

Ist das jüdisch? **Jüdische Volkskunde** **im historischen Kontext**

Birgit Johler, Barbara Staudinger (Hg.)

Beiträge der Tagung des Instituts für jüdische Geschichte
Österreichs und des Vereins für Volkskunde in Wien
vom 19. bis 20. November 2009
im Österreichischen Museum für Volkskunde

Wien 2010

| Institut für jüdische
Geschichte Österreichs |



Gott, Gemeinde, Mitmensch Versöhnungsrituale im jüdischen Spätmittelalter

Martha Keil

Rituale existieren, seit Menschen versuchen, ihre individuellen und kollektiven Bedürfnisse in Einklang mit ihrem sozialen und natürlichen Umfeld zu bringen und die Herausforderungen des Lebens durch Transzendenz zu erklären und zu überhöhen. So gut wie alle Gesellschaften benutzen in den lebenszyklischen Krisen Symbole und Rituale, »die als übergeordnete Instanzen das Verhalten in der Wirklichkeit regulieren.«¹ In den letzten zwanzig Jahren entstanden je nach Fachbereich und Blickwinkel unterschiedliche Theorien und Methoden zur Ritualforschung, die im Großen und Ganzen von folgender Definition ausgehen: Ritual ist ein »regelgerechtes, symbolisch gestaltetes Handlungsgefüge, das der Einverleibung (Internalisierung) jener normativen Kontexte dient, die das Handeln in der sozialen Welt einer Gemeinschaft oder Gruppe motivieren.«² Im Unterschied zu Zeremonien, die zwar ebenfalls aus regelgerechten und symbolbehafteten Handlungen bestehen, aber nur eine stabilisierende Wirkung in der Gesellschaft beabsichtigen, haben Rituale das »Potential zur Umwandlung und Veränderung.«³

Die dazu entwickelten soziologischen Theorien »[...] konzentrieren sich auf die Aspekte der Konfliktvermeidung, der Schaffung von Soli-

- 1 Zu den grundlegenden Begriffen siehe Thomas Luckmann: Phänomenologische Überlegungen zu Ritual und Symbol. In: Florian Uhl, Artur R. Boelderl (Hg.): Rituale. Zugänge zu einem Phänomen (=Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie, 1). Düsseldorf, Bonn 1999, S. 11–28, hier S. 27 und zu Begriffen und Theorien allgemein Andréa Belliger (Hg.): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Wiesbaden 2006.
- 2 Dietrich Harth, Axel Michaels: Ritualdynamik – Soziokulturelle Prozesse in historischer und kulturvergleichender Perspektive. Heidelberg 2003, <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/4581>, S. 15 f (Zugriff: 6.9.2010).
- 3 Tobias Benzing: Ritual und Sakrament. Liminalität bei Victor Turner. Frankfurt a. M., Berlin, Bern u.a. 2007, S. 36.

darität (*communitas*), der Kontrolle und Hierarchie, der Internalisierung normativer Kontexte sowie auf Fragen der Macht, des Status und auf die Legitimationsprobleme des für die jeweilige Gemeinschaft verbindlichen Ethos.«⁴ Da in der Vormoderne Ordnung und Ethos göttlich begründet und legitimiert wurden, haben Rituale immer sakralen Charakter. Man kann daher mit Gerd Althoff und Barbara Stollberg-Rilinger von einer weitgehend »homogenen Ritualkultur im christlichen West- und Mitteleuropa der Vormoderne« sprechen.⁵ Wenn wir »homogen« nicht als einheitlich und einförmig, sondern als eine von Ort, Zeit, Akteuren und passiven Teilnehmern abhängige Vielfalt verstehen, trifft dies auch maßgeblich auf die jüdische Gesellschaft zu.

Versöhnungsrituale und *Ritual Studies*

Dieser Beitrag untersucht jüdische Rituale zur Umkehr und Verzeihung (*tschuwa* und *mechila*) aus dem spätmittelalterlichen Aschkenas, also dem deutschsprachigen jüdischen Siedlungsgebiet, die in einigen Aspekten in strenggläubigen traditionellen Gruppen noch heute praktiziert werden. Gemeinsam ist diesen rituellen Handlungen, nach einer Verletzung von Normen, Regeln und Ehre eine »Heilung der Verletzung«, wie es Rabbi Jakob Weil (gest. 1453 in Erfurt) ausdrückte,⁶ zu bewirken. Ein Gemeindeglied, das sich durch seine Tat außerhalb des Gemeindeverbands gestellt hatte, konnte durch ein Ritual Verzeihung erlangen und Wiederaufnahme und neuerliche Integration in seine Gruppe finden. Dabei wurde, so legt der Ausdruck »die Verletzung heilen« nahe, die Gemeinschaft als Körper wahrgenommen, der durch das Fehlverhalten eines

4 Harth, Michaels (wie Anm. 2), S. 9 f.

5 Gerd Althoff, Barbara Stollberg-Rilinger: Spektakel der Macht? Einleitung. In: Dies. (Hg.): Spektakel der Macht. Rituale im Alten Europa 800–1800. Katalog [21. September 2008–4. Januar 2009 im Kulturhistorischen Museum Magdeburg]. Darmstadt 2008, S. 15–19, hier S. 17.

6 Jakob Weil: Sche'elot u-Teschuwot. Hg. von Izchak Sela. Venedig 1549, repr. Jerusalem 1988, S. 8 f., Nr. 12. Jakob Weil, einer der berühmtesten Gelehrten seiner Zeit, wurde ca. 1390 geboren, studierte in Mainz, war Rabbiner in Nürnberg von ca. 1422 bis 1429, dann in Augsburg bis 1438, darauf vermutlich in Bamberg. Spätestens 1443 übersiedelte er nach Erfurt, wo er 1453 starb. Siehe Germania Judaica, Bd. III/1. Hg. von Arye Maimon in Zusammenarbeit mit Yacov Guggenheim: Ortschaftsartikel Aach – Lychen. Tübingen 1987, S. 46, Nr. 12.

seiner »Glieder« erkrankt oder verwundet worden war und durch einen therapeutischen Prozess wieder gesunden musste. Dieser Prozess führte den Übeltäter durch erniedrigende und demütigende Passagen, die dieser freiwillig auf sich nahm und die von der Öffentlichkeit der Gemeinschaft bzw. ihrer qualifizierten Vertretung aufmerksam und bestätigend zur Kenntnis genommen wurden. Die Bestandteile des Rituals lassen sich als szenische Performanz in Interaktion zwischen Akteuren und den passiven, aber Anteil nehmenden Zuschauern lesen und sind meist von phänomenologischen Kriterien wie besondere Kleidung in symbolhaften Farben, Requisiten wie Ketten und Ringe, Veränderungen oder Behandlungen des Körpers wie Waschung und Rasur bzw. uneingeschränkter Haarwuchs begleitet.⁷ Dies wird sich auch für die hier gewählten Beispiele bestätigen lassen.

Mit diesem hoch komplexen prozesshaften Geschehen beschäftigen sich seit den 1960er Jahren die *Ritual Studies*. Sie nahmen ihren Ausgang in der Ethnologie, insbesondere in den Arbeiten von Arnold van Gennep⁸ zu Übergangsritualen, *rites de passage* und wurden von dem Ethnologen und Theaterwissenschaftler Victor Witter Turner entscheidend weiterentwickelt.⁹ Dieser unterscheidet zwei Gruppen von Ritualen: die Rituale der Lebenskrise (*life-crisis rituals*), z. B. Geburtsrituale, Initiation, Amtseinsetzung und Bestattung, sowie Affliktions- oder Heilungsrituale (*rituals of affliction*) zur Wendung einer Notsituation oder zur Wiederherstellung der Harmonie.¹⁰ Der umfassende Begriff »Übergangsritual« fand in zahlreichen Forschungen zu Ritualen des Lebenszyklus verschiedener Gemeinschaften Anwendung. In der deutschsprachigen Mediävistik beschäftigte sich Gerhard Althoff mit den Aspekten der »rituellen Kommunikation« und der Ausübung von Macht mittels Ritualen.¹¹ In die Medieval Jewish Studies fanden die *rites de passage* 1996 mit Ivan

7 Harth, Michaels (wie Anm. 2), S. 10–13.

8 Arnold van Gennep: Übergangsriten (Les rites de passage). Aus dem Französischen von Klaus Schomburg und Sylvia M. Schomburg-Scherff. Mit einem Nachwort von Sylvia M. Schomburg-Scherff. Frankfurt a. M., New York, Paris 1986.

9 Victor Witter Turner: Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur. Aus dem Englischen und mit einem Nachwort von Sylvia M. Schomburg-Scherff. Neuauf. Frankfurt a. M., New York 2005.

10 Benzing (wie Anm. 3), S. 42–44.

11 Gerd Althoff: Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter. Darmstadt 2003, S. 10 und S. 20 f.

Marcus' Untersuchung »Rituals of Childhood« Eingang, der mit ihrer Methode schriftliche und bildliche Quellen zum ersten Unterricht des jüdischen Knaben analysierte.¹²

Während die Rituale des Lebenszyklus, insbesondere Geburt und Beschneidung sowie Tod und Begräbnis sowohl Forschungsthemen der jüdischen Volkskunde vor der Schoa als auch der modernen *Jewish Cultural Studies* waren und sind, sind die Buß- und Versöhnungsrituale meines Wissens noch kaum untersucht. Hier wäre ein Vergleich mit christlichen Ritualen dieser Art lohnend, der hier nur in oberflächlichen Ansätzen erfolgen kann. Gemeinsam ist allen Rechtsritualen, dass ihr rechtlicher Inhalt und ihre äußere Form als »untrennbare Einheit« verstanden werden.¹³ Grundlegend ist aber folgender Unterschied festzustellen: Die katholische Kirche in ihrer hierarchischen und universalistischen Ausrichtung hatte das Bedürfnis nach Regulation und legte Bußbücher an, die für die jeweiligen Vergehen die Bußübungen, Strafen und öffentlichen Rituale festschrieben.¹⁴ Im jüdischen Rechtsbereich hingegen hinterließ das Bußwesen keine eigene Quellengattung; die Bußrituale sind Teile von rabbinischen Rechtsgutachten und Urteilen. Die Sammlung und Edition dieser Responsen (hebr. *Tschuwot*, Antworten) erfolgten nach dem Verfassernamen, ihre Zahl geht für das 10. bis 15. Jahrhundert in die Tausende. Anleitungen zu Bußritualen sind daher nur schwer auffindbar und somit auch bisher nicht systematisch erfasst.

12 Ivan G. Marcus: *Rituals of childhood. Jewish acculturation in medieval society*. New Haven/Conn. 1996. Kurz dazu Martha Keil: *Gemeinde und Kultur – Die mittelalterlichen Grundlagen jüdischen Lebens in Österreich*. In: Eveline Brugger, Martha Keil, Christoph Lind u.a.: *Geschichte der Juden in Österreich (=Österreichische Geschichte, Erg.bd.)*. Wien 2006, S. 15–122, Anm. S. 573–585, hier S. 96 f. mit Illuminierungen der Ritualteile aus dem Machsor Lipsiae und weiterführender Literatur.

13 Hans-Jürgen Becker: Artikel »Rechtsritual«. In: Adalbert Erler, Ekkehard Kaufmann (Hg.): *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, Bd. IV. Berlin 1990, Sp. 337–339, hier Sp. 338.

14 Emil Göller: *Die päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V.*, Band I: *Die päpstliche Pönitentiarie bis Eugen IV.*, 2 Teilbde., Bd. II: *Die päpstliche Pönitentiarie von Eugen IV. bis Pius V.*, 2 Teilbde. Rom 1907–1911. Siehe Enno Bünz: *Rezension von Sara Risberg, Kirsi Salonen (Hg.): Auctoritate Papae. The Church Province of Uppsala and the Apostolic Penitentiary 1410–1526 (=Diplomatarium Suecanum Appendix. Acta Pontificum Suecica 2. Acta Poenitentiarie)*. Stockholm 2008, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2010-3-049> (Zugriff: 20.10.2010).

Straf- und Bußrituale

Strafrituale mit Elementen von Erniedrigung wie etwa körperlicher Züchtigung oder Selbstunterwerfung werden hauptsächlich für Vergehen verhängt, für die die biblischen Gesetze die Todesstrafe vorsehen. Der psychische Prozess des »sich zu Tode Schämens« und gleichsam Verschwindens des persönlichen Stolzes symbolisiert und ersetzt die physische Hinrichtung. Diese stellvertretende Todesstrafe lässt sich auch bei Strafritualen der christlichen mittelalterlichen Gesellschaft beobachten, wie etwa bei dem berühmten Bußgang der sechs Bürger von Calais 1347, die als freiwillige Stellvertreter der kapitulierenden Stadt mit einem Strick um den Hals als symbolisch Todgeweihte vor Edward III. von England treten mussten.¹⁵ Auguste Rodin hat sie 1895 in seiner expressionistischen Bronzeskulptur »Die Bürger von Calais« eindrucksvoll verewigt.¹⁶

Zwar sind in den spätmittelalterlichen Responsen nur wenige derart drastische Buß- und Versöhnungsrituale überliefert, doch finden sich sowohl die grundlegenden Ideen als auch einzelne Elemente davon in den weitaus öfter überlieferten Versöhnungsritualen nach einer Ehrenbeleidigung. Auch kirchliche Bußrituale weisen ähnliche Erscheinungsformen auf. Die gemeinsamen Wurzeln liegen in dem Bedürfnis und der Notwendigkeit, nach der Zerstörung des Zweiten Tempels die stellvertretenden Sühneopfer des Priesters durch individuelle Reue und Buße mit den drei *poenitentia salutaris*, nämlich Gebet, Fasten und Almosen, zu ersetzen. Im frühen Kirchenrecht war, Matthäus 18, 15–18 folgend, bei schweren Sünden wie Totschlag, Ehebruch und Blasphemie nach mehreren Ermahnungen der Ausschluss aus der Kirchengemeinschaft vorgesehen, der die biblische Todesstrafe ersetzte.¹⁷ Auch im jüdi-

15 Althoff (wie Anm. 11), S. 184. Weitere Beispiele zur rituellen Unterwerfung bringen Geoffrey Koziol: *Begging Pardon and Favor. Ritual and Political Order in Early Medieval France*. Ithaca, London 1992 und Gabriela Signori: *Ritual und Ereignis. Die Straßburger Bittgänge zur Zeit der Burgunderkriege (1474–1477)*. In: *Historische Zeitschrift* 264, 1997, S. 281–327.

16 Abbildung: http://de.wikipedia.org/wiki/Die_B%C3%BCrger_von_Calais (Zugriff: 7.10.2010). Die Güsse stehen an 12 Standorten, darunter im Rodin-Museum in Paris.

17 Friederike Neumann: *Öffentliche Sünder in der Kirche des späten Mittelalters. Verfahren – Sanktionen – Rituale*. Köln, Wien 2008, S. 13 und 25.

schen Recht erfolgt bei Verbrechen, die in der Bibel mit *Karet*, Ausrottung bestraft worden waren, die Verhängung des *Cherem*, des schweren Banns. Der lebenslange Ausschluss aus der jüdischen, religiös definierten Gemeinschaft betraf die ganze Familie und bedrohte auch die rechtliche Sicherheit und materielle Existenz, denn der Schutz der christlichen Herren und die Erlaubnis zur Berufsausübung erforderten die Zugehörigkeit zu einer jüdischen Gemeinde. Ein aus seiner Gemeinschaft verbanntes Individuum war, wenn der oder die Betreffende nicht die Taufe annehmen wollte, auf sich selbst gestellt und vogelfrei.¹⁸ Nur die *Tschuwa*, die freiwillige Umkehr in einem öffentlich inszenierten, mit Symbolhandlungen aufgeladenen Ritual, konnte die Versöhnung mit Gott, Gemeinde und Mitmensch wieder herstellen.

Ein Strafritual für Mord

Eines der nach den biblischen Geboten todeswürdigen Verbrechen ist Mord und Totschlag: »Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut wird durch Menschen vergossen. Denn: Als Abbild Gottes hat Er den Menschen gemacht.« (Genesis 9, 6) Ein Fall aus der Mitte des 15. Jahrhunderts beschäftigte die Rabbinate von Lemberg, Breslau und Prag. Auch Rabbi Israel Bruna, zuerst Rabbiner in Brünn und ab 1454 bis zu seinem Tod 1480 in Regensburg tätig, wurde von den Lemberger Rabbinern um ein Rechtsgutachten ersucht. Der Tathergang war folgender: Ein gewisser Nachman – sein Herkunftsname wird nicht erwähnt – und sein Genosse Simcha von Breslau hatten unter Alkoholeinfluss einen Mann namens Nissan totgeschlagen. Zeugen bezeichneten das Opfer als »völlig Ungebildeten, der nicht einmal den Buchstaben *alef* kannte«; der Mann hatte die beiden Täter am Tag davor provoziert und eine Entschuldigung oder Sühne verweigert. Die Gewalttat selbst geschah im Affekt und im alkoholisierten Zustand, sie wurde durch den Zeugen Mosche ben Ascher genau beschrieben: Nachman hatte damit begonnen, auf Nissan einzuschlagen und dann Simcha mit lautem Geschrei dazu angefeuert.

18 Siehe David L. Lieber, Louis I. Rabinowitz: Artikel »Banishment«. In: *Encyclopaedia Judaica*, 2nd Edition, Vol. 3. Detroit-Jerusalem 2007, S. 109–111; Eric Zimmer: *Harmony and Discord: An Analysis of the Decline of Jewish Self Government in 15th Century Europe*: New York 1970, S. 90–103.

Dieser hatte darauf Nissan »mit einem Holz, das man *keul* nennt, geschlagen, bis er zu Boden fiel und auch, als er bereits vor ihm lag, noch drei Mal auf ihn eingeschlagen.«¹⁹ Da in Zeiten ohne gerichtsmedizinische Untersuchungsmöglichkeiten nicht geklärt werden konnte, an welchen Verletzungen das Opfer unmittelbar gestorben war, erklärte Israel Bruna beide Täter für Mörder. In der Urteilsverhängung ergab sich aber aus der geistigen Einstellung der beiden ein gravierender Unterschied: Nachman bereute seine Tat in keiner Weise und verweigerte jede Buße. Er wurde daher gebannt, von allen »heiligen Dingen« ausgeschlossen, als Zeuge und zum Eid untauglich erklärt, aus der Synagogengemeinde verbannt und aus Breslau ausgewiesen. Seine Wiederaufnahme konnte nur erfolgen, falls er sich einem Umkehrritual unterwerfen sollte.

Im Unterschied zu Nachman hatte Simcha seine Reue kundgetan und um Sühne gebeten. Diese Haltung und die Tatsache, dass das Opfer in seiner Ehre gemindert war, weil er »ein völlig Ungebildeter« gewesen war und die Einhaltung der Gebote vernachlässigt hatte – Israel Bruna erwähnt, dass Nissan niemals Gebetsriemen angelegt hatte –, veranlasste den Rabbiner zur Abmilderung der vorgesehenen Buße. Er stützte sich auf ein Strafritual des Eleasar ben Juda von Worms (ca. 1175 Mainz – 1238 Worms), einem Vertreter der »Frommen von Aschkenas« (Chaside Aschkenas), der für Blutverbrechen Bußrituale gefordert hatte, die »bitter wie der Tod sind«.²⁰ Israel Bruna setzte die von Eleasar vorgeschriebene Bußzeit von drei Jahren auf ein Jahr herab:

»Und hiermit gebe ich eine Ordnung für das Umkehrritual (*tschuwa*) dieses Simcha, wie es mir aus den Briefen richtig erscheint, aber ich kenne den Mann und seine Gedanken und auch seine Natur nicht. Wenn daher die Gelehrten von Posen meinen, etwas hinzuzufügen oder wegzulassen, liegt das in ihrer Autorität. Und das ist die Ordnung (*seder*) seiner Umkehr: Sein Exil soll ein Jahr dauern, ein volles Jahr soll er in der Fremde umherziehen und jeden Tag, an dem er zu einer Synagoge kommt, zumindest aber am Montag und am Donnerstag, soll er sich drei eiserne Reifen machen, zwei über seine Hände, damit man an ihnen eine Verbindung machen kann, und einen über seinen Körper, und bei

19 Israel me-Bruna: *Sefer Sche'elot u-Tschuwot*. Stettin 1860, S. 109, Nr. 264.

20 Eleasar von Worms, *Sefer Ha-rokeach*, Per. 11, zitiert in Asher Rubin: *The concept of Repentance among the Hasidey' Ashkenas*. In: *Journal of Jewish Studies* 16, 1965, S. 161–176, hier S. 172.

seinem Eintreten in die Synagoge bindet man sie zusammen und er betet in ihnen. Und am Abend soll er auch in die Synagoge gehen und bevor der Chasan das *we-hu rachum* (»und Er ist barmherzig«) spricht, öffentlich ausrufen und sagen: »Wisst, meine Herren, dass ich ein Mörder bin, denn ich habe den Nissan böswillig getötet, und das habe ich gesühnt. Bittet für mich um Erbarmen.« Und beim Verlassen der Synagoge soll er sich auf die Schwelle legen und die Leute gehen über ihn hinweg, aber sie sollen nicht auf ihn treten.«²¹

Das Gebet *we-hu rachum* wird an Montagen und Donnerstagen zwischen dem Nachmittags- und Abendgebet (*Mincha* und *Ma'ariv*) gebetet. Der Text hat Schuld und Versöhnung zum Inhalt: »Und Er ist barmherzig, sühnt die Schuld und vertilgt nicht, wendet immer wieder seinen Zorn ab und erweckt nicht seinen ganzen Grimm. Du, Ewiger, entziehst uns dein Erbarmen nicht, deine Gnade und deine Treue bewahre uns stets [...].«²²

Weiters musste Simcha ein Jahr lang fasten, er durfte in diesem Zeitraum weder seine Haare schneiden noch seinen Bart scheren, musste auf hartem Lager schlafen und den freudigen Ereignissen des sozialen Lebens fernbleiben. Die Hinterbliebenen des Opfers musste er direkt um Verzeihung bitten, an den Jahrestagen des Mordes fasten und sein ganzes Leben lang Wohltaten üben. Außer der rituellen hatte er auch materielle Buße zu leisten, indem er den Erben des Ermordeten Unterhalt zahlte.²³

Zwar wissen wir nicht, ob diese Norm auch in die Praxis umgesetzt, also das Ritual in der von Israel Bruna geforderten drastischen Weise tatsächlich durchgeführt wurde, doch ist vermutlich mit gutem Grund der konkrete Fall mit dem Tathergang und den namentlich genannten Beteiligten sowie die Bitte Simchas um Sühne überliefert. Die schwe-

21 Israel me-Bruna (wie Anm. 19), S. 110r, Nr. 265. Kurz zitiert bei Zimmer (wie Anm. 18), S. 93. Den Tathergang beschreibt Israel Bruna im vorhergehenden Rechtsgutachten an die Gemeinde von Lemberg, ebd., S. 109v, Nr. 264.

22 Selig Bamberger (Hg.): Sidur Sefat Emet [Gebetbuch Die Sprache der Wahrheit]. Basel 1992, S. 50.

23 Einen weiteren Fall von Totschlag mit Sühneritual beschrieb ich in: »Und wenn sie die Heilige Sprache nicht verstehen...«. Versöhnungs- und Bußrituale deutscher Juden und Jüdinnen im Spätmittelalter. In: Ernst Bremer, Jörg Jarnut, Michael Richter u.a. (Hg.): Language of Religion – Language of the People. Medieval Judaism, Christianity and Islam (Mittelalter Studien, 11). München 2006, S. 171–189, hier S. 179–182.

re Strafe sollte der Nachwelt als Abschreckung, die Reue und Sühnebereitschaft des Täters als mahnendes Beispiel dienen. Im Nachsatz seines Responsums bringt Rabbi Israel Bruna – oder sein Kommentator, das lässt sich in der Edition nicht feststellen – Simchas Wiederaufnahme in die Gemeinschaft zum Ausdruck, die im Kontrast zu dem uneinsichtigen Mittäter Nachman steht: »Und weil dieser Simcha bereut und Umkehr und Buße erbat, ist er sofort, sobald er sich erniedrigt hat, in allen Belangen der Heiligkeit unser Bruder [...].«²⁴ Die dauerhafte Verbannung aus dem Gemeindeleben und der Ausschluss aus dem Gottesdienst erfolgten also nicht.

Ein Strafritual für Ehebruch

Schwere Körperbußen waren nicht auf männliche Täter beschränkt, sie konnten auch über Frauen verhängt werden, wie in einem weiteren Responsum Israel Brunas und zum selben Fall von Jakob Weil behandelt wird.²⁵ Sie beschreiben ein Sühneritual für eine Ehebrecherin, das ebenfalls von den überaus strengen »Chasside Aschkenas« unter Jehuda dem Frommen von Regensburg beeinflusst war.²⁶ Die Frau musste ihre *Mechila*, die Bitte um Verzeihung, öffentlich gegenüber ihrem Ehemann und vor männlichen Zeugen vorbringen. Als Symbol ihrer »losen Sitten« musste sie ihre Haube abnehmen und die Bußformeln mit gelöstem Haar sprechen. Nach einer weiteren Selbstanklage, diesmal vor den Frauen der Gemeinde in der *Frauenschul*, verhängten die Rabbiner schwere und entehrende Körperstrafen. Aus dem *Sefer Chassidim* (»Buch der Frommen«) übernahmen sie das unbedeckte Sitzen in eiskaltem Wasser oder an einem Bienenstock für die Dauer einer Viertelstunde, auch hier an den traditionellen Fasttagen Montag und Donnerstag. Des Weiteren musste sich auch die Ehebrecherin ein Leben lang in der Körperhygiene und der Kleidung einschränken, regelmäßig fasten und auf hartem Lager schlafen.²⁷

24 Ebd., Nr. 265, Schluss.

25 Zu seinen Lebensdaten siehe Anm. 6.

26 Siehe die Details bei Keil 2006 (wie Anm. 23), S. 185–188.

27 Israel me-Bruna (wie Anm. 19), S. 93b, Nr. 225 und Weil (wie Anm. 6), S. 8 f., Nr. 12. Die Formeln und Details sind beschrieben in Keil 2006 (wie Anm. 23), S. 185–188.

Das Sitzen im eiskalten Wasser sieht der *Sefer Chassidim* auch für männliche Ehebrecher vor, und zwar »so lange, wie seine Sünde gedauert hat: von dem Augenblick, als er mit ihr sprach und die Sünde im Sinn hatte, bis die Sünde vollendet war.«²⁸ Dies ist umso bemerkenswerter, als die eheliche Treue für den Mann kein biblisches Gebot ist, da er ja nach biblischem Recht mehrere Frauen heiraten darf. In Aschkenas war die Polygamie zwar bereits im 11. Jahrhundert abgeschafft worden, doch wurde der männliche Ehebruch weitaus weniger streng gewertet als der biblisch sanktionierte weibliche, auf den theoretisch die Todesstrafe stand. Die »Frommen von Aschkenas« legten hier also auch für den Mann strenge Moralmaßstäbe an, die vermutlich von der christlichen Sakralisierung der Ehe beeinflusst waren.

Es ist kein Zufall, dass gerade die Verfasser des *Sefer Chassidim* die Bußrituale in einem derart drastischen Ausmaß verschärften. Die großen jüdischen Gelehrten des Mittelalters, wie der Arzt, Philosoph und Rabbiner Maimonides, waren zwar ebenfalls der Meinung, dass bei schweren Verfehlungen eine ausschließlich innerlich vollzogene Buße und Reue nicht genüge und zur Vergebung von Sünden, die in der Bibel die Todesstrafe nach sich ziehen, auch körperliches Leiden notwendig sei. Der Fokus lag aber auf der inneren Reue; Handlungen wie Fasten und Kleiden in Sack und Asche seien nur als äußerliche Zeichen für eine entsprechende Geisteshaltung von Wert. Der *Sefer Chassidim* hingegen argumentiert, dass Leiden und Schmerz als höchst wirksame Mittel zur Läuterung die Buße begleiten müssen, und differenziert vier Elemente: *Tschuwa ha-ba'a*, das künftige Standhalten vor der Versuchung; *Tschuwat ha-katuw*, das auf sich Nehmen der Schmerzen, die in der Bibel für diese Sünde stehen; *Tschuwat ha-geder*, die Vermeidung aller Situationen und Dinge, die zur Wiederholung der Sünde führen könnten, und *Tschuwat ha-mischkal*, das Gleichgewicht des Schmerzes der Strafe mit dem Lustgewinn aus der Sünde.²⁹ Diese Ideen finden sich im frührabbinischen Schrifttum nicht. Vor allem in der Betonung auf die Vermeidung von verführerischen Situationen lassen sich aber Parallelen zu den Schriften des Franziskanermönchs David von Augsburg, seines Schülers Berthold von Regensburg und anderer zeitgenössischer Theologen feststellen. Insbesondere die beinahe schon zwanghafte Absonderung der Männer

28 *Sefer Chassidim* MS Parma, §19, zitiert in Rubin (wie Anm. 20), S. 171.

29 Ebd., S. 163 f.

von den Frauen zum Zweck der Vermeidung jeder »fleischlichen Versuchung« fällt sowohl in frühen christlichen Bußbüchern als auch im – immerhin von verheirateten Rabbinern verfassten – *Sefer Chassidim* auf.³⁰

Öffentlicher Raum und Symbolik

Wie in allen Ritualen dieser Kategorie ist auch bei den beschriebenen Strafritualen die freiwillige Unterwerfung Voraussetzung für die erstrebte Verzeihung und Versöhnung. Zur Erhöhung der Wirksamkeit und der Akzeptanz der Zielgruppe verlangen die Rituale eine möglichst große und qualifizierte Öffentlichkeit und einen Raum, der dem sakralen Charakter des Geschehens Rechnung trägt. Diese Ansprüche erfüllte in einer mittelalterlichen jüdischen Gemeinde nur die Synagoge. Hier galt es aber, eine Diskrepanz zu lösen: Die Synagoge war und ist nicht nur der Hauptraum der religiösen und weltlichen Öffentlichkeit, sondern auch ein Raum, in dem den Gemeindemitgliedern auf vielfältige Weise, etwa durch die Sitzordnung oder durch rituelle Handlungen rund um die Toralesung, Ehre erwiesen wird.³¹ Ein Teil der Strafe für schwere Sünder bestand aber gerade darin, sie aus diesem Raum der Ehre auszuschließen. Das beschriebene Strafritual des Mörders Simcha fand daher zwar in unmittelbarer Nähe der Synagoge, nämlich in ihrem Eingangsbereich statt, aber nicht im Hauptraum selbst. Ob auch ein männlicher Ehebrecher eine öffentliche mündliche *Mechila* durchführte, berichtet der *Sefer Chassidim* nicht, und dies scheint auch angesichts der »nur« moralischen und nicht halachischen Verfehlung nicht erforderlich gewesen zu sein. Bei einer Frau lag der Charakter dieser Sünde tief in den Ursprüngen des jüdischen Rechts, also der Tora, verankert und hatte einen starken Aspekt von kultischer Unreinheit. Ihre *Mechila* benötigte daher

30 *Sefer Chassidim*, MS Parma § 38, zitiert in ebd., S. 166–168. Zum Frauenbild der Chasside Aschkenas siehe auch Judith Baskin: From Separation to Displacement: The Problem of Women in *Sefer Hasidim*. In: *The Journal of the Association for Jewish Studies Review* XIX/1, 1994, S. 1–18 und dies.: Images of Women in *Sefer Hasidim*. In: Karl Grözinger, Josef Dan (Hg.): *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenahic Judaism*. Berlin, New York 1995, S. 93–105.

31 Martha Keil: Die mittelalterliche Synagoge als Konstruktionsraum von Öffentlichkeit. In: Petra Ernst, Gerald Lamprecht (Hg.): *Jewish Spaces. Die Kategorie Raum im Kontext kultureller Identitäten*. Innsbruck, Wien, Bozen 2010, S. 33–50.

Öffentlichkeit und einen sakralen Raum. Entsprechend der allgemeinen weiblichen Ausgrenzung aus dem Hauptraum, der *Männerschul*, fand ihr Versöhnungsritual in der »Stube«, wo im Winter gelernt wurde, bzw. in der *Frauenschul*, dem Gebetsraum der Frauen, statt.

Solche Rituale werden, wie dies Gerd Althoff ausdrückt, »wie auf einer Bühne vor Zuschauern inszeniert«, deren »Teilnehmer sind Zeugen und Garanten der Gültigkeit« und »begründen die Ordnung als Ganzes«. ³² Die spektakulären öffentlichen Bußen mit ihrer drastischen Entwürdigung dienten durchaus den Interessen der kirchlichen und rabbinischen Macht- und Würdenträger. Sie waren nicht nur als Strafe für die Untat gedacht, sondern sollten abschreckende Beispiele statuieren. ³³ Die lebenslangen Einschränkungen dienten sowohl der Memoria der Tat als auch als Ersatz für die für solche Verbrechen in der Tora geforderte Todesstrafe bzw. symbolisierten die lebenslange Verbannung aus der Gemeinschaft. Die Büßenden verloren während ihrer Bußzeit ihren festen Platz in der Synagoge und wurden von allen feierlichen Ereignissen ausgeschlossen. Die rituelle Bestrafung durch das Kollektiv bzw. durch dessen Vertreter als Repräsentanten der göttlichen Ordnung stellte symbolisch ihre Verbindung zur Gemeinde wieder her.

Ziel jüdischer und christlicher Rechtsprechung war aber auch, die Opfer der Straftaten zum Verzicht auf Rache anzuhalten und damit den Frieden in der Gemeinschaft zu wahren. ³⁴ Als im 13. Jahrhundert im Christentum die Privatbeichte als religiöse Praxis bereits fest verankert war, verlangte die Kirche deshalb für – dies war ein gewichtiges Argument – allgemein bekannte und schwere Vergehen trotzdem eine öffentliche Buße. Ihre Einrichtung stammte aus der Karolingerzeit und wurde bis ins 16. Jahrhundert praktiziert. ³⁵ Beispielsweise musste sich ein Totschläger in Konstanz an einem bestimmten Sonntag barfuß, mit nacktem Oberkörper, einem Strick um den Hals und der Tatwaffe in der

32 Althoff, Stollberg-Rilinger (wie Anm. 5), S. 15.

33 Gerd Schwerhoff: Verordnete Schande? Spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Ehrenstrafen zwischen Rechtsakt und sozialer Sanktion. In: Andreas Blauert, Gerd Schwerhoff (Hg.): Mit den Waffen der Justiz. Zur Kriminalitätsgeschichte des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit. Frankfurt am Main 1993, S. 158–188.

34 Neumann (wie Anm. 17), S. 23, zieht für diesen Aspekt der Friedenswahrung die Forschungen von Gerd Althoff heran.

35 Ebd., S. 30 und S. 116–118. *Chamurot*, schwere Sünden, sind auch im jüdischen Recht ein *Terminus technicus*.

Hand vor dem Kirchentor geißeln lassen und dabei das Miserere beten. ³⁶ Auch in der jüdischen Strafpraxis sind basierend auf der Tora (Numeri 35:9–34; Deuteronomium 19:1–13; 15–21) Geißelhieße, *Malkot*, als Körperstrafe für schwere Vergehen festgelegt. ³⁷ In ihrer Bitte um Erbarmen entsprechen einander auch die bei den Körperstrafen gesprochenen Gebete »Miserere« und »we-hu rachum« inhaltlich.

In beiden Religionen dienten – und dienen in manchen ihrer traditionellen Gemeinden noch heute – bestimmte Feiertage im liturgischen Jahreskreis als Ort für öffentliche Bußrituale: im Judentum der Versöhnungstag, *Jom Kippur*, im Christentum die Karwoche. ³⁸ Sie boten Sündern, deren Sünden »offenkundig und bekannt« waren (*peccata manifesta*), die Möglichkeit, diese auch öffentlich in einer *poenitentia publica* zu sühnen, und in einer *emenda publica* wieder feierlich in die Gemeinschaft aufgenommen zu werden. Zusätzlich musste eine *satisfactio* geleistet werden, meist eine Geldbuße an die verschiedenen Beteiligten, also an Opfer, Kirche und eventuell eine Rechtsbehörde. Eine jüdische Besonderheit besteht in der am *Jom Kippur* von allen Gemeindegliedern praktizierten persönlichen Aussöhnung mit dem Geschädigten.

Rituale verlangen bestimmte Kriterien, darunter symbolische Attribute und äußere Formen. ³⁹ Auch diese ähneln einander im jüdischen wie im christlichen Bereich: Besondere Kleidung wie ein härterer Bußkittel oder der weiße Sterbekittel zu *Jom Kippur*, das Verwirren der Haare und Vernachlässigung des Äußeren, Gebärden der Selbsterniedrigung wie das sich zu Boden Werfen, Fasten und öffentliche Sündenbekenntnisse, wie das *Mea culpa* oder das *Viduj* sowie Geißelung sprechen eine gemeinsame symbolische Sprache.

Einige mittelalterliche *Minhagim*-Bücher – Sammlungen von Bräuchen und Gewohnheitsrechten – geben eine Anleitung zum Bußritual am *Jom Kippur*, wie Rabbi Jakob ben Mosche ha-Levi Mulin, genannt

36 Ebd. S. 73; zu den Quellen aus der Karolingerzeit S. 61–64.

37 Zu den Interpretationen von Schlägen (hebr.: *Makkot*) und Geißelhieße (hebr.: *Malkot*) siehe Amnon Bazak: Peshat and Derash in the Law of Lashes, <http://www.vbm-torah.org/parsha.61/44kitetze.htm> (Zugriff: 20.10.2010).

38 Wie etwa bei orthodoxen Gruppierungen in Jerusalem: <http://www.zimbio.com/pictures/NXAgkFUGxJr/Religious+Jews+Repent+Yom+Kippur+Eve/OOAbutfZyf6> (Zugriff: 20.10.2010) und in manchen katholischen Gemeinden auf den Philippinen: <http://www.spiegel.de/fotostrecke/fotostrecke-41469-2.html> (Zugriff: 20.10.2010).

39 Althoff, Stollberg-Rilinger (wie Anm. 5), S. 15.

Maharil, Rabbiner in Mainz bis zu seinem Tod 1427, in seinem *Sefer Minhagim*: »Es ist Brauch in Aschkenas, dass sich die ganze Gemeinde mit 40 Geißelhieben geißelt, in der Synagoge nach dem Mincha-Gebet, denn dadurch gibt er es seinem Herzen ein, von den Sünden, die in seiner Hand sind, zu Gott umzukehren.« Darauf zitiert Maharil seinen Lehrer Rabbi Abraham Klausner von Wien (gestorben 1408): »Am Abend des Jom Kippur pflegt das Volk zu geißeln, und der, der geißelt wird, sitzt nicht [und steht nicht, so die Minhage Klausner], sondern er beugt sich vor, und wenn er geißelt wird, sagt er das *Vidduj aschamnu* (das Bekenntnis, wir haben gesündigt).⁴⁰ Und der, der schlägt, sagt das *we hu-rachum* (»und Er ist barmherzig«) [und zählt 3 mal 13 Absätze, so ein Zusatz]. Und man schlägt mit einem Riemen aus Kalbsleder.«⁴¹

Im Machsor Vitry des Simcha von Speyer vom Anfang des 12. Jahrhunderts findet sich außerdem die Anweisung, »mit aller Kraft«, *be kol kocho*, zu schlagen. Nach Salo Wittmayer Baron ist diese Quelle gemeinsam mit dem Gebetbuch des Rabbi Schlomo ben Izchak von Troyes (Sidur Raschi), Simchas Lehrer, der früheste Hinweis auf die Geißelung am Jom Kippur. Wie schon bei der oben erwähnten Auffassung der Chasside Aschkenas, dass zwischen Sühne und Buße eine Entsprechung herzustellen sei, ist auch bei dieser kollektiven Buße am Jom Kippur kein Vorläufer im frühen rabbinischen Schrifttum vorhanden. Deshalb nimmt auch Baron hier eine Übernahme von christlichen Bräuchen an.⁴² Der Talmud kennt dieses Ritual nicht.

40 Dem Minhag des Rabbi Eisik Tirna (1. Hälfte des 15. Jahrhunderts in Tyrnau/Nagyszombat, Ungarn) zufolge ist das Sündenbekenntnis in der Ich-Form zu sprechen, wie es auch Juspa Schammash in seinen Minhagim übernommen hat: Juspa Schammash: *Minhagim deKehila keduscha Wormaisa*, 1. Teil. Jerusalem 1988, S. 173 f., Erew Jom Kippur, mit Anm. 34.

41 Shlomo Spitzer (Hg.): *Sefer Maharil, Minhagim schel Rabenu Jakob Molin*. Jerusalem 1989, Hilchot Erew Jom Kippur, S. 317, Nr. 5. Der zitierte Minhag von Abraham Klausner in Jona J. Dissen (Hg.): *Sefer Minhagim le-Rabenu Abraham Klausner*. Jerusalem 1978, S. 27, Nr. 34.

42 Salo Wittmayer Baron: *The Jewish Community. Its history and structure to the American Revolution*, Bd 2. Philadelphia 1945, S. 225.

Versöhnungsrituale als »Soziales Drama«

Nach diesem Fokus auf Strafe, Buße und rituelle Umkehr und Versöhnung soll nun die methodische Anwendbarkeit von Viktor Turners Konzept des »Sozialen Dramas« auf das mittelalterliche jüdische Versöhnungsritual überprüft werden.⁴³ Laut Turner, der diese Methode, wie erwähnt, in Weiterführung der Übergangsrituale von Arnold van Gennep entwickelt hatte, besteht das Soziale Drama aus vier Stufen: Die erste besteht im Bruch mit der sozialen Norm, die zweite aus der Phase der Krise und des Konflikts. In der dritten Stufe geschieht ein Anpassungsprozess, der zum Beispiel Gerichtsprozesse und/oder den Versuch der Konfliktlösung durch ein Ritual beinhalten kann. Schließlich folgt viertens die Reintegration in die betreffende Gruppe oder, falls dies nicht gelingt, die Anerkennung der irreparablen Spaltung. In jedem Fall ist das Ritual ein prozesshaftes Geschehen mit ungewissem Ausgang.⁴⁴ Versöhnungsrituale entsprechen durchaus dieser besonderen Struktur.

Victor Turner selbst unterscheidet klar Rituale und Zeremonien: Rituale lösen in der betreffenden Person eine Transformation aus und verändern deren Position in der Gemeinschaft. Zeremonien, so Turner, stellen lediglich einen ursprünglichen Zustand wieder her. Für den pragmatischen Historiker Althoff ist auch bei einem Ritual »die Veränderung der Wirklichkeit« das Kriterium, also zum Beispiel die soziale Realität einer Wiederaufnahme nach einem Ausschluss.⁴⁵

Die einzelnen Akte des Sozialen Dramas nach Turner möchte ich konkret anhand eines Ehrenbeleidigungsprozesses aus Ulm aus den Jahren 1439/1440 darstellen:⁴⁶ Seine Vorgeschichte lag im Konkurrenzverhältnis zweier gelehrter und vermögiger Männer: Simlin (mit hebräischem Namen Simon oder Schmuel ben Menachem) Walch, ein vermög-

43 Turner (wie Anm. 9) und Ders.: *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*. Aus dem Englischen von Sylvia M. Schomburg-Scherff. Mit einer aktuellen Einleitung von Erika Fischer-Lichte. Neuausgabe Frankfurt a. M., New York, Paris 2009.

44 Till Förster: *Victor Turners Ritualtheorie. Eine ethnologische Lektüre* (Basel 2001), <http://www.unibas-ethno.ch/redakteure/foerster/dokumente/Turner2.pdf> (Zugriff: 20.10.2010).

45 Althoff, Stollberg-Rilinger (wie Anm. 5), S. 15.

46 Der Fall mit einem Schwerpunkt auf die gesprochene Sprache in den Ritualformeln in Keil 2006 (wie Anm. 23), S. 179–182.

gender Geldleiher und *Chawer* – der Titel bezeichnet einen Gelehrten, der aber (noch) nicht als Rabbiner ordiniert ist – war 1428 seinem Vater Menlein oder Menly von Mellingen, der bereits seit 1423 in der Stadt Ulm aufgenommen worden war, nach Ulm gefolgt.⁴⁷ Aufgrund seiner rabbinischen Kenntnisse nahm Simlin in der Gemeinde eine Führungsposition ein; ob er auch Gemeinderabbiner war, wie Hermann Dicker behauptet, lässt sich nicht nachweisen.⁴⁸ Seine bedeutende Stellung als Mitglied des Rabbinatsgerichts und der Kommission zur Aufnahme von Gemeindemitgliedern und Steuerfestsetzung⁴⁹ geriet ins Wanken, als 1430 der um einiges vermögendere Gelehrte Seligmann (mit hebräischem Namen Isaak ben Abraham; in Italien wurde er Bonaventura genannt) von Coburg nach Ulm übersiedelte. Seligmann erwarb 1435 um die stolze Summe von 300 Gulden eines der prächtigsten Häuser im Judenviertel, mietete ein weiteres für seine *Jeschiwa* und betrieb weitverzweigte und hochkarätige Geldgeschäfte, einige auch mit seiner selbst überaus vermögenden Frau Jentlin von Konstanz.⁵⁰ Simlin behinderte die Integration Seligmanns in die Gemeinde, wo immer es ihm möglich war; beispielsweise versuchte er die Anmietung des zweiten Hauses zu

47 Zu ihm kurz Arye Maimon, Mordechai Breuer, Yacov Guggenheim (Hg.): *Germania Judaica III: 1350–1519*, Teil 2. Tübingen 2003, S. 1507, Nr. 26 und Hermann Dicker: *Die Geschichte der Juden in Ulm*, ein Beitrag zur Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters. Diss. Zürich, Rottweil 1937, S. 63–66. Für die Übersendung von Kopien aus der Arbeit danke ich Christian Scholl, der am Arye-Maimon Institut für Geschichte der Juden an der Universität Trier über die Geschichte der Juden in Ulm im Spätmittelalter dissertiert (http://www.uni-trier.de/fileadmin/fb3/fb3/forschung/ami/Juden_Ulm.pdf, Zugriff: 18.10.2010).

48 Dicker, ebd., S. 63.

49 Ferdinand Strassburger: *Zur Geschichte der Juden von Ulm nach Resp. 147 des Jacob Weil (1439/1446)* zusammengestellt auf Grund einer Vorarbeit des sel. Jes. Strassburger in Ulm von s. Bruder und Nachfolger Ferdinand Strassburger. In: *Festschrift zum 70. Geburtstag des Oberkirchenrats Dr. Kroner*, Stuttgart. Hg. vom Württemberg. Rabbiner-Verein, Breslau 1917, S. 224–236, hier S. 229. Auch diesen Artikel verdanke ich Christian Scholl. Siehe auch die Rechtsgutachten von Jakob Weil (wie Anm. 6), Nr. 22, 97, 106, 107, 118, die kritische Bemerkungen zu Simlin enthalten.

50 *Germania Judaica* (wie Anm. 47), S. 1506 f., Nr. 25. Zu Seligmann siehe auch Strassburger, ebd., S. 225–229. Zu Jentlin (Jentli, Gentil, Gentlein) siehe Martha Keil: *Mobilität und Sittsamkeit: Jüdische Frauen im Wirtschaftsleben des spätmittelalterlichen Aschkenas*. In: Michael Toch (Hg.): *Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden. Fragen und Einschätzungen* (=Schriften des Historischen Kollegs München, Kolloquien 71). München 2008, S. 153–180, hier S. 161.

verhindern, da das Gemeindestatut pro Mitglied nur ein Haus vorsah. Da Seligmann erstens einflussreich und zweitens Rabbiner war und das zweite Haus nicht aus wirtschaftlichen Gründen, sondern zum Zweck der Lehre mietete, wendeten sich Simlins Boykottmaßnahmen eher zu seinem eigenen Nachteil.⁵¹

Der Anlass für den Streit, der die Gemeinde in ihrer Substanz gefährdete, ist also vor dem Hintergrund einer jahrelang schwelenden persönlichen Hassbeziehung zu sehen. Er brach bei einer Gelegenheit aus, die grundsätzlich jüdische Gemeinden im Spätmittelalter (und darüber hinaus) an die Grenzen ihrer Selbstregulation brachte: die Steuereinhebung. Simlin nahm 1438 und 1439 als Beauftragter der jüdischen Gemeinde Ulm an den Steuer Verhandlungen mit Konrad von Weinsberg um den Dritten Pfennig an Albrecht III. und nach dessen Tod am 27. Oktober 1439 an Friedrich III. in Nürnberg teil.⁵² Im Zuge dieser Verhandlungen hatte Simlin die Teilnahme an der Kollektivsteuer seiner Gemeinde verweigert und um eine Sondervereinbarung angesucht.⁵³ Ein solches Vorgehen konnte für die Gemeinde nachteilig sein, wenn nämlich ihr kollektiver Steueranteil gleich blieb, obwohl aufgrund des Sonderprivilegs des betreffenden Gemeindemitglieds ein maßgeblicher Beitrag ausfiel. Um diesen Schaden abzuwenden, hätte Simlin mit dem kaiserlichen Steuereinheber eine Herabsetzung der Gemeindesteuer um seinen Anteil verhandeln müssen. Da er dies entweder nicht versucht hatte oder ihm die Reduktion nicht gelungen war, wäre er nach jüdischem Recht gezwungen gewesen, von der Sondervereinbarung Abstand zu nehmen.⁵⁴ Das war anscheinend nicht geschehen. Daher verurteilte ihn sein langjähriger Gegenspieler Seligmann im Sinne des Gemeinwohls, seinen individuellen Steuerbeitrag in die Gemeindesumme zu inkludieren. Seligmanns rabbinische Verfügung brachte wohl die emotionale Anspannung zum Zerreißen und verursachte eine Überreaktion. Simlin akzeptierte nicht nur Seligmanns Urteil nicht, er bezeichnete ihn auch als *Mamser*, also als in einer *halachisch* unerlaubten Verbindung gezeugtes Kind, und dessen Gelehrsamkeit als die eines Kindes. Zusätzlich klagte er beim christli-

51 Dicker (wie Anm. 47), S. 64. Strassburger, ebd., S. 230, schreibt in diesem Zusammenhang, den Vorurteilen seiner Zeit entsprechend, von der »wälschen Natur Simlins«.

52 *Germania Judaica* (wie Anm. 47), S. 1507, Nr. 26.

53 Strassburger (wie Anm. 49), S. 231–233.

54 Keil 2006 (wie Anm. 12), S. 45 f.

chen Stadtgericht, weil ihn einige Juden von der *Bima* gestoßen hätten, wobei er sich die Rippen gebrochen habe. Eine Klage bei den »Behörden der Gojim« ohne Zustimmung des Angeklagten wurde aber als Denunziation und Verrat (*Messira, Malschinut*) gewertet und zog nach der gängigen Rechtsprechung der Zeit den Bann nach sich.⁵⁵

Simlins Ausgangssituation als erste Stufe des »Sozialen Dramas« war also ein Zustand des Bruchs mit seiner Gemeinde, nämlich in der Loyalität bei der Steuerzahlung. Die zweite Stufe, die Phase der Krise und des Konflikts, war darüber hinaus durch die verletzte Ehre von Rabbi Seligmann gekennzeichnet, wovon auch dessen Eltern und seine Lehrer betroffen waren, die Simlin ja indirekt ebenfalls beleidigt hatte. Der Prozess um die Steuerproblematik landete auf Betreiben beider Parteien beim Ulmer Stadtgericht, das auch einen Teil des Strafvollzugs übernahm. Dass das nach außen Tragen dieses innerjüdischen Konflikts nicht zum Nachteil der gesamten Gemeinde ausschlug, war dem, wie der Rabbiner Jakob Weil anerkennend vermerkte, »gegen Juden und Christen ehrlichen und gerechten« Ulmer Bürgermeister »Estreicher« zu verdanken.⁵⁶ Nach einer Haftstrafe schwor Simlin am 27. August 1440 Urfehde, er unterzeichnete also eine Verzichtserklärung auf künftige Rachebestrebungen.⁵⁷

Der »Anpassungsprozess« im Sinne Turners, also die innerjüdische Wiederherstellung des Friedens, sprengte die Möglichkeiten der durch diesen Prozess gespaltenen Ulmer Gemeinde und wurde daher dem Rabbinatsgericht von Jakob Weil und Seligman Katz von Nürnberg übertragen.⁵⁸ Die beiden schöpften alle Möglichkeiten der jüdischen

55 Ebd., S. 52. Siehe auch Dicker (wie Anm. 47), S. 64 f.

56 Jakob Weil (wie Anm. 6), S. 94–100, Nr. 147; zitiert in Moritz Güdemann: Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der abendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit. Bd. 3: in Deutschland während des XIV. und XV. Jh. nebst bisher ungedruckten Beilagen. Wien 1888, Nachdruck Amsterdam 1966, S. 149 f. Bei dem Bürgermeister, den Jakob Weil mit »Estreicher« angibt, handelt es sich laut Dicker, ebd., S. 106, Anm. 23 um Walter Ehinger, laut Germania Judaica (wie Anm. 47), S. 1503 Pkt 12 um Hans Ehinger (1426–1442). Einige Mitglieder der Familie Ehinger trugen allerdings tatsächlich diesen Beinamen. Die Denunziation schildert auch Strassburger (wie Anm. 49), S. 281.

57 Germania Judaica, ebd., S. 1503 Pkt 13a. Das Original ist wie zahlreiche andere mittelalterliche Urkunden aus Ulm nicht erhalten, doch ist ein Regest vorhanden, das die beiden Rabbiner Salman und Jakob Weil erwähnt. Strassburger, ebd., S. 233 f.

58 Jakob Weil (wie Anm. 6), S. 94–100, Nr. 147.

Strafgerichtsbarkeit aus: die Höchststrafe von 40 Geißelhieben oder das hohe Äquivalent von 40 Gulden für die *Zedaka*, die Aberkennung des Chawer-Titels und ein Jahr Fasten sowie das Fernhalten von Festen. Folge dieser Maßnahmen war wie bei den eingangs zitierten Fällen ein teilweiser Ausschluss aus der Gemeinde.

Um einen Einblick in die liturgisch geprägte formelhafte Sprache eines Versöhnungsrituals zu geben, zitiere ich hier die Formeln aus dem Responsum von Jakob Weil. Er verhängte, dass Simlin den Seligmann auf den Torapulten (*Bimot*) der Synagogen von Ulm, Konstanz und Nürnberg um Verzeihung bitten musste. Auch bei dessen Eltern musste er sich an ihrem Grab in Ulm für die Beleidigung, sie hätten einen Mamser zum Sohn, öffentlich entschuldigen.⁵⁹ Die Toten waren also noch immer als Mitglieder der heiligen Gemeinde zugehörig und, anders als im Christentum, Rechtspersonlichkeiten mit Ehre und einem Anspruch auf Ehrerbietung. Damit auch die Frauen und die Ungebildeten die *Mechila* verstehen, bezeugen und anerkennen konnten, schrieb Jakob Weil sie in *laschon aschkenas*, also auf Jiddisch (wortwörtlich: »in deutscher Sprache«) vor, übersetzte sie aber auch ins Hebräische, vielleicht um für nicht Deutsch sprechende Gemeinden eine Vorlage zu schaffen: »Ich hon *moreinu ha-rov* Seligman ein *mamser* geheissn, damit hon ich *pauge we-nauge* gewesen an *ha-nikhbad rov* Avraham *s'l kowed* und seins weip *marat* Mina *s'l. Chatosi, owisi, poschosi*. Ich bitt den *baure jis'(borekh)*, das er mirs *moichel* sei un' daer noch *ha-nikhbad rov* Avraham *s'l un' fur* Mina *s'l.*«⁶⁰

In heutigem Deutsch heißt das etwa: »Ich habe Unseren Lehrer, den Meister Seligman einen *Mamser* genannt, dadurch habe ich an der Ehre des geehrten Herrn Abraham, sein Andenken zum Segen, gerührt und sie verletzt, und an der seiner Frau, Frau Minna, ihr Andenken zum Segen. Ich habe gesündigt, gefehlt und eine Übertretung begangen. Ich bitte den Schöpfer, gepriesen sei Er, dass Er mir verzeihe, und danach den geehrten Herrn Abraham und Frau Minna.«

Die zweite, längere *Mechila* für die Synagogen lautet in hochdeutscher Übersetzung:

59 Zu Seligmanns Mutter Min(n)a siehe Strassburger (wie Anm. 49), S. 235 f. und Keil 2006 (wie Anm. 23), S. 180, Anm. 33.

60 Jakob Weil (wie Anm. 6), Nr. 147; Die übersetzten Formeln sind mit dem jiddischen und hebräischen Original in Keil, ebd., S. 181 f abgedruckt.

»Hört zu, meine Herren, ich habe einen Verrat begangen, ich habe die Vereinbarungen (betreff der Steuer, M. K.) gebrochen, welche die Rabbiner getroffen haben und die auch ich unterschrieben habe, ich habe auch an die Familienehre des Lehrers und Meisters Seligman gerührt und sie verletzt. Ich habe auch die Ehre von Rabbi Seligman verletzt, als ich sagte, dass er kein Rabbiner sei, dass ein Kind mehr weiß als er, und damit habe ich auch diejenigen Rabbiner verleumdete, die ihn zum Rabbiner ordiniert haben. [...] Ich habe gefrevelt, gesündigt und eine Übertretung begangen (hebr.). Ich bitte den Schöpfer, gepriesen sei Er (hebr.), dass er mir verzeihe (hebr.), und die Rabbiner, den Seligman, die Gemeinde, und auch die Zeugen und Richter, ich bitte alle um Verzeihung.«⁶¹

Die Mechila enthält das Schuldbekenntnis (*Viddu*) aus der Liturgie am Versöhnungstag auf Hebräisch, denn die Bitte um Verzeihung richtet sich sowohl an die geschädigten Mitmenschen als auch an »den Schöpfer gepriesen sei Er«. Diese Verortung im Ritus sowie die Verlautbarung auf der *Bima*, auf der sonst die Torarolle aufgerollt und verlesen wird, macht das Ritual zu einer sozialen und religiösen Komposition, die, wie bei allen Ritualen zu beobachten, weltliche und religiöse Elemente enthält. Leider ist nicht erwähnt, ob Simlin in einer bestimmten Kleidung oder barfuß erscheinen musste, doch waren allgemein bei Ritualen solche für den Betroffenen wichtige Details Gegenstand von Verhandlungen. Zum Beispiel konnten sich die aufständischen Bürger von Braunschweig zur Schlichtung der 1374–1380 währenden innerstädtischen »Großen Schicht« das Tragen von Hut und Mantel ausbedingen, während sich, wie erwähnt, die Bürger von Calais dem englischen König barfuß, im Bußhemd und mit einem Strick um den Hals unterwerfen mussten.⁶²

Auch bei diesem »Sozialen Drama« im mittelalterlichen Ulm war, Turners Definition vom Ritual als »prozesshaftes Geschehen mit ungewissem Ausgang« entsprechend, das Ergebnis in Schweben: Sollte Simlin die Mechilot nicht innerhalb von 30 Tagen ausführen, würde Seligmann über ihn den *Cherem*, den schweren Bann, vollstrecken. Ob er sich dem

61 Leicht abweichende Übersetzung bei Dicker (wie Anm. 47), S. 65.

62 Siehe Katrin Bourrée: Rituale und Konflikte in der Vormoderne. Instrumente des »sozialen Friedens« und Bedrohungen der gesellschaftlichen Ordnung. In: Althoff, Stollberg-Rilinger (wie Anm. 5), S. 60 und Althoff (wie Anm. 11), S. 181–186, bes. S. 184.

Ritual unterwarf, ist nicht bekannt; aus seinen Gemeindeämtern wurde er jedenfalls dauerhaft entfernt.

Zusammenfassung

Dieser Beitrag untersuchte nicht nur einige jüdische Versöhnungs- und Bußrituale in ihrer Form, Sprache und ihrem sozialen Umfeld, sondern er prüfte auch methodisch, ob sie Victor Witter Turners Konzept des »Sozialen Dramas« entsprechen. Seine Definition von Ritual lautet: »A ritual is a stereotyped sequence of activities, involving gestures, words, and objects, performed in a sequestered place, and designed to influence preternatural entities or forces on behalf of the actors' goals and interests.«⁶³ Gerd Althoff fand ähnliche Worte, allerdings seinem Ritualkonzept entsprechend ohne religiösen Bezug: »Unter Ritual verstehen wir feierliche demonstrative Handlungen, die aus einer Reihe relativ fester Formen bestehen: Bestimmte Personen vollziehen bestimmte Gesten und Gebärden, und zwar meist in besonderer Kleidung, mit besonderen Gegenständen und sprachlichen Formeln, an einem besonderen Ort, zu einer besonderen Zeit und vor einem besonderen Publikum.«⁶⁴

Die hier behandelten Rituale sind allerdings ohne religiösen Bezug nicht denkbar, denn ihr »Ort« war die jüdische Gemeinde des Spätmittelalters, die sich als »heilige Gemeinde« mit der *Halacha* als Verfassung der göttlichen Ordnung auf Erden sah. Sie bestanden aus einem mehr oder minder stereotypen Ablauf von Formeln, begleitet von demonstrativen Körperhaltungen wie das sich zu Boden Werfen oder Beugen. Sie benützten Requisiten wie eiserne Reifen oder weiße Kleidung und verwendeten die Synagoge oder bisweilen den Friedhof als besonderen »abgeschiedenen« Ort (*sequestered place*). Sie ordneten sich in einen sozialen und sakralen Kontext ein, in der Absicht, den »Bruch zu heilen« und die Versöhnung mit Gott, der Gemeinde und den an Körper oder Ehre verletzten Mitmenschen herzustellen. Glückte das Ritual, fand jedenfalls eine soziale Transformation statt. Ob damit auch eine spirituelle oder psychische Bewusstseinsveränderung der Beteiligten verbunden war, verraten uns die Quellen nicht.

63 Victor Turner: Symbols in African Ritual. In: Science 179, 16, 1972, S. 1100–1105. Zitiert in Förster (wie Anm. 44).

64 Althoff, Stollberg-Rilinger (wie Anm. 5), S. 15.