

„Theologie, Frömmigkeit und Gewalt: Bedingungen und Verläufe von Judenverfolgungen im Mittelalter“

© Johannes Heil¹, Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg (<http://www.hfjs.eu>)

Die Vorlesung setzt am Beispiel Augustinus, Gregors des Großen und anderer Kirchenväter mit einer Skizze des theologischen Rahmens an, den die christliche Seite gegenüber den Juden definiert hatte. Dabei geht es auch um die Frage, ob Gewalt, hier gegenüber Juden, ein geradezu zwingendes Ergebnis von Religion sei.

In Kontrast zum eifernden Ambrosius von Mailand wird dazu am Beispiel Augustins und Gregors I. das theologisch begründete Ordnungssystem herausgearbeitet, das den Juden einen zwar subordinierten Platz in der christlichen Gesellschaft zuwies, aber zugleich die Grundlage für kirchlichen wie weltlichen Judenschutz und damit einen Vorhalt gegen religiös geleitete Gewalt bereitstellte. Dieses System mag im geschichtlichen Rückblick als theologisch stimmig betrachtet werden, und es lassen sich einzelne Fälle aufzeigen, in denen es tatsächlich befriedend wirken konnte. Angesichts der weit größeren Zahl mittelalterlicher Judenverfolgungen wird man es aber kaum als erfolgreich bezeichnen können.

Zur Bestimmung der darauf folgenden Frage, welche weiteren Faktoren Gewalt gegen Juden auf der Grundlage religiöser Differenz generierten, verweist der Vortrag auf die Dynamik innerchristlicher Kontroversen und Devianzdiskurse, aber ebenso auf wirtschaftliche und politische Faktoren, die religiös begründet oder verbrämt wurden – gerade hier kann die lange christlich-jüdische Geschichte mit ihren zahlreichen dunklen Kapiteln zum Erfahrungsraum heutiger sich religiös manifestierender Konflikte werden.

Religiöse Verfolgung „um Gottes Willen“ setzt voraus, dass die Akteure glaubten oder wenigstens behaupteten, dass Gott und seine himmlische Entourage Eifer bis hin zur Gewalt auch wirklich gutheißen. So heißt es in der 1488 geschriebenen Nürnberger Chronik des Benediktiners Siegmund Meisterlin zum Mord an den Juden im Nürnberger Judenviertel am Nikolausabend des Jahres 1349, dort wo heute auf dem Platz mit dem schönen Brunnen vor der Frauenkirche alljährlich der Weihnachtsmarkt abgehalten wird:

¹ Zitierweise:

Johannes Heil, Theologie, Frömmigkeit und Gewalt: Bedingungen und Verläufe von Judenverfolgungen im Mittelalter (Vorlesungsskript Wien, 2. April 2020).

Mit Blick auf den Forschungsstand bieten die beigegebenen Literaturangaben nur eine Auswahl.

An eigenen Arbeiten verweise ich zusätzlich auf Ders., Das unsichtbare Kollektiv und der gesichtslose Henker. Zur Darstellung der Judenverbrennung, in Hartmann Schedels „Nürnberger Chronik“, in: Michael Kohlstruck et al. (Hg.), Bilder Kollektiver Gewalt – Kollektive Gewalt im Bild. Annäherungen an eine Ikonographie der Gewalt – Für Werner Bergmann zum 65. Geburtstag, Berlin 2015, S. 345-355; Ders., Die Bürde der Geschichte: Stationen der langlebigen "Lehre der Verachtung", in: Jehoschua Ahrens, Karl-Hermann Blickle, David Bollack und Johannes Heil (Hg.), Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen - Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum, Berlin 2017, S. 26-52; Ders., "Requiescant in inferno!" Die Erfurter Chronistik und die Juden, in: Gabriele Annas u. Jessika Nowak (Hg.), Et l'homme dans tout cela? Von Menschen, Mächten und Motiven. Festschrift für Heribert Müller, Stuttgart 2017, S. 729-751; Ders., Erinnerungsspuren und Ereigniskumulationen. Die Nürnberger Juden im städtischen Gedächtnis 1350-1946, in: Janus Gudian, Johannes Heil, Michael Rothmann, Felicitas Schmieder (Hg.), Erinnerungswege - Festschrift für Johannes Fried (Frankfurter Historische Abhandlungen, Bd. 49), Stuttgart 2018, S. 191-221 (einige davon abrufbar über: <https://hfjs.academia.edu/JohannesHeil>).

„Es war ein großer Mangel zu Nürnberg, dass die Kaiserin der Himmel, die Gottesgebährerin, die edle Jungfrau Maria, keine eigene Kirche hatte in der Stadt. Ich meine, dass die Mutter des Gekreuzigten fluche das mörderische Geschlecht, das ihr liebes Kind getötet hatte, und wollt nicht besonder Wesen haben, da hier so viele wohnten. Doch der Schrein, darin die ewige Weisheit war gelegen, überwand das schnöde Volk zu dem letzten und fügt sich das gar wunderbarlich.“

Tatsächlich habe, unten auf Erden, zunächst der Kaiser den Nürnbergern in Aussicht gestellt, ihre Stadt zu einer seiner Residenzen zu erheben, wenn sie denn über die nötigen Gebäude und großzügigen Straßen und Plätze verfüge. Aber dann folgt:

„Unter solchen Worten ward dem [Ratsherren] Stromer sein Mund aufgetan auf Ordnung der reinen Gottesgebährerin Maria und sprach: „gar leicht möge solches zu löblichem Ende gebracht werden, o aller sieghaftigster Mehrer des Reiches, wenn die Juden nicht innehätten die allerluftigsten, besten und schönsten Häuser und Flecken, aber des jüdischen Volks ist so viel, dass sie ob und unter der Erden die allerköstlichsten Stätten besitzen und ansonsten (hintan) die Diener Christi allzeit in die Winkel bringen; man müsste schier zweifeln ob Christus bei uns den Sieg hätte oder Moses.“

Im weiteren Verlauf konzidierte Karl IV., dass er sehr wohl auf die Einnahmen aus den Juden verzichten könne, wenn es „der jungfräulichen Mutter Gottes zu Ehren geschieht, auch so verachten wir gern den zeitlichen Nutzen, wo uns entspringt ewige Ehre.“ Also habe der Kaiser angeordnet, dass die Juden vom Platz weichen und binnen Jahresfrist ihre Häuser räumen müssten.²

Gewiss, mit Maria war man immer auf der sicheren Seite. Bemerkenswert ist freilich, dass Meisterlin die anderen Interessenten, die hier 1349 tatsächlich im Spiel gewesen waren, keineswegs unerhört ließ. Der Kaiser, der Rat, die Stadt – alle wollten sie sich dem Diktat der Gottesmutter fügen und ihre Freude über den daraus zu ziehenden irdischen, zumal eigenen, Vorteil gar nicht erst verbergen.

Fast könnte man beim Lesen der Meisterlin-Chronik und vieler anderer Texte zur Thematik den Eindruck gewinnen, dass Gewalt im Verhältnis zwischen Christen und Juden selbstverständlich und bestimmend gewesen sei. Solche heute verstörende Erzählweisen und Vorgänge aufgreifend hat der nordirische Mediävist Robert I. Moore in einer vielbeachteten Studie über das Verhältnis von Theologie und Gewaltdynamik in den Hochzeiten der Auseinandersetzung mit innerchristlicher Devianz das mittelalterliche Christentum als „Persecuting Society“, als „Verfolgersgesellschaft“ par excellence charakterisiert.³ Und – wie stets – auf noch grundsätzlicherer Ebene hat Jan Assmann die immer wieder bis zum Gewalthandeln reichende Unerbittlichkeit überhaupt zum Charakteristikum der monotheistischen Religionen erklärt und sie strukturell in ihrem Wesen, in der Unbedingtheit des jeweils eigenen Wahrheitsanspruch angelegt gesehen.⁴

Es sind aber, bei näherem Hinsehen, auch die nicht-monotheistischen Religionen, denen gerne der Ruf der weltvergessenen Friedfertigkeit vorausseilt, nicht vor dem Trieb des zügellosen Eifers gefeit. Davon zeugen seit Jahrzehnten die religiös motivierten Gewalttaten gegen Muslime durch Hindus in Indien und durch Buddhisten in Myanmar. Offenbar ist das Potential zu religiöser Gewalt kein ausschließliches Charakteristikum der monotheistischen Religionen, und dem Ägyptologen Assmann sollte, bei aller Neigung zu romantischer Idealisierung seines Forschungsgegenstandes, auch nicht entgangen sein, dass

² Siegmund Meisterlin, *Nürnberger Chronik*, III.22, hg. M. Lexer, in: *Die Chroniken der fränkischen Städte. Nürnberg*, 3 (Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis in's 16. Jahrhundert, 3), hg. von K. Hegel, Leipzig 1864, S. 158f.

³ R.I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe, 950–1250*, Oxford, 2. Aufl. 2007.

⁴ Vgl. u.a. Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus*. München 2003.

eben gerade das alte Ägypten eine Menge einschlägiger Gegenbeispiele bietet. Nun will ich hier nicht aufrechnen. Das sollten gerade Historiker auch nicht tun, denn die nivellierende Gegenrechnung im Feld des Geschichtlichen hat noch nie befriedet, sondern nur starre Fronten weiter verhärtet und neue Konflikte generiert. Worum es mir geht, ist gerade im langen historischen Erfahrungsraum des Verhältnisses von Christen zu Juden aufzuzeigen, dass es stets weiterer Faktoren bedurfte, um aus dem Raum des Religiösen den Antrieb zur Gewalt freizusetzen, und welche Erfahrungen, wenn die leidvolle Seite der jüdisch-christlichen Beziehungsgeschichte schon nicht rückgängig zu machen ist, dann daraus heute womöglich für den Umgang religionsverschiedener Gruppen miteinander zu gewinnen ist.

Dabei muss unbedingt konzediert werden, dass das Verhältnis von Christen gegenüber Juden spannungsvoll und damit potentiell unbedingt konflikthaft angelegt war. Denn gerade weil die Christen aus dem Judentum hervorgegangen waren – ganz gleich, ob diese Scheidung schon für das 1. Jahrhundert oder (wie Daniel Boyarin sagen würde) für das 5. Jahrhundert anzusetzen ist⁵ – barg der unbedingte Wahrheitsanspruch des Christentums auch eine ebenso unbedingt negative Bewertung des Judentums. Marcel Simon hat das 1948 in seiner klassischen Studie auf den Punkt gebracht: „Verus Israel“ – das „wahre Israel“ konnte nur eine Seite sein.⁶ Waren es die einen, konnten die anderen nur als verworfen gelten. Schon das 4. Kapitel des Galaterbriefs operiert mit dieser Dichotomie: Nur einer konnte der Sohn aus der Verheißung sein, und so bleibt dem anderen nur die Kindschaft der Magd. Isaak und Ismael waren Brüder und Söhne Abrahams, aber eben Kinder verschiedener Mütter, und die eine war davon gejagt worden.

Die marianisch verbrämte Begründung praktischer Judenfeindschaft, wie sie Siegmund Meisterlin am Ausgang des 15. Jahrhunderts und wenige Jahre vor der endgültigen Vertreibung der Juden aus Nürnberg formulierte, bietet sich als Fußnote für Moore also sehr wohl an und würde sicher auch Assmann gefallen. Sie war erzählerisch brilliant formuliert, in der Sache aber keineswegs neu. Denn dass den Juden in der christlichen Gesellschaft kein Platz gebühre, lässt sich schon aus manchen frühen Positionsbestimmungen ablesen, die ihrem Schreiben einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen Juden und Christen zu Grunde legten.

Im Grunde verläuft eine Linie von Ambrosius von Mailand, der beim Kaiser gegen die Verfügung zum Wiederaufbau einer von Christen im Jahr 388 zerstörten Synagoge in Kallinikon protestierte, über die unerbittliche westgotische Judenpolitik und die davon inspirierte Agitation der Lyoner Erzbischöfe Agobard und Amulo gegen die wohlwollende Haltung des Hofes unter Ludwig dem Frommen in den Jahren 822-828 oder die Theologie einzelner Kreuzzugspropagandisten im 11. und 12. Jahrhundert, bis hinauf zu Luthers Äußerungen zu den Juden.⁷

⁵ Daniel Boyarin, *Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Umwelt; 1), Berlin/Dortmund 2009.

⁶ Marcel Simon, *Verus Israël. Les relations entre juifs et chrétiens dans l'empire romain (135-425)*, Paris 1948, 2. Aufl. 1983 ; vgl. auch Günter Stemberger, *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*, München 1987

⁷ Vgl. zur Übersicht die Einträge bei Heinz Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld*. Bd 1: 1.–11.Jh., 3. erw. Aufl., Frankfurt am Main etc. 1995; Bd 2: 11.–13.Jh. Mit einer Ikonographie des Judentums bis zum 4. Laterankonzil, ebd. 1988; Bd 3: 13.–20.Jh., ebd. 1994. Eine eindringliche Zusammenfassung aus der Erfahrung der NS-Verfolgung heraus: Jules Isaac, *L'enseignement du mépris*, Paris 1962, Ndr. Paris 2004.

Es wäre also ein Leichtes, eine dicht besetzte Belegkette von Lukas zu Luther und darüber hinaus zu etablieren, so wie es ja häufig in den seriellen Argumente-Anordnungen von Überblicksdarstellungen zur Geschichte der Judenfeindschaft geschieht.⁸

Allerdings muss man auch fragen, warum Ambrosius, der eifrige Mailänder Bischof, sich gegen den Kaiser Theodosius in seiner Zeit nicht durchsetzte – oder: warum der Codex Theodosianus (das Kompendium spätantik-kaiserlichen Rechts und römische Grundlage der europäischen Rechtskulturen bis hinauf in die Neuzeit) zwar ältere kaiserliche Satzungen auch zu den Juden versammelte. Und dass diese dann, anders als Ambrosius es angestrebt haben dürfte, keineswegs einheitlich in ihrer Haltung gegenüber den Juden waren. Die belassen in der Summe zwar keinen Zweifel an der Unterordnung der Juden im christlich gewordenen Imperium, aber sie rüttelten nicht, ja bestätigten das ältere Prinzip des Judentums als „religio licita“ und verweigerten sich dem radikalen Triumphalismus, wie er in Mailand und sonst formuliert wurde.⁹

Denn das sollte nicht übersehen werden: während Judenfeindschaft die Christentums-geschichte bis ins 20. Jahrhundert begleitete (und manchmal auch im 21. Jahrhundert), hat es im entscheidenden Krisenmoment, als die christliche Seite im 4. Jahrhundert einseitig die Hegemonie über das römische Reich erlangte, keine ernste Bedrückung oder Verfolgung der Juden stattgefunden – ganz anders erging es den klassischen Kulte: die verschwanden, und das keineswegs nur auf dem Wege des gewinnenden Glaubensgesprächs.

Anders verhielten sich die Dinge im Fall der Juden (zunächst): In der Zeit, in der die großen „konstantinischen“ Basiliken entstanden, ergingen wohl Verbote an die Adresse der Juden, die später teils auch Aufnahme in den Codex Theodosianus fanden, wonach zumindest keine neuen Synagogen errichtet werden sollten. Aber was dann im 4.-6. Jahrhundert an Synagogen neu errichtet oder massiv erweitert wurde, war keineswegs auf Unauffälligkeit hin gebaut, sondern drückte ein erstaunliches Selbstbewusstsein innerhalb einer schwierig gewordenen Umwelt aus.¹⁰

Das war eine herausforderungsvoll schwierige Umwelt, auf die das Judentum nach dem Verlust des Tempels und trotz der katastrophalen Niederlagen in den Aufständen von 115/7 und 135 Kraft für eine ganz eigene Antwort, umfassende Antwort fand: das rabbinische Judentum, das aus dem Konzept der überhaupt noch freizulegenden „mündlichen Offenbarung“, in den Talmudim und dem rabbinischen Schrifttum, eine völlig neue Sinnstiftung jenseits des (verlorenen) Tempels anbieten konnte.

Es wäre aber zu wenig, für die christliche Seite zwischen Ambrosius auf der einen und Theodosius auf der anderen Seite einfach einen Konflikt zwischen Theologie und Politik, zwischen Kirche und Kaisertum, zu konstatieren. Die christliche Position gegenüber den Juden war überhaupt viel komplexer und vielschichtiger, als es das Bild vom triumphierenden Christentum unter Konstantin erwarten lässt. Dafür muss man nicht einmal die Irritationen aufrufen, die die Bedrängung des römischen Reiches durch Invasoren für die heilsgeschichtliche Verortung der Christen im Verbund mit ebendiesem Reich oder die

⁸ Dagegen ist, auch wenn man nicht in allen Punkten übereinstimmen mag, ein jüngeres „best practice“ Beispiel: David Nirenberg, *Anti-Judaism: The Western Tradition*, New York etc. 2017.

⁹ Übersicht: Karl Leo Noethlichs, *Die Juden im christlichen Imperium Romanum (4.-6. Jh)*, Berlin 2001.

¹⁰ Konzise Übersicht: Leonard V. Rutgers, *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism*, Löwen 1998; weitere Basisreferenzwerke: Marc R. Cohen, *Unter Kreuz und Halbmond: Die Juden im Mittelalter*, München 2005; Israel Yuval, *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter*, Göttingen 2007; Israel Yuval, *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter*, Göttingen 2007.

Episode des Restaurators der klassischen Kulte und auch des Tempels in Jerusalem, Kaiser Julian, genannt „Apostata“ (reg. 360-63), bedeutete.¹¹

Es reicht, auf der Ebene der Theologie zu verbleiben und als Gegenbild zum eifernden Mailänder Ambrosius sich Aurelius Augustinus, dem Bischof des nordafrikanischen Hippo (bei Karthago) zuzuwenden. Augustinus (354-430) kann dabei keineswegs einfach als Fürsprecher der Juden gelten. In seiner vergleichsweise kurzen „Judenpredigt“¹², aber auch sonst in seinen Werken, werden die Juden immer wieder so präsentiert, als stünden sie dem Redner direkt gegenüber, ganz gleich, ob er je mit Juden derart gestritten hätte – was an seinem Wirkungsort Hippo in Nordafrika sicher möglich, aber deshalb nicht bei jedem Zitat zwingend notwendig ist. Augustin führte immer wieder beweiskräftige Schriftverse an, die die christlichen Lehren bestätigen und entgegengesetzt die jüdischen falsifizieren sollten.

Augustins Muster war denkbar einfach: Die Juden reklamieren bei Nennung biblischer Verse sofort, deren Adressaten samt der daran gebundenen Verheißungen zu sein: „Wenn die Juden dies aber hören, antworten sie mit erhobenem Haupte, wir sind es, von uns ist das gesagt, zu uns ist das gesagt.“ Und Augustinus führt vor, warum dem nicht so sein könne:

Ihr also wollt zu jenem Volk gehören, das der Gott der Götter berufen hat von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang? Seid ihr nicht lediglich [die kurze Strecke] aus Ägypten ins Land Kanaan geführt worden? Ihr seid doch gar nicht dorthin berufen von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang, sondern ihr seid [im Gegenteil] von dort zerstreut, nach Sonnenaufgang und Sonnenuntergang. Gehört ihr nicht eher zu den Feinden dessen, der im Psalm spricht: 'Mein Gott hat mir an meinen Feinden bewiesen: Töte sie nicht, damit sie nicht dein Gesetz vergessen; zerstreue sie in deiner Macht' (Ps. 59,11f.).

Das Ziel solcher Argumente ist einfach zu durchschauen: Was die Juden für sich reklamierten, sollte sich tatsächlich als Beweis gegen sie erweisen und konnte die Wahrheit des Christentums nur bestätigen. Nur die Christen erfüllten die Kriterien der alttestamentlichen Weissagungen, nur im Christentum konnte stimmig ihre Erfüllung nachgewiesen werden. Damit sollte bewiesen sein, dass der Weg der Juden heilsgeschichtlich in einer Sackgasse endete, der der Christen aber Bestätigung gerade aus den heiligen Schriften der Juden fand. Diese Strategie verfolgte zunächst eine innerchristliche Stoßrichtung: Denn Augustinus positionierte sich gegenüber jenen Christen, die alle Bindungen der Kirche an das Alte Israel und seine Bibel kappen wollten. Gegen „die Feinde des Gesetzes“, gegen Mänichäer und andere, belegte er, dass die christliche Lehre ohne das Zeugnis des Alten Testaments nicht nur dünn, sondern auch gar nicht denkbar wäre und aus den Schriften der Juden heraus verifiziert werden konnte.¹³

Es war gegenüber den christlichen Gegnern der unbedingte Offenbarungswert des Alten Testaments zu erweisen, und zugleich war zu beweisen, dass die jüdische Bibel ein in ihrer Gesamtheit auf Christus und

¹¹ Dazu Jeremy Cohen, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley 1999.

¹² Bernhard Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*, Basel 1946, folgend Zitate S. 99f., Basel 1948, ferner Paula Fredriksen, *Augustine and Israel. Interpretatio ad litteram, Jews, and Judaism in Augustine's Theology of History*, in: *Studia Patristica* 38 (2001), S. 119-135; Franklin T. Harkins, *Nuancing Augustine's Hermeneutical Jew. Allegory and Actual Jews in the Bishops's Sermons*, in: *Journal for the Study of Judaism* 36 (2005), S. 41-64.

¹³ Augustinus, *Contra adversarium legis et prophetarum*, Aurelii Augustini opera omnia 15.3 = *Corpus Christianorum Series Latina*, Turnhout 1985; dt. Übers. Albert Alfons auf http://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/opus/volltexte/2005/1464/pdf/Abert_Druckvorlage.pdf; dazu Thomas Raveaux, *Augustinus, Contra adversarium legis et prophetarum. Analyse des Inhalts und Untersuchung des geistesgeschichtlichen Hintergrunds*, Würzburg 1987; vgl. auch Übersicht Art. ‚Haeresis, haeretici‘, in: *Augustinuslexikon*, Bd. 3 (2004), S. 290-302.

die Christen gerichtetes Zeugnis sei. Im Hintergrund stand aber noch eine andere Herausforderung: Waren die Juden da und waren diese biblischen Verse da, dann war nicht nur zu beweisen, dass ihr Inhalt sich auf die Christen und nicht auf die Juden bezog. Vielmehr war eine nachdenkliche Theologie gefordert, die Rolle der Juden nach eigenen Maßstäben zu bestimmen. Wo alles Geschehen nach Gottes Ratschluss verlaufen sollte, galt es, die Position der Juden so zu bestimmen, dass sie nach christlicher Lesart stimmig erscheinen konnte. Den Schlüssel dazu fand Augustinus in der „Judenpredigt“ im bereits zitierten Psalmvers: „Töte sie nicht, damit sie nicht dein Gesetz vergessen; zerstreue sie in deiner Macht.“ Der Vers setzte der Gewalt eine deutliche Grenze und wies den Juden zugleich eine Rolle in Passivität zu. Es war eine Rolle in gottgefälliger Dienstbarkeit. Wenn man genau hinhört, war dieser Dienst sogar unabdingbar, also heilnotwendig. Ich zitiere noch einmal aus der Judenpredigt:

Deshalb vergesst ihr nicht das Gesetz Gottes, sondern tragt es [mit euch] überall hin, den Völkern zum Zeugnis, euch zur Schmach, und ohne es zu verstehen, reicht ihr es dem Volke da, das von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang berufen ist. Oder wollt ihr etwa leugnen ... was mit solcher Autorität vorhergesagt ist ... „Und es werden alle Völker zu ihm kommen, und sie werden sagen, kommet und lasset uns auf den Berg des Herrn steigen und zum Hause des Gottes Jakob“ etc. (Jes. 2, 2-3).

Damit war für die Juden ein eschatologischer Vorbehalt definiert. So wie Röm. 11 in Aussicht gestellt hatte, dass dereinst die Blindheit von Jakob genommen werde, so blieb es den Juden nach Augustinus belassen, dereinst den Schleier von ihren Augen zu nehmen. Mehr noch: ihre Bekehrung würde das Kommen des Endes der Zeiten anzeigen. Diese Vollendung sollte der Zukunft aufgegeben sein, die Augustinus vom eigenen Zeitgeschehen entkoppelte und in eine unbestimmbare, jedenfalls nicht herbeizuzwingende Zukunft verwies. Für die Gegenwart folgte daraus ganz praktisch, dass die Existenz von Juden und Judentum in der christlichen Gesellschaft als gegebene Realität anerkannt und dieses Faktum christlich-theologisch eingehegt war. Man kann es auch so sagen: Augustinus hat die Juden kolonisiert und zu nützlichen Idioten der Heilsgeschichte degradiert. Vor allem setzte seine Haltung voraus, dass dieses Judentum in steriler Untätigkeit verharren würde und nichts, schon gar nicht den reichen Fundus der rabbinischen Literatur, hervorbringen würde.

Was die rechtliche und soziale Praxis dieses komplexen heilsgeschichtlichen Konstrukt angeht, muss man zu Augustinus Papst Gregor I. (röm. Bf. 590-604) und seine weit gestreute Interventionspolitik zu Gunsten der Juden und gegen Eiferer aus den eigenen Reihen hinzunehmen.¹⁴ Aus einem Schreiben Gregors aus dem Jahr 599 an den Bischof von Cagliari in Sardinien erfahren wir, dass Juden, aber auch der Statthalter vor Ort, an den Papst appelliert hatten. Demnach war ein Konvertit namens Petrus gleich am Tag seiner Taufe mit Gefolge in seine ehemalige Synagoge, eingedrungen, hatte dort ein Kreuz und ein Marienbild aufgestellt und sein weißes Taufkleid niedergelegt. Er hatte die Synagoge faktisch in eine Kirche umwandeln wollen. Das – so erfahren wir – hatte der Bischof untersagt, sich aber ansonsten wohl vornehm zurückgehalten, immerhin nichts Unrechtmäßiges getan, wofür Gregor ihn nun lobte.

Der in diesem Schreiben nun folgende Satz ist für die anschließende kirchliche und auch weltlich vorbildgebend geworden: „Sicut Iudaeis ... So wie das Gesetz den Juden nicht gestattet, neue Synagogen zu errichten, so sichert es ihnen ohne Beeinträchtigung den Besitz ihrer alten Synagogen zu.“ Das abwägende und markant konditionierende „Sicut Iudaeis“, inmitten dieses Briefes geschrieben, sollte zur Initialformel des mittelalterlichen päpstlichen Judenschutzes geraten – sofern sie ihn formulierten und

¹⁴ Texte übers. bei Bernhard Blumenkranz, Patristik und Frühmittelalter. Die Entwicklung im Westen zwischen 200 und 1200, in: Siegfried von Kortzfleisch et al. (Hg.), Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden Bd. 1, München 1968 (Ndr. 1988), S. 108f.; vgl. auch Ernst Baltrusch, Gregor der Große und sein Verhältnis zum Römischen Recht am Beispiel seiner Politik gegenüber den Juden, in: Historische Zeitschrift 259 (1994), S. 39-58.

praktizierten – und hat sich entsprechend in den kirchenrechtlichen Diskussionen und Normierungen niedergeschlagen. Natürlich hat auch Gregor jüdische Existenz in christlicher Perspektive konditioniert. Aber die Juden sollten nach seiner Auffassung mit Sanftmut bewahrt und nicht mit Gewalt bekehrt werden, so wie es die Psalmverse vorgegeben hätten.¹⁵

591 ermahnte Gregor die Bischöfe von Arles und Marseilles, den Juden zu predigen, sie aber nicht gegen ihren Willen und ohne Glauben zur Taufe zu zwingen. Gegen die Zerstörung der Synagoge von Terracina (Latium) schritt er 591 mit scharfen Worten ein; zugleich ordnete er an, sie mit Verweis auf den störenden Gesang (vox psallentium) in größerer Distanz zur Kirche wieder zu errichten.¹⁶ Immerhin 25 von insgesamt über 800 Briefen Gregors beschäftigen sich mit Juden, und das vielfach mit der Verteidigung ihrer Religionsfreiheit gegen übereifrige Christen (samt Bischöfen), die Synagogen zu Kirchen wandelten und Juden zwangsweise zur Taufe bringen wollten. Noch etwas Interessantes erfahren wir aus dieser Korrespondenz: Einen Bischof in Sizilien forderte Gregor zu energischem Vorgehen gegen einen Juden auf, der für seinen Gottesdienst an einem „Altar für Elijah“ eine ganze Zahl von Christen gewonnen haben sollte. Wenn die Angaben nur halbwegs stimmen, dann übte auch in dieser Zeit Judentum noch Attraktion auf seine Umgegend aus und könnte ein „Altar des Elijah“ auch als Hinweis auf synkretistische Praktiken unter Juden zu lesen sein. Anbei vermerkt versteht es sich leicht, dass Gregor die Anrufung durch weit entfernt lebende Juden nur zu Pass kam. Denn solche Interventionen waren durchaus geeignet, den Jurisdiktionsbereich des römischen Bischofs möglichst weit über die mediterran-lateinische Kirche auszudehnen.

Im Ergebnis hatte Gregor die Fortexistenz von Judentum nicht nur römisch-rechtlich, sondern auch biblisch (im christlichen Sinn) theoretisch unterfüttert. Danach waren Juden nicht nur „erlaubte Religion“, sondern sollten auch heilsgeschichtliche Dienstleister für die Christen sein, die in ihrer Kultfreiheit unbeschadet den Christen die heiligen Schriften in der Sprache der Offenbarung erhalten und dereinst dann das Kommen der Endzeit anzeigen sollten. Gregor hat (ganz im Unterschied zur westgotischen Praxis im weiteren Verlauf des 7. Jahrhunderts) auch unbedingt das Pastoralprinzip eingefordert, demgemäß nur zum christlichen Glauben kommen sollte, wer aus freien Stücken dorthin strebte. Das alles hat nichts mit Toleranz im modernen Sinn zu tun. Das war eifernde Duldung, aber eben auch hinreichende Basis für ein zumindest gewaltfreies Verhältnis von Christen und Juden, dessen abschließende Bestimmung dem fernen Ende der Zeit vorbehalten bleiben konnte.

Die Wendung „Sicut Iudaeis“ aus Gregors Brief hat dann samt dessen Inhalt auch das Modell zur Entwicklung des päpstlichen Judenschutzes des Mittelalters und auch zur theologischen Absicherung des weltlichen Judenschutzes geboten. Die Tradition der „Sicut Iudaeis“-Bullen lässt sich bis auf Callixt II. in das frühe 12. Jahrhundert zurückverfolgen; ich habe an anderer Stelle argumentiert, dass sich eine an Gregor geschulte Intervention zugunsten der Juden bereits bei Johannes XVIII. während der Verfolgungen in Frankreich und der Normandie 1007 erkennen lässt.¹⁷ Spätere Ausfertigungen setzen eigene inhaltliche Noten, etwa mit der Betonung der Halsstarrigkeit der (dennoch zu erhaltenden) Juden

¹⁵ Zitiert werden Pss. 28.7, 54.8; zu Person und Zeit: Pierre Riché, Gregor der Große. Leben und Werk, München 1996.

¹⁶ Solomon Grayzel, The Papal Bull Sicut Iudaeis, in: Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman, hg. Meir Ben-Horin et al. (Leiden, 1962), 243–80, wieder in: Jeremy Cohen (Hg.), Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict, New York 1991, hier S. 243f.

¹⁷ Grundlegend Shlomo Simonsohn, The Apostolic See and the Jews – History, Toronto 1991, folgend S. 42-45; zu 1007 vgl. Johannes Heil, Die Juden um das Jahr 1000 und die antijüdischen Reaktionen auf die Jerusalemer Krise, in: Ralph-Johannes Lilie (Hg.), Konfliktbewältigung vor 1000 Jahren: Die Zerstörung der Grabeskirche in Jerusalem im Jahre 1009 (Millennium Studies; 32), Berlin 2011, S. 195-220, 211

(https://www.academia.edu/22546173/Die_Juden_um_das_Jahr_1000_und_die_antij%C3%BCdischen_Reaktionen_auf_die_Jerusalem_r_Krise).

oder nehmen auf konkrete Ereignisse Bezug; so etwa Innozenz IV. in der Verteidigung der Juden gegen den Vorwurf des Ritualmords 1247, wo der Papst so weit ging, das Los der Juden zu beklagen, denen es unter den Fürsten Europas schlimmer ergehe als ihren Vorvätern unter dem Pharaos.

Zu erwähnen ist auch der Rückgriff auf Augustin, den Bernhard von Clairvaux zum Schutz der Juden in seinen Kreuzzugspredigten 1146 unternahm und der ihm in der jüdischen Überlieferung den Ruf eines gottgesandten Mannes eintrug.¹⁸

Zentral in allen Ausfertigungen der „Sicut Iudaeis“-Bullen ist der Satz, dass die Juden „nichts unternehmen sollten, was gegen das Gesetz gerichtet sei“ – womit die Christen und Juden auf je eigene Weise gemeinsame Thora des Moses gemeint war. Das schloss implizit aus, dass die Juden sich auf eine Fortsetzung der Thora in Form der mündlichen Thora (also des Talmud) berufen würden und nach der einmal erfolgten heilsgeschichtlichen Stabsübergabe an die Christen überhaupt noch irgendetwas Eigenes hervorbringen würden. Also wurde der Talmud, nachdem seine Existenz im früheren 13. Jahrhundert von einem Konvertiten angezeigt worden war, zusammen mit anderen nachbiblischen, rabbinischen Schriften, verbrannt, nämlich durch König Ludwig den Heiligen von Frankreich auf Geheiß Papst Gregors IX. und unter seinem Nachfolger – dem gerade (und nur bei erstem Ansehen in völlig anderem Zusammenhang) genannten Innozenz IV.¹⁹

Die Angelegenheit der unerlaubten Offenbarung im Talmud, der zu Innozenz' rhetorischem Erschrecken „ein großes Buch“ sei „und den Text der Bibel um ein Vielfaches übertrifft“, ja „Blasphemien gegen Gott und Christus sowie gegen die selige Jungfrau enthält, peinliche Legenden, irrige Deutungen und unerhörte Torheiten“, vor allem aber die Juden noch weiter von der Einsicht in die Wahrheit des Evangeliums wegführe²⁰, zeigt, wie eng der Rahmen eifernder Duldung gesteckt war. Das zeigt weiters, wie viel an Korrektur auch ohne die zahllosen manifesten Verstöße gegen die augustinisch-gregorianischen Prinzipien dem 2. Vatikanischen Konzil aufgegeben bleiben sollte, das „nostra aetate“ 1965 das Verhältnis von Juden und Christen neu ausmessen sollte.²¹ Man sollte bei alledem dennoch die Wirkmöglichkeit des augustinisch-gregorianischen Duldungsprinzips nicht geringerschätzen. Das kommt eindrücklich in einem Brief Alexanders II. von 1063 zum Ausdruck, also wenige Jahrzehnte vor dem ersten Kreuzzug ins Heilige Land und der Pogromwelle mit Schwerpunkt im mittleren Rheingebiet; er zeigt, dass Augustins und Gregors Prinzipien verstanden und zur Anwendung gebracht werden konnten.

¹⁸ Robert Chazan, Twelfth-century Perceptions of the Jews. A Case Study of Bernard of Clairvaux and Peter the Venerable, in: Jeremy Cohen (Hg.), From Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, hg. von der Herzog August-Bibliothek; 11), Wiesbaden 1996, S. 187-201.

¹⁹ Shlomo Simonsohn, The Apostolic See and the Jews – Documents, Bd. 1: 492-1404 (Studies and Texts; 94), Toronto 1988, Nr. 162-165; 181f., 185, 188; vgl. Joel E. Rembaum, The Talmud and the Popes. Reflections in the Talmud Trial of the 1240th, in: Viator 13 (1982), S. 203-223; William C. Jordan, Marian Devotion and the Talmud Trial 1240, in: Bernard Lewis/Friedrich Niewöhner (Hg.), Religionsgespräche im Mittelalter (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien; 4), Mainz 1992, S. 61-76; Gilbert Dahan (Hg.), Le brûlement du Talmud à Paris, 1242-1244, Paris 1999, S. 171-189. Zur Person Alberto Melloni, Innocenzo IV. La concezione e l'esperienza della cristianità come 'regimen unius personae' (Testi e ricerche di scienze religiose, nuova serie; 4), Genua 1990, S. 187-196.

²⁰ Simonsohn, Nr. 181, S. 180.

²¹ Noch 1928, im Zusammenhang der Untersuchungen des römischen Heiligen Offiziums gegen die Amici Israel legte dessen Sekretär, Kardinal Merry del Vals, Argumente vor, die nahtlos an die Argumentation Innozenz IV. anknüpfen: „Der Hebraismus mit all seinen vom Talmud inspirierten Sekten ist immer noch treuloser Weise dem Christentum entgegengesetzt und heute, nach dem Krieg, erhebt er sich mehr denn je und versucht, das Reich Israel wieder aufzubauen, in Opposition zu Christus und seiner Kirche“; vgl. Hubert Wolf, Liturgischer Antisemitismus? Die Karfreitagsfürbitte für die Juden und die Römische Kurie (1928-1975), in: Florian Schuller et al. (Hg.), Katholizismus und Judentum. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16.-20. Jahrhundert, Regensburg 2005, S. 253-269, hier S. 260f.

Alexanders Brief begründet, warum man gegen die Muslime in Spanien Krieg führen, die Juden dort aber nicht angreifen dürfe.

Der Bericht, den wir jüngst von euch empfangen haben, hat uns wohl gefallen: wie ihr nämlich die unter euch lebenden Juden beschützt habt vor jenen, die gegen die Muslime nach Spanien zu Felde gezogen sind. In der Tat, bewogen durch ihr grobes Unwissen, oder gar durch Habgier, haben sie gegen jene wüten wollen, welche die göttliche Güte womöglich zur Erlangung der Gnade bestimmt hat. So hat auch der Heilige Gregor einige, die danach trachteten, sie zu vernichten, daran gehindert und erklärt, es sei Sünde, jene vernichten zu wollen, die durch Gottes Barmherzigkeit erhalten geblieben sind, damit sie, nachdem sie Vaterland und Freiheit verloren haben, zur ständigen Sühne für das durch ihre Väter im Vergießen des Blutes Christi begangene Verbrechen verdammt, über die ganze Welt verstreut leben. ... Die Sache der Muslime ist von der der Juden ohne Zweifel ganz verschieden. Gegen jene, welche die Christen verfolgen und sie aus ihren Städten und Wohnsitzen vertreiben, wird gerechterweise Krieg geführt. Diese jedoch (die Juden) sind überall bereit zu dienen.²²

Bis hier habe ich den Rahmen abgesteckt, der den Juden im christlichen Denken und Handeln noch zugemessen war. Bekanntlich haben aber die 1063 wirksamen Schutzmechanismen wenig später, beim Ersten Kreuzzug 1096, versagt und es kam im Rheinland und anderswo zu schweren Pogromen. Und es folgte eine schier endlose Kette von Gewalthandlungen mit Höhepunkten vom späten 13. bis zum frühen 14. Jahrhundert.

Ich will mich auch mit Blick auf das 20. Jahrhundert und die Shoa mit der Frage beschäftigen, warum über den gesamten Zeitraum des Mittelalters hinweg in die Neuzeit hinein selbst die theologisch so sorgsam durchgebildete Unterordnungs-Theologie in der Tradition Augustins und Gregors nur in Einzelfällen einen Vorhalt gegen Gewalt geboten hat und aufs Ganze betrachtet wenig tragfähig war. Die Faktoren, die hier wirksam waren, will ich nun eingehender entwickeln, um das Geschehen verständlicher zu machen, aber auch, weil hier grundsätzliche Momente des Zusammenhangs zwischen Religion, Gesellschaft und Gewalt zur Sprache kommen müssen.

Dabei muss eine Bemerkung zu den verfügbaren Quellen vorausgeschickt werden.

Denn sie weisen eine Asymmetrie auf, der zufolge die Summe der Quellen kein Gesamtbild vom Zusammenleben von Christen und Juden ergibt. Niedergeschlagen hat sich stets der Ausnahmezustand der Gewalt, ebenso wie die Strategien und Umstände, die zu Gewalt führten. Nur selten ist der Alltag jenseits von Konflikt und Verfolgung fassbar, etwa in rabbinischen Responen, die Alltagsangelegenheiten verhandeln, etwa zu gemeinsamen Besitzanteilen von Christen und Juden an Ochsen zur Feldarbeit, die Umstände der Herstellung koscheren Käses bei christlichen Hirten oder der Umgang mit Speisegeschenken, die Christen ihren jüdischen Nachbarn zu Pessach als Geschenk bringen wollten²³; andere Quellen weisen auf den Austausch von Wissen in Form von Übersetzungen und Kommentierungen hin. Christliche Obrigkeiten erzürnten sich über die Teilnahme von Christen an jüdischen Feiern oder das gemeinsame Würfelspiel, auch unter Beteiligung von Klerikern. Und anderes mehr.

²² Übersetzung bei Blumenkranz, *Patristik und Frühmittelalter* (wie Anm. 10), S. 113 (im Übrigen sei bemerkt, dass Blumenkranz' Darstellung auch mehr als fünfzig Jahre nach ihrer Entstehung noch immer lesenswert und lehrreich ist).

²³ Zahlreiche Beispiele insb. bei Hans-Georg von Mutius, *Rechtsentscheide rheinischer Rabbinen vor dem ersten Kreuzzug: Quellen über die sozialen und wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Juden und Christen*, 2 Bde., Frankfurt a.M. etc, 1984-85.

Angesichts der Vielzahl von Berichten über Gewalt gegen Juden muss man jedoch von einem besonders hohen Konflikt- und Gewaltpotential gegenüber Juden ausgehen. Das heißt im Umkehrschluss auch, dass die Quellen, die auf normale Beziehungen hinweisen, nicht über die im Grunde negative Wahrnehmung der Juden hinwegtäuschen können.

- 1.) Damit bin ich zugleich an meinem ersten Punkt, der negativen Rolle, die die Juden in der theologischen Gedankenwelt des Mittelalters spielten. Es ist selbst fraglich, ob Augustinus seine „Judenpredigt“ an die Adresse von Juden richtete oder nicht doch eher zur Erbauung seiner Christengemeinde schrieb, um am Beispiel der Juden die zwingende Gültigkeit der christlichen Lehren vorzuführen. Ebenso verhält es sich mit Isidor von Sevillas Schrift „De fide catholica contra Iudaeos“ aus der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts. Und hätte Isidor tatsächlich damit Juden von den christlichen Lehren überzeugen wollen, dann sicher nicht die althochdeutsche Adaption dieses Textes aus dem späten 8. Jahrhundert. Dass ausgerechnet ein dogmatischer Lehrtext als frühes Dokument der althochdeutschen Literatur zu gelten hat, zeigt, dass die Rede „contra Iudaeos“ geeignet war, zentrale Lehren verständlich aufzubereiten und die Juden hier als argumentative Figur zur Bestimmung irrigen Glaubens dienten. Das ist die Figur, die Jeremy Cohen als „hermeneutischen Juden“ in der christlichen Theologie des Mittelalters beschrieben hat²⁴. In der Tat fällt auf, dass die hochmittelalterliche Rezeption der Kirchenväterschriften gerne den mühseligen dogmatischen Diskurs durch Verweise auf eindruckliche Beispiele heilsgeschichtlicher Verfehlungen der Juden ersetzte.
- 2.) In den Hochzeiten theologischer Kontroversen um Bilderverehrung, Adoptianismus, Prädestination und anderes wurde die theologische Position der Juden über Augustinus und Gregor hinaus fortgeschrieben. Dabei ging es im Grunde gar nicht um die Juden, aber an ihrem Beispiel wurden Fragen von Erwählung und Verwerfung oder der Willensfreiheit theoretisch erschlossen. Dass die Position der Juden dabei nicht gewinnen konnte, versteht sich von selbst. Von hier lässt sich auch nachvollziehen, warum in der Bildkunst die ehemals ganz augustinische Prägung des Allegorienpaars von *Synagoga und Ecclesia* an Kirchenportalen, in Fenstern und in Handschriften mehr und mehr erodierte und der jüdischen Seite alsbald die Teufelsfigur und anderes zugeordnet wurde.
- 3.) Umgekehrt musste, wer Bilderverehrung und Heiligenkult, überhaupt kirchliche Traditionen kritisch kommentierte, sich umso eifriger gegen den Vorwurf wappnen, ein „Judaizer“ zu sein. Das gilt für den bilderkritischen Claudius von Turin zu Beginn des 9. Jahrhunderts ebenso wie später für die Reformer des 15. Jahrhunderts und die Reformatoren, samt Luther, und zwar nicht erst dem alterszornigen späten Luther, vom wüsten Denken seines altgläubigen Gegners Johannes Eck ganz zu schweigen. In der Auseinandersetzung mit innerchristlicher Devianz besonders im 13. Jahrhundert wurde immer wieder an den Juden zur Bestimmung von falschem und rechtem Glauben Maß genommen. Wo die Häresie eins ums andere Mal „schlimmer als die Juden“ erschien, sollte das also keineswegs als relative Hochschätzung der Juden begriffen werden²⁵;

²⁴ Vgl. Jeremy Cohen, Living Letters, a.a.O. Zu Isidor: Wolfram Drews, Juden und Judentum bei Isidor von Sevilla, Berlin 2001.

²⁵ Vgl. hierzu und folgend Beispiele und Analyse in Johannes Heil, Gottesfeinde - Menschenfeinde. Die Vorstellung von jüdischer Weltverschwörung (13.-16. Jh.), (Antisemitismus: Geschichte und Strukturen; 3) Essen 2006, insb. Kap. 2, 4 und 5

(https://www.academia.edu/28396017/Gottesfeinde_-_Menschenfeinde_Die_Vorstellung_von_j%C3%BCdischer_Weltverschw%C3%B6rung_13.-16._Jh._Antisemitismus_Geschichte_und_Strukturen_3_Essen_2006_proofs_integral_book); ferner Alexander Patschovsky, Feindbilder der Kirche: Juden und Ketzer im Vergleich (1999), abrufbar: <https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/vuf/article/view/17580/11388>.

es zeigt lediglich, wie die Juden in geradezu inflationärer Weise als Maßstab für eine Auseinandersetzungen aufgerufen wurden, mit denen sie aktiv gar nichts zu tun hatten.

- 4.) Letzteres gilt auf eigene Weise selbst für die mittelalterlichen Legenden vom Ritualmord und vom Hostienfrevl. Auch wenn ihre mörderischen Karrieren sie als so typisch antijüdisch erscheinen lässt, haben sie ihre Ursprünge im innerchristlichen Devianzdiskurs. Das Motiv vom in falscher Eucharistie geopfertem Kind taucht erstmals im Nachgang einer Synode in Orléans 1022/23 auf, wo "über die neuen Manichäer" und ihre orgiastischen Zusammenkünfte berichtet wurde; die Häretiker hätten die aus diesen Zusammenkünften hervorgegangenen Neugeborenen am achten Tag (analog zur Beschneidung!) zu Asche verbrannt und sie dann in quasi negativer Eucharistie verzehrt.²⁶ Nach Guibert von Nogent an der Wende zum 12. Jahrhundert warf die Gemeinde der Frevler durch das Feuer "einen Knaben von Hand zu Hand, bis er getötet war. Darauf machte man [seinen Körper] zu Asche und bereitete daraus Brote, wovon ein jeder dann seinen Anteil zur Eucharistie erhielt, [und worauf] nach dem Verzehr kaum einmal einer aus dieser Häresie wieder zur Besinnung kam."²⁷ Diese Berichte sind wenigstens Jahrzehnte älter als der Fall des Jungen William von Norwich 1144, den Thomas von Monmouth zu einer antijüdischen Erzählung formte, die dann über Frankreich nach Deutschland ihre verheerende Karriere mit immer neuen angeblichen Fällen machte.²⁸

Ebenso verhält es sich mit der Hostienfrevllegende, die in ihrer antijüdischen Version seit 1290 nachweisbar ist²⁹, aber Vorläufer hat, etwa den Bericht von der irrgläubigen Augsburger Christin, die im Jahr 1200 zur Ausübung magischer Praktiken die Hostie unter der Zunge aus der Kirche herausgetragen haben soll.³⁰ Daraus folgt, dass ein einmal innerchristlich etabliertes Skandalisierungs-schema sich ohne wesentlich Umschreibung auf die Juden übertragen ließ. Wenn es offensichtlich war, dass die Häretiker ihren „Wahnsinn“ manifest machen würden, war gleiches auch von den historisch etablierten alten Gegnern der Christenheit anzunehmen. Und es war nur schwer zu vermitteln, dass der Unglaube der Häretiker mit aller Gewalt korrigiert, den Juden gegenüber aber ein eschatologischer Vorbehalt zur Geltung gebracht werden und sie nur durch Überredung zum Glauben, also zur Vernunft, gebracht werden sollten.

²⁶ Paul von St.Père, *Gesta Syn. Aurelian. adv. novos Manich.*, c.5, in: RHGF 10 (1874), S. 538B-C.

²⁷ Guibert de Nogent, *De vita sua*, III.17, PL 156/951B-D. Vorstellungen von vergleichbaren Riten in Zauberkulten referierte 1154 auch Johannes von Salisbury, *Policratus II*, hg. Clemens Webb, London 1909, S. 100f. (im Corona-Modus nicht erreichbar war die maßgebliche Ausgabe *Policraticus I-IV* (CCCM, 118), hg. K.S.B. Keats-Rohan, Turnhout 1993.

²⁸ Friedrich Lotter, *Innocens virgo et martyr*. Thomas von Monmouth und die Verbreitung der Ritualmord-legende im Hochmittelalter, in: Rainer Erb (Hg.): *Die Legende vom Ritualmord. Zur Geschichte der Blut-beschuldigung gegen Juden*, Berlin 1993, S. 25–72, hier 25–48; akademische Flachware bot zuletzt Emily M. Rose, *The Murder of William of Norwich: The Origins of Blood Libel in Medieval Europe*, Oxford 2015.

²⁹ Grundlegend: Friedrich Lotter, *Hostienfrevlvorwurf und Blutwunderfälschung bei den Judenverfolgungen von 1298 ('Rintfleisch') und 1336–1338 ('Armleder')*, in: *Fälschungen im Mittelalter*, Teil 5: Fingierte Briefe, Frömmigkeit und Realienfälschungen (MGH Schriften; 33.5), Hannover 1988, S. 533–583; ferner Miri Rubin, *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*, New Haven 1999; zum Pulkauer Beispiel 1338 (Folie) Birgit Wiedl u. Daniel Soukup, *Die Pulkauer Judenverfolgungen (1338) im Spiegel österreichischer, böhmischer und mährischer Quellen*, zu beziehen über <http://www.injoest.ac.at/de/downloads/artikel-und-vortraege>.

³⁰ Daß anschließend von keinerlei Sanktionen gegen die Frau berichtet wird, unterstreicht die mahnend-erbauliche und keineswegs feindselige Absicht dieser Erzählung: *Annales Marbachenses* zu 1199, in: MGH SS 17 (1861), S. 169f.; in den *Annales Schefflarienses maiores* (MGH SS 17, 1861, S. 337) ist der Augsburger Vorgang der überhaupt einzige Eintrag zu 1200, aber inhaltlich zur kurzen Notiz verkümmert: "Auguste mutatum est corpus Domini in carneam speciem."

- 5.) Zur Dynamik der Narrative, die auf keine älteren theologischen Denkgebäude Rücksicht nahmen und sich eigenmächtig fortschrieben, rückte der Primat der Logik, jenes Instrumentarium verfeinerter Begründung, das Bearbeiter wie Moore oder Patschovsky zu Recht als Produkt der innerchristlichen Auseinandersetzungen und als Moment weiterer Unterminierung des theologischen Status der Juden beschrieben haben. Wir schätzen das Wissen um die Abhängigkeit eines Albertus Magnus von Maimonides, was die Wiedergewinnung der aristotelischen Logik und die Möglichkeit der stimmigen Begründung von Glaubenswahrheiten außerhalb der biblischen Überlieferung angeht. Dieselbe Logik geriet aber zu einem scharfen Schwert, wenn ihre Anwendung zum höchsten Ausdruck des Menschseins geriet und im Umkehrschluss die Verweigerung der Einsicht in diese Glaubenswahrheiten auf rationaler Grundlage dann zum Ausweis fehlender menschlicher Vollkommenheit geriet.³¹
- 6.) Zum letzten und wohl wichtigsten Punkt: den gewaltfördernden Faktoren, die keine theologischen oder religionsgeschichtlichen waren, über die Bindung an das Religiöse aber ihre unheilvolle Wirksamkeit entfalten konnten. Ich meine damit die religiösen Ausdrücke, Bemäntelungen und Verbrämungen von Gier, Kalkül, Gruppenkonflikten – letztlich die Frage des vielschichtigen Zusammenhangs von Macht und Religion. Ich zitiere nur ein Beispiel, das aber abschließend in voller Länge, denn es scheint mir besonders aussagekräftig:

In der Fortsetzung der Jüngerer Chronik des Erfurter Petersklosters ist folgender Bericht finden:

„Im Jahr des Herrn 1343 wurden die Juden in der Stadt Röttingen im Taubertal, in [Tauber-]Bischofsheim und in vielen anderen Städten und Orten umgebracht. Urheber und Anführer der Verfolgung war ein Ritter (*miles*) aus [dem nahen] Uissigheim, der in Röttingen zusammen mit vielen anderen Adeligen zu einer Besprechung (*quodam placito*) mit Juden zusammenstand. Als [in einer Prozession] das Allerheiligste durch die Straße getragen wurde und die Christen, wie es sich gehört, die Knie beugten, zogen sich die bösen Juden in ein nahes Haus zurück, doch besagter Ritter hörte, zu welchen unerhörten Blasphemien sie sich hinreißen ließen: ‘Laßt uns warten, bis der unreine Hund (*‘canis’, Wortspiel mit ‘panis’?*) vorübergetragen ist.’

Als besagter Ritter das hörte, schwor er bei ebenjenem Sakrament, mit allen umstehenden Männern nicht nachzulassen, bis die Juden getötet seien – was dann auch geschehen ist.“ Der Chronist berichtet weiter, die Juden hätten darauf Graf Gottfried von Hohenlohe mit Geld zur Verhaftung des Ritters bewegt, und dieser sei dann in Kitzingen enthauptet worden. Nach dessen Bestattung in Uissigheim aber habe der Tote unzählige Wunder gewirkt.

Offensichtliches Anliegen der Erzählung war die Rechtfertigung der Wallfahrt zum Grab des hingerichteten Ritters, dessen Epitaph mit seinem Standbild bei gebundenen Händen und dem Schwert in der Hand des Henkers an seinem Hals noch heute in der Uissigheimer St. Laurentius-Kirche erhalten ist. Womöglich ist dem Berichterstatter in seinem frommen Eifer für die bis ins 18. Jahrhundert bestehende Wallfahrt aber entgangen, dass sein Bericht unschwer auch eine andere Lesart zulässt, ja aufdrängt. Denn dass es wirklich einer sakramentalen Prozession und einer Reaktion der Juden darauf bedurfte, um den Eifer des Ritters zu entfachen, darf mit Fug und Recht bezweifelt werden. Dass die Juden nach allen Erfahrungen dieser Jahre gegenüber dem christlichen Heiligtum geradezu erwartungsgemäß und beinahe in aller Öffentlichkeit jene Rolle gespielt haben sollen, die das stereotype Wissen von ihnen erwartete, spricht gegen die Glaubwürdigkeit des Berichts.

³¹ Alexander Patschovsky, Der Passauer Anonymus. Ein Sammelwerk über Ketzer, Juden, Antichrist aus der Mitte des 13. Jahrhunderts (Schriften der Monumenta Germaniae Historica; 22), Stuttgart 1968, Einleitung; Moore wie Anm. 2

Und aller Wahrscheinlichkeit nach war die Eskalation einzig das Ergebnis des Gesprächs zwischen den Adeligen und den Juden, das - anders als die Erfurter Chronik angab - bei Ausbruch der „Armlieverfolgungen“ der Jahre 1336 stattgefunden haben dürfte und wohl auch kein Glaubensdisput, sondern eher eine vor Zeugen geführte Verhandlung über Schuldforderungen gewesen sein dürfte, derer sich der Ritter brutal zu entledigen suchte.³²

Zur weiteren Klärung der Rolle, die Judenfeindschaft als religiöse Begründungspotential zur Durchsetzung politischer, persönlicher und gruppeneigener Ziele gespielt hat, ließe sich eine Reihe weiterer Beispiele anführen

- etwa in der Rolle, die Judenschutz und –vertreibung im Moment von Thronfolgen und der Durchsetzung des neuen Regenten spielten;
- in der Auseinandersetzung zwischen König und Adel, besonders in England, ebenso in der Auseinandersetzung der Städte im Reich mit Königen und Bischöfen um Schließung ihrer kommunalen Rechtskreise;
- in den innerstädtischen Schichtenkonflikten um Anteile am städtischen Regiment;
- zur Beförderung von Reformprojekten und Prestigegewinn durch neue Kulte;
- am Beispiel Karls IV. und der Entschädigung seiner Anhänger durch „futures“ auf den Besitz noch zu mordender Juden in Städten, die im Thronkampf 1348/49 Günther von Schwarzburg und der wittelsbachischen Partei die Treue hielten;
- vor allem in den Fällen, in denen mehrere dieser Komponenten zusammenkamen, wie es František Graus in seiner unübertroffenen Studie zu Pest, Geißlern und Judenmorden von 1987 aufgezeigt hat.³³

Der bis ins 18. Jahrhundert lebendige Kult um den wunderwirkenden Uissigheimer Ritter und die Umstände seiner Entstehung zeigt dabei an einem einzelnen Punkt, wie sich konträre Erwartungswege, nämlich Frömmigkeit und ganz weltliche Ambitionen, zu gewaltsamem Handeln verbanden, damit aber auch, dass die religiöse Gewalt nicht aus der Religion (allein) und im Kontext von „Frömmigkeitsgeschichte“, sondern stets aus ihrem politisch-gesellschaftlichen Beziehungsgefüge heraus verstanden werden muss. Letzteres weist keineswegs zufällig Ähnlichkeiten zu Phänomenen unserer Gegenwart auf.

³² Cronica S. Petri Erfordensis mod. cont., in: Oswald Holder-Egger, Monumenta Erphesfurtensia, Hannover 1899, S. 376f.; vgl. Klaus Arnold, Die Armlieberbewegung in Franken 1336, in: Mainfränkisches Jahrbuch 26 (1974), S. 35-62, 51f.; Lotter, Hostienfrevelvorwurf, S. 565f.; Klaus Arnold, Arnold von Uissigheim (um 1290–1336), in: Erich Schneider (Hg.), Fränkische Lebensbilder, Bd. 20, Würzburg 2004, S. 1-15. In Uissigheim, Stadt Kilsheim, gibt es bis heute eine Ritter Arnold-Straße.

³³ František Graus, Pest - Geißler - Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; 86), 3. Aufl., Göttingen 1994; ferner Alfred Haverkamp, Die Judenverfolgungen zur Zeit des Schwarzen Todes im Gesellschaftsgefüge deutscher Städte, in: Ders. (Hg): Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, Berlin 1981, S. 27-93; Volker Turnau, Politische Motive bei Judenverfolgungen im Reich während der zweiten Hälfte des 13. und zu Beginn des 14. Jahrhunderts, Trier 2013 (<http://ubt.opus.hbz-nrw.de/volltexte/2013/806/pdf/judenverfolgungen.pdf>); zuletzt Christian Maria Weigelt, Das Erfurter Pestpogrom 1349. Eine kritische Rekonstruktion, in: Landeshauptstadt Erfurt (Hg.), Erfurter Schriften zur Jüdischen Geschichte, Bd. 4: Die Erfurter Jüdische Gemeinde im Spannungsfeld zwischen Stadt, Erzbischof und Kaiser, Jena etc. 2016, S. 30-122.