Phase der rituellen Unreinheit nach dem Ende ihrer monatlichen Menstruation (נדדה – *nidda*) befindet. Der auf diese Weise gleich zweifach Stigmatisierte – geboren aus Ehebruch und ritueller Unreinheit – wird so bereits pränatal zum Inbegriff eines ממוזר (*mamser*), eines "Bastards" im Sinne des jüdischen Religionsgesetzes (הלכה – *halacha*). Jesus vollbringt nichtsdestoweniger auch in diesem Text zahlreiche Wunder, doch anders als in den Evangelien resultiert seine Befähigung dazu selbstredend nicht aus seiner Göttlichkeit, sondern vielmehr aus Diebstahl und Betrug: Er dringt unerlaubt ins Allerheiligste des Jerusalemer Tempels ein, entwendet die dort aufbewahrte korrekte Aussprache des Tetragramms, die zu kennen und zu verwenden lediglich dem Hohepriester im Tempelkultus erlaubt war, und vollbringt mithilfe dieses Wissens seine Wunder. Die Vertreter des Jerusalemer Sanhedrin entlarven diese Taten jedoch als Zauberkunststücke, indem sie ihrerseits einen ihrer Schüler namens Jehuda Askarjota – dahinter verbirgt sich selbstredend der Judas Ischariot des Neuen Testaments – die Aussprache des vierbuchstabigen Gottesnamens lehren und ihn gegen Jesus im Kampf der Wundertäter antreten lassen. Jesu Auferstehung wird schließlich zum bloßen Verschwinden erklärt und damit entmystifiziert. In der Mehrzahl der erhaltenen Versionen ist es ein Gärtner, der den Leichnam aus seinem Grab

entfernt, sei es, um Jesu Jüngern zuvorzukommen, oder sei es, um eine Lücke in einem durch Überflutung gebrochenen Damm zu schließen.

An die eigentliche Lebens- und Sterbensgeschichte Jesu schließt sich in einer Reihe von Texten noch ein Ausblick auf die Geschichte des frühen Christentums an, in der die Figuren der Apostel Petrus und Paulus zu einer Figur namens Simon Kefa verschmolzen werden. Dieser ist nun keineswegs ein überzeugter Jünger Jesu, sondern vielmehr ein gelehrter Rabbiner, der vom Sanhedrin beauftragt wird, die Anhänger des gekreuzigten Häretikers aus dem Judentum herauszuführen. Indem er, wiederum mithilfe des Tetragramms, die Wunder Jesu wiederholt, überzeugt er die frühen Christen, von ihrem Gott als Stellvertreter geschickt worden zu sein. Er führt sie nach אֶדוֹם (*edom*), also nach Rom, lässt sich dort einen Turm von ihnen bauen und lebt fortan darin bei Wasser und Brot. Durch seine herausgehobene Stellung sorgt er dafür, dass die Christen sich gegenüber den Juden friedlich und passiv verhalten – sein Lohn für den Dienst am Judentum ist lediglich, dass mehrere von ihm verfasste geistliche Dichtungen (פיוטים – *pjotim*) in den Gottesdienst der Synagogen aufgenommen werden. Mit dieser Schlusspointe der תולדות ישו ist das Christentum in diesem Text also endgültig zu einem großen jüdischen Witz geworden.

Die meisten bekannten Versionen dieses Textes sind in hebräischer Sprache abgefasst, es haben sich aber auch aramäische, judenpersische, judenarabische, spaniolische, jiddische und lateinische Fassungen erhalten. Der zuletzt publizierte Versuch, die Gesamtüberlieferung zu erfassen, gelangte zu einer Zahl von 65 zum Teil vollständigen, zum Teil fragmentarischen Textzeugen, die sich auf sechs Haupttypen zurückführen lassen.⁶ Letzten Endes geht unser Text selbstredend auf rabbinische Jesus-Traditionen zurück, die sich trotz der Zensur noch hier und da in talmudischen Textpassagen aufspüren lassen.⁷ Wann aus der Kombination und Erweiterung dieser Traditionen ein eigenständiges Leben Jesu entstand, ist noch immer sehr umstritten. Vermutlich muss man sich wohl der Datierung William Horburys anschließen, der auf-

grund ältester Hinweise auf unseren Text in den Schriften von Kirchenvätern wie Celsus (2. Jahrhundert) oder Hieronymus (um 350-420) für das späte 3. Jahrhundert gewöhnlicher Zeitrechnung plädiert.⁸ Möglicherweise ist vom Beginn der Textgeschichte an von mehreren, unterschiedlichen und voneinander unabhängigen Fassungen auszugehen, die im weiteren Verlauf der Entwicklung miteinander kompiliert wurden.

Die ältesten Spuren unseres Textes finden wir also in den Werken der frühen Theologen just der Religion, deren Gottes- und Selbstverständnis darin verunglimpft wird. Die frühesten originären, also jüdischen und nicht christlichen Belege für die Existenz einer ausgebildeten *ישו תולדות*-Tradition – handschriftliche Fragmente aus der Kairoer Genisa – stammen hingegen erst aus dem 11. Jahrhundert.⁹ Für eine weitaus größere Verbreitung unseres Textes, als es seine schmale Überlieferungslage andeuten könnte, sprechen aber wiederum Zeugnisse sekundärer Natur: Schon im Jahre 826 zitiert Erzbischof Agobard von Lyon (769-840) in seiner Epistel "De Judaicis superstitionibus"¹⁰ aus einer Fassung des jüdischen Jesuslebens. Nicht nur darin folgt ihm sein Amtsnachfolger Amulo (gest. 852), wenn er sich zwanzig Jahre später in seinem "Liber contra Judaeos"¹¹ ebenfalls auf die *ישו תולדות* bezieht. Schließlich findet sich auch die älteste zusammenhängende Version unseres Textes im Rahmen einer christlichen religiösen Streitschrift: Der spanische Dominikaner Raymundus Martinus (um 1220-nach 1285) überliefert in seinem 1267 verfassten Werk "Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos"¹² eine lateinische Übersetzung unseres Werks mit zahlreichen hebräischen Einsprengeln aus seinem Vorlagentext.¹³ Diese Fassung übernahm der Genueser Karthäuser Porchetus de Salvaticis (13./14. Jahrhundert) 1303 in seine Schrift "Victoria Porcheti adversus impios Hebreos",¹⁴ und von dort aus – über eine 1520 in Paris gedruckte Ausgabe¹⁵ – gelangten die *ישו תולדות* zu Martin Luther (1483-1546), der sie 1543 in sein Werk "Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi"¹⁶ integrierte und damit zum ersten Mal ins

Deutsche übersetzte. Zuvor war unser Text im deutschen Sprachraum unter Christen lediglich in lateinischer Sprache durch zwei kürzere Auszüge im Sammelwerk des sogenannten Passauer Anonymus¹⁷ und in der "Quaestio de adventu Christi"¹⁸ des Nicolaus von Lyra (um 1270-1349) bekannt, beides Werke, die an der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert entstanden, sowie in einer Übersetzung durch Thomas Ebendorfer (1388-1464) aus dem zweiten Drittel des 15. Jahrhunderts.¹⁹ In der Moderne avancierten die *תולדות ישו* schließlich zu einem in antisemitischen Kreisen recht beliebten Werk, aus dem sich der pathologische Charakter und die moralisch-sittliche Verderbtheit der Juden vermeintlich exemplarisch ablesen ließen.²⁰

Wie ist nun dieses Stück spätantik-mittelalterlicher Literatur im Lichte meiner eingangs getroffenen Unterscheidung zwischen polemischen und diffamierenden Texten zu bewerten? Das erkennbare Ziel des jüdischen Lebens Jesu ist die Herabwürdigung desjenigen, der von den christlichen Zeitgenossen als Sohn Gottes und menschgewordener Teil der Trinität verehrt wurde und damit in diametralem Widerspruch zum jüdischen Gottesbegriff stand. Angriffspunkt ist also die zentrale Figur des Christentums und damit das Christentum an sich. Dies wird auch dadurch deutlich, dass die Evangelienparodie – und als solche muss man unseren Text wohl bezeichnen, wobei insbesondere die Orientierung an der Erzählstruktur des Matthäus-Evangeliums ins Auge fällt – nicht gattungsgemäß mit der Auferstehung endet, sondern auch noch die eigentliche Entstehung der christlichen Religion satirisch gewendet wird. Mit der Begründung des Papsttums durch einen Beauftragten des Sanhedrin behauptet der Text ein intellektuelles Deutungsprimat des Judentums gegenüber dem Christentum. Die Nichtjuden besitzen nämlich nur deshalb eine Religion, weil die rabbinischen Autoritäten in der Zeit der Mischna so klug gewesen sind, ihnen eine zu geben, die ihrem Verständnishorizont entspricht: Sie beten einen Gotteslästerer an, der von mehr als fragwürdiger Herkunft war, seine Anhänger durch Zauberkunststücke verblüfft hat und schließlich ein jämmerliches, ihm

angemessenes Ende gefunden hat. Gebracht wurde ihnen diese Religion von einem Agenten ebendieser Autoritäten, der zum Stammvater aller wurde, die sich bis in die jeweilige Gegenwart des Publikums hinein als "Stellvertreter Gottes auf Erden" verehren lassen. Die Behauptung dieses Deutungsprimats dient meines Erachtens vorrangig dazu, einem jüdischen Publikum der Vormoderne durch die Lektüre der תולדות ישׁו ein eskapistisches Angebot zu unterbreiten, das ungefähr so lautet: Mag die Gegenwart auch noch so sehr durch die Unterdrückung und Verachtung geprägt sein, mit der die Christen den Juden gegenüber auftreten, im Grunde waren die Juden den Christen schon immer überlegen und haben sie sogar insgeheim gelenkt. Aus all dem ergibt sich meiner Ansicht nach, dass wir es bei dem ersten hier vorgestellten Beispiel nicht so sehr mit einem polemischen als vielmehr mit einem diffamierenden Text im zuvor umrissenen Sinne zu tun haben – und darüber hinaus, unabhängig von seinem eigentlichen Inhalt, in Form, Struktur und Machart mit einem durchaus im herkömmlichen Sinn als "literarisch" zu bezeichnenden Werk. Ganz anders stellt sich die Lage bei unserem zweiten Beispieltext dar, der sogenannten נצחון ישׁן (*nizzachon jaschan*).

II. Die נצחון ישׁן (*nizzachon jaschan*)

Die Schrift נצחון ישׁן ist in der Regel besser unter dem Titel נצחון *vetus* bekannt. Hinter dem aus einem hebräischen Substantiv und einem lateinischen Adjektiv amalgamierten Titel, der wörtlich übersetzt soviel wie "Der alte Triumph" heißt, verbirgt sich eine virtuelle Anthologie antichristlicher Polemik, zusammengestellt von einem anonymen aschkenasischen Autor im ausgehenden 13. Jahrhundert.²¹ Eine Reihe mittelhochdeutscher Wörter, die in den hebräischen Text integriert sind, zeigt, dass der Verfasser im (südost)deutschen Sprachraum lebte; zudem behauptet er: ²²כל עיקר הגוים אשכנזים הם ("der Großteil der Nichtjuden sind Deutsche"). Seine Anthologie sollte nicht mit dem gleichnamigen Werk verwechselt werden, das Jom Tow Lipmann

Mühlhausen (14./15. Jahrhundert) um 1410 in Prag verfasst²³ – daher das differenzierende **ישן** oder *vetus* im Titel.

Die Textgeschichte ist, ganz ähnlich wie im Fall der **תולדות ישו** (*tol'dot jeschu*), ebenfalls eng mit dem Interesse christlicher Autoren an antichristlicher Literatur jüdischer Provenienz verknüpft: Der Erstdruck der **ישן נצחון ישן** wurde von dem christlichen Hebraisten Johann Christoph Wagenseil (1633-1705) 1681 in seiner "Tela ignea Satanae" betitelten Sammlung solcher Texte vorgenommen²⁴ – darin findet sich ebenfalls eine Version der **תולדות ישו** (*tol'dot jeschu*).²⁵ Insgesamt ist unser zweites Beispiel jedoch weitaus spärlicher überliefert als unser erstes – neben Wagenseils Ausgabe, die nach seiner eigenen Darstellung auf eine heute verlorene Handschrift aus Straßburg zurückging, existieren noch eine allerdings fragmentarische Handschrift des 16. Jahrhunderts, die eine in zahlreichen Fällen abweichende Textredaktion repräsentiert (München, Bayerische Staatsbibliothek, chm 147), sowie zwei Handschriften, die allem Anschein nach den Wagenseilschen Text zur Vorlage hatten.²⁶ Die von der Überlieferungslage her betrachtet relativ frühe Datierung des Werks ins späte 13., eventuell auch an den Anfang des 14. Jahrhunderts erscheint nichtsdestoweniger gerechtfertigt, wenn man berücksichtigt, dass keine der darin zitierten jüdischen Autoritäten nach der Mitte des 13. Jahrhunderts gelebt hat.²⁷ Das in der **ישן נצחון ישן** gesammelte und präsentierte Material ist von enzyklopädischer Breite. Das Werk repräsentiert ein wohlgeordnetes Manuale sämtlicher theologischer Streitpunkte zwischen Juden und Christen, die entlang der kanonischen Ordnung der hebräischen Bibel aufgerufen werden. Sozusagen als Leitgedanken seiner Schrift wählt der Anonymus einen Vers, der sich schon in *mAwot* II,19 und *bSanhedrin* 38b findet: **הוי שקוד ללמוד תורה כדי שתשיב לאפיקורוס** ("sei hingebungsvoll in deinem Lernen der Schrift, auf dass du weißt, was du dem Abtrünnigen erwidern kannst").²⁸

Allein, der Autor dieser Schrift belässt es nicht bei einer ausführlichen Widerlegung der allegorischen und christologischen Exegese, auf der

die christliche Theologie ihre Lehre des präfigurierenden Verhältnisses von Altem zu Neuem Testament aufbaute: Von den insgesamt 245 Textabschnitten sind lediglich 153 dem differierenden Verständnis alttestamentlicher Passagen gewidmet, die übrigen 92 Kapitel aber bilden eine *בְּקוֹרַת הַאֲוֹנֵי גִלְיוֹן וְהַנְּצִרֹת* ("Widerlegung des Evangeliums und des Christentums").²⁹ Die Kenntnis der christlichen Bibel scheint dabei alles andere als von sekundärer Natur zu sein. In den betreffenden Abschnitten zitiert unser Autor vielmehr ausführlich aus dem Neuen Testament, und zwar auf Latein, das er lediglich – wie auch die mittelhochdeutschen Einsprengel – mit hebräischen Lettern wiedergibt. Ein größerer Teil dieser Zitate legt den Schluss nahe, dass wir es hier durchaus mit einem des Lateinischen mächtigen Verfasser zu tun haben, wenngleich die fast schon intim zu nennende Bekanntschaft mit einer Reihe christlicher liturgischer Texte sowie mit einzelnen Aspekten des christlichen Kults wohl eher auf die Vermittlung durch Dritte zurückgeht. Ob es sich bei seinen Gewährleuten um christliche Alltagsbekannte gehandelt hat oder aber um christliche Konvertiten zum Judentum, muss letzten Endes ungeklärt bleiben. Das Beispiel des anonymen Autors der *נְצַחֹן יִשָּׁן* verdeutlicht jedoch, dass die bis heute oft anzutreffende Ansicht, den europäischen Juden sei während der gesamten Vormoderne das Lateinische als *לְשׁוֹן גִּלְחִים* ("Sprache der Mönche") oder schlicht *גִּלְחֹת* ("Mönchisch") unzugänglich gewesen, in dieser Rigorosität sicherlich nicht zutrifft.³⁰ Zwei kurze Beispiele sollen hier zur Illustration dieser spezifischen Darstellungs- und Argumentationsweise der *נְצַחֹן יִשָּׁן* genügen.

In Kapitel 231 bespricht der Anonymus verschiedene Bräuche der christlichen Messe, unter anderem auch das Glaubensbekenntnis. Er beginnt wie folgt:³¹ *זְהוּ קְרוּי בְּלִשְׁוֹן קְרִידָא: קְרִידָא אִין דִּיעוּם* ("dies nennen sie in ihrer Sprache "Credo": *Credo in Deum* [usw.]). Nach einer ausführlichen Zitation des lateinischen Textes schließt er eine deutsche Übersetzung an, die folgendermaßen anhebt:

איך גלויבא אן גוט באטר גווילטיג שופפר הימל אונ' ערדא³² ("ich glaube an got vater geweltig schoepfer himel un' erde"). Seine theologische Kritik bildet schließlich den Abschluss dieses Abschnitts und entzündet sich an der Unterscheidung zwischen Gottvater und Gottsohn im Text des christlichen Glaubensbekenntnisses:

ועתה יש להקשות שאומרים שמאמינים באלוהים ובישו, משמע וישו לאו אלוה הוא. ועוד, שאומרים שיושב לימין האלהים, משמע דלאו אלהים הוא.³³ ("Nun kann man einwenden, dass, da sie sagen, sie glaubten an Gott und an Jesus, daraus folgt, dass Jesus nicht Gott ist. Zudem sagen sie, dass er zur Rechten Gottes sitze. Auch dies zeigt an, dass er selbst nicht Gott ist.")

In einem etwas späteren Kapitel (238) stellt sich unser Autor folgende Frage: למה רוב הגוים לבנים ויפים ורוב היהודים הם שחורים וכאורים?³⁴ ("weshalb sind die meisten Nichtjuden weißhäutig und schön, während die meisten Juden schwarzhäutig und hässlich sind"), und er bemüht nun seinerseits eine allegorische Deutung, um dem selbst aufgeworfenen Problem Herr zu werden:

תשיב להם שזה נמשל לפרי, כשמתחיל לפרוח אז הוא לבן אבל כשגמר בישולו אז נעשה שחור כגון שליהן או פפלויומן. וכל פרי אשר אדום בתחלתו לכשנגמר אותו פרי אז יהיה לבן כגון תפוחים ואפרסקין. וזה עדות לישראל שהם טהורים מדם נידות ואין כאן שום אדום בראשונה, אבל הגוים שאינם מזהרים מנידות ובוועלים בשעת ראיית דמיהן ויש אדום בראשונה לפיכך הפרי הבא ממנו, הם הבנים, הם לבנים. ויש להשיב עוד, הגוים חניפים ומשמשים את מטותיהן ביום ורואין פרצופים של ציורים יפים ויולדין דוגמתן, שנאמר³⁵ ("Dies kann man mit einer Frucht vergleichen. Wenn sie zu wachsen beginnt, ist sie weiß, aber wenn sie reift, wird sie schwarz, wie im Fall von *schlehen* oder *pfloumen*. Auf der anderen Seite wird jede Frucht, die zu Beginn rot ist, beim Reifen heller, wie im Fall von Äpfeln und Aprikosen. Dies wiederum ist der Beweis dafür, dass die Juden rein von Menstruationsblut

sind, weshalb es bei ihnen keine Röte am Entstehungsbeginn ihres Lebens gibt. Nichtjuden sind aber keineswegs zurückhaltend gegenüber menstruierenden Frauen, sondern pflegen durchaus sexuelle Kontakte während der Menstruation. Daher ist im Akt der Zeugung Röte enthalten, und deshalb sind die Früchte, die dem entspringen, also die Kinder, hellhäutig. Man kann aber auch sagen, dass die Nichtjuden unkeusch sind und sexuellen Verkehr während des Tages haben, also zu einer Zeit, in der sie attraktive Porträtbilder anschauen. Deshalb zeugen sie Kinder, die wie diese Porträts aussehen, wie es heißt: 'und die Schafe wurden trüchtig, als sie im Angesicht der Stäbe zur Tränke kamen'. [Gen. 30,38f.]"

Die *נצחון ישן* liefert mithin auch Antworten auf Fragen, die den engeren Kreis der theologischen Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen verlassen, augenscheinlich aber zum erweiterten Repertoire der historischen Performanz religiöser Streitgespräche in der Vormoderne gehörten.

Im Gegensatz zu den *תולדות ישו* (*tol'dot jeschu*) liegt in der *נצחון ישן* meiner Ansicht nach ein tatsächlich polemischer Text entsprechend der eingangs vorgeschlagenen Definition vor. Die zahlreichen, in eine handbuchartige, benutzerorientierte Reihung gebrachten Antworten auf die Frage, was man dem Abtrünnigen erwidern soll, zielen vorrangig auf eine selbstvergewissernde und selbstaffirmierende Beschreibung der eigenen religiösen Kultur des anonymen Verfassers und seines Publikums ab. Dass dies zumeist auf dem Weg der Negativbeschreibung geschieht, also durch das Aufzeigen der *Christianorum errores et superstitiones*, ist hier – so meine These – lediglich rhetorisches Mittel zum Zweck.

Wir haben also mit den *תולדות ישו* (*tol'dot jeschu*) und der *נצחון ישן* (*nizzachon jaschan*) zwei sowohl sehr ähnliche, als auch recht verschiedene Werke vor uns. Beides sind antichristliche Texte in dem Sinn, dass sie eine durch und durch negativ gefärbte Sicht auf das Christen-

tum vertreten und diese zum Ausgangspunkt ihrer jeweiligen Aussage machen, um sie zugleich auch in den Mittelpunkt ihrer jeweiligen Darstellung zu rücken. Beides sind zudem Texte, die ihre Negativsicht auf das Christentum aus einem dezidiert jüdischen Selbstverständnis der jeweiligen Autoren sowie ihres intendierten Publikums gewinnen. Während der hier zuerst behandelte Text aber eine satirisch-ironische Biographie Jesu schreibt und damit auf eine vernichtende Ridikülierung des Zentrums christlicher Religion und Religiosität abzielt, liefert unser zweites Beispiel ein Arsenal selbstbestätigender Einsichten in die theologische und kultische Überlegenheit des Judentums. Ob diese polemische Enzyklopädie tatsächlich jemals als Hilfsmittel bei der Vorbereitung und Durchführung realer Disputationen eingesetzt wurde, muss Spekulation bleiben. Dass sie aber bei jeder erneuten Lektüre ihren apologetischen Zweck erfüllen konnte, den hegemonialen Referenzraum des Judentums abzugrenzen, zu umzäunen und zu affirmieren, steht außer Frage. Auf diese Weise sollte man sich meines Erachtens dieser sehr spezifischen, aufgrund ihrer tendenziösen Rezeption in der Moderne durchaus nicht unproblematischen und keinesfalls "unbelasteten" Literaturgattung nähern, um jenseits aller eigenen Apologetik ihren historisch determinierten Eigenwert erkennen zu können. Hier gilt ebenfalls das, was Israel Yuval in strukturell ähnlichem Zusammenhang über das Verhältnis von Judentum und Christentum in der Vormoderne festgehalten hat: "Die enge mentale Beziehung zwischen den beiden Religionen müssen wir uns vor Augen halten, um die Schärfe und Heftigkeit der Konflikte zu ermessen, die von Zeit zu Zeit zwischen ihnen ausgebrochen sind. Die Verfolgungen von Juden durch Christen einerseits und der Hass, den Juden gegen Christen hegten, andererseits resultieren beide aus Verwandtschaft, nicht aus Fremdheit."³⁶

¹ Vgl. dazu KLUGE, Friedrich/SEEBOLD, Elmar: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin-New York ²³1999. 639.

² Vgl. CHAMBERLAIN, Houston Stewart: Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts. 2 Bde. München 1899; vgl. dazu MOSSE, George L.: Die Geschichte des Rassismus in Europa. Frankfurt a. M. 1990. 127-132.

³ Vgl. dazu die grundlegende Studie von BYTWERK, R. L.: Julius Streicher. The Man who persuaded a Nation to hate Jews. New York 1983.

⁴ Vgl. z. B. TOCH, Michael: Die Juden im mittelalterlichen Reich. München 1998. (= Enzyklopädie deutscher Geschichte 44.) 132f.; STOW, Kenneth R.: Alienated Minority. The Jews of Medieval Latin Europe. Cambridge-London 1992. 252.

⁵ Vgl. EISENSTEIN, Juda David (Hg.): *אוצר היידישן יודן*. New York 1928. 228-239; KRAUSS, Samuel (Hg.): Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen. Berlin 1902.

⁶ Vgl. HORBURY, William: A critical Examination of the "Toledoth Yeshu". Cambridge 1971. 39-51.

⁷ Vgl. dazu MAIER, Johann: Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung. Darmstadt ²1992. (= Erträge der Forschung 82.); STRACK, Hermann: Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben. Leipzig 1910. (= Schriften des Institutum Judaicum 37.); SINGER, Samuel: Sagengeschichtliche Parallelen aus dem babylonischen Talmud. In: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 2 (1892) 293-301, hier 293-296.

⁸ Vgl. Horbury, Examination (wie Anm. 6), 438.

⁹ Vgl. HORBURY, William: Hebrew Apologetic and Polemical Literature. In: Nicholas de Lange (Hg.): Hebrew Scholarship and the Medieval World. Cambridge u. a. 2001. 189-209, hier 203; Horbury, Examination (wie Anm. 6), 46.

¹⁰ Vgl. VAN ACKER, Lieven (Hg.): Agobardi Lugdunensis Opera omnia. Turnhout 1981. (= Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 52.) 206f.: *Nam et in doctrinis maiorum suorum legunt, Iesum iuuenem quendam fuisse apud eos honorabilem et magisterio baptiste Iohannis eruditum, quam plures habuisse discipulos, quorum uni propter duritiam et hebitudinem sensus kephae, id est petre, nomen inposuerit. Et cum expectaretur a populo ad diem festum, quosdam ei de scola sua pueros occurrisse, qui illi ex honore et reuerentia magistri cantauerint: Osanna filio David. Ad extremum uero propter plura mendatia accusatum, Tyberii iudicio in carcerem retrusum, eo quod filia ipsius, cui sine uiro masculi partum promiserat, lapidis conceptum intulerit; inde etiam ueluti magum detestabilem furca suspensum, ubi et petra in capite percussum; atque hoc modo occisum, iuxta quendam aqueductum sepultum, et Iude cuidam ad custodiam commendatum; noctu uero subita aqueductus inundatione sublatus, Pilati iussu per duodecim lunas quesitum nec usque inuentum. Tunc Pilatum huiusmodi ad eos pronulgasse legem: Manifestum est, inquit, resurrexisse illum, sicut promiserat, qui et a uobis per inuidiam peremptus est, et neque in tumulo neque in ullo alio inuenitur loco. Et ob hanc causam praecipio, ut adoretis eum; quod qui facere noluerit, partem*

suam in inferno futuram esse cognoscat. Haec autem omnia ideo et seniores eorum confinxerunt, et ipsi stulta obstinatione lectitant, ut talibus commentis tota et uirtutis et passionis Christi ueritas euacuetur, et ut adoratio non ei ut Deo ueraciter exhiberi debeat, sed Pilati tantum lege illi delata sit. Sed et Petrum nequaquam per angelum secundum fidem nostram de carcere eductum, sed Herodis misericordia, apud quem plurimum eius sapientia fuerit conlaudata.

¹¹ Vgl. MIGNE, Jacques-Paul (Hg.): Amulonis "Epistola seu liber contra Iudaeos". Paris 1852. (= Patrologia Latina 116.) 169: *Dominum nostrum Jesum Christum maledicant, confitantes eum esse impium et filium impii, id est, nescio cuius ethnici, quem nominant Pandera: a quo dicunt matrem Domini adulteratam, et inde eum in quem nos credimus, natum.*

¹² Vgl. DE VOISIN, J./CARPZOV, J. Benedict (Hg.): Raymundi Martini ordinis praedicatorum Pugio fidei aduersus Mauros et Iudaeos. Leipzig 1687. 362-364.

¹³ Zur Bedeutung Raymundus Martinus' für die mittelalterliche christliche Hebraistik vgl. RAGACS, Ursula: "Mit Zaum und Zügel muß man ihr Ungestüm bändigen" (Ps 32,9). Ein Betrag zur christlichen Hebraistik und antijüdischen Polemik im Mittelalter. Frankfurt a. M. 1997. (= Judentum und Umwelt 65.)

¹⁴ Vgl. CALLEN, Brigitta/KNAPP, Fritz Peter/NIESNER, Manuela/PRZYBILSKI, Martin (Hg.): Das jüdische Leben Jesu. "Toldot Jeschu". Die älteste lateinische Übersetzung in den "Falsitates Iudeorum" von Thomas Ebendorfer. Wien-München 2003. (= Veröffentlichungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 39.) 98-106.

¹⁵ Vgl. PORCHETUS, Salvaticus: Victoria Porcheti aduersus impios Hebreos. Paris 1520. 30.

¹⁶ Vgl. Callsen/Knapp/Niesner/Przybilski, Leben (wie Anm. 14), 99-107.

¹⁷ Die Textpassage ist ediert ebd., 17, nach der Hs. München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 311, fol. 55v.ab; zu diesem anonymen Traktat vgl. ausführlich PATSCHOVSKY, Alexander: Der Passauer Anonymus. Ein Sammelwerk über Ketzer, Juden, Antichrist aus der Mitte des 13. Jahrhunderts. Stuttgart 1968. (= Schriften der Monumenta Germaniae Historica 22.); zu seiner volkssprachlichen Rezeption durch den sogenannten Österreicherischen Bibelübersetzer vgl. jüngst NIESNER, Manuela: *Wer mit juden well disputieren*. Deutschsprachige Aduersus-Iudaeos-Literatur des 14. Jahrhunderts. Tübingen 2005. (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 128.)

¹⁸ Die Textpassage ist ediert bei Callsen/Knapp/Niesner/Przybilski, Leben (wie Anm. 14), 17f., nach dem Druck Straßburg 1492.

¹⁹ Vgl. ebd., 36-82; vgl. dazu auch den Aufsatz von Fritz Peter Knapp in diesem Band.

²⁰ Vgl. z. B. HITLER, Adolf: Mein Kampf. München ⁵⁹1933. 336.

²¹ Vgl. BERGER, David (Hg.): The Jewish-Christian Debate in the Middle Ages. A critical Edition of the "Nizzahon vetus". Northvale-London 1979.

²² Ebd., 98.

²³ Vgl. MÜHLHAUSEN, Jom Tow Lipmann: ספר הנצחון. Altdorf 1644; vgl. dazu KRAUSS, Samuel/HORBURY, William: The Jewish-Christian Controversy from the earliest Times to 1789. Bd. 1: History. Tübingen 1996. 223.

²⁴ Vgl. WAGENSEIL, Johann Christoph: Tela ignea Satanae. Altdorf 1681. Nr. 2, 3-260.

²⁵ Vgl. ebd., Nr. 5, 3-24.

²⁶ Vgl. dazu BERGER, Debate (wie Anm. 21), 373-380.

²⁷ Vgl. ebd., 33f. Auf diesen Zeitraum weisen auch der Laut- und Schreibstand der mittelhochdeutschen Bestandteile des Textes: z. B. zeigen sich bereits Auswirkungen der "neuhochdeutschen" Diphthongierung (*pblûmen* erscheinen als *pfloumen*) oder die Graphie <sch> für stimmlosen Zischlaut in anlautender Phonemverbindung /sl/ (*slêben* erscheinen als *schleben*); für die genannten Beispiele vgl. ebd., 159. Horbury, Literature (wie Anm. 9), 196 vermutet eine Entstehung des Werks im Rheinland oder in Nordfrankreich; aufgrund des sprachlichen Befunds ist meines Erachtens der Südosten des deutschen Sprachraums wahrscheinlicher.

²⁸ Vgl. z. B. ebd., 106.

²⁹ Vgl. ebd., 106-164.

³⁰ Nichtsdestoweniger verdeutlichen die mittelalterlich-hebräischen Bezeichnungen des Lateinischen, dass diese Sprache von den europäischen Juden als immanent mit christlicher Religion und christlichem Kultus verbunden interpretiert wurde; vgl. auch DAN, Joseph: 1150. The Emergence of distinct intellectual Schools changes the Character of Jewish Theology, Esotericism, and Mysticism. In: Sander L. Gilman/Jack Zipes (Hg.): Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture 1096-1996. New Haven-London 1997. 8-14, hier 8: "The Jews refused, for religious reasons, to accept Latin as a language, whereas they viewed Arabic as the secular language of a civilization and not only as the language of Islam".

³¹ BERGER, Debate (wie Anm. 21), 155.

³² Ebd.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd., 159.

³⁵ Ebd.

³⁶ Israel J. Yuval: Pessach und Ostern. Dialog und Polemik in Spätantike und Mittelalter. Trier 1999. (= Kleine Schriften des Arye-Maimon-Instituts 1.) 23.

Christlich-theologische Auseinandersetzungen mit dem Judentum im spätmittelalterlichen Österreich

Fritz Peter Knapp

Das Wort Mission hat für Juden bis heute keinen guten Klang. Es erinnert an Zwangspredigt, Zwangsbekehrung, Zwangstaufe, wenn nicht an Schlimmeres. Schon als lateinisches Wort der Kirchensprache weckt es schlechte Assoziationen. Doch auch der Sache nach ist das Judentum in der Regel keine missionarische Religion wie der Islam und das Christentum.

"Geht hin in die ganze Welt und predigt das Evangelium der ganzen Schöpfung! Wer gläubig geworden ist, wird errettet werden; wer aber ungläubig ist, wird verdammt werden!" (Markusevangelium 16,15f.) – mit diesen Worten entlässt Jesus die Jünger vor seiner Himmelfahrt. Was ein moderner Christ oder gar ein unreligiöser Mensch darüber denken mag, ist für unsere Fragestellung belanglos. Im Mittelalter wäre es keinem gläubigen Christen eingefallen, an der wortwörtlichen Gültigkeit dieses Auftrags zu zweifeln. Ihn nicht zu erfüllen bedeutete, die Ungläubigen der Verdammnis preiszugeben und so in grösster Weise gegen das christliche Gebot der Nächstenliebe zu verstoßen. Wenn Paulus die Juden von der Mission ausgenommen wissen wollte (Römerbrief 11,25f.; Apostelgeschichte 13,46), so durfte er dies nur im Vertrauen auf ein späteres, geheimnisvolles göttliches Erbarmen mit den jetzt noch Verstockten. Die Kirchenväter kennen dann im allgemeinen keine Einschränkung des Missionsbefehls mehr.

Grundvoraussetzung ist natürlich die Überzeugung, es gebe nur einen alleinseligmachenden Glauben, und darin trafen sich im Mittelalter der Muslim, Jude und Christ, meinten aber damit jeweils nur den eigenen Glauben, den man aber gerade aus Menschenliebe vor anderen nicht verschließen durfte, auch wenn es, wie im Judentum, kein Missionsgebot gab. Proselyten, die den wahren Glauben erkannten, freiwillig

annahmen und offen bekannten, sollte und musste es also geben. Eine erzwungene Bekehrung war dagegen ein Widerspruch in sich. Dem Kirchenvater Augustinus war das auch ziemlich klar. Spätestens seit Gregor dem Großen jedoch begann sich die Einsicht unter Christen gleichwohl einzutrüben. An der Notwendigkeit, den Andersgläubigen im eigenen Glauben zu unterweisen, hielt man so oder so natürlich fest, so dass man erwarten sollte, im Mittelalter umfangreiche Korpora von christlichen Bekehrungspredigten vorzufinden.

Die Erwartung erfüllt sich jedoch nicht. Selbstverständlich fehlt es nicht an Predigten, welche Judenpolemiken enthalten. Aber sie richten sich in aller Regel an Christen, um sie im eigenen Glauben zu festigen, gegen jüdische Argumente zu wappnen oder – im schlimmsten Falle – gegen die Andersgläubigen aufzuwiegeln. So ist etwa die italienische Judenpredigt des Giordano da Rivalto von 1304 eine reine Hetzpredigt.¹ Dasselbe gilt weitgehend für die Judenpartien der deutschen – auch in Österreich gehaltenen – Predigten Bertholds von Regensburg (gest. 1272), der sogar vor Religionsdisputen mit Juden warnt:

Man sol in aber niht gestaten daz si von ir gelouben iht reden, öffentlich noch heimlich. Ir cristen, ir sult ouch niht reden mit in von iuerm gelouben, ez sî denne ein meister der schrift. Ez sol ouch kein kristen mit in wonen noch ir brôt ezzen.^{2a}

Das klingt nicht nur feindlich, sondern auch etwas ängstlich. Berthold traut offenbar einem Juden durchaus zu, den Glauben eines schlichten Christen ins Wanken zu bringen. Offen sagt er das freilich nicht, sondern spottet:

[Der jüde] gloubet sô kranc dinc von gote, daz erz sînen kinden ungerne seite. Wan sie sint ze ketzern worden unde brechent ir ê an allen dingen. Ez sint ir zwelfe zuo gevarn unde habent ein buoch

^a Man soll den Juden nicht erlauben, dass sie von ihrem Glauben etwas sagen, weder öffentlich noch heimlich. Ihr Christen, ihr sollt auch nicht mit ihnen über ihren Glauben reden, außer einer sei ein Meister der Hl. Schrift. Es soll auch kein Christ mit ihnen wohnen oder ihr Brot essen.

gemachet, daz heizet dalmut. Daz ist allez sament ketzerie, unde da stêt sô verfluochtiu ketzerie an, daz daz übel ist daz sie lebent.^{3b}

Aber Berthold weiß natürlich, dass die Juden unter kaiserlichem Schutz stehen und es auch theologische Gründe für das Verbot, sie zu töten, gibt.

Wan durch zwei dinc dulden wir die jüden under den kristenliuten. Daz ein daz sie geziuge sint daz unser herre gemartelt wart von in. Unde swenne ein kristenmensch ein jüden sib, sô sol er im eine andâht drabe nemen. 'Owê', sol er gedenken, 'bist dû der einer, von den unser herre Jêsus Kristus gemartelt wart unde daz durch unser schult leit?' (...) Unde durch ein ander sache: swaz ir den endekrist überlebt, die werdent vor dem jungesten tage alle ze kristenliuten (ebd. I, 363).^c

Das Letzte bezieht sich wiederum auf die Worte Pauli, dass nach den Heiden am Ende der Zeiten auch "ganz Israel das Heil erlangen wird" (Römerbrief 11,26 gemäß Jesaja 59,20). Das künftige Erbarmen Gottes weckt jedoch kein gegenwärtiges bei dem Prediger des 13. Jahrhunderts. Ihm ist jeder lebende Jude in seiner Umgebung offenbar zu viel. Jeder Vorwurf der Ketzerei ist ja ein Ruf nach der Inquisition und – im Falle der Bekehrungsunwilligkeit – nach der Exekution. Daher bedeutet eben die Inkriminierung des Talmuds als häretisches Werk seit 1240 die einschneidende Verschärfung der kontroverstheologischen Auseinan-

^b Der Jude glaubt so Nichtiges von Gott, dass er es sogar seinen Kindern ungerne sagen möchte. Denn die Juden sind zu Ketzern geworden und brechen in jeder Hinsicht ihr Gesetz. Es sind zwölf zu ihnen gekommen und haben ein Buch gefertigt, das heißt Talmud. Das ist insgesamt Ketzerei, und da steht so verfluchte Ketzerei darin, dass es von Übel ist, dass sie leben.

^c Denn aus zwei Gründen dulden wir die Juden unter den Christenleuten. Zum Ersten, weil sie ein Zeugnis davon geben, dass unser Herr von ihnen gemartert wurde. Und wenn ein Christenmensch einen Juden sieht, so soll es ihm ein Anlass zur Überlegung sein. 'O weh', soll er denken, 'bist du einer von denen, von denen unser Herr Jesus Christus gemartert wurde und dies um unserer Sünden willen litt?' (...) Zum andern, weil alle (Juden), die den Antichrist überleben, vor dem jüngsten Tage noch zu Christen werden.

dersetzung von christlicher Seite. Gegen Ketzer predigten selbst besonnene scholastische Theologen Gewaltanwendung. Dementsprechend ließ Papst Nikolaus 1278 eine offizielle kirchliche Anordnung an den Generalmagister der Dominikaner in der Lombardei und die Ordensprovinziale der Franziskaner in Sizilien und Österreich(!) ergehen, wonach die Juden gezwungen werden sollten, Bekehrungspredigten über sich ergehen zu lassen. Gleichwohl existieren nur sporadische Zeugnisse (hauptsächlich von jüdischer Seite) dafür, dass solche Zwangspredigten wirklich stattgefunden haben, und noch weniger erhaltene Stücke dieser Gattung. Die ältesten, welche die Forschung bisher im deutschen Sprachraum aufgespürt hat,⁴ sind 1420 in Wien von Nikolaus von Dinkelsbühl gehalten worden. Selbst diese Stücke erfüllen den Gattungsanspruch nicht ganz, sind sie doch vor Juden gehalten worden, welche die Zwangstaufe schon hinter sich hatten.

Aber auch eine regelrechte Zwangspredigt vor der Taufe würde natürlich die Suche nach einer 'echten' Bekehrungspredigt nicht überflüssig machen, einer Predigt also, die nur durch die Kraft ihrer Argumente zu überzeugen versucht. Überraschenderweise bin ich vor einigen Jahren auf eine solche gestoßen und habe sie in den *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* vom Jahr 2000 vorgestellt.⁵ Es handelt sich allerdings nur um eine Sammlung von vier Entwürfen, die vielleicht nicht einmal alle als Predigten konzipiert worden sind. Selbst wo dies feststeht, sind die Predigten schwerlich auch wirklich gehalten worden. Dennoch sind es vollgültige Zeugen der seriösen Kontroverseologie, und zwar gewiss welche von der erstaunlichsten Sorte. Dessen wird man freilich nur dann sofort gewahr, wenn man Bertholds Predigten und die zahllosen vergleichbaren geifernden Judenverteufelungen im Ohr hat.

Heinrich von Langenstein (gest. 1397) geht nämlich vom gemeinsamen Glauben an den einen Schöpfergott und der gemeinsamen Abstammung von den Ervätern aus. So selbstverständlich sich dies aus der gemeinsamen biblischen Grundlage zu ergeben scheint, so wenig selbstver-

ständig ist dieser Ausgangspunkt im Mittelalter gewesen. Ja, konsequenterweise spricht er sogar – und dies kann nahezu als sensationell bezeichnet werden – die Juden als Brüder an und unterbreitet ihnen ein Gesprächsangebot:

(...) *aure attenta audite nos, viceversa audiemus vos. Non separet nos ira et rancor, sed fraternitatis in sanctis patribus amor coniungat, non proteruiet populus contra populum, sed audiat pacifice frater fratrem et filius patrem, amicabilem conferant, videant, que sit causa discordie, vt illa remota concordies facti vni deo vna fide, vno ritu valeant placenter obedire.* (Cod. Claustro-neob. 700, fol. 117r.)^{6d}

Dass sich dieses Gesprächsangebot sogleich als bloßes rhetorisches Mittel vonseiten dessen, der sich natürlich im Besitz der einzig seligmachenden Wahrheit wähnt, herausstellt, mindert den Abstand zu sonst bekannten *Adversus-Judaeos*-Schriften nur unerheblich. So wird man denn selbst ein solch fiktives Angebot vergeblich in den – gleich noch zu besprechenden – Predigten suchen, welche Nikolaus von Dinkelsbühl 1420/1421 in Wien vor eben bekehrten Juden hielt.

Im Übrigen bedient sich Heinrich zumeist der üblichen kontrovers-theologischen Argumente aus der Bibelexegese und der allgemeinen Geschichte. Mitunter greift er aber auch zu den Mitteln der scholastischen Philosophie, so etwa, wenn er den folgenden von den Juden vorgebrachten Einwand gegen die Inkarnation entkräften will: Wäre Gott wirklich Mensch geworden, wäre entweder dieser Mensch allmächtig oder Gott fehlbar geworden. Zuerst erinnert Heinrich an die Engel,

^d (...) hört uns mit offenem Ohr, und umgekehrt werden wir euch hören. Kein Zorn oder Groll möge uns entzweien, sondern die Liebe der in den heiligen Vätern begründeten Brüderlichkeit uns verbinden: Nicht möge das eine Volk das andere vor den Kopf stoßen, sondern in Frieden höre ein Bruder den andern an und der Sohn den Vater, in Freundschaft sollen sie mit einander reden und sehen, was der Grund des Zwistes ist, und mögen in stande sein, diesen zu beseitigen und einträchtig dem einen Gott in einem Glauben und einem Kult friedlich zu dienen.

welche im Alten Testament den heiligen Vätern in menschlicher Gestalt erschienen seien, dann aber an die Ansicht von "Großen unter den Philosophen", die den Menschen als Einheit von Leib und Seele bezeichnen. Warum sollte da Gott sich nicht mit der Menschennatur verbunden haben "auf irgendwie vergleichbare Weise, in der ein Ding kraft der mit ihm vereinigten Weiße wirklich und wahrhaftig das Weißsein annimmt."⁷

An sich erscheint es keineswegs abwegig, in einem Streit der Religionen auf gemeinsame Vernunftgründe auszuweichen. Dieses Argument war allerdings weder philosophisch noch theologisch unbedenklich. Ob Heinrich dies auch spürte oder der Überzeugungskraft solch abstrakter Gründe überhaupt nur bedingt vertraute, jedenfalls bricht er den Gedankengang jäh ab und versucht es mit pädagogischen Erfahrungen: "So mögen im Glauben halsstarrige Menschen mit Eifer beachten, dass die Ordnung des Erlernens und Verstehens in menschlichen Dingen verlangt, dass die Schüler von Anfang an ihren Lehrern Glauben schenken müssen und hernach die rationale Einsicht in das zuerst einfach Geglaubte erreichen können. Wenn es so bei menschlichen Dingen zugeht, so müssen noch bei weitem eher die Schüler, welche von dem großen Meister Gott, der weder getäuscht werden noch täuschen kann, über die übernatürlichen Dinge, die über den allgemeinen Verstand gehen, unterrichtet werden sollen, von Anfang an einfach aufgrund seiner Autorität glauben und alsdann zur rationalen Einsicht in das Geglaubte gelangen. Ist es nicht das, was Jesaja meinte, als er dem halsstarrigen Volk sagte: 'Wenn Ihr nicht geglaubt habt, werdet Ihr nicht verstehen!'"⁸

Langensteins bedeutendster Schüler, Nikolaus von Dinkelsbühl, als Prediger noch weit berühmter als sein Lehrer, hat von diesem den eben geschilderten gesamten Gedankengang in seine Predigtreihe zum ersten Adventsonntag über Matthäus 21,9 *Benedictus, qui venit in nomine domini* vollständig übernommen und noch erweitert. Über die Be-

stimmung dieser Predigtreihe sagt er in den Sätzen, die den zitierten pädagogischen Ermahnungen vorausgehen:

"Wenn das hier zuvor über die Zeit der Ankunft des wahren Messias, Christi, des Herrn, und insbesondere über die zwei Naturen in Christus und über die Art der Vereinigung der göttlichen Person mit der menschlichen Natur Gesagte einige und vor allem die gerade erst vom Judentum zum Glauben Bekehrten, zu deren Belehrung ich das zuvor Gesagte in erster Linie gesagt habe, nicht verstehen – Gleiches gilt für irgendwelche anderen Geheimnisse der christlichen Religion, etwa betreffend die Dreifaltigkeit, das Sakrament der Eucharistie und weitere, die über den menschlichen Verstand gehen –, so müssen sie sich deshalb nicht aufregen oder überhaupt beunruhigen. Mögen sie es nur stark und fest glauben, so werden sie es auch nach und nach, wie es ihnen für ihr Heil gegnet und ihrem Stand entspricht, verstehen."⁹

Die Predigten sind also nicht ausschließlich, aber auch an eben bekehrte Juden gerichtet. Das kann sich nur auf den Advent 1420 beziehen. Da war die Wiener Gesera über die österreichischen Juden hereingebrochen, die die vermögenden Juden ins herzogliche Gefängnis brachte, wo sich nicht wenige selbst das Leben nahmen, sich andere unter Folterqualen bekehrten und der Rest den Feuertod erwartete, der am 12. März 1421 vor den Toren Wiens vollstreckt wurde. Die nach ihrer Bekehrung Freigelassenen saßen dann, und dies gewiss nicht freiwillig, unter Dinkelsbühls Zuhörern. Direkt bezeugt ist uns dies für die zweite Predigt zum dritten Fastensonntag, wo es heißt:

"Diese Argumente sind sozusagen von einfältiger Art (*vulgaria*) gegen die einfältigen und unwissenden Juden und nicht zur Stärkung der Gläubigen nötig, aber vielleicht doch zur Unterrichtung der neu Bekehrten, damit sie vollkommener von den Torheiten wieder zu Verstand kommen, worin sie ertrunken waren vor ihrer Bekehrung in solcher Menge, in der sie neulich bekehrt wurden in dieser Stadt Wien mit Hilfe des Herrn im Jahr des Herrn 1420."¹⁰

Die *vulgaria argumenta* hatten sich gegen die jüdischen Vorwürfe gerichtet, Jesus habe seine Wunder mit Hilfe der Dämonen gewirkt. Mit diesen Vorwürfen der Pharisäer hatte sich schon Jesus selbst auseinander zu setzen, und Dinkelsbühl tat dies in dieser Predigt auch und fügte hinzu:

"So erfinden auch heute ihre Nachkommen als Nachahmer ihrer übelsten Väter ohne Sinn und Verstand, der Herr und Heiland sei ein Magier gewesen und habe seine Werke kraft Magie und Teufelskraft getan, und erfinden dies so tollkühn, um ihn und den christlichen Glauben den einfältigen Juden verhasst zu machen und sie in ihrem Irrglauben festzuhalten. Und obwohl es jeder Gläubige als falsche und alberne Erfindung erkennt, kann dennoch wegen der neu Bekehrten gegen jene Erfindung argumentiert werden, damit sie daran, wenn sie es etwa in ihrem früheren Zustand geglaubt haben, nicht festhalten."¹¹

Die Argumente hat Dinkelsbühl so gut wie alle, mitunter wörtlich, von Langenstein übernommen, also etwa: Wäre dieser Verdacht der Juden nicht bei Mose, der im Hause des Pharao geradezu unter Magiern aufwuchs, viel berechtigter gewesen? Woher könnte dagegen der Sohn des Zimmermanns magisches Wissen bezogen haben? Warum setzte Jesus seine angebliche Magie gegen Dämonen zur Verkündigung des wahren Gottes ein? Warum bekämpften seine Jünger und alle heidnischen Magier einander, wenn diese doch ihre natürlichen Verbündeten gewesen seien? Die Annahme, die Dämonen hätten als Helfer Jesu und seiner Jünger sich selbst bei den Götzenanbetern um ihre göttliche Verehrung gebracht, um diese dem verhassten Allmächtigen angedeihen zu lassen, sei dumm und verrückt.¹²

Eine inhaltliche Beurteilung der von beiden Seiten vom massiven Dämonenglauben getragenen Auseinandersetzung ersparen wir uns hier, obwohl sie für Fundamentalisten bis heute nicht obsolet geworden ist. Ebenso müssen wir die drängenden philologischen Fragen beiseite lassen, die sich aus der nach wie vor desolaten Editionsfrage ergeben, obwohl einige der folgenden Befunde durchaus davon betroffen sein

könnten. Wir stellen nur fest, dass Michael H. Shank, der einzige, der sich mit der Sache bisher genauer auseinander gesetzt hat, die Abhängigkeit Dinkelsbühls von Langenstein weit unterschätzt, aber den geistigen Wandel, der zwischen den beiden Predigten liegt, ganz richtig erkannt hat. In beiden erscheinen die zeitgenössischen Juden als Dummköpfe und Ignoranten, doch bei Langenstein sind sie es zuerst einmal als Opfer ihrer hassefüllten Vorfahren zur Zeit Jesu, denen sie sich als Nachkommen verpflichtet fühlen. Sie verdienen daher selbst in ihrem blinden Groll wider Christus vonseiten der Christen Mitgefühl und Fürsorge für ihr Seelenheil, nicht bloß Abscheu und Zurechtweisung. Langenstein nennt sich selbst einen von denen, "welche den Glauben an den wahren Gott von den Juden erlangt haben," und spricht von sich, der "ich gleicherweise auch vom Eifer für euer Heil bewegt, eurentwegen Schmerz leide, o Brüder aus dem Samen der Väter, die ihr im Elend zurückgelassen seid!"¹³

Aus Dinkelsbühls Predigt ist jeder derartige Geist der Gegenseitigkeit, Gemeinsamkeit und Gesprächsbereitschaft gewichen. Gerade wenn man sieht, wie viel bei ihm von seinem Lehrer stammt, fällt es erst so richtig auf, wie peinlich er alles ausgespart hat, was an die von Langenstein beschworene "in den heiligen Vätern begründete Brüderlichkeit" gemahnen könnte. Natürlich könnte man übelwollend unterstellen, Dinkelsbühl habe es bei Zwangsbekehrten nicht mehr nötig gehabt, eine solche Maske wie Langenstein aufzusetzen, aber geschadet hätte sie ihm als rhetorisches Mittel nicht, und wirklich gebraucht hatte Langenstein sie als Vertreter der sozial übermächtigen Mehrheit auch nicht.

Ohne weiteres hätte er auch den Vorwurf der dämonischen Besessenheit an die Juden zurückgeben können. Doch tut dies eben erst Dinkelsbühl im Rückgriff auf Hieronymus und Nikolaus von Lyra und formuliert in derselben Predigt:

"Nach deren Worten ist dazu festzustellen, dass die Macht des Teufels einst von den Juden vertrieben war durch die Gabe des Gesetzes,

welches die Verehrung der Dämonen ausschloss und die des wahren Gottes einführte. Und so vertrieben, ging sie über zu den Heiden, die ohne Gesetz und Prophetensprüche lebten, um sie ganz in Besitz zu nehmen, und hielt sie so in ihrer Unterwerfung unter den Götzendienst fest. Doch angesichts der Verkündigung Christi und der Apostel waren die Juden überwiegend ungläubig. Die Heiden aber empfangen demütig den Glauben an die Verkündigung Christi und der Apostel, und so wurde der Teufel von ihnen vertrieben durch den Glauben an Christus, und so kehrte er wieder zum jüdischen Volk zurück, um es, das vor Irrtum blind war, zu besitzen. Und so sind die letzten Taten dieses Volkes schlimmer als ihre früheren, denn der Zustand des jüdischen Volkes ist nun übler, als er zu Anfang vor der Gabe des Gesetzes war."¹⁴

Hat Dinkelsbühl dies und anderes – meist nach Nikolaus von Lyra – hinzugefügt, so hat er dagegen seine oben zitierte, von Langenstein übernommene Argumentenreihe just dort abgebrochen, wo sich dieser mit der wohl berüchtigtsten jüdischen Begründung für Jesu Zauberkraft auseinander setzt:

"Warum leisten, so wie ich es verstanden habe, einige von euch, die die Taten Jesu verleumden wollen, bezüglich des Gottesnamens aus vier Buchstaben, dem Tetragramm, Widerstand, indem sie fälschlich behaupten, Jesus habe irgendwoher die Kenntnis der Aussprache dieses Namens erlangt und habe mit den Wunderkräften jenes Namens viele Wunder gewirkt. O Toren, völlig geistlos und abergläubisch, sagt, woher habt ihr das, dass die Aussprache der vier Buchstaben des göttlichen Namens, der so geschrieben wird, von dem aber niemand weiß, wie man ihn ausspricht, andere Kräfte habe und auf andere Weise als dieser Gottesname Adonay, der im hebräischen auch mit vier Buchstaben geschrieben wird. Dafür könnt ihr den Schriften nichts auf vernünftige Weise entlocken. Törichterweise glaubt ihr, Gott habe es gewollt, dass die Aussprache dieses Namens den Juden verborgen bleibe, damit sie durch seine Kräfte keine Wunder wirken könnten, so als hätte er keinen anderen Grund für einen solchen Wunsch gehabt. Sagt, bitte,

was spricht dagegen, dass Gott dies wollte, um die Unaussprechlichkeit seiner unermesslichen Würde zu bezeichnen – wird er ausgesprochen, schweigt jegliche Stimme der Menschen und Engel, verstummt die Zunge, und jedes Auge erstarrt vor dem Glanze der Majestät! –, des Weiteren zum Ausdruck, dass die Kreatur wegen der Ehrfurcht vor ihrem Gott dessen Eigennamen ganz, ganz selten und niemals ohne Grund in den Mund nehmen soll. Warum könnte man nicht sagen, Gott habe, um dies oder Ähnliches auszudrücken, auf passende Weise einen Namen haben wollen, der so geschrieben wird, dass er zwar von allen gesehen, von keinem aber ausgesprochen werden konnte. Ich halte es also für nichts als Aberglauben, von welchem Namen Gottes auch immer anzunehmen, seine Aussprache sei nach vereinbartem Recht [?] wirksam in Hinblick auf irgendeine von dem Aussprechenden beabsichtigte Wirkung. Mag es nun [aber] einmal so sein, dass der Gottesname von vier Buchstaben von der Art sei, was käme Übles davon? Wenn Jesus von Nazaret, von irgendwoher im Besitz der Kenntnis der Aussprache jenes Namens, kraft dessen Wundertaten des Mitleids vollbrachte – beweist dies nicht, dass jener Mensch von Gott kam und dass Gott mit ihm war, der alles im allereinzigsten Namen Gottes zum Ruhm desselben vollbrachte, als ob dieser ihm besonders gegeben und vorbehalten gewesen sei?"¹⁵

Ich würde die ungeschützte Behauptung wagen, Langenstein hätte sich mit weisen Rabbinern seiner Zeit ohne weiteres auf die genannten Gründe für das Verbot, den Gottesnamen auszusprechen, einigen können. Ob sie die Zauberkraft des Tetragramms bestätigt oder gar deren Nutzung durch Jesus von Nazaret behauptet hätten, scheint fraglich. Diese war allerdings hinreichend aus dem jüdischen *Leben Jesu* (*Toldot Jeschu*) bekannt, und zwar nicht nur den Juden, sondern auch den Christen, nachdem der spanische Dominikaner Raimundus Martinus 1278, der Passauer Anonymus ebenfalls im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts und Nikolaus von Lyra 1309 einen entsprechenden Auszug aus dem hebräischen Werk im Wortlaut oder in Paraphrase

bekannt gemacht hatten. Die Abneigung neuzeitlicher gelehrter Juden gegen das nicht eben feinsinnige Werk¹⁶ wird aber auch schon im Mittelalter nicht ganz gefehlt haben. Jedenfalls hatte kein Jude ein Interesse daran, das Werk den Christen zur Kenntnis zu bringen. Der Humanist Johannes Reuchlin berichtet in seinem *Augenspiegel* von 1511, er habe vor Zeiten Juden am Hofe Friedrichs III. nach dem *Toldot Jeschu* befragt und die Antwort erhalten, *das solliche Bucher von inen abgethon vertillkt vnnd allen den iren verboten sy, der gleichen nymmer mer zeschreiben oder zeredenn.*¹⁷

Da war es aber wohl schon zu spät, denn zu diesem Zeitpunkt hatte Thomas Ebendorfer von Haselbach seine lateinische Übersetzung des ganzen Buches mit Hilfe eines jüdischen Konvertiten vermutlich schon fertig gestellt. Genaueres wissen wir zwar nicht, doch wird Manuela Niesner wohl damit Recht haben, dass Ebendorfer mit seiner Arbeit die judenfreundliche Politik Friedrichs III. konterkarieren wollte,¹⁸ die den brutalen Erfolg der Judenvertreibung Albrechts V. zu revidieren drohte. Besser als jede Polemik war dazu zweifellos die Bekanntmachung eines Buches geeignet, das nun wahrlich jedem gläubigen Christen die Röte des Zorns und der Scham in die Wangen treiben musste. Da erschien Jesus nicht nur als Betrüger und Zauberer, was nichts Neues war, sondern nunmehr auch als Bastard, betrügerisch gezeugt mit der menstruierenden Verlobten eines anderen, und schlechthin als Bösewicht, hebräisch *rascha*, der schließlich verraten, besiegt und entzaubert wird durch eine ebenso absurde wie abscheuliche homosexuelle Vergewaltigung in der Luft. Waren dies unerträgliche Schmähungen, so feierte das Buch noch dazu die Ergreifung und Hinrichtung Jesu als großen Sieg für das Judentum, das so eine gefährliche Spaltung überwinden konnte. Wenn sich die zeitgenössischen Juden dieser Tat rühmten, brauchten auch die Christen sie nicht von den seinerzeitigen Tätern säuberlich zu unterscheiden, was die tödliche These von dem ganzen Volk der Christumörder zu bestätigen schien.

Als Draufgabe gibt Ebendorfer noch ein antichristliches Schmähdicht auf hebräisch und lateinisch wieder, das die Vernichtung der Völker erflieht, die das Knie vor dem von den Juden Gekreuzigten beugen, und diesen als Sohn einer Hure bezeichnet, und schließt noch einen eigenen, allerdings unvollendeten Antijudentraktat an. Dessen zentrales Anliegen ist es nachzuweisen, und zwar mit Hilfe rabbinischer Literatur, dass die *fili alienorum*, die "Söhne der Fremden" in Psalm 143,7f., nicht etwa die Nichtjuden, die Unbeschnittenen, bezeichnen, sondern die Lügner, denen die Beschneidung des Herzens fehlt, und das heißt: niemand anderen als die Juden selbst, die sich seit jeher von Gott entfremdet und sich gegen ihn aufgelehnt hätten, zuletzt und am schändlichsten gegen den wahren Messias. Damit setzt Ebendorfer nicht nur die Linie seines Lehrers Dinkelsbühl kontinuierlich fort, sondern rechtfertigt durch die Apostrophe der Fremdheit der Juden sogar ihre Vertreibung aufs beste.

In einem Gutachten über den Fall eines bekehrten, rückfälligen und wieder bekehrten Juden aus den Jahren zwischen 1451 bis 1460 artikuliert Ebendorfer eine tiefe Skepsis gegenüber der Bekehrungsfähigkeit der Juden im Allgemeinen. Er spricht von der hohen Rückfallsrate und erklärt sie aus der unausrottbaren jüdischen Abneigung gegen die angebliche Bilderverehrung der Christen und aus der Indoktrination mit antichristlichen Blasphemien von Kindesbeinen an.¹⁹ Um Bekehrung geht es hier überhaupt nicht mehr, nur noch um Abwehr und Ausgrenzung. Immerhin wird die Verstocktheit der Juden noch auf langjährige Erziehung und Gewöhnung zurückgeführt und nicht auf einen biologischen, volksmäßigen Defekt. Das geschah meines Wissens erstmals wenig später bei den spanischen Marranen – womit der 'richtige' moderne Antisemitismus endlich geboren war.

Heinrich Graetz vermerkt 1890 in seiner berühmten *Geschichte der Juden* zur Lage der im Laufe der Wiener Gesera 1420/21 eingekerkerten Juden: "Als die Hülfslosigkeit den Grad der Verzweiflung erreicht hatte, kamen die Priester mit dem Kreuze und ihren süßlich-giftigen Worten

und forderten zur Bekehrung auf. Manche Schwachmütigen retteten durch Annahme der Taufe ihr Leben.²⁰ Selbst wenn man unterstellt, dass entgegen der Beleglage die Zwangspredigten schon im Kerker stattgefunden hätten, sollte man, wie anfangs angedeutet, bedenken, dass diese – soweit sie ehrlich gemeint waren – keineswegs den Gipfel christlicher Inhumanität darstellten, vielmehr immer noch ein gewisses Interesse am Heil der andersgläubigen Mitmenschen bewiesen, ein Interesse, das freilich glaubwürdiger wäre, wenn es nicht mit solch verleumderischen und brutalen Begleitumständen verbunden gewesen wäre. Immerhin sind die ebenso unsinnigen wie epidemischen Hostienfrel- und Ritualmordbeschuldigungen, die Verprügelungen, Erpressungen, Folterungen und Tötungen in aller Regel nicht oder zumindest nicht direkt von den christlichen Theologen zu verantworten.

Aus christlicher Perspektive richtig inhuman werden kontrovers-theologische Produkte erst, wenn sie nicht mehr überzeugen, sondern nur noch Recht behalten wollen. Aber auch hier gibt es noch die Möglichkeit einer Steigerung. Trotz des unverkennbaren Judenhasses verbleibt Ebendorfer noch weitgehend im Kreis innerakademischer Disputation, auch wenn sie Argumente auch für außerhalb bereitstellt. Wie radikal sich der Ton innerhalb desselben geistigen Klimas immer noch verschärfen konnte, zeigen volkssprachige Texte, die sich unmittelbar an die herrschende Laienschicht wenden, die rund dreißig Contra-Judaeos-Lieder des württembergischen Berufssängers Michel Beheim (1416/21-1474/78).²¹ Beheim verfasste und sang die Lieder zwischen 1457 und 1460 in Österreich, vielleicht 1458 im Auftrag des Rates der Stadt Wien zum Ziele der harschen Kritik an allen Herren, die die Ansiedlung und den Schutz von Juden förderten – womit gewiss wiederum in erster Linie Kaiser Friedrich III. und seine Anhänger gemeint waren. Die Juden spricht er in den Liedern zwar immer wieder direkt an, setzt damit aber keinen einzigen Juden leibhaftig in seinem Publikum voraus und zielt auch nirgends auf Bekehrung ab. Beheim greift keine neuen Argumente Ebendorfers auf, sondern versifiziert

österreichische volkssprachige, nicht an Juden gerichtete Prosatexte aus dem 14. Jahrhundert, die ihrerseits auf lateinischen Quellen beruhen, transportiert deren antijüdische Tendenz getreulich weiter, treibt sie aber auf die Spitze. Die Juden erscheinen nicht nur als "blind", "töricht" und "verstockt", sondern auch als "verflucht", "teuflisch", "Höllenhunde", "Diebe", "Mörder", und natürlich immer wieder als "Ketzer". Da sie als solche Gott offen lästern, trägt Beheim wie seinerzeit Berthold von Regensburg keine theologischen Bedenken, offen zu ihrer Ausrottung aufzufordern (Lied 232,84-91):

*noch michels mer solt man zu mal
all juden toten überal.
wann sy doch unserm vater
Und all der welt pestater,
schepher und herren fluchen hie,
darumb sol wir sein wider sie,
czerstoren und vertilken die
snoden ketzer verruchet.*

¹ Vgl. COHEN, Jeremy: *The Friars and the Jews. The evolution of medieval anti-judaism.* Ithaka-London 1982. 238-241.

² PFEIFFER, Franz/STROBL, Joseph (Hg.): *Berthold von Regensburg: Deutsche Predigten.* 2 Bde. Neudruck Berlin 1965. Hier Bd. 2, 238. Zitiert u. a. von FREY, Winfried: *Gottesmörder und Menschenfeinde. Zum Judenbild in der deutschen Literatur des Mittelalters.* In: Alfred Ebenbauer/Klaus Zatloukal (Hg.): *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt.* Wien etc. 1991. 35-51, hier 39.

³ Pfeiffer/Strobl, *Berthold von Regensburg* (wie Anm. 2), Bd. 1, 401. Vgl. Frey, *Gottesmörder und Menschenfeinde* (wie Anm. 2), 38.

⁴ Das hat eine Nachforschung von Frau Privatdozentin Dr. Manuela Niesner, der wir eine große Arbeit über die deutschen *Adversus-Judaeos*-Traktate des Mittelalters verdanken, ergeben, vgl. NIESNER, Manuela: *Wer mit juden well disputiren.* Deutschsprachige *Adversus-Judaeos*-Literatur des 14. Jahrhunderts. Tübingen 2005. Ihr sei herzlich für ihre Notizen aus der Forschung gedankt. Hinweis auf die *Predigten Dinkelsbühls* u. a. bei SCHRECKENBERG, Heinz: *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literari-*

sches und historisches Umfeld (13.-20. Jh.). Frankfurt am Main etc. 1994. (= Europäische Hochschulschriften XXIII, 497.) 497.

⁵ KNAPP, Fritz Peter: Heinrich von Langenstein: *Sermones Wiennenses ad Iudaeos convertendos*. Die ältesten aus dem deutschen Sprachraum erhaltenen Judenbekehrungspredigten: Präsentation und Interpretation eines Neufunds. In: *MIÖG* 109 (2000) 105-117.

⁶ Ebd., 112f.

⁷ Stiftsbibliothek Klosterneuburg, Hs. 700, fol. 125r.: *ad modum in aliquo similem, quo res aliqua per albedinem sibi unitam capit vere et realiter esse album.*

⁸ Stiftsbibliothek Klosterneuburg, Hs. 700, fol. 125r.: *Adbuc dure cervicis homines in credendo attendant diligencius, quod ordo adiscendi in humanis et intelligenciam perveniendi hoc exigit, ut discipuli a principio credant magistris suis et post primo simpliciter creditorum attingant rationem et intelligenciam. Si ita agitur in humanis, longe a forciore oportet discipulos a magistro deo magno, qui nec falli nec fallere potest, erudiendos de supernaturalibus communem rationem excedentibus a principio simpliciter ex sua auctoritate credere et deinceps ad creditorum rationem et intelligenciam pervenire. Nonne hoc est, quod Ysaia intendebat, ubi dixit 'populo dure cervicis': 'Nisi credideritis, non intelligetis?' Vgl. Knapp, Langenstein (wie Anm. 5), 115, Anm. 26.*

⁹ Knapp, Langenstein (wie Anm. 5), 106. Der lateinische Text ebd., Anm. 4 nach ÖNB, Codex Vindobonensis 4354, fol. 11v.: *Si hec superius dicta de tempore adventus veri Messie Christi domini et maxime de duabus naturis in Christo et de modo unionis divine persone ad humanam naturam aliqui et potissime homines nunc primo ex Iudaismo conversi ad fidem propter quorum informationem predicta principaliter locutus sim, vel etiam si aliqua alia christiane religionis misteria ut de trinitate, de sacramento eukaristie, et ceteris humanam rationem transcendentibus non intelligerent, non debent ex hoc moveri aut omnino turbari. tamen fortiter et firmiter ea credant et ipsa successive quantum eis ad salutem sufficit et statui eorum competit intelligant.*

¹⁰ *Talia argumenta sunt quasi vulgaria contra vulgares et ignaros Iudaeos, nec opus est eis uti pro fidelium confirmatione, sed <pro iudeorum grossorum confutatione et forte> pro noviter conversorum aliquali informatione, ut plenius resipiscant a fatuatibus, quibus immersi erant et imbuti ante eorum conversionem in tanta multitudine, in quanta noviter conversi sint in hac civitate Wiennensi, Domino cooperante de anno Domini 1420.* Das in spitzen Klammern Stehende findet sich nur im Inkunabeldruck *Postilla cum sermonibus evangeliorum dominicalium per circulum anni*. Straßburg 1496, fol. h6v.a. Vgl. Knapp, Langenstein (wie Anm. 5), 107, Anm. 7.

¹¹ (...) *sic et hodie eorum filii imitatores pessimorum patrum suorum friuole et sine ratione confingunt dominum et salvatorem fuisse magum et sua opera fecisse arte magica et diaboli potestate, et hoc sic temerarie confingunt, ut eum et fidem christianam odibiles faciunt simplicibus iudeis et eos teneant in sua perfidia. Et quamvis omni fideli constat hoc falsum et friuolum*

figmentum, tamen propter nouiter conversos, ut illa non teneant, si ea forte in priori eorum statu crediderunt, potest contra illam fictionem argui. Dinkelsbühl, Postilla, Sermo XXVI, Druck 1496, fol. h5r.b.

¹² Langenstein, Stiftsbibliothek Klosterneuburg, Hs. 700, fol. 114v.-115v.; Dinkelsbühl, Postilla, Sermo XXVI, Druck 1496, fol. h6r.ab.

¹³ Knapp, Langenstein (wie Anm. 5), 111.

¹⁴ Dinkelsbühl, Postilla, Sermo XXVI, Druck 1496, fol. h6v.ab: *Pro quo notandum secundum eosdem quod potestas diaboli fuit quodammodo eiecta a iudeis per legis dationem que excludebat cultum demonum et inducebat colendum deum verum et sic eiectus transiuit ad possidendum plenius gentiles sine lege et prophetarum oraculis viuentes. et ideo eos tenebat idolatrie subiectos. sed adueniente christi predicatione et apostolorum iudei pro maiori parte fuerunt increduli. gentiles autem deuote fidem ad predicationem christi et apostolorum receperunt. et sic diabolus ab eis fuit eiectus per fidem christi. Et ideo reuersus ad populum iudaicum possidendum errore excecatur. et sic facta sunt nouissima huius populi peiora prioribus. quia status iudaici populi peior est modo quam fuit principio ante legem datam.*

¹⁵ *Quid est, quod, sicut intellexi, quidam vestrum facta iesu calumpniari querencium opponunt de nomine dei tetragramaton, fingentes iesum, undecumque ad noticiam expressionis eius peruenisse et mirabilia multa viribus illius nominis fecisse mirificis. O stulti, per omnia vani et supersticiosi, dicite, unde habeatis, quod expressio diuini nominis quatuor litterarum, quod sic scribitur, quod a nullo, quomodo proferendum sit, scitur, vires habeat alias et aliter quam hoc nomen dei adonay, quod etiam hebraice quatuor scribitur litteris? Non potestis quidquam ex scripturis per hoc rationabiliter elicere. Stulte creditis deum voluisse huius nominis expressionem occultam esse iudeis, ne viribus eius mirabilia facerent, quasi aliam causam sic volendi non habuerit. Dicite, queso, quid prohibet deum ita voluisse ad designandum ineffabilitatem sue immense dignitatis. In cuius expressione omnis vox silet hominum et angelorum, omnis lingua obmutescit et omnis oculus a claritate maiestatis obstupescit. Iterum ad designandum, quod creatura ob reverenciam dei sui nomen eius proprium rarissime et numquam sine causa in os suum accipere debet. Cur ad hoc designanda aut similia dici non possit congrue deum voluisse habere unum nomen sic scriptum, quod quidem ab omnibus possit videri et a nullo exprimi. Puto ergo non nisi supersticiose credi de quocumque nomine dei, quod dominio [?] pacto eius expressio sit efficax respectu cuiuscumque effectus nitenti [lies nach der Wiener Hs.: intenti] ab exprimente. Adbuc esto, quod nomen dei tetragramaton sit tale, quid mali inde [?]. Si iesus nazarenus, undecumque noticiam expressionis illius nominis adeptus, in virtute illius mira pietatis opera fecit, nonne hoc arguit, quod homo ille a deo venit et quod deus cum illo fuit, qui omnia in dei nomine singularissimo ad gloriam eiusdem perfecit, tanquam hoc sibi specialiter datum fuerit et reservatum? Langenstein, Stiftsbibliothek Klosterneuburg, Hs. 700, fol. 115r.-115v.*

¹⁶ Vgl. KRAUSS, Samuel: Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen. Berlin ²1902. Nachdruck Hildesheim 1994. 11f.

¹⁷ Zitiert nach Manuela Niesner in: CALLSEN, Brigitta/KNAPP, Fritz Peter/NIESNER, Manuela/PRZYBILSKI, Martin (Hg.): Das jüdische Leben Jesu – *Toldot Jeschu*. Die älteste lateinische Übersetzung in den *Falsitates Judeorum* von Thomas Ebendorfer. Wien-München 2003. (= Veröffentlichungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 39.) Einleitung, 32, Anm. 76. Ich nehme die Gelegenheit wahr, um wenigstens ein paar Worte zur Verunglimpfung dieser Ausgabe als "Machwerk" durch Harald Zimmermann in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 60 (2004) 675-677 zu sagen. Zimmermann, der Herausgeber von Ebendorfers Papstchronik in den MGH, hat sich um das exzeptionelle Werk Ebendorfers ebenso wenig gekümmert wie andere Historiker. Sein Urteil stützt sich darauf, dass die Edition nicht den Editionsrichtlinien der MGH folgt, obwohl sie dort gar nicht erschienen ist. Dass es keinen anderen Maßstab ("lex artis") für die Edition mittellateinischer Werke geben dürfe, wäre erst zu beweisen. Irgendwelche Verlesungen oder Übersetzungsfehler weist Zimmermann jedenfalls nicht nach, obwohl es gewiss solche gibt. Ob sie die Edition zum "Machwerk" erniedrigen würden, darf bis zum Beweis des Gegenteils bezweifelt werden. Dass "Angaben zum Foliowechsel fehlen", ist eine grundlose Behauptung des Rezensenten. Dass die brisante Materie bei einigen Verlegern und Reihenherausgebern die Ablehnung des Drucks verursacht hat, ist keineswegs "eine ziemlich absurde Annahme," sondern dokumentierbar. Die Aufnahme in die MGH hat allerdings vermutlich Zimmermann selbst verhindert. Die Besprechung scheint vor allem getragen von Ressentiments gegen das Institut für österreichische Geschichtsforschung.

¹⁸ Ebd., 29ff.

¹⁹ Ebd., 29.

²⁰ GRAETZ, Heinrich: Geschichte der Juden. Bd. 8. Leipzig o. J. [1890]. 133.

²¹ Das folgende nach NIESNER, Manuela: Die 'Contra-Judaeos-Lieder' des Michel Beheim. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 126 (2004) 398-424.

Von schönen Frauen, von Liebe und Abenteuer in der jiddischen Literatur des 16. Jahrhunderts: Zu "Paris un Wiene"

Edith Wenzel

1986 wurde durch Zufall in Italien das vollständige Druck-Exemplar eines jiddischen Romans aus dem 16. Jahrhundert aufgefunden, der bislang nur in Fragmenten bekannt war: die Liebesgeschichte von Paris und Wiene. Der Romanistin Anna Maria Babbi war bei ihrer Suche nach romanischen Fassungen des Stoffes von Paris und Vienna in der Biblioteca del Seminario Vescovile in Verona ein in hebräischen Lettern gedrucktes Exemplar von 1594 in die Hände gefallen.¹ Bis zu diesem Zeitpunkt war der Fachwelt zwar bekannt, dass die Geschichte dieses Liebespaares, die zu den erfolgreichsten Stoffen des 16. Jahrhunderts zählt,² auch in einer jiddischen Version existierte, allerdings nur fragmentarisch überliefert bzw. in einer Bücherliste aus Sabbioneta (1556) als Titel aufgeführt.³ Babbis Fund erwies sich als kleine literarische Sensation, die zunächst jedoch nur dem engeren Kreis von FachwissenschaftlerInnen bekannt wurde. 1988 erschien eine Faksimileausgabe des neu aufgefundenen Druckes,⁴ und 1995 veröffentlichte Chone Shmeruk, einer der renommiertesten Kenner der jiddischen Literatur, eine Edition des jiddischen Textes in moderner hebräischer Schrift.⁵ Seit 1996 liegt nun eine vorbildlich kommentierte lateinschriftliche Edition von Erika Timm vor, die dieses einmalige literarische Werk einem Publikum öffnet, das bislang an den hebräischen Graphemen scheiterte.⁶

Zum Inhalt

Die Liebesgeschichte des schönen Paris mit der ebenso schönen Wiene ist schnell erzählt. Paris, der Sohn eines Grafen, verliebt sich unsterblich in die Tochter des Königs. Aber es ist wie so oft in den Romanen: Die Liebenden können nicht zueinander kommen, weil der Standesunter-

schied allzu groß ist. Wiene ist die einzige Tochter des Königs Dolfin von Win (= Vienne, Hauptstadt des Dauphiné in Südfrankreich),⁷ Paris der einzige Sohn des Grafen Jakom. Außerdem ist der junge Paris so außerordentlich schüchtern, dass er "seiner" Wiene nur indirekt mitteilen kann, wie sehr er sich in sie verliebt hat. Und so zieht der begabte junge Mann nächtlich vor die Schlafkammer der Königstochter, um sie mit seiner Musik zu betören. Die Musik verzaubert das Herz der Schönen, und der Vater versucht, den unbekanntem nächtlichen Musiker einzufangen, damit dieser seiner Wiene vorspiele und sie mit seiner Kunst glücklich mache.⁸ Doch Paris kann sich unerkant entziehen. Da Wiene in tiefe Melancholie versinkt, ist der Vater bemüht, sie mit allerlei Unternehmungen abzulenken und lädt die adeligen jungen Männer zu einem prächtigen Turnier ein:

"Es kamen dar vil degèn werd
vun herzeg, grövèn un` ach ritèrn
un` hüpschè harnisch un` gutè pferd,
gar waidlich löüt mit gèstalt bitèrn:
wen si` nõu`ert gingèn ouf der erd,
den ganzèn plaz machtèn si` zitèrn
mit ir gèstalt un` irè rechtè wöfèn,
un` mit vil vrei`è knecht, di bei` in löfèn."^a (89, 1-8)

Paris, der nicht nur künstlerisch begabt, sondern auch noch bärenstark ist, will auch an diesem Turnier teilnehmen, aber er will unerkant bleiben und kleidet sich deshalb in eine weiße Rüstung ohne alle Wappen. Selbstverständlich besiegt der junge Mann alle anderen Kämpfer und erhält den Siegespreis aus Wienes Hand. Dann läuft er

^a Es kamen viele Helden, Herzöge, Grafen und auch Ritter und prächtige Harnische und gute Pferde, viele wackere Leute: Wenn sie auf dem Boden herumliefen, dann erzitterte der ganze Platz unter dem Gewicht ihrer Körper und der prächtigen Waffen und der vielen Knechte, die sie begleiteten.

unerkannt davon. Wiene aber ist getroffen von der Liebe zu dem Unbekannten:

"Er hót di lanz tun in mich štekèn,
dás er mein herz schir hót tun tailèn.
es ist nun fol in alè ekèn
mit eitèl hertè scharfè feilèn;
un` bis ich in nit kann èntplekèn,
werèn mir mein wundèn nimèr hailèn.
der kan nit andèrs sein as èdlès blutèn,
an seinèr gròsèn šterk un` werk só gutèn."^b (110, 1-8)

Durch Zufall entdeckt Wiene schließlich die weiße Rüstung, die vielen Turnierpreise, und schließlich gelingt es ihr, den Besitzer dieser Trophäen zu treffen. Beide erkennen und bekennen ihre Liebe zueinander, und Wiene sichert ihm zu, dass sie ihn zum Mann haben will (262, 3f. "es ist wol recht, dás du sólst sein mein èdèl herèn"). In der Folgezeit treffen sich die beiden Liebenden heimlich in einem tiefen Keller. Doch dann plant der König, seine wunderschöne Tochter mit einem anderen zu vermählen. Paris ist verzweifelt und bittet seinen Vater, beim König vorzusprechen und um die Hand der schönen Wiene anzuhalten. Der Graf ist sich des Standesunterschiedes nur allzu bewusst und weigert sich zunächst, doch dann gibt er dem Bitten seines Sohnes nach. Der König gerät in maßlose Wut und macht unmissverständlich klar, dass er einer Heirat seiner Tochter mit einem 'armen Schlucker' niemals zustimmen wird:

"is dóch mein štul, mein kròn mèn wert
as alès, das du hóst dein aigèn.

^b Er hat die Lanze in mich gesteckt, so dass er mein Herz schier zerteilt hat. Es ist nun überall angefüllt mit scharfen Pfeilen, und so lange ich ihn nicht erkennen kann, werden die Wunden meines Herzens niemals heilen. Er kann nur von edlem Geblüt abstammen wegen seiner Stärke und seinen vorzüglichen Taten.

wilſtu nun deinèn sun mit ainèm schlòß gleichèn
gègèn meinèr tòchtèr mit ain künig-reichèn?"^c (301, 5-8)

Die beiden Liebenden fliehen, werden verfolgt und müssen sich trennen. Wiene muss zu ihrem Vater zurückkehren, Paris kann sich nach Genua retten und irrt dann ruhe- und ziellos durch die Welt. Der König plant erneut eine Verheiratung seiner Tochter, doch sie weigert sich standhaft und beteuert immer wieder, dass sie nur einen Mann lieben könne und das sei Paris. Voll Zorn lässt der Vater die eigene Tochter in ein Verließ sperren.

Während Paris zahllose Länder durchreist und Wiene im Kerker dahingeht, reist der König Dolfin als Spion der christlichen Könige in das Reich des Sultans, gerät in Gefangenschaft, wird dort von Paris gefunden und befreit. Zum Lohn erhält er nun die (immer noch) schöne Wiene zur Gattin.

Der Roman im Kontext der europäischen Literatur

Die Geschichte ist hübsch erzählt und enthält alle Ingredienzien, die für einen Bucherfolg wünschenswert sind: die Liebe zwischen zwei jungen (adeligen) Menschen, die allerdings durch widrige Umstände verhindert wird, was die Spannung erhöht. Ritterliche Turniere, gefährliche Fluchten, unfreiwillige Reisen in fremde Länder und allerlei Listen geben dem Verfasser viele Möglichkeiten, die Liebesgeschichte auszuschnüffeln, um das Publikum zu unterhalten. Der Plot folgt dem in der europäischen Literatur verbreiteten Erzählmodell vom Verliebten, von Trennung und schließlich Vereinigung der Liebenden.⁹ Es ist die äußere Welt, die die Liebesvereinigung stets bedroht; ungetreue Menschen, Schicksalsschläge, Todesgefahren stellen das Glück der Liebe, das sich die beiden Protagonisten, aber auch das Publikum so sehr wünschen, immer wieder vor neue Hürden. Die erzwungenen Tren-

^c Ist doch mein Thron, meine Krone mehr wert als alles, was du besitzt. Willst du etwa deinen Sohn mit einem Schloss und meine Tochter mit einem Königreich gleichsetzen?

nungen der Liebenden, ihre unentwegte Liebe zueinander, führen im Liebes- und Reiseroman des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit zur intensiven Darstellung der Gefühlswelt. Liebesaffekte, Liebesglück und Liebesleid, werden in einer ausdifferenzierten Sprache der Liebe erzählt, die Emotionen und körperbetonten Gefühlsäußerungen rücken ins Zentrum des Erzählens.¹⁰ Das gilt erstaunlicherweise auch für den jiddischen Roman "Paris un Wiene", der auf keinerlei Vorbilder in der aschkenasischen hebräischen oder jiddischen Literatur zurückgreifen konnte.¹¹

Neben diesen strukturellen und stilistischen Bezügen zur zeitgenössischen Romanliteratur lassen sich zahlreiche intertextuelle Bezüge zur italienischen Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts nachweisen. Offenbar war der Verfasser von "Paris und Wiene" im Italienischen gut bewandert und kannte die italienische Literatur seiner Zeit, wie etwa den "Orlando Furioso" von Ariost (1516), den "Orlando Innamorato" von Boiardo (1483), vermutlich auch Pulcis "Morgante" (1483);¹² vor allem aber war er vertraut mit der spezifisch italienischen Versform der Großepik, der Stanzenform, einer aufwendigen Strophenform, die er souverän für seine jiddische Version übernahm,¹³ obwohl seine Vorlage in Prosaform abgefasst war, wie er selbst anmerkt:

"Der es gemächt hot in latein,
der hót kain reim nit welén schmekèn.
nun hab ich mut, ich will das mein
reimèn durch-ous in alèn ekèn."^d (11, 1-4)

Die Stanze – in *ottava rima* –, die beliebteste Form für italienische Versepen, umfasst acht Verse im Reimschema ab ab ab cc. Boccaccio verwendet sie als Erster, aber auch die nachfolgenden italienischen

^d Derjenige, der es in Latein [d. h. italienisch] verfasst hat, der hat keinen Geschmack am Reim gefunden. Ich aber habe Mut und will mein Buch durch und durch an allen Enden reimen.

Meister der Epik, wie Pulci, Boiardo und Ariost. In Deutschland wird die Stanze erst im 17. Jahrhundert übernommen. Unser Autor meistert die Stanzenform mit einer Leichtigkeit und Eleganz, die erstaunlich ist – vor allem, wenn man bedenkt, dass seine Vorlage in Prosa abgefasst war. Auf Ariost geht vermutlich auch die Einteilung in einzelne *canti* zurück (der Verfasser spricht von *tail*), deren Anfänge und Enden sehr sorgfältig gestaltet sind und dem Erzähler breiten Raum für Reflexionen, moralische Ausführungen und Selbststilisierungen geben.¹⁴

Zur Vorlage und ihrer Adaption durch einen jüdischen Autor

Der Druckversion von 1594 ist ein Titelblatt¹⁵ beigegeben, dem wir interessante Informationen entnehmen können: Gedruckt wurde *das sefer* (das Buch) in *Beren* (Verona) im Jahr 5354 im Monat *Schewat* (= Januar 1594). Wir erfahren ferner, dass das Buch "ous kristèn-šproč wordèn gènumèn un` in töutschèn šproč gèmacht wordèn, un` is andèrè mólt wordèn gèdrükt, abèr ni` in sölichèn gèštält noch in sölichè letrès, hüpsch un` bëschaidlich mit al seinè gèmölz, as ir wert wol sehèn."^c

Wir entnehmen dem Titelblatt also das Jahr des Druckes, den Verlagsort und wir lesen ferner, dass es das Buch bereits vorher gegeben hat, allerdings nie in dieser Form und in hebräischen Lettern. Das Buch ist also kein "Original", sondern eine Art von Übersetzung. Was aber bedeutet *kristen-sproch*? In der Einleitung zu seinem Werk erklärt der Verfasser selbst den Sachverhalt wie folgt:

"Wen ich gèdenk an die hertè sàch,
dó muš ich gleich sifzèn un` hischtèn.
nun will ich eich mèn sàgèn ach –
das ir nit maint, ich gè` mit lištèn –

^c Es wurde aus der Christensprache übernommen und in deutscher Sprache verfasst, und ist [bereits] mehrmals gedruckt, aber nie in solcher Form oder solchen Buchstaben, hübsch/höfisch und belehrend mit all seinen Bildern, wie ihr wohl sehen werdet.

ich sag, das buch dás ich do mach,
dás fint mán for in špróch der krištén,
un` fil habèn es gèlait un` werèn es kenè:
es haist, un` ich haís es ach, 'Páris un` Wiene'.^f (10, 1-8)

Der Verfasser erklärt also vorweg, er habe für dieses Buch eine Vorlage besessen, deren Kenntnis er – erstaunlich genug – auch bei seinem Publikum voraussetzt. An späterer Stelle stellt der Autor selbst klar, dass seine Quelle in "welscher Sprache" vorliege (428, 1) und dass er davon ausgehe, dass einige dieses "welsche" Buch bereits gelesen hätten. Er fühlt sich deshalb bemüßigt, sich diesem Publikum gegenüber abzusichern, wenn er von seiner Vorlage abweicht:

"Dás dósig buch in welschén špróch,
dás schreibt gar lang in alèn ekèn.
ich will im nit mèn schreibèn nóch;
vil übergé wort lós ich nun štekèn.
súst wurd mir mein büchlèn zu hóch,
un` di` zeit wurd mich dárzu nit klekèn.
drum wer es hót gèlait vór-an in welschén,
máin nit, dás ich es dóherum wil velschén."^g (428, 1-8)

Der Begriff "welsch" kann sowohl die französische als auch die italienische Sprache umfassen. Aus dem vorliegenden Text lässt sich jedoch

^f Wenn ich an diese schwere Aufgabe denke, so muss ich gleich seufzen und schluchzen. Und ich muss euch noch mehr sagen, damit ihr nicht meint, dass ich betrügen will – ich sage euch also, das Buch, das ich hier verfasse, das findet man in der Christensprache, und viele haben es gelesen und werden es kennen: es heißt – und so nenne ich es auch – "Paris und Wiene".

^g Das Buch in welscher Sprache, das beschreibt alles sehr lang und in allen Details. Ich will aber nicht mehr davon schreiben und lasse alle weiteren Worte stecken, sonst wird mir mein Büchlein zu dick und die Zeit würde mir dazu nicht reichen. Deshalb soll derjenige, der es vorher in welscher Sprache gelesen hat, nicht meinen, dass ich es hier verfälsche.

zweifelsfrei erschließen, dass mit "welscher" Sprache die italienische gemeint ist; im Text selbst finden wir zahlreiche italienische Redewendungen, Höflichkeitsformeln und geographische Angaben, die sich vornehmlich auf Norditalien beziehen.¹⁶ Bei dem vom Verfasser avisierten Publikum handelt es sich um Juden, die Italienisch lesen können, die aber in der *röutschen sproch* beheimatet sind, und die offenbar an der christlichen Unterhaltungsliteratur so interessiert sind, dass sich ein so aufwändiges Verfahren wie eine Übertragung und Bearbeitung des Textes für Juden auch lohnt. Dass auch die Vorlage in italienischer Sprache verfasst war – auch wenn der Autor von *latein* (11, 1) spricht –, steht nach eingehender Überprüfung der lateinischen, französischen und italienischen Überlieferung durch E. Timm fest. Ihr Fazit lautet: "Unser Dichter benutzt als Quelle die italienische Prosa-Drucktradition und nur diese; seine unmittelbare Vorlage war freilich kein einzelner der 18 heute textlich bekannten vor 1556 erschienenen Drucke, sondern entweder ein heute verschollener Druck wohl aus der Zeit um 1520 oder aber mehrere der genannten Drucke, darunter dann mindestens einer aus der Zeit nach 1520."¹⁷

Zur Identität des Autors

Der Autor thematisiert im Prolog die Frage des Verfassers, allerdings mit einer erstaunlichen Pointe: Seinen Namen werde das Buch verschweigen, aber jeder, der es lese, werde den Verfasser erkennen. Außerdem habe er es einer *junkfrau* wegen gedichtet, die fern von ihm weile, sich aber tief in sein Herz eingegraben habe:

"Drum sägt das buch ouf disèm štänd,
es wil mein namèn nirgèz nenèn.
kumt es ainèm menschè nōu'èrt zu hânt,
sò halt ich wol, es wert mich kenèn.
ich solt nit sagèn selbšt mein schänd;
dòch mus ich öuch mein sünd bëkenèn:

ich mach es nört ainèr junkfrau^h wegèn,
diⁱ mir im herzèn gègràbèn is al-wegèn."^h (8, 1-8)

Anstelle des eigenen Namens aber taucht in der dritten Prologstrophe der Name Elje Beher (Elia Bahur bzw. Elia Levita) auf, des berühmten jüdischen Dichters, der als Autor des "Bovobuches" in die Literaturgeschichte eingegangen ist und schon zu seinen Lebzeiten ein bekannter und erfolgreicher Autor war.¹⁸ Der Prolog feiert ihn als weisen Lehrer und Verfasser zahlreicher Bücher und das Sprecher-Ich betrauert, dass sein Meister das Land verlassen habe:

"ich man den altèn rabi Elje Behèr.
sein nàmèn lebt al zeit un` tut nit šterbèn;
das sein diⁱ büchèr, di er hot tun dèrwerbèn."ⁱ (3, 6-8)

Das Sprecher-Ich des Prologs stellt sich also in der Rolle des Meisterschülers dar, der noch einmal die vielen Schriften und Bücher des Elia Bahur in Erinnerung ruft, um ihn zu feiern und vor den Anfeindungen und Nachahmern zu schützen, die seinen Namen missbraucht hätten (6, 1-8). Dies sei ein Grund, warum das Buch von Paris und Wiene seinen – also den Namen des Verfassers – verschweigen werde.

Diese Begründung ist außergewöhnlich, und sie hat zu einer intensiven Auseinandersetzung um die Frage geführt, ob sich hinter der Inszenierung einer anonymen Autorschaft nicht doch der berühmte Elia selbst verberge. In der Tat gibt es verblüffende Ähnlichkeiten zwischen dem "Bovobuch" des Elia Bahur und dem Roman "Paris un Wiene": Beide sind in Stanzen abgefasst, beide beruhen auf einer italienischen Vorlage.

^h Darum sagt das Buch bei diesem Stand der Dinge, dass es meinen Namen nirgendwo nennen wird. Wenn es aber irgendwo einem Menschen in die Hand kommt, so bin ich sicher, dass er mich [er]kennen wird. Ich sollte nicht selbst von meiner Schande sprechen; doch muss ich eine Sünde zugeben: Ich tue das einer Jungfrau wegen, die für immer in meinem Herzen ist.

ⁱ Ich meine den alten Lehrer Elia Boher. Sein Name lebt weiter fort und wird nicht sterben wegen der Bücher, die er verfasst hat.

Auch in sprachlicher Hinsicht lassen sich deutliche Parallelen zwischen den beiden Werken nachweisen. Da der Roman "Paris un Wiene" in der Zeit vor 1556, vermutlich aber noch früher, "wahrscheinlich zwischen 1537 und 1550 entstanden"¹⁹ ist, könnte er ebenfalls aus der Feder des Elia Bahur stammen.

Erika Timm hält es deshalb für wahrscheinlich, dass auch "Paris un Wiene" von Elia geschrieben wurde, dass Elia aber incognito bleiben wollte und deshalb seine Autorschaft hinter der Maske seines angeblichen Schülers verberge. Als Grund führt sie unter anderem an, dass Elia "sich in den Augen des Rabbinates zu einem *Enfant terrible* entwickelt [hatte]: er verfertigte, wie zumindest das *Bovobuch* erweist, aus nichtjüdischen Stoffen jiddische Liebesromane, die den Rabbinern schon prinzipiell (und auch speziell durch die unbefangene Handlungsweise der weiblichen Hauptperson) als frivole Lektüre erscheinen mussten."²⁰

Als stichhaltiges Gegenargument gilt, dass Elia alle anderen seiner Bücher selbstbewusst mit seinem Namen versehen hat. Außerdem ist zu bedenken, dass das "Bovobuch" durchaus Erfolg hatte und Elia zudem als Hebraist, als Bibelkommentator – also auch im wissenschaftlichen Bereich – bekannt und erfolgreich war. Chone Shmeruk vertritt deshalb die Gegenthese: Er geht davon aus, dass tatsächlich ein Schüler des Elia dieses kleine Kunstwerk verfasst habe, denn "non si conosce nessun altro caso di opere in ebraico o in yiddish di cui Elia Bahur non si fosse esplicitamente attribuito il merito. (...) Vi è allora la possibilità che l'autore di *Paris un Viene* sia un ammiratore e affezionato allievo di Elia Bahur."²¹ Shmeruk schließt aus den oben zitierten Zeilen der dritten Stanze, dass der Roman nach dem Tode des verehrten Meisters entstanden sei: "L'interpretazione dei versi qui citati [3, 7-8, s. o.] è dunque univoca: il dolorosa annuncio dell' abbandono da parte di Elia Bahur del mondo dei vivi. E se quindi – come io credo – l'autore dell'introduzione e quello del resto del libro sono la stessa persona, ciò

significa che l'opera è stata composta dopo la morte dell'amato e venerato maestro."²²

Die Suche nach der Identität des Autors wird darüber hinaus durch den Text selbst erschwert,²³ denn das Sprecher-Ich tritt in unterschiedlichen Rollen auf. Als text-externer Sprecher meldet sich der Autor an den Cantoeingängen mit auktorialen Reflexionen, Kommentaren zur Handlung selbst oder ganz allgemein zum Lauf der Welt zu Wort, an den Cantoschlüssen erklärt der Autor – wiederum in text-externer Position – dass er nun aufgrund seiner körperlichen Verfassung eine Pause benötige, weil er jetzt müde sei (104, 8; ähnlich 167, 8 u. ö.),²⁴ oder weil seine Kehle nun so ausgetrocknet sei, dass er sie "schmier" müsse, bevor er mit dem Erzählen fortfahren könne (248, 7-8). Das Sprecher-Ich mischt sich aber auch auf der Erzählebene ein, behauptet also selbst Teil des Erzählten zu sein. So entscheidet der Sprecher darüber, ob ein Protagonist aus der Erzählung verschwindet und ob er ihn wieder einfügt, indem er sich selbst auf die Suche macht:

"In lós ich in der keich gar schwach,
as er lís sein tóchtèr un` kindèn,
un` Páris wil ich gèn suchèn ach,
è er mir ist ganz gar vór-schwindèn.
es ist as lang, dás ich in nit sach,
dás ich in schir nit wáís zu vindèn."^j (538, 1-6)

Der Erzähler "führt ostentativ Regie, zum einen über den Vorgang des Erzählens, zum anderen über die erzählte Geschichte".²⁵ Zwar fühlt sich das Sprecher-Ich immer wieder an seine Vorlage ("das Buch") gebunden, als Autor aber distanziert sich dieses "Ich" wiederholt von seiner

^j Ihn [den König Dolfin] will ich ganz geschwächt im Kerker zurücklassen, so wie er seine Tochter, sein Kind, zurückließ, und Paris will ich suchen gehen, ehe er mir ganz entschwunden ist. Es ist schon so lange her, dass ich ihn nicht mehr sah, dass ich ihn kaum noch finden kann.

Quelle und teilt dem Publikum mit, warum es sich nicht an die Vorlage gebunden fühlt:

"Das buch, dás nent di ritèr wol,
abèr ich wil ir nemèn nit jehèn.
ich sagèt's vòr un` sag's nòch ain mòl:
ir kent ir kain nòch hot si' ni' gèsehèn."^k (139, 1-4)

Der Erzähler reflektiert und ironisiert so seine Bindung an seine Quelle und an sein Publikum. Er selbst spielt die Rolle des allmächtigen Autors, der sein Spiel aber kontinuierlich reflektiert und kommentiert und somit die Fiktion des Erzählens offen legt. Dieses raffinierte Spiel mit unterschiedlichen Rollen, mit der Erzählung und mit dem Publikum durchzieht den gesamten Roman. Vielleicht gehört auch die Maskerade einer anonymen Autorschaft zu dieser raffinierten literarischen Selbstinszenierung, mit der sich der Erzähler leitend und kommentierend in die Erzählung einbringt, jegliche Auskunft über den Autor verweigernd, aber zugleich davon ausgehend, dass ein kenntnisreiches Publikum die Identität des Autors erschließen könne.

Angesichts dieses hochartifizialen Spiels wird – vorerst zumindest – eine endgültige Antwort auf die Frage nach der Identität des Autors noch offen bleiben müssen.

Judaisierung des Textes

Die Welt, in der die Liebesgeschichte von Paris und Wien spielt, ist eine höfische Welt, so wie sie uns aus den höfischen Versen des Mittelalters vertraut ist. Es ist eine Welt der Schönen und Reichen, mit höfischen Festen, Ritterspielen, eine Welt, in der man keine körperliche Arbeit leisten muss und Geld nur ausnahmsweise eine Rolle spielt.

^k Das Buch nennt die Ritter genau, aber ich will ihre Namen nicht sagen. Ich sagte es bereits und sage es noch einmal: Ihr kennt keinen von ihnen und habt sie auch nie gesehen.

Ohne Zweifel ist diese Erzählwelt der jüdischen Alltagserfahrung fremd, und Namen und Stand der handelnden Personen signalisieren die Zugehörigkeit zur Aristokratie – und diese ist christlich, was dem Publikum zweifellos klar sein musste.

Deutlich zeigt sich dies in den Portraits der beiden Hauptdarsteller, in denen uns der Autor eingehend über die Jugend und den Bildungsweg von Paris und Wiene unterrichtet: Paris erhält die typische Ausbildung eines adeligen jungen Mannes (31-35), er wird eingewiesen in die Kunst der Musik, des Saitenspiels, des Tanzes, in die Falkenzucht, in Jagd und Turnier, kurz, er wird erzogen im Sinne des *uomo universale*, des Idealbildes eines Renaissance-Mannes.²⁶

Wienes Erziehung fällt etwas einseitiger aus: Sie lernt mit den "Nadeln" geschickt umzugehen (26), sie ist gebildet und kann lesen und schreiben, und natürlich ist sie schön, so schön, dass vielen Männern bei ihrem Anblick heiß und kalt wird und sie von der Liebeskrankheit erfasst werden (28).

Der Autor war bei den Namen und dem sozialen Status an seine Vorlage gebunden, er hätte hier nichts ändern können, ohne die Struktur des Textes grundlegend zu verändern. Es gibt allerdings einige Passagen, wo er behutsam und sehr witzig seinen Text gegenüber der Vorlage ändert und ihn für ein jüdisches Publikum aufbereitet. Einige Beispiele möchte ich hier anführen.

Signifikant ist die Beschreibung der Kriegsplanung der christlichen Herrscher gegen den Sultan, die der Text bis in die Details hinein schildert (492-503). In der jiddischen Version erscheint der geplante Feldzug als 'normale' machtpolitische Auseinandersetzung, während die italienische Druckversion diesen Krieg zum Kreuzzug deklariert: *In quel tempo regeua la sedia Apostolica lo santissimo Papa Innocentio (...) Et fatto consigli o supra questo, & congregati li Cardinali e Vescuovi & altre sante & bone persone religiose confirmorono tutti & dissero che questa era vna bona e santa cosa: & vile alli fideli Christiani.*²⁷ (In jener Zeit saß der allerheiligste Papst Innozenz auf dem Apostolischen Stuhl. Man beriet

sich, und die versammelten Kardinäle, Bischöfe und andere heilige und angesehene religiöse Persönlichkeiten bestätigten alles und sagten, dass es sich um eine gute und heilige Sache handle, die nützlich für alle treuen Christen sei.) Der König Dolfín ist dazu ausersehen, in heimlicher Mission, als Pilger verkleidet, zum Heiligen Grab zu reisen. Nun ist die Bezeichnung "Heiliges Grab" für Juden verständlicherweise vorbelastet, und so ändert unser jüdischer Dichter den Text geschickt um: Nicht ans "Heilige Grab" will der König ziehen, sondern *der eltern grab* (504, 3) soll sein Reiseziel sein, im Heiligen Land aber liegen die Gräber der jüdischen Vorväter.²⁸

An anderen Stellen verkürzt der Autor seine Vorlage, wenn sie sich allzu sehr an christlichen Motiven orientiert. Er verschweigt, dass Paris bei seinen vielen Reisen sich als Pilger nach Rom begibt und in Jerusalem das Heilige Grab besucht und dass dieser Paris nach seiner Hochzeit so vorbildlich nach den christlichen Gesetzen lebt, dass bei seinem Tode sogar Wunder geschahen. Hier sind die deutlichen Eingriffe des Autors zu erkennen, die der "Entchristlichung" des Textes dienen.²⁹ An anderen Stellen aber "judaisiert" der Autor seinen Text so, dass seine Protagonisten sich wie Juden verhalten. Ein typisches Beispiel dafür ist die Schluss-Szene des Romans, die uns die Verheiratung der beiden Liebenden schildert. Der König, der Paris sein Leben verdankt, ordnet schnell die Verheiratung seiner Tochter Wiene mit Paris an. Er lässt einen güldenen Ring kommen, in den – jüdischem Brauch entsprechend – das *Masel tov* eingeritzt wird, während alle anderen sonst üblichen Hochzeitsvorbereitungen wegfallen.³⁰ Das Flechten der Haare der Braut entfällt, es gibt auch keine Lieder, kein Rabbi ist anwesend, und ganz ohne Saitenspiel verheiratet der König die beiden – reichlich überstürzt und ohne weitere Umstände:

"Der künig wolt's gar un` gering
richtèn d'ört ous ouf jenem sizèn
un` schiket hólèn ain güldèn ring

un` líś bald 'masel tōv' drein krizèn.
un` ón gēvlecht un` ón gésing –
kain raṽ, kain vraw hórt mán nit gizèn –
ón harpfèn un` ón lout un` ón baldósèn
machèt er Paris Wieneḡ gleich ènšpósèn.ⁿ¹ (696, 1-8)

Anstelle aufwändiger Hochzeitsvorkehrungen lädt der König zu einem üppigen Fest – *zu esen, trinken, spilen un zu tanzen* (697, 8), das einen ganzen Monat dauern soll. Währenddessen enteilen die beiden Liebenden in ihre Schlafkammer, wobei uns der Autor mit einem vertraulichen Augenzwinkern zu verstehen gibt, dass das Glück es so wollte, dass die Braut "rein" – im Sinne des jüdischen Rituals – war:

"Her gót, wiḡ war in das ain vraid,
wiḡ war in diḡ kamér ain óšer!
kain šómer durft diḡ édel maid,
dás masel wolt, dás siḡ was cōšer.
siḡ légtèn sich ót alé baid.
un` sól ich öuch sagèn den jōšer –
si traibèn sogár vil der geberdèn
im bet do siḡ lagèn, diḡ bulér werden."^m (705, 1-8)

Dergleichen behutsame Veränderungen können wir an vielen Stellen bemerken: Der Verfasser macht also keine Versuche, den Plot und die

¹ Der König wollte es schnell dort ausrichten und er ließ einen goldenen Ring holen und ließ "masel tov" einritzen. Und ohne Flechtereie und ohne Gesang – man hörte keinen Rabbi, keine Frau dort reden – ohne Harfenspiel, ohne Laute und Baldosa [ein italienisches Saiteninstrument, siehe Timm, Paris un Wiene (wie Anm. 3), 212] verheiratete er Paris und Wiene auf der Stelle.

^m Herrgott, was für eine Freude war es für die beiden, was für ein Reichtum war für sie die Kammer! Keinen Bewacher brauchte die edle Jungfrau, das Glück wollte es, dass sie rein war. Sie legten sich beide bald nieder. Und ich will euch die Sache ohne weitere Umschweife sagen: Sie, die ehrenwerten Geliebten, trieben so allerlei in dem Bett, in dem sie lagen.

agierenden Personen grundlegend zu "judaisieren", aber er gibt immer wieder zu verstehen, dass hier ein jüdischer Autor für ein jüdisches Publikum schreibt. Damit komme ich zur abschließenden Frage, wer überhaupt als Publikum für einen Liebesroman in jiddischer Sprache im Italien des 16. Jahrhunderts in Betracht kam.

Jiddische Literatur in Norditalien

Zunächst muss daran erinnert werden, dass seit dem 14. Jahrhundert Juden aus den deutschen Territorien nach Italien emigrierten und sich vor allem in den norditalienischen Städten Ferrara, Mantua, Padua, Venedig und Verona niederließen – jenen Städten also, die auch in unserem Roman verschiedentlich erwähnt werden. Im 16. Jahrhundert entwickelte sich Norditalien zu einem Zentrum des jüdischen Buchdruckes, der quasi eine Monopolstellung in der europäischen jüdischen Welt einnahm. Zahlreiche hebräische Bücher wurden hier gedruckt und vertrieben. Das ist an sich noch nicht erstaunlich, denn die jüdischen Gemeinden in Italien zeigten ein reges Interesse an religiösen Schriften,³¹ und Hebräisch war die gemeinsame und verbindende Sprache der Juden in Italien, die aus den unterschiedlichen Regionen Europas zusammengekommen waren und ganz unterschiedliche Umgangssprachen benutzten. Aber damit haben wir noch keine Erklärung für das Faktum gewonnen, dass ausgerechnet in Norditalien parallel zu den Drucken hebräischer Bücher erstaunlich viele Texte in jiddischer Sprache gedruckt wurden,³² in einer Sprache, die also noch nicht einmal die jüdische Minderheit insgesamt umfasste, sondern nur eine Minderheit innerhalb der Minderheit. Auch nicht erklärt ist damit die Tatsache, dass ausgerechnet in diesem sprachlichen Exil weltliche jiddische Literatur gedruckt wurde, relativ aufwändig und damit kostenintensiv. Wo also finden wir das Publikum für jiddische weltliche Literatur in Italien?

Eine Erklärung wäre, dass sich viele jüdische Druckereien in Norditalien etabliert hatten, die Setzer und Drucker aus den deutschsprachigen

Gebieten an sich binden konnten – Fachleute für Bücher und Literatur, die im Italien der Renaissance mit seinem ausgesprochenen Buchkult hoch angesehen waren.³³ Es wäre auch zu überlegen, ob diese jiddischen Bücher nur für Italien gedacht waren – einen winzigen Markt also, oder ob diese Bücher einen größeren Markt avisierten, einen Buchmarkt, der die in Deutschland verbliebenen Juden ebenso ins Auge fasste wie die in das polnische Gebiet vertriebenen deutschsprachigen Juden. Bücher sind bekanntlich keine leichtverderbliche Ware, ihre Produktion und ihr Vertrieb war zwar kapitalintensiv, aber dennoch grenzüberschreitend.

Im Fall von "Paris un Wiene" spricht allerdings vieles dafür, dass diese jiddische Romanversion sich in erster Linie an die bilingualen aschkenasischen Juden in Italien wendete, denn die zahlreichen Italianismen³⁴ waren vermutlich nur für Juden verständlich, die in Italien selbst lebten.³⁵ Es sei in diesem Zusammenhang auch noch einmal daran erinnert, dass der Verfasser von "Paris un Wiene" sich nach eigenen Worten an ein Publikum wenden will, dem dieses Buch in seiner italienischen Fassung schon bekannt war.³⁶ Der Autor des "Bovobuches", Elia Bahur, hatte diese sprachliche Hürde erkannt und deshalb eine Umarbeitung seines Buches vorgenommen, in der er einen Teil der Italianismen tilgte und für die verbleibenden 'Fremdwörter' ein Glossar anfertigte, um sein Buch auch außerhalb Italiens verbreiten zu können.³⁷ Bei "Paris un Wiene" fehlen uns jegliche Hinweise auf dergleichen sprachliche Hilfen, die den Roman für ein Publikum außerhalb des italienischen Sprachraumes hätten verständlicher machen können. Und so bleibt uns – zumindest beim augenblicklichen Stand unseres Wissens – nur das Fazit, dass uns mit "Paris un Wiene" ein einzigartiges Zeugnis für eine literarische Symbiose vorliegt, deren Rezeptionsraum allerdings auf Italien beschränkt blieb und der darüber hinaus eine weitere literarische Wirkung verwehrt blieb.

¹ BABBÌ, Anna Maria: In margine alla fortuna del 'Paris un Vienna' (Appendice bibliografica). In: Quaderni di lingue e letterature 11 (1986) 393-397; dies.: A proposito del 'Paris un Viene' di Elia Bahur Levita (Verona, Francesco Dalle Donne, 1594). In: Le Forme e la Storia 2 (1989) 129-137.

² Die Geschichte des Liebespaares war in vielen europäischen Sprachen verbreitet, u. a. in französischen, italienischen, russischen, schwedischen Versionen und in einer (nieder)deutschen Fassung. Man kann wohl behaupten, dass es sich hierbei um einen europäischen Bestseller handelt. Bereits Mitte des 16. Jahrhunderts sind 13 Handschriften und 63 Drucke in neun verschiedenen Sprachen überliefert. Vgl. Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon. Begründet von Wolfgang Stammer. Fortgeführt von Karl Langosch. Unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter hg. von Kurt Ruh zusammen mit Gundolf Keil u. a. Völlig neu bearb. Aufl. Berlin-New York 1978ff. Bd. 7, Sp. 306ff.

³ TIMM, Erika (Hg.): Paris un Wiene. Ein jiddischer Stanzroman des 16. Jahrhunderts von (oder aus dem Umkreis von) Elia Levita. Eingeleitet, in Transkription herausgegeben und kommentiert von E. Timm unter Mitarbeit von Gustav Adolf Beckmann. Tübingen 1996. XIV-XVIII.

⁴ MARCHETTI, Valerio (Hg., in Zusammenarbeit mit Jean Baumgarten und Antonella Salomoni): Elia Bahur Levita: Paris un' Viene, Francesco Dalle Donne, Verona 1594 [Faksimileausgabe]. Bologna 1988.

⁵ SHMERUK, Chone (Hg.): Paris un' Wiene. Jerusalem 1995.

⁶ Erika Timm spricht zwar von einer "lateinschriftlichen Verfremdung" des jiddischen Textes (Timm, Paris un Wiene (wie Anm. 3), VIII) und verweist damit auf das oft diskutierte Problem der Edition altjiddischer Texte (vgl. FRAKES, Gerold C.: Accessibility, Audience and Ideology: On Editing Old Yiddish Texts. In: German Quarterly 59 (1986) 187-202), doch sie entscheidet sich für eine lateinschriftliche Version, um die 'Lesbarkeit' des Textes zu erleichtern: "Wo bereits eine Faksimile-Ausgabe und eine Ausgabe in heutiger hebräischer Quadratschrift vorliegen, musste es unser Ziel sein, eine möglichst große Leserschaft zu erreichen, die die hebräische Schrift nicht – oder nicht flüssig genug für die angemessene Rezeption eines literarischen Kunstwerks – beherrscht, doch dank ihres sprachlichen und kulturellen Hintergrundes zu einem intensiveren Verständnis als durch eine bloße Übersetzung fähig ist." (Timm, Paris un Wiene (wie Anm. 3), XII).

⁷ Timm, Paris un Wiene (wie Anm. 3), 234: "Vienne, Hauptstadt des Dauphiné in Südfrankreich: ital. *Vienna* (altnordital. *Viena*) bezeichnet 1) Vienne, 2) Wien. Der jidd. Dichter meint wohl (wie seine Vorlage) Vienne."

⁸ Der Topos von der Zauberkraft des Gesangs und der Musik spielt auch schon im "Dukus Horant" eine wichtige Rolle, vgl. KERN, Manfred: Verwandelte Heldenepik in hebräischen Lettern. Literarischer Horizont und kultureller Austausch im 'Dukus Horant'. In: Klaus Zatloukal (Hg.): 7. Pöchlerner Heldenliedgespräch. Mittelhoch-

deutsche Heldendichtung außerhalb des Nibelungen- und Dietrichkreises (Kudrun, Ortnit, Waltharius, Wolfdietrich). Wien 2003. (= Philologica Germanica 25.) 109-134.

⁹ SCHULZ, Armin: Die Zeichen des Körpers und der Liebe. "Paris und Vienna" in der jiddischen Fassung des Elia Levita. Hamburg 2000. (= Poetica 50.) 13ff.

¹⁰ BENNEWITZ, Ingrid: 'Du bist mir Apollo' / 'Du bist mir Helena'. 'Figuren' der Liebe im frühneuhochdeutschen Prosaroman. In: Hans-Jürgen Bachorski (Hg.): Ordnung und Lust. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Trier 1991. (= LIR 1.) 185-210; BACHORSKI, Hans-Jürgen: Zur Entstehung von Individualität aus dem Gefühl im Roman *Paris und Vienna*. In: Werner Röcke und Ursula Schäfer (Hg.): Mündlichkeit – Schriftlichkeit – Weltbildwandel. Literarische Kommunikation und Deutungsschema von Wirklichkeit in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Tübingen 1996. (= ScriptOralia 71.) 109-146.

¹¹ Timm, Paris un Wiene (wie Anm. 3), LXXXIII.

¹² Ebd., LV-LXXIII mit zahlreichen Hinweisen.

¹³ Ebd., XXXIV-XLIX.

¹⁴ Ebd., LX-LXVI mit zahlreichen Hinweisen auf die Parallelen zwischen Ariost und "Paris un Wiene".

¹⁵ Abbildung des Titelblattes ebd., CLI, und Transkription ebd., 203.

¹⁶ Dazu gehört die Invektive gegen die ungastlichen und arroganten venezianischen Juden (374-378), die selbst wenn man lange im *get* = im Ghetto von Venedig (1516 gegründet) herumspazierte, immer noch kein Zeichen von Gastfreundschaft erkennen lassen und die sich für die Herren von Venedig halten, alle anderen aber als *lap*, als Dummköpfe und Bauern ansehen.

¹⁷ Timm, Paris un Wiene (wie Anm. 3), XXXIII.

¹⁸ Zum Leben und Werk siehe TIMM, Erika: Wie Elia Levita sein Bovobuch für den Druck überarbeitete. Ein Kapitel aus der italo-jiddischen Literatur der Renaissancezeit. In: Germanisch-Romanische Monatsschrift NF 41 (1991) 61-81. Hier die wichtigsten Lebensdaten von Elia Levita: geb. 1469 in Ipsheim bei Neustadt an der Aisch, vor 1495 ausgewandert nach Norditalien. In Padua verfasste er 1506/07 das "Bovobuch", lebte 1514 in Venedig, danach in Rom als Hauslehrer des Kardinals Petrus Egidius. 1527 verlor er beim "Sacco di Roma" all seinen Besitz, lebte dann ab 1529 wieder in Venedig als Lehrer bekannter Diplomaten und Humanisten. 1541 war er in Isny/Allgäu (auf Einladung des christlichen Hebraisten Paulus Fagius), danach wieder in Venedig, wo er 1549 verstarb.

¹⁹ Timm, Paris un Wiene (wie Anm. 3), CXXXVII.

²⁰ Ebd., CXLII.

²¹ SHMERUK, Chone: Studi su *Paris un Viene*. In: Rassegna Mensile di Israel 62 (1996) 93-124, hier 122.

²² Ebd., 121.

-
- ²³ Ebd., 118 hat als erster auf dieses Spiel aufmerksam gemacht. Eine eingehende Analyse liefert Schulz, *Die Zeichen des Körpers und der Liebe* (wie Anm. 9), 16-40.
- ²⁴ Bei dieser Müdigkeitsgeste handelt es sich offenbar um einen in der italienischen Epik gängigen Topos des Cantoschlusses; vgl. Timm, *Paris un Wiene* (wie Anm. 3), LVf.
- ²⁵ Schulz, *Die Zeichen des Körpers und der Liebe* (wie Anm. 9), 22.
- ²⁶ Erika Timm verweist auf zahlreiche Parallelen zu Castigliones "Il Cortegiano" (Erst-
druck 1528), siehe Timm, *Paris un Wiene* (wie Anm. 3), XCVI.
- ²⁷ Zitiert nach Shmeruk, *Studi su Paris un Viene* (wie Anm. 21), 107.
- ²⁸ Vgl. Timm, *Paris un Wiene* (wie Anm. 3), CXXIVf.
- ²⁹ Weitere Hinweise zur "partiellen Entchristlichung" des Textes ebd., CXXIII-CXXVI.
- ³⁰ Zu den sonst üblichen Hochzeitsvorbereitungen siehe ebd., 193, Anm. 1-5.
- ³¹ BONFIL, Robert: *Jewish Life in Renaissance Italy*. University of California Press 1994.
146ff.
- ³² TURNIANSKY, Chava/TIMM, Erika (Hg.): *Yiddish in Italia: Yiddish Manuscripts
and Printed Books From the 15th to the 17th Century*. Milano 2003. Siehe ferner den
Ausstellungskatalog: *Yiddish in Italia. Manoscritti e antiche stampe Yiddish di area
italiana. Carte Ritrovate*. Biblioteca Nazionale Braidense. Milano 1996.
- ³³ MILANO, Attilio: *Storia degli Ebrei in Italia*. Torino 1992. 639ff.
- ³⁴ Siehe Timm, *Paris un Wiene* (wie Anm. 3), Glossar II, 212-217.
- ³⁵ Shmeruk, *Studi su Paris un Viene* (wie Anm. 21), 97 und 110.
- ³⁶ "Paris un Wiene", Str. 10, 6 und 428, 7.
- ³⁷ Timm, *Wie Elia Levita sein Bovobuch für den Druck überarbeitete* (wie Anm. 18), 75.

Geschäftsleben und Frauenrechte: die wirtschaftliche, rechtliche und sozio-religiöse Lage jüdischer und christlicher Frauen in Österreich, Kroatien und der Tschechischen Republik (13. bis 16. Jahrhundert).

Ein Werkstattbericht¹

Martha Keil

Österreich, Kroatien und die Tschechische Republik waren in ihren unterschiedlichen geographischen Gegebenheiten im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit bedeutende Handelsregionen, vor allem die für dieses Projekt ausgewählten Städte Wien, Prag, Zadar, Split und Dubrovnik. Sowohl in der jüdischen als auch in der christlichen Gesellschaft bot das Berufsfeld des Handels und der Geldleihe auch den Frauen die Möglichkeit zur qualifizierten geschäftlichen Betätigung. Sie verfügten über eigenes Vermögen, übernahmen bei Abwesenheit oder Tod des Ehemannes die Agenden und führten sie eigenständig oder im Konsortium weiter. Das Projekt soll untersuchen, unter welchen politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Bedingungen Frauen in der Lage waren, als eigenständige Rechtspersonlichkeiten und Berufstätige aktiv zu handeln und über die Grenzen ihrer Geschlechtszuschreibung hinaus Macht in ihrem Kollektiv auszuüben, sei es religiös (jüdische Gemeinde oder Kloster), wirtschaftlich (Familienunternehmen, Zunft), sozial (Bürgertum, Adel, jüdische Oberschichten) oder politisch (Stadtrat oder *Kebilla*).

Weiteres Ziel ist die Erforschung von gleichzeitiger Inklusion und Exklusion: Welche Räume eröffnete die Geschäftstätigkeit den Frauen, welche verschloss sie ihnen? Mit welchen anderen Phänomenen standen diese Entwicklungen in Zusammenhang? Inwieweit hatten religiöse Entwicklungen oder politische Ereignisse wie Kriege und Vertreibungen Auswirkungen? Untersuchungszeitraum ist das 13. bis 16. Jahrhundert, in dem in allen drei Ländern zahlreiche und vielfältige, aber teilweise

noch kaum ausgewertete christliche wie jüdische Quellen zur Verfügung stehen.

Diese Fragen untersuchen am Institut für Geschichte der Juden in Österreich die Autorin und Sabine Hödl gemeinsam mit Zdenka Janekovic-Römer (Universität Zagreb) und ihren Dissertantinnen Branka Grbavac und Valerija Turk sowie Marie Buňatová, Dissertantin an der Universität Ostrava.² In der derzeitigen Projektphase können nur die einzelnen Zwischenergebnisse vorgestellt werden. Eine Gesamtdiskussion am Ende des Projekts 2006 wird zeigen, mit welchen Ergebnissen sich die Befunde vergleichen und aufeinander beziehen lassen.

Die ökonomische und rechtliche Lage der städtischen adeligen Frauen von Zadar und Split im 13. und 14. Jahrhundert (bearbeitet von Branka Grbavac)

Als Quellen dienten die Stadtrechte und die zum Teil unedierte Notariatsakten des Staatsarchivs Zadar. Vor allem die Testamente der adeligen Frauen boten nicht nur interessante Informationen über die Besitzverhältnisse, Vermögensdispositionen, Erbgänge und Familienverhältnisse, sondern gaben auch mentalitäts- und kulturgeschichtlichen Einblick in die Einstellung der Frauen zu Altern und Tod.³

Bezüglich der Handelsaktivitäten zeigte sich, dass Frauen aus den bürgerlichen Schichten in weitaus höherem Maß Geschäfte betreiben konnten als Adelige. Bürgerinnen verfügten über eigenes Vermögen, vertraten ihren Ehemann bei Abwesenheit im Geschäft und betrieben eigene Handelsunternehmen. Eine prominente Vertreterin der bürgerlichen Handelsfrauen aus dem 14. Jahrhundert war Fumica Salvagnela, welche in Zadar drei Häuser und im Umland fünf Weingärten besaß. Sie handelte, wie zahlreiche Notariatseinträge bezeugen, mit Textilprodukten, Kleidung und Handwerksartikeln. Auf welche Weise sie zu ihrem beträchtlichen Vermögen kam, ist nicht bekannt.

Adelige Frauen konnten zwar ihre Ehemänner in rechtlichen Belangen vertreten, aber ohne deren Erlaubnis keine eigenen Geschäfte betreiben.

Auch die Brüder und sogar die Söhne besaßen in Vermögensangelegenheiten gewisse Vormundschaftsrechte über weibliche Familienangehörige. Als Prokuratorinnen dieser Männer, vor allem der Gatten bei deren Abwesenheit, konnten die Frauen aber, ähnlich wie die jüdischen Kauffrauen im Heiligen Römischen Reich der Frühen Neuzeit, erstaunlich intensive Handelstätigkeit entfalten.⁴ In höherem Maß als im Produkthandel waren adelige Frauen, vor allem Witwen und alleinstehende Frauen, jedoch im Immobiliengeschäft, also im Verkauf und Vermieten von Grundstücken und Häusern, sowie im Geldhandel tätig. Verwitwete und unverheiratete Frauen erhielten zwar finanzielle Zuwendungen von ihren Familien, doch verlangte der repräsentative Lebensstandard nach zusätzlichen Einkommensquellen.⁵

Eine Möglichkeit zur Geschäftstätigkeit, ohne in eigener Person aufzutreten, bot allen Frauen das Investieren von Kapital in eine Handelskompanie (*societas/collegantia*). 1369 gründete Maria, die Witwe des Marin, mit Dionisius, Sohn des Elia von Split, und Michael von Dubrovnik, wohnhaft in Split, eine Handelsgemeinschaft zu gleichem Gewinn, in die sie gemeinsam 2550 Dukaten investierten.

Trotz aller Einschränkungen konnten adelige städtische Frauen also eine wichtige Rolle im Handel bekleiden, sei es persönlich, durch Stellvertreter oder mittels Kapitalbeteiligung. Wirtschaftlich können sie durchaus mit adeligen Männern verglichen werden, politisch hatten sie allerdings dieselben geminderten Rechte wie bürgerliche Männer und selbstverständlich auch Frauen: Eine führende Rolle in der Stadtoligarchie war ihnen verwehrt.

Die ökonomische, rechtliche und sozio-religiöse Lage von jüdischen und christlichen Frauen im Dubrovnik des 15. und 16. Jahrhunderts (bearbeitet von Valerija Turk)

Dubrovnik als Handelszentrum zwischen dem Balkan und dem Mittelmeer zog vor allem nach der Vertreibung der Juden aus Spanien 1492 und derjenigen aus Portugal 1496/97 jüdische Kaufleute an.⁶ Die bisher

unedierten Notariatsakten, Testamente und vor allem Schuldverzeichnisse im Nationalarchiv in Dubrovnik bieten auch hier wertvolle Quellen, als Besonderheit sind auch zahlreiche jüdische Eheverträge (*Ketubbot*) erhalten. Diese in poetischem Stil und mit Verzierungen gestalteten Kontrakte regelten die Mitgift und die Eheverschreibungssumme (ebenfalls *Ketubba* genannt; sie ging bei Verwitwung und schuldloser Scheidung an die Frau) und wurden für den Fall von Eigentumsstreitigkeiten bei einem städtischen Notar hinterlegt. Die Mitgift konnte von einem Mindestmaß von 200 Dinaren bis zur riesigen Summe von 2800 Venetianischen Dukaten reichen.

Die Testamente von jüdischen Frauen, welche so wie im deutschen Sprachraum weit seltener als christliche erhalten sind, bedachten auffallend häufig arme Mädchen mit einer Mitgift. Auch Dienerinnen erhielten für ihre geleisteten Dienste öfter testamentarische Zuwendungen. Frauen traten bisweilen als Universalerbinnen ihrer verstorbenen Ehemänner auf. Obwohl jüdische Frauen also über eigenen Besitz und bisweilen außerordentliches Vermögen verfügen konnten, beschränkten verschiedene Gesetze ihre Möglichkeiten zur Geschäftsaktivität und begründeten dies mit der "weiblichen Unfähigkeit" und der Gefahr, deswegen zum Schaden der Stadt Grund und Boden zu verlieren. Diese negativen Zuschreibungen galten auch christlichen Frauen und richteten sich, im Gegensatz zu den realen Geschäftsgepflogenheiten, auch an Witwen. In schöner interreligiöser Übereinstimmung mit den christlichen Machttägern beschwor der berühmte jüdische Humanist und Dichter Didak Pir (Didacus Pyrrhus, 1517-1599) die naturgegebene körperliche und geistige Schwäche und Flatterhaftigkeit der Frauen.⁷ Trotz aller Hindernisse gelang es vor allem christlichen bürgerlichen Frauen, als Stellvertreterinnen ihrer auf Reisen befindlichen Ehemänner Handel zu treiben und Handwerksbetriebe zu führen. Über jüdische Frauen im Kleingewerbe finden sich keine Nachrichten in den Archiven.

Die große und einmalige Ausnahme stellte Dona Gracia Mendes (ca. 1510-1569) dar. Sie entstammte einer portugiesischen Familie von getauften Juden, hieß als Christin Beatrice de Luna und als zum Judentum Zurückgekehrte Gracia Nasi. Mit ihrem Mann Francisco und dessen Bruder Diogo baute sie ein Geschäftsimperium auf, das sie als Witwe weiterführte. Wegen ihres tatkräftigen und mutigen Einsatzes für die Flucht von Konversenfamilien aus Portugal musste sie selbst vor der Inquisition fliehen und ließ sich schließlich 1553 in Konstantinopel nieder.⁸ Von der Stadtrepublik Dubrovnik erhielt sie trotz ihres diffamierten Geschlechts großzügige Handelsprivilegien und konnte sogar ihre eigenen Handelsagenten in der Stadt einsetzen. Gracia war eine ähnliche Ausnahmeerscheinung wie ihre deutsche Berufskollegin Glückel von Hameln, die zeigt, dass die durch außerordentliches Vermögen und Geschäftserfolg erworbene Zugehörigkeit zur reichen Oberschicht eine wirksamere Kategorie als Geschlecht, Religion und Herkunft darstellte.⁹

Die rechtliche und soziale Stellung und die Handelsaktivitäten der Prager jüdischen Frauen an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert (bearbeitet von Marie Buňatová)

Als Hauptquelle für diesen Projektteil dient das erste "Weiße Judenbuch" aus Prag, dessen Einträge zwischen dem 7. Mai 1577 und dem 30. Juli 1601 liegen. Die *Libri albi Judeorum* – "Weiße Judenbücher" (tschechisch: *Knihy židovské bílé*) – sind Bücher der städtischen freiwilligen Gerichtsbarkeit, die ab 1577 vom Stadtrat der Prager Altstadt geführt wurden. Im Nationalarchiv Prag hat sich ihre komplette Reihe von 1577 bis 1857 erhalten. Frauen kommen in folgenden vermögensrechtlichen und ökonomischen Zusammenhängen vor:

Mitgift und Eheverschreibung (Ketubba)

Eine jüdische Braut erhielt jeweils nach den ökonomischen Möglichkeiten ihrer Familie eine Mitgift, welche bei der Heirat in das Eigentum

des Mannes übergang. Gleichzeitig sicherte der Ehemann die Auszahlung einer bestimmten Summe (*Ketubba*) bei Verwitwung oder schuldloser Scheidung zu. Aus konkreten Einzelfällen geht hervor, dass diese jüdisch-rechtliche Regelung von den Hinterbliebenen respektiert wurde und die Ketubbazahlung an die Frau Vorrang vor etwaigen Gläubigern und den Erben hatte.¹⁰ Gewöhnlich gewährte der Mann seiner Frau bereits während der Ehe Dispositionsrechte über sein gesamtes Vermögen, ein Hinweis, dass sie schon zu seinen Lebzeiten aktiv im Geschäftsbetrieb tätig war.

Transaktionen mit Immobilien

Vermerke, die sich auf den gemeinsamen Kauf und Verkauf von Immobilien durch Ehepaare beziehen, bilden 70% aller Einträge im ersten "Weißen Judenbuch". Nur einige Dutzend Einträge beziehen sich auf Frauen, welche alleine Transaktionen mit Immobilien durchführten. Eine weitere Kategorie bilden Einträge, in denen verwitwete Frauen Immobilien oder einen Teil davon an ihre Kinder und Schwiegerkinder, an Enkel oder weitere Verwandte verschenkten bzw. vererbten. In anderen Einträgen übergaben verlobte Frauen ihren künftigen Ehemännern ein Grundstück, ein Haus oder einen Hausteil.

Geschäftsaktivitäten

Bis auf einen einzigen Eintrag, der eine unabhängige Geschäftsfrau verzeichnet, treten jüdische Frauen als Partnerinnen ihrer Ehemänner auf. Beide hafteten mit ihrem gemeinsamen Besitz für Schulden und noch nicht bezahlte Waren. Ob die Frauen in Abwesenheit der Männer die Geschäfte übernahmen, die Buchhaltung führten oder selbst Handelsreisen unternahmen, geht aus dieser Art von Quelle nicht hervor.¹¹ Ehepaare gaben auch gemeinsam Darlehen an Christinnen und Christen. Ganz selten sind auch Schuldgeschäfte zwischen Juden verzeichnet, was theoretisch das jüdische Recht verbietet. Auch gaben

Frauen kaum alleine Darlehen, was einen klaren Unterschied zur Geschäftspraxis jüdischer Frauen in Deutschland darstellt.

Im Unterschied zu den jüdischen Frauen traten Christinnen, vor allem aus dem Bürgertum und dem niederen Adel, selbstständig als Händlerinnen mit landwirtschaftlichen Produkten aus ihren Gütern auf und gewährten Juden Kredite auf Zinsen. Möglicherweise wirkte sich das bereits in Privatbriefen aus Prag und Wien festzustellende Konzept der Sittsamkeit hemmend auf die Geschäftsaktivitäten der jüdischen Frauen aus.¹²

Mobilität und Sittsamkeit: Jüdische Geschäftsfrauen im Spätmittelalter (bearbeitet von Martha Keil)

Viele Quellen zum spätmittelalterlichen Wirtschaftsleben legen eine hohe Mobilität der jüdischen Geldleiher und damit auch der Geldleiherinnen nahe. Trotzdem erklärte Michael Toch in seinem bahnbrechenden Artikel zur intensiven Geschäftstätigkeit der jüdischen Frau diese mit der Möglichkeit, ihre Arbeit zu Hause zu erledigen: "Die Geldleihe spielte sich (hauptsächlich) im heimischen Bereich ab; sie ließ sich mit der Führung des Haushalts kombinieren; es bestand kaum Bedrohung der weiblichen Ehre durch die Bewegung in der Fremde (...)".¹³ Zwar verlangte die Niederschrift eines Geschäfts, sei es vor dem Judenrichter, dem Stadtschreiber oder einem Klosterverwalter, nicht die persönliche Anwesenheit des Ausstellers bzw. der Ausstellerin. Jedoch ist die Urkunde oder der Registereintrag der Endpunkt von mehr oder weniger langwierigen Verhandlungen, zu denen sich meist die Geschäftsfrau am Wohnort des Kunden einzufinden hatte, wenn sie nicht eine sozial hochgestellte Geldleiherin war, zu der die Schuldner ins Haus kamen. Frauen erhielten auch, wie Männer, in ihren Privilegien Bewegungsfreiheit und freies Geleit für die Abwicklung ihrer Geschäfte zugesichert.¹⁴

Es stellt sich daher die Frage: Hatte die Mobilität halachische, soziale oder religiöse Konsequenzen für reisende Frauen? Wie nahm sie das männliche religiöse und gesellschaftliche Establishment wahr? Neben

der allgemeinen, auch die Männer bedrohenden Gefahr von Überfall und Mord bestand für Frauen außer der Vergewaltigung noch ein spezielles Problem: das Konzept der Sittsamkeit (hebräisch *Zniut*), das wortwörtlich "zu Hause bleiben", in der züchtigen Abgeschlossenheit des Hauses, bedeutet. Diese Erwartungshaltung in der Wahrnehmung der Männer stand in klarem Widerspruch zur Notwendigkeit der Bewegungsfreiheit für Frauen im Darlehensgeschäft.

Bemerkenswerterweise trugen die rheinischen Rabbiner des 12. und 13. Jahrhunderts, allen voran die konservative pietistische Schule des Jehuda he-Chassid in Regensburg, der wirtschaftlichen Situation Rechnung und modifizierten die halachischen Gesetze, um Frauen (und Männern) das Leben in der zuweilen feindlichen christlichen Umwelt zu erleichtern.¹⁵ Sie gestatteten ihnen sogar – im Widerspruch zum Gesetz der Tora, welches verbot, Kleider des jeweils anderen Geschlechts zu tragen (Deut. 22,5) –, sich auf Reisen als Männer und sogar als Nonnen zu verkleiden.¹⁶ 200 Jahre später, im 15. Jahrhundert, als etwa ein Viertel aller Darlehen von Frauen gegeben wurde, taucht das Problem der reisenden Frauen erstaunlicherweise kaum mehr in den rabbinischen Quellen auf. Eine der wenigen Ausnahmen ist ein Responsum des Israel Isserlein bar Petachja von Marburg/Maribor und Wiener Neustadt (ca. 1390–1460):¹⁷ Er wurde zum Fall einer Frau konsultiert, die "wegen Pfandleih- und anderen Geschäften üblicherweise in die Dörfer geht und sehr oft dort alleine unter den Christen bleibt, etwa acht Tage oder mehr. Und üblicherweise verkaufte sie auf Kredit, was die Christen ihr nicht auslösen konnten, und war deshalb schon mehrere Male tage- und wochenlang unter den Christen inhaftiert. Ist sie nun ihrem Ehemann erlaubt oder verboten (weil er sich im Fall einer Vergewaltigung aus Gründen der rituellen Unreinheit von ihr scheiden lassen muss, Anm.) oder wird sie wenigstens 'Übertreterin des Gesetzes' (*Overet al Dat*) genannt?"

In seinem ausführlichen Antwortschreiben entschied Israel Isserlein, das die Frau ihrem Ehemann erlaubt sei, denn die Christen wüssten, dass

sie nur aus geschäftlichen Gründen und freiwillig bei ihnen sei und würden ihr nichts antun, was auch für ihre Gefangennahme zuträfe. Doch brachte ein solches Verhalten eine Frau in die Nähe von *Prizut*, Sittenlosigkeit, dem Gegenteil der von ihr erwarteten Sittsamkeit. Dem Ehemann stand es frei, ein solches Verhalten zu dulden oder sogar gutzuheißen, ein Scheidungszwang bestand nicht. Die Rabbiner schienen eine eher resignierte Haltung einzunehmen: Sie konnten die Existenz von reisenden Frauen nicht leugnen und auch nichts gegen sie unternehmen, konnten aber zu ihrer Geringschätzung und Verachtung beitragen. Diese moralisch prekäre Lage, welche die Ehre der Frau in Mitleidenschaft zog, verbunden mit der realen Gefahr auf den Straßen könnte erklären, warum trotz des hohen Frauenanteils in der Geldleihe nur Witwen wirklich attraktive Geschäfte mit hochgestellten Schuldnern und entsprechenden Reise- und Repräsentationsaktivitäten abwickelten.¹⁸

Zusammenfassung

Allen Untersuchungsräumen und -zeiten gemeinsam ist die Überrepräsentation von Witwen im Geschäftsleben, sowohl bei christlichen als auch bei jüdischen Frauen. In Prag konnten die jüdischen Frauen die sie begünstigenden Ehe- und Erbgesetze für ein aktives Geschäftsleben nutzen, während in der ähnlich bedeutenden Handelsmetropole Dubrovnik die weibliche Geschäftsaktivität allgemein durch zahlreiche Gesetze und moralische Haltungen eingeschränkt war. Ob die Ursache dafür in der vom Katholizismus geprägten Venezianischen Herrschaft lag, muss erst untersucht werden. In Zadar und Split stellte sich die Möglichkeit zur eigenständigen weiblichen Geschäftstätigkeit weitaus günstiger dar, hier war allerdings die Schicht der adeligen Frauen gegenüber der bürgerlichen benachteiligt. Den Ehefrauen gemeinsam war weiters die Möglichkeit, in Vertretung ihrer Ehemänner zu agieren. Auch die Probleme, welche die Mobilität mit sich brachte, teilten wohl, wie vermutet werden kann, alle handelsreisenden Frauen.

¹ Stand Juni 2005.

² Diese Forschungen ermöglicht ein Connex II-Projekt im Rahmen des 6. EU-Rahmenprogramms, gefördert vom österreichischen Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur (www.bmbwk.gv.at).

³ GRBAVAC, Branka: Young and Old Noblewomen of Zadar and their Attitude towards Aging and Death as Reflected in Last Wills. Vortrag gehalten auf dem International Medieval Congress in Leeds, 10.-15. Juli 2005.

⁴ Siehe TOCH, Michael: Jüdische Unternehmerinnen im 16. und 17. Jahrhundert: Wirtschaft und Familienstruktur. In: Monika Richarz (Hg.): Die Hamburger Kauffrau Glikl. Jüdische Existenz in der Frühen Neuzeit. Hamburg 2001. (= Hamburger Beiträge zur Geschichte der Deutschen Juden 24.) 255-267.

⁵ Der Anteil der adeligen Frauen am Geschäftsleben ist erstmals ausführlich dargestellt bei NIKOLIĆ, Zrinka: Rodaci i bližnji: dalmatinsko gradsko plemstvo u ranom srednjem vijeku (Kith and kin: Dalmatian Urban Nobility in the Early Middle Ages). Zagreb 2003.

⁶ Zur Geschichte der Juden in Kroatien siehe GOLDSTEIN, Ivo: Forschung über die Juden in Kroatien. Überblick über den Forschungsstand und künftige Aufgaben. In: Juden im Grenzraum. Geschichte, Kultur und Lebenswelt der Juden im burgenländisch-westungarischen Raum und in den angrenzenden Regionen vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Eisenstadt 1993. (= Wissenschaftliche Arbeiten aus dem Burgenland 92, hg. vom Burgenländischen Landesmuseum Eisenstadt.) 143-154, Literatur (in der Mehrzahl älteren Datums) 155-157 und 144, Anm. 2. Zum Seehandel und den damit verbundenen Gefahren siehe ORFALI, Moisés: Ragusa and Ragusan Jews in the Effort to Ransom Captives. In: Mediterranean Historical Review 17/2 (Dez. 2002) 14-31.

⁷ Sein Manuskript mit Moralversen befindet sich in der Nationalbibliothek Zagreb. Zu ihm siehe TUCHER, George Hugo: To Louvain and Antwerp, and Beyond: the Contrasting Itineraries of Diogo Pires (Didacus Pyrrhus Lusitanus, 1517-99) and João Rodrigues de Castelo Branco (Amatus Lusitanus, 1511-68). In: Luc Dequeker/Werner Verbeke (Hg.): The Expulsion of the Jews and Their Emigration to the Southern Low Countries (15th-16th c.). Leuven 1998. (= *Medievalia Lovanensia* 1/26.) 83-113.

⁸ *Encyclopaedia Judaica* 12. Jerusalem 1973. 836f., Artikel "Nasi, Gracia". Siehe BIRNBAUM, Marianna D.: The Long Journey of Gracia Mendes. Budapest 2003. Bes. 66-74; In Business with Ragusa.

⁹ Richarz, Die Hamburger Kauffrau Glikl (wie Anm. 4).

¹⁰ Siehe KLEIN, Birgit: "Der Mann – ein Fehlkauf". Entwicklungen im Ehegüterrecht und die Folgen für das Geschlechterverhältnis im spätmittelalterlichen Aschkenas. In: Christiane E. Müller/Andrea Schatz (Hg.): Der Differenz auf der Spur. Frauen und Gender in Aschkenas. Berlin 2004. 69-99, bes. 87-90.

¹¹ Zur Geschäftstätigkeit von Prager Jüdinnen siehe auch STAUDINGER, Barbara: In puncto debiti – Jüdische Geldleiherinnen am Reichshofrat. In: Siegrid Westphal (Hg.): In

eigener Sache. Frauen vor den höchsten Gerichten des Alten Reiches. Köln-Weimar-Wien 2005. 153-180, bes. 162-169.

¹² HÖDL, Sabine: Die Briefe von Prager an Wiener Juden (1619) als familienhistorische Quelle. In: dies./Martha Keil (Hg.): Die jüdische Familie in Geschichte und Gegenwart. Berlin-Bodenheim-Mainz 1999. 51-77, hier 55f.

¹³ TOCH, Michael: Die jüdische Frau im Erwerbsleben des Spätmittelalters. In: Julius Carlebach (Hg.): Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland. Berlin 1993. 37-48, hier 44.

¹⁴ KEIL, Martha: "Maistrin" und Geschäftsfrau. Jüdische Oberschichtfrauen im spätmittelalterlichen Österreich. In: Hödl/Keil, Die jüdische Familie (wie Anm. 12), 27-50, hier 33-36 (Einzelprivilegien). Zur Mobilität dies.: Geschäftserfolg und Steuerschulden. Jüdische Frauen in österreichischen Städten des Spätmittelalters. In: Günther Hödl/Fritz Mayrhofer/Ferdinand Opl (Hg.): Frauen in der Stadt. Linz 2003. (= Beiträge zur Geschichte der Städte Mitteleuropas 18, Schriftenreihe der Akademie Friesach 7.) 37-62, hier 53-55.

¹⁵ GROSSMAN, Avraham: Pious and Rebellious. Jewish Women in Medieval Europe. Hannover-London 2004. 117-122.

¹⁶ Sefer Chassidim, Ed. Parma Nr. 206 bzw. 261 und Ed. Bologna Nr. 200 bzw. 702, zitiert bei BORCHERS, Susanne: Jüdisches Frauenleben im Mittelalter. Die Texte des Sefer Chassidim. Frankfurt am Main-Berlin u. a. 1998. (= Judentum und Umwelt 68.) 156, 159. Das Thema behandelt auch Israel Isserlein bar Petachja, vgl. ABITAN, Schmuel (Hg.): Sefer Terumat ha-Deschen ha-schalem. 3 Teile. Jerusalem 1991. Hier Sche'elot u-Teschuwot Nr. 197.

¹⁷ Ebd., Sche'elot u-Teschuwot Nr. 242.

¹⁸ Siehe künftig: KEIL, Martha: Mobilität und Sittsamkeit. Jüdische Geschäftsfrauen im spätmittelalterlichen Aschkenas. In: Michael Toch (Hg.): Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden. Einschätzungen und Perspektiven. Erscheint in der Schriftenreihe des Historischen Kolleg München.