

Gundula Grebner/Johannes Fried (Hg.)  
Kulturtransfer und Hofgesellschaft im Mittelalter  
Wissenskultur am sizilianischen und kastilischen Hof  
im 13. Jahrhundert

# WISSENSKULTUR UND GESELLSCHAFTLICHER WANDEL

Herausgegeben vom Forschungskolleg 435  
der Deutschen Forschungsgemeinschaft  
»Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel«

Band 15

# Kulturtransfer und Hofgesellschaft im Mittelalter

Wissenskultur am sizilianischen  
und kastilischen Hof im 13. Jahrhundert

Herausgegeben von  
Gundula Grebner und Johannes Fried



Akademie Verlag

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Abbildung auf dem Einband: Manfred-Bibel, Rom, Bibliotheca Apostolica Vaticana,  
Cod. Vat. lat. 36, Fol. 522v.

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

ISBN 978-3-05-004082-0

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2008

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Satz: Carlos Hemberger und Elko Lerche, Frankfurt/M.  
Druck und Bindung: Druckhaus »Thomas Müntzer«, Bad Langensalza  
Einbandgestaltung: Dorén + Köster, Berlin

Printed in the Federal Republic of Germany

# Inhaltsverzeichnis

*Gundula Grebner*  
Zur Einleitung: Interkulturalität und Verwissenschaftlichung  
am Fürstenhof des Mittelalters ..... 7

*Israel Jacob Yuval*  
Das Jahr 1240. Das Ende eines jüdischen Millenniums ..... 13

## I. Der Hof Friedrichs II.: Herrschaft und Wissen

*Ulrich Oevermann*  
Charismatisierung von Herrschaft und Geltungsquellen von Gerechtigkeit  
im Prooemium der Konstitutionen von Melfi (1231) des Kaisers Friedrich II.  
– Eine objektiv hermeneutische Sequenzanalyse des Dokumentes ..... 43

*Joachim Poeschke*  
Der Herrscher als Autor. Zu den Miniaturen im Falkenbuch Kaiser  
Friedrichs II. (Cod. Pal. lat. 1071) ..... 99

*Folker Reichert*  
Geographisches Wissen in der Umgebung Friedrichs II. .... 131

## II. Der Hof Friedrichs II.: Die Tierkunde

*Anna Akasoy*  
Zu den arabischen Vorlagen des *Moamin* ..... 147

*Martin-Dietrich Gleßgen* und *Baudouin Van den Abeele*  
Die Frage des „Zweiten Falkenbuchs“ Friedrichs II. und die lateinische  
Tradition des *Moamin* ..... 157

*Johannes Fried*  
Die Handschrift des Guilielmus Bottatius aus Mailand ..... 179

*Stefan Georges*  
Der staufische Anteil an der *Moamin*-Tradition..... 197

*Barbara Krause*  
Der altfranzösische *Moamin*. Überlegungen zum Verhältnis des  
Brüsseler und des Venezianer Manuskriptes ..... 219

*Martina Giese*

*Ut canes pulcherrimos habeas...*, die kynologische Hauptvorlage von  
Albertus Magnus *De animalibus* .....239

### **III. Der Hof Friedrichs II.: Der *Liber Introductorius* des Michael Scotus**

*Silke Ackermann*

*Habent sua fata libelli* – Michael Scot and the transmission of knowledge  
between the courts of Europe.....273

*Gundula Grebner*

Der *Liber Nemroth*, die Fragen Friedrichs II. an Michael Scotus und  
die Redaktion des *Liber Particularis* .....285

*Joseph Ziegler*

The Beginning of Medieval Physiognomy: The Case of Michael Scotus .....299

### **IV. Höfe der iberischen Halbinsel**

*Charles Burnett*

Royal Patronage of the Translations from Arabic into Latin in the Iberian Peninsula .....323

*Barbara Schlieben*

Wissen am alfonsinischen Hof – Der kastilische *Moamin* als  
Beispiel für höfisches Wissen .....331

*Johannes Kabatek*

Das Kastilische und der alfonsinische Hof:  
über Texttraditionen, Sprache und Geschichte .....351

\* \* \*

*Thomas Ricklin*

*De honore Aristotelis apud principes* oder: Wie Aristoteles in die höfische Gesellschaft  
des 13. Jahrhunderts einzieht: Das Beispiel des Johannes von Wales .....367

*Index*

Handschriftenregister .....391  
Personenregister .....395  
Autorenverzeichnis .....401

## Zur Einleitung: Interkulturalität und Verwissenschaftlichung am Fürstenhof des Mittelalters

*Felix elmelic dober Friderich salemelich* – so rief die Huldigungszeile der einzigen erhaltenen Handschrift aus, von der gesichert ist, daß sie zur Bibliothek Friedrichs II. gehörte: Glückhafter König, guter Friedrich, Friede sei mit Dir! Das Sprachspiel bindet Lateinisches mit Arabischem, Slawischem und Deutschem zusammen, Freude am Umgang mit derlei interkulturellen Kenntnissen drückt sich hier aus. Doch nicht nur mit den Sprachen, auch mit der Metrik wird experimentiert, werden die Bruchstücke vierer Sprachen doch im Pentameter gebunden.<sup>1</sup> Dies fügt sich zur Innovativität gerade in der Metrik, die die Lyrik, die am Hof entsteht, auszeichnet. Der Vers beschließt die Handschrift, die die Übersetzung des aristotelischen ‚de animalibus‘ aus dem Arabischen gemeinsam mit der der Abbreviatio des Avicenna zu ebendiesem Werk enthält, wobei letztere am Hofe Friedrichs II. entstanden ist. Die hier übersetzten Texte führen zum einen inhaltlich mitten in zentrale Themen der am Hofe Friedrichs gepflegten Wissenskultur hinein, zum anderen läßt der Pentameter den Habitus aufscheinen, in dem diese Kultur betrieben wurde.

Der Umgang mit Wissen am Hof unterliegt anderen Regeln, er bietet andere Chancen als universitäre, städtische oder klösterliche Wissenskultur. Höfische Wissenskultur sei hier von der Seite des schriftlichen Wissens betrachtet, da die meisten Beiträge sich mit solchen Texten befassen. Der Hof benötigt weiterhin besondere Wissensinhalte; am Hof werden bestimmte Textsorten, wird ein besonderer Umgang mit dem Wissen gepflegt; und er stellt eine Sozialformation mit spezifischen Gegenwerten für Wissen dar, mit Anziehungskraft für ein spezifisches Personenreservoir an Wissensträgern, mit einer eigenen Beziehungsstruktur, in die Wissensträger eingebunden sind.<sup>2</sup>

Inhalte höfischen Wissens werden durch die Aufgaben des Hofes bestimmt.<sup>3</sup> Der Kontakt zu anderen politischen Einheiten setzt zumeist Fremdsprachenkenntnisse voraus, Dolmetscher und Übersetzer ermöglichen briefliche oder gesandtschaftliche Kommunikation und begleiten sie. Wie wirtschaftliche, politische und wissenschaftliche Kontakte einander zu befruchten vermögen, zeigt das Beispiel der vielfältigen Kommunikation des frideriziani-

---

1 Zur Handschrift Vat. Chigi E 221 vgl. MÜTHERICH, Florentine, Handschriften im Umkreis Friedrichs II., in: Probleme um Friedrich II., hg.v. Josef FLECKENSTEIN, (=VuF 16), Sigmaringen 1974, S. 9-21, S. 13. Der Vers findet sich auf f. 184r. Für die Diskussion der mit der metrischen Interpretation verbundenen Probleme geht ein Dank an Lorenz Rumpf, Frankfurt a.M.

2 Die im folgenden benannten Elemente sind selbstverständlich nicht ausschließlich an Höfen zu finden, doch finden sie sich charakteristischerweise dort.

3 GREBNER, Gundula, Zum Zusammenhang von Sozialformation und Wissensform. Naturwissen am staufischen Hof in Süditalien, in: Erziehung und Bildung bei Hofe. 7. Symposium der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Celle 23.-26.09.2000, hg.v. Werner Paravicini, Jörg Wettlaufer, (=Residenzenforschung 13), Stuttgart 2002, S. 193-213.

schen Hofes mit den Hafsiden. Neben den Sprachkenntnissen müssen die Träger solcher Kommunikation über kulturelle Kenntnisse in der Ausgangs- und der Zielkultur verfügen, um die Adäquatheit ihrer Übersetzungen zu gewährleisten. Auch dem Herrscher kommen Sprach- und interkulturelle Kenntnisse zupaß, und Friedrich II. verfügt über solche in breitem Umfang; darüber hinaus benötigt er allerdings noch ein weites Spektrum an sonstigem Herrschaftswissen. Von den Sternen über Wind und Wetter bis zur menschlichen Physiologie muß der Herrscher in der Lage sein, Zeichen zu lesen und in angemessenes politisches Handeln umzusetzen. Dies gehört denn auch zu dem breiten Themenspektrum, das für den sizilischen Stauferhof im ‚Liber Introductorius‘ des Michael Scotus abgehandelt wird. Tiermedizin und Jagdkunde hingegen dienen sowohl der Logistik des Hofes wie der Kriegführung wie dem Bereich der Repräsentation und Selbstdarstellung. Am friderizianischen Hof treten hier neben dem ‚Liber de arte venandi cum avibus‘ des Kaisers selbst noch die erste okzidentale Veterinärmedizin, die Hippatrik des Jordanus Ruffus, sowie die Falkenmedizin, der Moamin, hervor.<sup>4</sup> Die Breite der Beschäftigung mit Aristoteles hingegen hebt die Wissenskultur am Hof Friedrichs von der der meisten anderen Höfe ab.

Die Textsorten, die sich bei Hofe finden, sind vielfältig:<sup>5</sup> neben die Gestaltung der Außenkontakte in Urkunden und Briefen, neben die höfische Lyrik vornehmlich in der internen Kommunikation treten im Bereich der Wissenskultur Übersetzungen,<sup>6</sup> Enzyklopädie und Traktate, wie sie auch vom Hof Friedrichs II. vorliegen. Die Funktion der Lyrik am friderizianischen Hof mit den Richtern als Dichtern, mit hohen Verwaltungsbeamten, mit Falknern, mit den Mitgliedern der Herrscherfamilie als Autoren dürfte in anderer Weise als an anderen Höfen, aber ebenfalls in der internen Kommunikation liegen, in der Vergemeinschaftung, aber auch in der Bereitstellung eines gemeinsamen Maßstabes. Die Textsorten höfischer Wissenskultur sind solche, die in Auftrag gegeben werden, die in hierarchischen Beziehungen entstehen können. Die Übersetzungen, neben den Aristotelica, sind solche veterinärmedizinischer, jagdkundlicher oder mathematischer Texte. An Universitäten entstehen keine Übersetzungen, dort werden ganz andere Textsorten wie Quaestio und Disputatio ausgebildet, Ausdruck innergenossenschaftlichen Konkurrenzierens. Diese treten ihrerseits nur ausnahmsweise bei Hofe auf.<sup>7</sup>

---

4 FRIED, Johannes, In den Netzen der Wissensgesellschaft. Das Beispiel des mittelalterlichen Königs- und Fürstenhofes, in: *Wissenskulturen. Beiträge zu einem strategischen Konzept*, hg.v. Johannes Fried, Thomas Kailer, (=Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 1), Berlin 2003, S. 141-193.

5 Zur Problematik von Textsorten und Gattungen vgl. RAIBLE, Wolfgang, Was sind Gattungen? Eine Antwort aus semiotischer und textlinguistischer Sicht, *Poetica* 12, 1980, S. 320-349; RAIBLE, Wolfgang, Wie soll man Texte typisieren?, in: *Texte – Konstitution – Verarbeitung – Typik*, hg.v. Susanne Michaelis, Doris Tophinke, München 1996, S. 59-72; RAIBLE, Wolfgang, Arten des Kommentierens – Arten der Sinnbildung – Arten des Verstehens, in: *Text und Kommentar*, hg.v. Jan Assmann, Burkhard Gladigow, (=Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation 4), München 1995, S. 35-73.

6 Die einerseits eine interpretierende Textsorte wie Kommentare, Abbriviationen auch sind, andererseits i.d.R. die Identität der Textsorte des Ausgangstextes bewahren wollen und eher eine intellektuelle Praktik denn eine Textsorte darstellen.

7 Eine solche Ausnahme bildet die Disputation der Frage nach der Priorität von Gliedmaßen oder ihrer Funktion vor König Manfred dar.

Die Sozialformation Hof ist durch ihre Ausrichtung auf eine hierarchische Spitze charakterisiert,<sup>8</sup> deren persönliche Interessen Intensität und Gehalte der höfischen Kultur bestimmen können, die durch die Verteilung von Gunsterweisen Gebildete mit entsprechenden Kenntnissen anzieht und die Hofmitglieder zum Wetteifer in entsprechenden Disziplinen anreizt. Steht wie am sizilischen Hof ein wissenschaftsinteressierter Herrscher an der Spitze, wird das hoftypische Wissenspotential zu wissenschaftlichen Zwecken eingesetzt – es werden Übersetzungen entsprechender Texte erstellt oder die Themen werden auf wissenschaftlichem Niveau betrieben wie im Falle der Tierkunde (Ornithologie im ‚de arte venandi cum avibus‘, Veterinärmedizin in der Hippatrik des Jordanus Ruffus). Der Einstieg in universitäre Themen auf wissenschaftlichem Niveau wie bei der Rezeption humanmedizinischen Wissens in der Tiermedizin, wie die Aristotelisierung des ‚Liber Introductorius‘ erweist sich jedoch als durch die fehlende personelle Kontinuität gefährdet, wie der un abgeschlossene Zustand des ‚Liber Introductorius‘ zeigt.

*Felix elmelic* ... – diese Verse, zum Paratext der Aristoteleshandschrift gehörig, lassen die Dichtung einwandern in die Wissenschaft. In den Bereichen Lyrik, Mehrsprachigkeit und Herrschaftswissen als hoftypische Elemente verbinden sich die Metrik, die Freude an der Vielsprachigkeit und die Wissenschaft zum spezifischen Habitus des Hofes Friedrichs II. Die an seinem Hof rare Panegyrik, die sich etwa noch im ‚Liber Introductorius‘ des Michael Scotus findet,<sup>9</sup> steht dabei in Spannung zu einer Diskussionsatmosphäre, die hierarchische Strukturen nur bedingt wiederaufnimmt. Sie läßt sich erahnen in den Diskussionsnotizen zwischen Jakob Anatoli, Michael Scotus und Friedrich oder aus der Einleitung zu den Fragen Friedrichs an Michael Scotus im zweiten Buch des ‚Liber Introductorius‘. Neben den hoftypischen Textsorten gilt es mithin intellektuelle Praktiken zu berücksichtigen,<sup>10</sup> die im mündlichen wie im schriftlichen Bereich den Umgang mit Wissen strukturierten. Sie reichen vom strikt logischen Aufbau weiter Bereiche des ‚de arte venandi cum avibus‘ über die Verwissenschaftlichungstechniken in den Redaktionen des ‚Liber Introductorius‘ und die reichliche Versorgung der Hofmitglieder mit falckenmedizinischer Literatur bis zur Diskussionskultur. Textsorten, intellektuelle Praktiken und Habitus vermitteln zwischen Inhalten und sozialen Formationen, zwischen diesen und der Umwelt des Hofes. Sie werden in den vorliegenden Beiträgen in vielfältiger Weise angesprochen, von ihrer Seite vermag auch neues Licht auf den *dober Friderich* fallen.

Die besondere Aufmerksamkeit, die am friderizianischen Hof dem Wissen von der Natur zuteil wurde, eine Aufmerksamkeit, wie sie sich kaum sonst an einem Fürstenhof des Mittelalters findet, steht im Zentrum des vorliegenden Bandes, während andere Bereiche der Wissenskultur, etwa die Jurisprudenz, nur randhaft berührt werden. Die oben benannte Übersetzung von des Aristoteles ‚de animalibus‘ und dessen Rezeption, der die Avicennaübersetzung diente und die maßgeblich vom Hof Friedrichs ausging, hob die abendländi-

---

<sup>8</sup> Vgl. etwa die Diskussion verschiedener Ansätze für die Frühe Neuzeit bei MÜLLER, Rainer A., *Der Fürstenhof in der Frühen Neuzeit*, München 2004.

<sup>9</sup> So zu Anfang des zweiten Buches des ‚Liber Introductorius‘, allerdings durchaus ambivalent lesbar.

<sup>10</sup> Vgl. zum Begriff der intellektuellen Praktiken die Arbeiten von Olga Weijers, etwa WEIJERS, Olga, *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (13<sup>e</sup>-14<sup>e</sup> siècles)*, (=Studia artistarum 3, Subsidia), Turnhout 1996.

schen biologischen Kenntnisse in den Rang einer Wissenschaft vom Leben. Die Bedeutung der Averroesübersetzungen, die mit Michael Scotus, dem produktivsten der friderizianischen Gelehrten, in Verbindung gebracht werden, ist kaum zu unterschätzen. Der gleiche Impetus bewegte die Beschäftigung mit der Falkenkunde, deren Verwissenschaftlichung das ureigenste Projekt Friedrichs selbst war, ihr diente die Suche nach Vorläufertexten, deren Übersetzung und Rezeption. Der wichtigste dieser Texte war der ‚Moamin‘, eine arabische Falkenkunde, er wurde ausgehend von der Beschaffung und Übertragung am Hof Friedrichs II. die verbreitetste Falkenkunde des Mittelalters.

Der Weg, den er vom Orient über den staufischen Hof in den Okzident nahm, wird in sechs Beiträgen einer detaillierten, stellenweise auch kontrovers diskutierten Analyse unterzogen. Hier wird die Rezeption eines naturwissenschaftlichen Textes über das gesamte Spektrum der möglichen Fragestellungen untersucht und für die systematische Untersuchung des Umgangs der Europäer mit neuem Wissen eine Basis gelegt: Von der Beschaffung des Textes über die Übersetzung ins Lateinische und die Volkssprachen bis zur Präsenz an den verschiedenen Orten des Wissens, an Höfen, an Universitäten, in Städten werden Wege und Funktionen von Wissen beleuchtet (Akasoy, Gleßgen/Van den Abeele, Fried, Georges, Krause, Schlieben). Dabei kann ein bislang nicht in Betracht gezogener Wandlungsweg des Textes aufgezeigt werden, nämlich vom Hafsidenhof im heutigen Tunesien nach Sizilien. Die Diskussion über das „Zweite Falkenbuch“ wird weitergeführt. Die Vorarbeiten zur Edition erweisen die große Zahl von Handschriften, die noch am staufischen Hof entstanden sein muß. Die zweite französische und die kastilische Übersetzung werden vorgestellt. Neben der im ‚Moamin‘ ebenfalls enthaltenen Hundemedizin steht die ‚Practica canum‘, die überlieferungsgeschichtlich aufgearbeitet und ediert wird (Giese).

Ein zweiter naturwissenschaftlicher Text, der am Hofe Friedrichs entstand, bildet einen zweiten Schwerpunkt: Das astronomische Handbuch des Michael Scotus, der ‚Liber Introductorius‘, weitet sich zur naturwissenschaftlichen Enzyklopädie und wird damit zu einer zentralen Quelle für die Beurteilung der Wissenskultur am Hofe Friedrichs II. Er ist der längste und der thematisch am weitesten gespannte der friderizianischen Texte, gleichzeitig lassen sich hier Charakteristika des Umgangs mit dem Wissen durch die Überlieferung verschiedener Redaktionen am deutlichsten aufzeigen. Auch hier zeigt sich in den Bearbeitungskriterien ein Verwissenschaftlichungsschub, der die Aristotelesrezeption einschließt und sich einem universitären Duktus angleicht. Die Kenntnis dieses nicht nur unedierten, sondern auch fast gänzlich unerschlossenen Werkes wird mit je einem Aufsatz zu jedem der drei Bücher auf eine neue Stufe gehoben: Die Entstehung des Sternkapitels vor dem Aufenthalt des Michael am Hof Friedrichs wird wahrscheinlich gemacht und der Nachweis einer Redaktionsabfolge gelingt. Die Rolle der Physiognomik als erstem großen okzidentalen Traktat zum Thema und als Anstoß für die Verwissenschaftlichung der Disziplin wird herausgearbeitet. Neben der Vertiefung einzelner Themen wird damit ein Überblick über das Gesamtwerk möglich (Ackermann, Grebner, Ziegler).

Werden aus diesen Beiträgen Inhalte des Wissens wie Formen des Umgangs mit Wissen deutlich, so geht es in drei weiteren Aufsätzen um den herrscherlichen Habitus im Umgang mit Wissen und um das Verhältnis von Herrschaft und Wissen am Hofe Friedrichs II. anhand der Konstitutionen von Melfi, anhand der Herrscherminiaturen im ‚de arte venandi cum avibus‘ und des geographischen Wissens (Oevermann, Poeschke, Reichert).

Einen weiteren Schwerpunkt bildet die Untersuchung der wissenschaftlichen Aktivitäten des alfonsinischen Hofes, der unter den mittelalterlichen Höfen den besten Vergleich mit dem sizilianischen Hof ermöglicht. Das breite alfonsinische Übersetzungsprogramm wird in drei Zugängen sozial über die Analyse der Patronage des Hofes, wissenschaftlich über die Übersetzungstechniken nochmals am Beispiel des ‚Moamin‘ und linguistisch über die Auswirkungen auf die Ausbildung des Kastilischen in den Blick genommen (Burnett, Schlieben, Kabatek). Gerahmt wird dies von einem Beitrag zu Endzeiterwartungen im 13. Jahrhundert, die immer auch ein Anstoß zur Wissensgewinnung waren (Yuval), und schließlich von einem Beitrag zu einem Philosophen des 13. Jahrhunderts mit Reflexionen zu Aristoteles bei Hofe (Ricklin).

Die Beiträge dieses Bandes gehen auf die vom Teilprojekt B2 „Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel: Der Königshof als Beispiel“ im Rahmen des SFB 435 „Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel“ im Oktober 2001 veranstaltete Tagung „Wissen an Höfen und Universitäten: Rezeption, Transformation, Innovation“ zurück und vereint Beiträge aus der Feder ausgewiesener Kenner der hier behandelten Themen wie junger Wissenschaftler. In einem interdisziplinären Ansatz wandten sich neben Historikern auch Soziologen, Linguisten, Philosophen und Kunsthistoriker der Fragestellung zu, die Hispanistik wie die Orientalistik etwa bearbeiteten dabei sehr konkrete gemeinsame Themen. Die friderizianische Herrschaftslegitimation wurde in ihrer Ikonologie wie aus soziologischer Perspektive innovativen Lektüren unterzogen. Das Wissen wurde exemplarisch untersucht von der Ermittlung von Handschriften über Edition und Textanalyse bis zur systematischen Darstellung ganzer Wissensbereiche. So leistet der Band einen Beitrag zur Erforschung der Rolle von Höfen im Verwissenschaftlichungsschub des 13. Jahrhunderts.

Ein herzlicher Dank geht an den Akademie Verlag und den Lektor Mischka Dammaschke für Unterstützung und Geduld bei der langen Drucklegung und an Carlos Hemberger und Elko Lerche für ihre Hilfe bei der Fertigstellung des Bandes.



## **Das Jahr 1240: Das Ende eines jüdischen Millenniums**

Charakteristisch für die jüdisch-messianischen Erwartungen im Mittelalter ist die starke Präsenz von Erlösung im politischen Sinne. Hinter den jeweils erwarteten Abläufen steht das Bemühen, die bestehenden Herrschaftsverhältnisse umzukehren, so daß die derzeit unterdrückte Seite, d.h. das jüdische Volk, in der Endzeit die Oberhand gewinnt. Die christliche Exegese deutete die biblische Ankündigung in Bezug auf die beiden Söhne Isaaks „der Ältere wird dem Jüngeren dienen“ (Gen 25,23) darauf, daß das Christentum, die jüngere Religion, die also mit dem jüngeren Bruder Jakob gleichgesetzt wurde, den Sieg über das Judentum, den älteren Bruder, davontragen sollte. Für die jüdische Exegese dagegen war Jakob der Stammvater der israelitisch/jüdischen Nation und Esau/Edom der Prototyp Roms und der christlichen Kirche; demnach mußte sich die biblische Prophezeiung auf das messianische Zeitalter beziehen, da Jakobs Nachkommen über Esaus Nachfahren herrschen würden. Die politisch-messianische Restauration sollte nicht nur den Leiden des Exils ein Ende setzen, sondern auch den gewichtigen theologischen Widerspruch beheben, mit dem sich die Juden des Mittelalters konfrontiert sahen: die unerträgliche Diskrepanz zwischen dem Elend der Juden in ihrem politisch rechtlosen Zustand in der äußeren Wirklichkeit und dem inneren Bewußtsein, unter allen Völkern das auserwählte zu sein, dem Gottes besondere Liebe gelte. Groß herausgestellt wurde dieser Widerspruch von der christlichen Propaganda, wonach die eingeschränkte Existenz der Juden ein Zeichen für deren göttliche Verworfenheit war. Von daher ist es nicht erstaunlich, daß die christliche Umwelt den politisch-messianischen Hoffnungen der Juden sehr zurückhaltend, wenn nicht gar feindlich gegenüberstand; deren Verwirklichung hätte nämlich die christliche Deutung des jüdischen Leidens Lügen gestraft.

In den folgenden Ausführungen möchte ich die jüdisch-messianische Hoffnung auf das Jahr 1240 untersuchen, eine messianische Erwartung, die weitreichende, stark emotionale Reaktionen auslöste. Das Jahr 1240 nach der christlichen Zeitrechnung fiel zusammen mit *anno mundi* 5000 nach dem jüdischen Kalender; von daher tragen die damaligen jüdisch-messianischen Erwartungen ausgesprochen millenaristischen Charakter. Zunächst werde ich das Ausmaß dieser Hoffnungen vorführen sowie die Quellen, die über ihre Verbreitung Aufschluß geben. Dann werde ich auf ihr historisches Gewicht eingehen, inwiefern sie auf die großen historischen Ereignisse jener Zeit eingewirkt haben bzw. wie sie sich auf deren Hintergrund ausnehmen. Mir geht es darum, das messianische Narrativ dem allgemenhistorischen so zuzuordnen, daß deutlich wird, wie es sich in der Sprache jener Epoche artikuliert. Dabei wird zu beobachten sein, wie empfindlich die christliche öffentliche Meinung auf das Aufkommen jüdisch-messianischer Naherwartung reagierte und wie auf jüdischer Seite eben dieser christlichen Empfindlichkeit vorgebaut wurde. Zu guter Letzt werde ich noch aufzuzeigen suchen, daß sich trotz aller Spannung zur nicht-jüdischen Umwelt vielleicht doch ein verdeckter Einfluss der Eschatologie des Joachim von Fiore auf die jüdisch-

messianische Geschichts- und Zeitauffassung im Hinblick auf das Millenniumsjahr 1240 konstatieren läßt.

### Endzeitberechnungen

In viererlei Hinsicht unterscheidet sich die Erwartung der Erlösung um das Jahr 1240 von anderen Endzeitberechnungen. Erstens beruhte dieses Datum nicht auf willkürlich manipulierbaren Zahlenspielerien, sondern mit dem Jahr 1240 endete das fünfte Jahrtausend seit Erschaffung der Welt. Zweitens findet sich die Erlösungshoffnung auf diesen Zeitpunkt fast in sämtlichen jüdischen Diasporagemeinden, vom südlichen und nördlichen Mittelmeerraum bis nach Mitteleuropa. Drittens führte diese messianische Erwartung zu einer Vielfalt von vorbereitenden Maßnahmen, mit denen wir uns noch befassen werden. Und viertens konzentrierte sich diesmal die Hoffnung nicht wie sonst auf einen bestimmten Zeitpunkt, sondern die Erwartung der Erlösung um das Jahr 1240 setzte einen längeren Zeitraum an, innerhalb dessen sich das messianische Geschehen vollziehen sollte. Zunächst möchte ich die wichtigsten Quellen vorstellen.<sup>1</sup>

Am weitesten verbreitet war wohl die Endzeitberechnung, wonach das messianische Zeitalter mit dem Abschluß des fünften Jahrtausends nach Erschaffung der Welt einsetzen würde. Im Midrasch *Bereschit rabbati*, der aus der Provence stammt, heißt es: ‚Die gesamte Knechtschaft war im fünften Jahrtausend, in diesem graut auch der Morgen von Israels Erlösung.‘<sup>2</sup> Eine ähnliche Berechnung findet sich auch im Kommentar des R. Juda von Barcelona zum *Sefer Jezira*:

‚Dass wir erlöst werden sollen bald in unseren Tagen, am Ende des fünften Jahrtausends, war allezeit in Israel überliefert. Auch die irrenden Christen – da sie gehört hatten, dass der Messias am Ende des fünften Jahrtausends kommen soll, und feststellen mussten, dass die Zeit ihres bösen Gehenkten eigentlich ins Ende des vierten Jahrtausends fiel, genauer gesagt: mehr als zweihundert Jahre vor Vollendung des Jahrtausends, nämlich ins siebenundreißigste Jahrhundert, so fixierten sie ihren Irrglauben auf das Ende des fünften Jahrtausends, indem sie von Adam bis Noah zweitausend Jahre ansetzten und noch einige Berechnungen betrügerisch zurechtbogen...‘<sup>3</sup>

Er meint also, auch die Christen wüßten um das Kommen des Messias zum Abschluß des fünften Jahrtausends, was allerdings nicht mit der (wohlgemerkt: jüdischen) Berechnung zusammengeht, wonach Jesus um das Jahr 3700 nach Erschaffung der Welt gelebt haben soll, also geraume Zeit vor dem Ende des vierten Jahrtausends. Demnach habe die christli-

---

1 Jeweils einige der einschlägigen Quellen sind gesammelt und behandelt bei J. ARONIUS, Regesten zur Geschichte der Juden, Berlin 1902, 227-230; E. Z. ESHKOLY, Die messianischen Bewegungen in Israel (hebr.), Jerusalem 1957, 188-192; B.-Z. DINUR, Israel im Exil (hebr.), II/3, Jerusalem 1968, 436-441. Weiteres Material im Folgenden.

2 Midrasch *Bereschit rabbati*, Ed. Ch. ALBECK, Jerusalem 1940, 16f. mit Hinweis auf weitere Quellen.

3 Der Kommentar zum *Sefer Jezira* von dem Rabbiner und Fürsten Juda, Sohn des Barsillai aus Barcelona, Ed. HALBERSTAMM, Berlin 1895, 239. Eine ähnliche Berechnung findet sich im *Sefer Megillat haMegalle* des R. Abraham b. Chijja des Fürsten, Berlin 1924, V, 36.147; das Buch stammt offenbar aus den zwanziger Jahren des 12. Jahrhunderts und führt vier potentielle Endzeitermine auf: 1136, 1230, 1358 oder 1448. Das Jahr 1230, den zweiten der errechneten Termine, bezeichnet der Verfasser als den wahrscheinlichsten.

che Zeitrechnung einen Zeitraum von über tausend Jahren zwischen Adam und Noah eingeschoben, um Jesu Geburt in den Ausgang des fünften Jahrtausends nach Erschaffung der Welt fallen zu lassen. Diese Ausführungen des R. Juda aus Barcelona sind nicht ganz einseitig, denn bereits Julius Africanus hatte (i. J. 221) Jesu Geburt ins Jahr 5500 nach Erschaffung der Welt verlegt, also genau in die Mitte des sechsten Jahrtausends, und diese Berechnung war von vielen christlichen Autoren übernommen worden.<sup>4</sup> Außerdem setzen christliche Endzeitberechnungen das Ende der Geschichte und das Weltgericht durchweg am Ende des sechsten, nicht des fünften Jahrtausends an.<sup>5</sup>

Gegen Ende seiner Ausführungen stellt R. Juda von Barcelona fest: ‚Unsere Tradition bezüglich des Kommens des Erlösers am Ende des fünften Jahrtausends ist wohlüberliefert in einigen Auslegungen unserer Meister s. A.‘, womit er vermutlich die oben angeführte Aussage des Midrasch *Bereschit rabbati* meint. Wie im folgenden zu beobachten, findet sich die jüdische Endzeithoffnung auf das Ende des fünften Jahrtausends erst in Quellen aus dem 12. Jahrhundert, die auf der talmudischen ‚Weissagung des Elia‘ beruhen.<sup>6</sup> Eine andere Berechnung des R. Juda aus Barcelona verlegt das Ende der Welt in die letzten fünfzig Jahre vor dem Jahre 5000 nach Erschaffung der Welt (d.h. in den Zeitraum 1190-1240 n. Chr.); dabei leitet er den Endzeittermin von der Typologie des biblischen Jubeljahrs ab:

‚Und im fünfzigsten Jahrhundert, bald in unseren Tagen, wird Israel seine volle Freiheit erhalten, wir werden zurückkehren in unseren Besitz und unser Erbteil ... Und jene neunundvierzig Zyklen von sieben Jahrwochen hat uns Gott, gelobt sei Er, geboten als Hinweis auf die Erlösung, und dank dieses Gebots wird die Erlösung auch eintreten; zu berechnen sind neunundvierzig Mal hundert Jahre, jeweils ein Jahrhundert für jedes der neunvierzig Jahre bis zum nächsten Jubeljahr, das macht neunundvierzig Jahrhunderte, und das fünfzigste Jahrhundert entspricht dem Jubeljahr, das ganz und gar der Freiheit gehört, denn im fünfzigsten Jahrhundert sollen wir vielleicht erlöst werden, bald in unseren Tagen, vielleicht zu Anfang des fünfzigsten Jahrhunderts oder in der Mitte oder am Ende.‘<sup>7</sup>

Ein Versuch, das Ende der Welt im Jahre 5000 nach Erschaffung der Welt auf biblische Belege zurückzuführen, findet sich im Bibelkommentar eines anonymen Autors, der in Montpellier in Südfrankreich lebte. Er bezieht sich auf Bileams Äußerung gegenüber dem Moabiterkönig Balak: ‚Ich belehre dich, was dieses Volk deinem Volk tun wird am Ende der Tage (Num 24,14) – ich habe gehört, dass man hierauf die Annahme stützt vom Ende nach Ablauf von fünf Jahrtausenden, d.h. ‚am Ende der Tage‘ [*haJamim*], d.i. ‚am Ende von fünf [*He*] Tagen‘ und zwar ‚Tage‘ des Heiligen, gelobt sei Er, wie wir aus dem Schriftvers

4 Dazu M. HÄUSLER, *Das Ende der Geschichte in der mittelalterlichen Weltchronistik*, Köln/Wien 1980, 6f., 10, 15, 22ff.

5 Dazu R. LERNER, *The Medieval Return to the Thousand-Year Sabbath*, in: R. K. EMMERSON & B. MCGINN (Hg.), *The Apocalypse in the Middle Ages*, Ithaca/London 1992, 51-71.

6 HÄUSLER (s. o. Anm. 4), 105 meint, vor der Reformation sei die ‚Weissagung des Elia‘ nur vereinzelt Christen bekannt gewesen. Alanus ab Insulis im 12. Jahrhundert hat sie gekannt (dazu A. FUNKENSTEIN, *Heilsplan und natürliche Entwicklung*, München 1965, 14 Anm. 28), und gegen Ende des 13. Jahrhunderts ist sie bei dem Franziskaner Peter Olivi belegt (vgl. LERNER, ebd. 62, Anm. 38). Zu entsprechenden christlichen Traditionen aus dem Orient s. unten, Anm. 102.

7 Kommentar zum *Sefer Jezira* (s. o. Anm. 3), 238.

entnehmen ‚tausend Jahre sind in Deinen Augen wie der gestrige Tag‘ (Ps 90,4), so ergibt sich, daß fünf Jahrtausende fünf [He] Tagen entsprechen.<sup>8</sup>

Eine überraschend ähnliche Berechnung findet sich in einer aschkenasischen Quelle aus dem Kreis der Tossafisten. Aus der Aufforderung des Patriarchen Jakob an seine Söhne unmittelbar vor seinem Tod „Versammelt euch, ich will euch sagen, was euch am Ende der Tage widerfahren soll“ zieht jener aschkenasische Exeget folgenden Schluß: ‚am Ende der Tage (*haJamim*) – fünf (*He*) Tage; fünf Tage weniger als fünftausend‘.<sup>9</sup> Nach dieser Rechnung fällt die messianische Hoffnung also auf das Jahr 1235; und in einer R. Juda dem Frommen zugeschriebenen Quelle heißt es tatsächlich, er habe das Ende der Welt im Jahre 1235 erwartet.<sup>10</sup> In derselben Auslegung zu den Worten des Patriarchen Jakob auf dem Totenbett bringt der Redaktor jener aschkenasischen Sammlung eine weitere Rabbenu Chana-nel zugeschriebene Überlieferung, wonach der messianische König erscheinen werde, bevor das Sternbild des Steinbocks vorüber sei; dabei handele es sich um das zehnte Sternbild, und für jedes Sternbild seien fünfhundert Jahre anzusetzen.<sup>11</sup>

Was hier vorliegt, sind also zwei sehr ähnliche Endzeitberechnungen, eine französische und eine aschkenasisch-deutsche; die französische basiert auf dem Ausdruck ‚am Ende der Tage‘ in Num 24,14, und kommt auf das Jahr 1240, die aschkenasische basiert auf demselben Ausdruck in Gen 49,1 und kommt auf das Jahr 1235. Die französische Rechnung ist ein weiteres Mal belegt und zwar in einer höchst bedeutsamen, ebenfalls französischen Quelle. Der erste Abschreiber der jüdischen Argumente, die im 1240 zu Paris gegen den Talmud geführten Prozeß vorgebracht wurden, gibt als Prozeßdatum an: ‚im Jahre ‚Ende‘, fünf Tage im Monat *Tammus*, am Montag und darauf folgenden Dienstag des Wochenabschnitts *Balak*‘.<sup>12</sup> Bei dieser Datumsangabe fällt sogleich auf, daß der Schreiber den Talmud-Prozeß in eschatologischem Zusammenhang sieht, denn er bezeichnet das Jahr mit dem hebräischen Wort für ‚Ende‘ (*Acharit*); beim zweiten Lesen wird auch das Wortspiel deutlich: Die Wortfolge ‚im Jahre Ende fünf Tage‘ spielt eindeutig auf die oben erwähnte Endzeitberechnung auf der Basis von ‚am Ende von fünf Tagen‘ an, und zwar auf deren französische Version, denn der Schreiber vermerkt ausdrücklich, daß der Prozeß in der Woche stattfand, an deren Sabbat die Perikope *Balak* (Num 22,2 – 25,9) gelesen wird, worin jener Ausspruch Bileams vorkommt, auf den die französische Endzeitberechnung gegründet ist. Daraus erhellt, daß der 1240 in Paris gegen den Talmud geführte Prozeß für den jüdischen ‚Protokollschreiber‘ in messianisch-eschatologischem Kontext stand; diese Beobachtung wird uns noch weiter beschäftigen.

<sup>8</sup> Staatbibliothek München, Heb. 66, fol. 306r; vgl. A. TALMAGE, Die antichristliche Polemik in der Schrift *Leqet qazar* (hebr.), in: Michael 4 (1976), 63.

<sup>9</sup> Gen 49,1 in: *Sefer Tossfot haschalem*, Ed. J. GELIS, V, Jerusalem 1986, p. 34.

<sup>10</sup> Vgl. A. MARX, Eine Äußerung über das Jahr der Erlösung (hebr.), in: *haZofe leChochmat Israel* 5 (1921), 195.

<sup>11</sup> Wie oben, Anm. 9. Bemerkenswert ist die Verbindung zwischen dem Sternbild des Steinbocks und dem *Agnus Dei* als christlich-messianisches Symbol. Neben dem Steinbock diente auch das Sternbild des Widders (*Aries*) als messianisches Symbol in der Endzeitberechnung des Petachja von Regensburg: „Du sollst wissen, daß das Sternbild des Widders jeden Tag weint, bis das Ende kommt ... denn Israel wird gerade zu Pessach erlöst, daher weint das Sternbild des Widders“; vgl. A. DAVID, Der Wechsel des R. Petachja von Regensburg zu einem neuen Ritus (hebr.), in: *Qobez al Jad* 13 (1996), 257.

<sup>12</sup> *Die Disputation des R. Jehiel von Paris* (hebr.), Ed. R. MARGULIES, Jerusalem 1975, 27.

Die weite Verbreitung der messianischen Erwartung auf das Jahrtausendjahr 1240 ist durch die häufige Erwähnung dieses Datums in aschkenasischen Quellen belegt, wo das Datum nach der aschkenasisch exegetischen Tradition noch durch Zahlendeutungen aufgrund biblischer Formulierungen untermauert wird. In dem Kommentar *Daat Seqenim al haTora* (das Wissen der Ältesten zum Pentateuch) heißt es zu Gen 37,15 ‚wie er [scil. Joseph] auf dem Feld umherirrte‘ (*to'e = Taw+Ajin+He*): ‚Hier gab ihm Gabriel [mit dem der Midrasch den im Bibelvers erwähnten ‚Mann‘ identifiziert] einen Hinweis auf dreierlei Exil: *Taw* (Zahlenwert: 400) steht für das Exil in Ägypten, *Ajin* (Zahlenwert: 70) für das Exil in Babylonien, *He* (Zahlenwert: 5) für das Exil Edoms [d.i. der christlichen Herrschaft], das besagt, nach Ablauf von fünf Jahrtausenden wird es zu Ende gehen bald in unseren Tagen – aus dem Munde meines seligen Vaters und Lehrers.<sup>13</sup> Zu der Frage Isaaks an Esau, nachdem der Erstgeburtssegens bereits an Jakob vergeben ist, ‚Und dir, mein Sohn, was soll ich dir tun?‘ (Gen 27,37), bemerkt derselbe Kommentar: ‚die Vokabel ‚und dir‘ (*ulechah*) ist mit einem *He* am Ende geschrieben, demnach sprach Isaak zu Esau: Nachdem fünftausend Jahre vorüber sind, wird er [scil. Jakob] die Herrschaft übernehmen; was soll ich dir tun? Dann nämlich wird der Heilige, gelobt sei Er, an Edom Rache üben.<sup>14</sup>

Die Verbreitung dieser Endzeitberechnung in Spanien ist durch eine Äußerung des Kabbalisten Isaak ibn Latif aus Toledo belegt. Er verfaßte im Jahre 1238 eine messianische Abhandlung mit dem Titel *Schaar haSchamajim* (Tor des Himmels) in der Erwartung, daß das messianische Zeitalter zwei Jahre danach anbrechen würde, mit Beginn des sechsten Jahrtausends.<sup>15</sup> Mit gewisser Wahrscheinlichkeit bildete diese Endzeiterwartung auch den Hintergrund für die Erweckungsfahrt des R. Moses von Coucy durch Spanien, aus der dann sein bekanntes Kompendium über die biblischen Gebote (*Sefer haMizwot*) hervorging.

In diesem Zusammenhang ist auch ein Schreiben in arabischer Sprache zu untersuchen, das offenbar aus Nordafrika an die jüdische Gemeinde zu Alexandria geschickt wurde und sich in der Kairoer Genisa gefunden hat.<sup>16</sup> Darin wird von einem Propheten berichtet, der in der französischen Stadt Saintes aufgetreten sei und verkündet habe, im Jahre 1226 werde die Einsammlung der Zerstreuten stattfinden und im Jahre 1233 werde der davidische Messias kommen. In jenem Schreiben ist von einem Brief messianischen Inhalts die Rede, der von einem gewissen Josef b. Abraham aus Marseille gesandt worden war. Gerüchte über die Verkündung jenes Propheten in Frankreich waren auch R. Elasar von Worms zu Ohren gekommen; er hatte nachgeforscht und sie für stichhaltig befunden.

Möglicherweise waren solche messianischen Verkündungen ausgelöst durch die Einberufung des Vierten Laterankonzils 1215 und den dort ergangenen Aufruf zu einem weiteren Kreuzzug ins Heilige Land. Innerhalb der darauf folgenden zwei Jahre organisierte sich der vierte Kreuzzug, und die Endzeiterwartungen nahmen auch unter Christen zu. Daß Christen

<sup>13</sup> Zu Gen 37,15 in: *Sefer Tossefot haschalem* (s. o. Anm. 9), IV (1985), 29; ebenfalls angeführt im Midrasch *Tanchuma Buber I*, Einleitung, p. 128.

<sup>14</sup> Ebd. III (1984), 76f.

<sup>15</sup> Vgl. S. HELLER-WILENSKY, Eschatologie und Utopie in der philosophisch-mystischen Strömung der Kabbala im 13. Jahrhundert (hebr.) in der von Z. BARAS herausgegebenen hebräischen Aufsatzsammlung ‚Messianismus und Eschatologie‘, Jerusalem 1984, 221-237.

<sup>16</sup> Veröffentlicht von Simcha ASSAF, Quellen und Studien zur Geschichte Israels (hebr.), Jerusalem 1946, 151-154.

und Moslems um die Vorherrschaft im Heiligen Land kämpften, konnte bei Juden durchaus messianische Hoffnungen hervorrufen, zumal eingedenk des rabbinischen Ausspruchs: ‚Wenn du die Königreiche gegeneinander streiten siehst, dann sei der Ankunft des messianischen Königs gewärtig.‘<sup>17</sup>

Wie dem auch sei, das Schreiben muß vor 1226, dem ersten in der Prophezeiung angekündigten Datum, abgefaßt sein.<sup>18</sup> Millennaristische Endzeiterwartungen sind darin zwar nicht ausdrücklich erwähnt, aber die messianisch geladene Atmosphäre, die sich im zweiten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts, d.h. in der Generation vor 1240, verstärkte, äußert sich unverkennbar darin. Auf die messianische Hochspannung jener Jahre werden wir noch einmal stoßen im Zusammenhang mit der Einwanderung von Juden ins Heilige Land in eben diesem Zeitraum.

Hier ist der Ort, auf ein weiteres ungewöhnliches Dokument überraschenden Inhalts einzugehen. Ein 1921 von Alexander Marx veröffentlichter Text enthält eine messianische Endzeitberechnung, hat aber bisher noch nicht die gebührende Aufmerksamkeit erhalten.<sup>19</sup> Es handelt sich um einen französischen Kommentar zu den ‚Sprüchen der Väter‘ aus dem 13. Jahrhundert; am Ende von dessen viertem Kapitel hat ein aschkenasischer Abschreiber im 14. Jahrhundert verschiedene Endzeitberechnungen hinzugefügt. Eine davon beruht auf der Auffassung der Weltgeschichte als aus Zyklen von je 532 Jahren bestehend; diese Zahl ist das Produkt des ‚Sonnenzyklus‘ von 28 Jahren und des ‚Mondzyklus‘ von 19 Jahren. Das Ende jeder Periode von 532 Jahren gilt als besondere Gnadenzeit. Wenn man 532 mit der typologischen Sieben multipliziert, kommt man in das Jahr 3724 nach Erschaffung der Welt, das dem Jahr 36 vor der christlichen Zeitrechnung entspricht; demnach muß jenes Jahr eine Zeit ganz besonderen göttlichen Wohlgefallens gewesen sein. Nach Auskunft unseres Textes war dies das Jahr, in dem Jesus gekreuzigt wurde, und Jesus wußte um die Besonderheit jener Epoche:

‚Und als man Jesum zum Galgen und zur Steinigung hinausführte, war er kundig und wusste, dass es das Jahr 532 war. Er sprach: Ich erleide ihn [scil. den Tod] um der Einheit des göttlichen Namens und um des Jochs des Himmelreiches willen. Er überlieferte seinen Leib dem Dienst seines Schöpfers und sprach: Und es möge wohlgefällig sein vor meinem Schöpfer, dass ich als Gott akzeptiert werde. Da ging eine Himmelsstimme aus: Darum dass nun die Gnadenzeit des Jahres 532 ist, eine Zeit des Wohlgefallens, wird dein Gebet erhört. Aber nicht in deinen Tagen, auch nicht zu deinen Lebzeiten wird dein Gebet erhört, sondern lange Zeit nach deinem Tode. Und so geschah’s. Er antwortete und sprach: Da meine Worte wohlgefällig sind vor dir, möge es dein Wille sein, dass meine Gottheit bestehe wie die Lehre unseres Meisters Mose bis jetzt.‘

---

<sup>17</sup> Midrasch *Gen. r.* 41,4 (Ed. THEODOR/ALBECK, p. 409).

<sup>18</sup> Das Schreiben ist offenbar kurz nach 1211 verfaßt, denn darin ist von zwei Brüdern die Rede, die ins Heilige Land eingewandert seien; möglicherweise handelt es sich um R. Joseph von Clisson und dessen Bruder R. Meir. Diese beiden sind zweimal auf ähnliche Weise erwähnt: In Alexandria begegnete ihnen R. Abraham, der Sohn des Maimonides, in Jerusalem R. Juda al-Charisi; Näheres zu den beiden bei E. E. URBACH, *Die Tossafisten* (hebr.), Jerusalem 1980, 318f.

<sup>19</sup> MARX (s. o. Anm. 10), 194-202.

Dieser Text sagt nichts Geringeres, als daß Jesu Wunsch nach Vergöttlichung erfüllt worden sei, weil sein Gebet am Ende eines Zyklus von 532 Jahren erfolgte, was eine besondere Gnadenzeit war. Allerdings verkündete ihm die Himmelsstimme, daß bis zur Verwirklichung seines Wunsches noch ‚lange Zeit‘ vergehen werde, womit anscheinend der Zeitraum bis zur Christianisierung des römischen Weltreichs gemeint ist. Außerdem soll Jesus darum gebeten haben, seine Gottheit möge Bestand haben ‚wie die Lehre unseres Meisters Mose bis jetzt‘; damit ist wohl gemeint, daß die Völker der Welt an ihn glauben ebenso lange, wie die Israeliten bis dahin an die Lehre des Mose geglaubt hatten. Da der Zeitraum von Mose bis Jesus 1276 Jahre umfaßte, bekäme Jesus also 1276 Jahre zugestanden, in denen die Völker der Welt an ihn glauben sollten. Der Verfasser unseres Textes ging, aus welchen Gründen auch immer, davon aus, daß Jesus im Jahre 36 vor der christlichen Zeitrechnung gekreuzigt worden sei, demnach würde die dem Christentum zugemessene Zeitspanne im Jahre 1240 zu Ende gehen. Auch hinter dieser ungewöhnlichen Rechnung steht also die Vorstellung vom Anbruch der Erlösung im Jahre 1240.

In dem Dokument insgesamt stehen etliche Endzeitberechnungen, die sich über einen längeren Zeitraum erstrecken; der früheste Zeitpunkt der Erlösung ist im Jahre 1236 angesetzt, der späteste 1352. Daß all diese Berechnungen in einem Schriftstück vereinigt wurden, besagt doch wohl, daß in den Augen des Redaktors zwischen diesen verschiedenen Daten kein Widerspruch bestand. Der Redaktor dürfte vor dem frühesten der angegebenen Erlösungsdaten gelebt haben; die meisten von ihm als unlängst verstorben genannten Gelehrten gehören denn auch in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts (R. Samuel der Fromme, R. Mose b. Maimon, R. Isaak von Dampierre).

Aus zwei anderen, in ihrer Art recht seltenen Nachrichten ist ein Nachhall der bitteren Enttäuschung zu vernehmen, daß die Erlösung im Jahre 1240 doch nicht eingetreten war. In einer Handschrift der Sammlung Oppenheimer in Oxford heißt es: ‚Von Rechts wegen hätte der Glaube an Jesus zu Ende gehen sollen mit dem Abschluß des fünften Jahrtausends, doch um unserer vielen Sünden willen ist davon abgegangen, was abgegangen ist. Ich schreibe heute im Jahre 5000 und [?] nach kleiner Zählung, und sie halten immer noch an ihrem verlogenen Glauben fest...‘. Da der Verfasser die Frankfurter Judenverfolgung von 1241 und die Talmudverbrennung zu Paris von 1242 erwähnt, dürfte er in den frühen vierziger Jahren des 13. Jahrhunderts geschrieben haben.<sup>20</sup>

In einer weiteren Quelle aus den Kreisen der *Chasside Aschkenas* findet sich eine Endzeitberechnung auf das Jahr 1257, die ebenfalls davon ausgeht, daß der Anfang des sechsten Jahrtausends nach Erschaffung der Welt der geeignete Zeitpunkt für das Einsetzen der Erlösung sei. Dieser Text ist sicher nach 1240 verfaßt, denn er macht eine Art Rettungsversuch des Jahres 5000 als Termin der Erlösung: Der Autor, R. Elasar von Worms, fügt der Endzeitberechnung weitere siebzehn Jahre hinzu. Er argumentiert damit, daß bis zur ersten Erlösung (der Landnahme) 2500 Jahre vergangen seien, deshalb müßten bis zur endzeitlichen Erlösung weitere 2500 Jahre vergehen.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> MS Opp. 613, im Katalog von A. NEUBAUER, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford 1886, Nr. 2256, fol. 63; veröffentlicht bei A. NEUBAUER, *Anecdota Oxoniensia. Medieval Jewish Chronicles and Chronological Notes* (hebr.), I, Oxford 1895, 193.

<sup>21</sup> E. KUPFER (Hg.), *Responsa et Decisiones* (hebr.), Jerusalem 1973, § 183, 308-312.

Zusätzlich zu diesen jüdischen Quellen gibt es auch noch nicht-jüdische Belege für messianische Naherwartung auf das Jahr 1240, die später behandelt werden sollen. Schon im derzeitigen Stadium zeichnet sich Frankreich, in geringerem Maße auch Deutschland, als Zentrum der messianischen Hochspannung im Hinblick auf das Jahr 1240 ab. Aus dem Schreiben nach Alexandria geht hervor, daß diese messianische Erwartung auch im Mittelmeerraum verbreitet war.

### **Messianismus, Pilgerfahrt und Einwanderung ins Heilige Land**

Wie zentral Frankreich in dieser messianischen Welle war, bezeugt ein noch unveröffentlichtes hebräisches Dokument in der Stadtbibliothek Darmstadt; es handelt sich um eine anonyme Schrift mit dem Titel ‚Auslegungen über den messianischen König und Gog und Magog‘.<sup>22</sup> Der Verfasser weist sich als Schüler des R. Isaak b. Abraham aus, eines der bedeutendsten Tossafisten in Frankreich zu Anfang des 13. Jahrhunderts.

Der unmittelbare Anlaß zur Abfassung dieser Schrift ist die Überzeugung, daß der Messias vor dem Jahre 5000 nach Erschaffung der Welt, d.h. vor 1240, auftreten werde. Diese Berechnung gründet sich auf die talmudische ‚Weissagung des Elia‘, wonach der Bestand der Welt sich über 6000 Jahre erstreckt, das erste Drittel bestimmt vom ‚Chaos‘, das zweite von der ‚Tora‘ und das dritte vom ‚Messias‘.<sup>23</sup> Eigentlich hätte das messianische Zeitalter mit dem Jahr 4000 nach Erschaffung der Welt beginnen sollen; jedenfalls kann es nicht später als mit dem Jahr 4999 (d.i. kurz vor 1240) einsetzen, denn sonst stünden die letzten zweitausend Jahre nicht unter dem Zeichen des Messias. Der Verfasser führt diese Berechnung auf seinen Lehrer, R. Isaak b. Abraham, zurück; da dieser bereits 1210 gestorben ist, war messianische Naherwartung also schon in der Generation vor 1240 verbreitet. Je näher der kritische Zeitpunkt heranrückte, desto höher schlugen die Wellen der Hoffnung. Wichtig ist diese Schrift jedoch nicht nur wegen der darin enthaltenen Endzeitberechnung, sondern noch mehr wegen der darin geschilderten Vorbedingungen für das Kommen des Messias:

‚Es soll sich doch niemand vorstellen, der messianische König werde in einem kultisch unreinen Land erscheinen ... es wäre auch falsch anzunehmen, er werde im Land Israel inmitten der Nicht-Juden (*Gojim*) auftreten... Es ist doch klar, dass Tora-Beflissene und Fromme und Männer der Tat aus allen vier Weltrichtungen im Land Israel sein müssen, einer pro Stadt und zwei pro Familienverband [vgl. Jer 3,14], jeder dem Drang seines Herzens folgend, jeder beseelt vom Geist der Reinheit und von Liebe zum Heiligen – danach wird unter ihnen der messianische König erscheinen.‘

Dieser Abschnitt war in der Forschung bekannt, weil er in Schriften vom Ende des 13. Jahrhunderts zitiert ist.<sup>24</sup> Jetzt läßt sich mit Sicherheit sagen, daß dieser Text Vorstellungen wiedergibt, die in Frankreich schon früher verbreitet waren, und zwar bereits in der Genera-

<sup>22</sup> MS Darmstadt, Codex Or. 25; dazu H. BRESLAU, *Juden und Mongolen*, in: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 1 (1887), 102; IDEM, *Ein Nachtrag*, ebd. 2 (1888), 382f.

<sup>23</sup> b *Sanhedrin* 97a.

<sup>24</sup> E. REINER, *Einwanderung und Wallfahrt ins Heilige Land 1099-1517* (hebr.), Dissertation Jerusalem 1988, 114-118, 151-155.

tion vor 1240. Der hier geäußerte Gedanke ist etwas völlig Neues. Auch zuvor waren Juden ins Land Israel gezogen, um die Gräber der Patriarchen zu besuchen und die ans Heilige Land gebundenen Gebote zu üben, aber das waren private Unternehmungen ohne messianische Zielsetzung gewesen. Im Gegenteil: Nach der herkömmlichen Auffassung sollte erst der Messias die Zerstreuten Israels aus ihrem Exilländern sammeln und nach Zion bringen wie seinerzeit bei der Herausführung der Israeliten aus Ägypten. Die Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft dient als Modell für die künftige Erlösung; daher soll auch dort die Erlösung der Rückführung ins Heilige Land vorangehen.

Messianischer Aktivismus, wonach die Ansiedlung von Juden im Heiligen Land noch vor der Ankunft des Messias geboten sei, war bis dahin nur unter den Jerusalemer Karäern im 10. Jahrhundert üblich gewesen. So hatte etwa der Karäer Daniel al-Kosmi dazu aufgerufen, Delegationen von Juden aus verschiedenen Orten nach Jerusalem zu entsenden:<sup>25</sup> ‚Ihr aber, unsere israelitischen Brüder, ... erhebt euch und kommt nach Jerusalem! ... Und wenn ihr nicht kommen könnt, weil ihr zu tief in euren Handel verstrickt seid, dann schickt aus jeder Stadt fünf Männer samt ihrem Lebensunterhalt, auf dass wir zu einer Gemeinschaft werden, stets zu unserem Gott zu flehen auf den Bergen Jerusalems.‘<sup>26</sup> Diese Aufforderung erinnert sehr an die ‚Auslegung über den messianischen König und Gog und Magog‘, wo es heißt ‚einer pro Stadt und zwei pro Familienverband‘ sollten nach Jerusalem entsandt werden. Derselbe Vers Jer 3,14 ist auch dem Karäer Sahel b. Mazliach vertraut: ‚Die Knechte des Ewigen, die sich dorthin [scil. nach Jerusalem] versammeln, einer pro Stadt und zwei pro Familienverband‘.<sup>27</sup>

Solcher Aktivismus war im rabbinischen Judentum sonst nicht üblich. Hatte Maimonides doch in seinem Schreiben an die jemenitischen Juden ausdrücklich festgestellt, daß die Einsammlung der zerstreuten Judenheit nach Jerusalem erst nach der Offenbarung des Messias erfolgen solle.<sup>28</sup> Insofern stellt sich unser Anonymus gegen den gesamtjüdischen Konsensus, wodurch er sich vermutlich unbewußt der karäischen Position annähert. Nach seiner Auffassung und der seines Lehrers ist die jüdische Besiedlung des Landes eine notwendige Vorbedingung für das Erscheinen des Messias. Er schreibt nämlich weiter:

‚Und wenn die jüdische Gemeinde im Land Israel zahlreich geworden ist, dann werden sie auf dem heiligen Berge beten, und ihr Schreien wird zum Himmel emporsteigen, dann wird der messianische König unter ihnen offenbart, und er wird die übrigen Exilierten zusammenführen, denn die Israeliten werden hören, dass der messianische König erschienen ist ... dann werden ihm zuströmen von allen Himmelsrichtungen israelitische Helden, er wird ein großes Heer aufbieten, Vorgesetzte von Ismael und Edom in Jerusalem schlagen und die Unbeschnittenen von dort vertreiben.‘

<sup>25</sup> Erstmals veröffentlicht ist dieses Schreiben bei J. MANN, A Tract by an Early Karaite Settler in Jerusalem, in: JQR 12 (1922), 257-98, bes. 283-285, ein zweites Mal bei E. YAARI, *Iggerot Erez Israel*, Tel-Aviv 1943, 56-59; s. ferner N. WIEDER, The Judean Scrolls and Karaism, London 1962, 99-103; M. GIL, Palestine during the first Muslim Period (634-1099) [hebr.], I, Tel Aviv 1983, 506-508.

<sup>26</sup> MANN, ebd., 285.

<sup>27</sup> GIL, s. o. Anm. 25, 507.

<sup>28</sup> *Iggerot haRaMBaM*, Ed. J. SCHILAT, I, Jerusalem 1987, p. 153.

Der Ausdruck ‚ihr Schreien steigt zum Himmel empor‘ ist aus Ex 2,23 genommen und besagt: So wie seinerzeit in Ägypten Gott das Schreien Israels vernahm und danach sein Volk erlöste, wird auch bei der endzeitlichen Erlösung Gott erst das Gebet der am Ort des Tempels versammelten Juden vernehmen und sie dann erlösen. Daher ist die Einwanderung einer auserwählten Schar von Juden ins Heilige Land eine unerläßliche Vorbedingung für das Eintreten der messianischen Erlösung, deren Stadien daraufhin sozusagen von selbst ablaufen werden: Sobald die Kunde vom Auftreten eines jüdischen Königs im Land Israel sich verbreiten wird, werden Juden aus aller Welt von sich aus dorthin strömen. Aus ihnen wird dann eine jüdische Armee zusammengestellt, die zunächst die im Lande befindlichen Truppen der Kreuzfahrer und Moslems schlagen wird, und dann sollen die Christen aus Jerusalem vertrieben werden. In der Fortsetzung des Textes ist von der Aussendung eines Kreuzfahrerheeres die Rede, doch der jüdische König werde ‚die Helden von Efraim‘ zur entscheidenden Schlacht aufbieten. Zum Schluß sollen die Christen aus dem Land Israel vertrieben werden, Rom zerstört, ‚und danach wird der ganze Same Esaus vertilgt sein‘.

Dieses Drehbuch orientiert sich, wie kaum anders zu erwarten, an den politischen Verhältnissen der Kreuzzüge. Der messianische König ist gezeichnet wie ein Kreuzfahrerkönig. Die Vorstellung, daß der Messias erst auftreten werde, nachdem das Land jüdisch besiedelt sein würde, wirkt wie eine Übernahme des Kreuzfahrerideals von der Christianisierung des Heiligen Landes. Die jüdisch-messianische Hoffnung zur Zeit der Kreuzzüge war konfrontiert mit der Wirklichkeit eines Landes, um das zwei andere Religionen, nämlich das Christentum und der Islam, rangen. Der hier vorliegende Entwurf stellt das jüdische Bemühen dar, die historische Uhr sozusagen zurückzudrehen in eine Zeit, da der Kampf um die Heiligkeit des Landes zwischen Juden und Christen geführt wurde.

Dieser Aufruf, das Kommen des Messias noch vor dem Jahre 1240 durch Einwanderung von Juden ins Heilige Land vorzubereiten, geht gut mit den Nachrichten über die Einwanderung von Gruppen jüdischer Gelehrter aus Frankreich seit 1211 zusammen, was in den Quellen als die ‚Einwanderung der dreihundert Rabbiner‘ bezeichnet wird.<sup>29</sup> In der Forschung sind verschiedene Meinungen über die mutmaßliche Motivation dieser Einwanderungswelle geäußert worden. L. Zunz, E. N. Adler, A. H. Silver und E. E. Urbach<sup>30</sup> haben auf den messianischen Faktor verwiesen, was aber von späteren Forschern<sup>31</sup> verworfen wurde. Die hier neu vorgelegten Daten sind dazu angetan, die messianische Erklärung nicht unwesentlich zu unterstützen.

Der herausragendste Gelehrte unter diesen französischen Einwanderern war R. Simson von Sens, der jüngere Bruder des oben erwähnten R. Isaak b. Abraham. Jenem war es nicht

<sup>29</sup> Vgl. E. KANARFOGEL, The Aliyah of "Three Hundred Rabbis" in 1211: Tosafist Attitude Toward Settling in the Land of Israel, in: JQR 76 (1986), 191-215; REINER (s. o. Anm. 24), 39f., 55-69; Sh. D. GOITEIN, Eine neue Quelle zur Einwanderung der französischen Rabbiner und ihres Anhangs (hebr.), in: Die Besiedlung des Landes Israels in der frühislamischen und zur Kreuzfahrerzeit aufgrund von Schriften aus der Genisa (hebr.), Jerusalem 1980, 338-343.

<sup>30</sup> L. ZUNZ, Erlösungsjahre (1871), in: IDEM, Gesammelte Schriften III, Berlin 1876, 227; E. N. ADLER, Notes sur l'émigration en Palestine de 1211, in: REJ 85 (1918), 71; A. H. SILVER, A History of Messianic Speculation in Israel, New York 1924, 75f.; Urbach (s. o. Anm. 18), 334.

<sup>31</sup> G. COHEN, Messianic Postures of Ashkenazim and Sefardim, in: M. KREUTZBERGER (Hg.), Studies of the Leo Baeck Institute, New York 124; KANARFOGEL (s. o. Anm. 29), 196; REINER (s. o. Anm. 24), 115-117, 153f.

vergönnt gewesen, sein messianisches Konzept in die Tat umzusetzen, da er ein Jahr vor der Einwanderung seines Bruders gestorben war. Er hatte allerdings noch mit R. Jonathan von Lunel korrespondiert, bevor dieser 1209 ins Heilige Land gezogen war. R. Isaak b. Abraham hatte auch eine halachische Schrift über die speziell das Heilige Land betreffenden Gebote verfaßt. Seine Nähe zum Kreis der rabbinischen Einwanderer ist so gut belegt, daß ihn vermutlich nur sein Tod im Jahre 1210 daran gehindert haben dürfte, sich ihnen anzuschließen.

Sein Schüler, der Verfasser der vorliegenden Schrift, gehörte zu den französischen Tossafisten, aus denen die Gruppe der ‚dreihundert Rabbiner‘ sich konstituierte. In Anbetracht dessen möchte ich dafür plädieren, diese Schrift als das Programm zu betrachten, das der Einwanderung der Rabbiner aus Frankreich zugrundelag.

Der Verfasser bemerkt mit Genugtuung: ‚Denn ein Geist aus der Höhe kommt über die Koscheren, nach Zion hinaufzuziehen‘; dadurch bezeugt er, daß die Einwanderung zu seinen Lebzeiten stattfand und daß ihre Zielrichtung den messianischen Hoffnungen auf das Jahr 1240 entsprach. Sprachlich weist dieser Satz markante Anklänge an die Hauptquelle über die Einwanderung jener dreihundert Rabbiner auf, an die hebräische Chronik ‚Die Könige von Edom‘, die Salomo b. Vergas *Schewet Jehuda* angefügt wurde. Dort heißt es, im Jahre 1211 habe Gott ‚Rabbiner von Frankreich und Rabbiner von Angletterre erweckt, nach Jerusalem zu gehen‘.<sup>32</sup> Die beiden Sätze korrespondieren: der Ausdruck ‚Gott erweckte‘ entspricht dem ‚Geist aus der Höhe‘, die ‚Rabbiner von Frankreich und von Angletterre‘ sind ‚die Koscheren‘, und ‚nach Jerusalem gehen‘ ist gleichbedeutend mit ‚nach Zion hinaufziehen‘. Demnach könnte die Darstellung bei b. Verga auf der vorliegenden Schrift beruhen, wo der Einwanderung nach Zion ausdrücklich messianische Bedeutung beigemessen wird. Auch die Schilderung der Einwanderer als ‚weise, fromme und koschere‘ Männer paßt gut zu der pietistisch-messianisch ausgerichteten französischen Einwanderung ins Heilige Land im ersten Viertel des 13. Jahrhunderts.

Die Annahme, daß die Einwanderung der dreihundert Rabbiner aus Frankreich auf messianischem Hintergrund erfolgte, wirft neues Licht auf eine weitere Endzeitberechnung. In seinem ca. 1172 verfaßten Schreiben an die jemenitischen Juden bringt Maimonides eine eigene Berechnung für die Erneuerung der Prophetie in Israel, in seinen Augen eine Vorstufe zum Erscheinen des Messias.<sup>33</sup> Nach dem Wortlaut des arabischen Originals handelt es sich um das Jahr 4970 (1209/10), nach der hebräischen Übersetzung von Samuel b. Tibbon um das Jahr 4972 (1211/12); das erste dieser Daten geht zusammen mit der Einwanderung des R. Jonathan von Lunel, eines der großen Verehrer des Maimonides in der Provence<sup>34</sup>, das zweite mit der Einwanderung der dreihundert Rabbiner, die sich zunächst in Jerusalem niederließen und engen Kontakt zu R. Abraham, dem Sohn des Maimonides, unterhielten. Von daher ist nicht auszuschließen, daß die messianischen Berechnungen des Maimonides ein weiterer Faktor unter den Motiven für die Einwanderung der französischen Tossafisten waren, selbst wenn sie ursprünglich nicht in deren millenaristischen Erwartungen auf das Ende des 5. Jahrtausends hin gründeten. Dies eröffnet auch eine neue Sicht der intensiven Bemühungen um die jüdische Besiedlung Jerusalems zur Zeit der Ajjubiden-Herrschaft, ein

<sup>32</sup> Salomo ibn Verga, *Schewet Jehuda* (Ed. SCHOCHAT/BAER), Jerusalem 1957, p. 147.

<sup>33</sup> *Iggerot haRaMBaM* (s. o. Anm. 28), p. 153.

<sup>34</sup> Vgl. REINER (s. o. Anm. 24), 39f.

Projekt unter der Leitung von R. Abraham, dem Sohn des Maimonides. Wie Elchanan Reiner gezeigt hat, erneuerte sich die jüdische Besiedlung Jerusalems erst 1210, als R. Jonathan von Lunel sich dort niederließ. Diese Periode dauerte nur neun Jahre lang, bis der ayyubidische Herrscher Almalik Almu'atem die Mauern der Stadt einreißen ließ, kurz bevor die Teilnehmer des fünften Kreuzzugs an der ägyptischen Küste landeten.<sup>35</sup>

Aufschluß über spätere Äußerungen der messianischen Spannung in Frankreich und deren Beziehung zur Einwanderung von Juden ins Heilige Land bietet offenbar ein Schreiben, das der ägyptische *Dajjan* R. Chananel, Schüler und Schwiegersohn des Maimonides, erhielt. Der Brief wurde im Mai 1235 geschrieben und zwar von einem jüdischen Kaufmann aus Alexandria; er berichtet, unlängst aus Marseille eingetroffene Besucher wüßten von einer großen Menge französischer Juden, die sich anschickten zu kommen, und ‚Gott schütze uns vor den Unannehmlichkeiten, die sie bereiten werden‘.<sup>36</sup> Es dürfte sich um eine weitere Gruppe von französischen Juden gehandelt haben, die über Ägypten ins Heilige Land ziehen wollten. Als Hintergrund für ihre Einwanderung vermutet Goitein die Verordnungen, die König Ludwig der Fromme gegen das Zinsnehmen in Frankreich erlassen hatte; ich habe eher den Eindruck, daß wir hier eine weitere Gruppe von Einwanderern (über deren weiteres Schicksal nichts bekannt ist) vor uns haben im Gefolge der messianischen Naherwartung, die in Frankreich gegen Ende des fünften Jahrtausends nach Erschaffung der Welt um sich griff.

Die messianische Erwartung auf das Jahr 1240 äußerte sich noch bei anderen Gelegenheiten. Im Jahre 1236 zog R. Mose von Coucy durch die jüdischen Gemeinden in Spanien und rief sie zu Buße und Umkehr auf; seine auf dieser Missionsreise gehaltenen Predigten sind in sein Buch *Sefer Mizwot gadol* („das große Buch der Gebote“) eingegangen – eine der bedeutendsten kodifikatorischen Unternehmungen des Mittelalters. R. Mose von Coucy trat in ähnlicher Weise auf wie die franziskanischen und dominikanischen Wanderprediger, die ebenfalls umherzogen, um ihre Zuhörer wieder auf den rechten Weg zu führen. Er selbst verweist auf einen ‚Anstoß vom Himmel, dass ich herumreise und die Zerstreuten Israels zur Rechenschaft ziehe‘.<sup>37</sup> Der ‚Anstoß vom Himmel‘ erinnert ein wenig an den oben erwähnten ‚Geist aus der Höhe‘; dahinter könnte ein messianisches Programm stehen.<sup>38</sup> Auch

---

**35** REINER (s. o. Anm. 24), 43. Als die Stadt 1229 infolge der Übereinkunft zwischen Kaiser Friedrich II. und Almalik al-Kamil unter christliche Herrschaft geriet, wurde Juden der Zutritt untersagt. Doch 1236 wurden Verhandlungen mit den Kreuzfahrer-Behörden von Jerusalem aufgenommen, die dazu führten, daß den Juden der Zugang zu den heiligen Stätten und die Ansiedlung in einem bestimmten Viertel gestattet wurden. In jenen Jahren erreichte die messianische Spannung ihren Höhepunkt, und die Bemühungen um die Sicherung jüdischer Präsenz in Jerusalem waren vielleicht auch dadurch motiviert.

**36** Vgl. Sh. D. GOITEIN, R. Chananel, der große *Dajjan*, Sohn des R. Samuel, des Mäzen, der Schwiegersohn des Maimonides (hebr.), in: *Tarbiz* 50 (1981), 383.

**37** *Sefer Mizwot gadol*, Venedig 1547, II: Gebote, 3. In seiner Einleitung benützt er dieselbe Ausdrucksweise: ‚Es geschah ein Anstoß vom Himmel, daß ich herumreise und die Zerstreuten Israels zur Rechenschaft ziehe‘.

**38** Nach dieser Auffassung sollte ein Mensch vor dem Erscheinen des Messias Buße tun, was auf einen Ausspruch des babylonischen Talmud gegründet werden könnte, wonach in der messianischen Epoche keine Proselyten mehr ins Judentum aufgenommen werden (*Jewamot* 24b). Eine ähnliche Haltung vertritt der R. Jakob Mölln, indem er einen Analogieschluß zieht: So wie in der messianischen Epoche keine Proselyten mehr aufgenommen werden, weil dann nicht mehr sicher ist, ob ihre Konversion aus lauterem oder aus ei-

der Lehrer und Meister des R. Mose von Coucy, R. Juda b. Isaak Sir Leon von Paris, ist unter die französischen und deutschen Juden zu rechnen, die das Kommen des Messias im Jahre 1236 erwarteten.<sup>39</sup> In einer stark messianisch geprägten Predigt äußert R. Moses von Coucy die Befürchtung, seine Zeitgenossen könnten dasselbe Schicksal erleiden wie die Generation der Wüstenwanderung: Sie erlebten zwar den Erlösungsakt des Exodus, aber um ihrer Sünden willen gelangten sie nicht ins gelobte Land, sondern starben unterwegs.<sup>40</sup> Daraus folgt, daß die hier vorliegende messianische Erwartung davon ausgeht, daß dem Erscheinen des Messias eine großangelegte Umkehrbewegung vorangehen müsse. Die beiden bisher beobachteten Reaktionen auf messianische Erwartungen für das Jahr 1240 entsprechen genau zwei hervorstechenden religiösen Erscheinungen in Frankreich zu Beginn des 13. Jahrhunderts: dem Kreuzfahrertum und der Entstehung der Mendikanten-Orden.<sup>41</sup>

### Fulda 1235, Paris 1240: Christliche Reaktionen?

Wie verhielten sich die Christen gegenüber der messianischen Erregung, die sich unter den Juden verbreitete? Ich möchte behaupten, daß die christliche Welt nicht unbeteiligt blieb. Das messianische Programm war darauf angelegt, den politisch-religiösen Status der Juden von Grund auf zu verändern, so daß sie aus einer unterdrückten und verächtlichen zu einer herrschenden Völkerschaft werden sollten. In den messianischen Erwartungen ist die Aussicht auf ein strenges Endgericht enthalten, in dem Gott über die Völker der Welt, die Israel gequält und verknechtet hatten, das Urteil sprechen und die gebührende Strafe vollziehen lassen wird. Der Zeitpunkt, zu dem die göttlich-messianische Gerechtigkeit zum Zuge kommen soll, ist der Sturz Edoms, der christlichen Kirche, der mythischen Nachfolgerin des römischen Weltreichs, durch das Jerusalem zerstört worden war. Solche Perspektiven konnten die christliche Seite nicht gleichgültig lassen.

Christen hegten in der Tat die Sorge, daß in irgendeiner abgelegenen Weltgegend das jüdische Königtum der zehn Stämme des ehemaligen israelitischen Nordreichs liegen könnte; der Alexander-Roman ist ein markanter Beleg für solche Befürchtungen.<sup>42</sup> Andrew Gow hat auf die während des 13. Jahrhunderts in Deutschland umgehende Sage vom ‚Roten Juden‘ aufmerksam gemacht, worin die Juden als Bösewichte dargestellt werden, die Europa ins Unglück stürzen wollen.<sup>43</sup> Für die Bezeichnung der Juden als ‚rot‘ sind verschiedene Erklä-

---

gennützigen Motiven hervorgeht, wird dann auch keine Umkehr mehr möglich sein, denn auch deren Motive werden suspekt (MaHaRIL, *Minhagim*, Ed. SPITZER, Jerusalem 1989, p. 305).

<sup>39</sup> Vgl. MARX (s. o. Anm. 10), 198.

<sup>40</sup> I. TA-SCHMA, Schreiben und Erweckungspredigt eines der frühen Exegeten (hebr.), in: *Moriah* 19 (1994), 7-12; J. GILAT, Zwei Bittgebete des R. Mose von Coucy (hebr.), in: *Tarbiz* 28 (1959), 54-58; J. KATZ, *Bejn Jehudim leGojim*, Jerusalem 1960, 87, nimmt an, daß R. Mose von Coucy damit rechnete, daß sich die Christen in der Endzeit zum Judentum bekehren würden.

<sup>41</sup> Dazu C. T. MAIER, *Preaching the Crusades: Mendicant Friars and the Cross in Thirteenth Century*, Cambridge 1994. Zu Wanderpredigern s. H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Hildesheim 1961 (repr.), 442-452, 503-513.

<sup>42</sup> Vgl. A. NEUBAUER, *Where are the Ten Tribes?* in: *JQR* 1 (1889), 14-28, 95-114, 184-201; B. MCGINN, *Visions of the End*, New York 1998; C. F. BECKINGHAM / B. HAMILTON (Hg.), *Prester John, the Mongols and the Ten Lost Tribes*, [ohne Druckort] 1996.

<sup>43</sup> A. C. GOW, *The Red Jews: Antisemitism in an Apocalyptic Age 1200-1600*, Leiden/New York/Köln 1995.

rungen vorgebracht worden; vielleicht steckt dahinter die Vertauschung der Rollen nach dem jüdisch-messianischen Schema: Der Name ‚Edom‘, die typologische Bezeichnung der christlichen Kirche, ist von dem hebräischen Farbadjektiv *adom* (‘rot’) abgeleitet, und ‚Edom‘ ist laut biblischen Prophezeiungen in der Endzeit zum Untergang verurteilt. Die christliche Sage vom ‚Roten Juden‘ diktiert also den Juden das messianische Schicksal zu, das die Juden den Christen mit Erscheinen des Messias bestimmt hatten.

Die von der jüdischen Eschatologie über die Christen verhängte Vernichtung könnte verständlich machen, weshalb die aschkenasische Judenheit jedem messianischen Aktivismus äußerst zurückhaltend gegenüberstand; die Juden in Deutschland hatten Angst vor den zu erwartenden christlichen Reaktionen. Die Existenz der Juden im aschkenasischen Raum war vom Heiligen Römischen Reich abhängig, und genau dieses sollte durch den messianischen Umschwung vertilgt werden – kein Wunder, daß Juden in Deutschland an diesem Punkt vorsichtig waren. Auf diesem Hintergrund wird eher begreiflich, was schon Kanarfogel erstaunte, nämlich das Fehlen von aschkenasischen Juden unter denjenigen, die im Lauf des 13. Jahrhunderts aus Europa ins Heilige Land übersiedelten.<sup>44</sup> In eben dem Zeitraum, als sich die französischen Juden dazu anschickten, praktische Schritte zur Herbeiführung der messianischen Erlösung zu ergreifen, setzte sich unter den deutschen Juden eine pietistische Strömung durch, die sich jeder politischen oder privaten Maßnahme, die das messianische Geschehen beschleunigen wollte, energisch widersetzte.<sup>45</sup> Die *Chasside Aschkenas* plädierten entschieden gegen die Einwanderung ins Heilige Land und gegen jegliche Vorwegnahme der messianischen Endzeit; sie gingen sogar so weit, jedem, der vorzeitig ins Land Israel einwandern werde, den Tod anzudrohen.<sup>46</sup> Dieses ausdrückliche Verbot liest sich wie eine direkte Polemik gegen das soeben geschilderte messianische Aktionsprogramm der französischen Juden.<sup>47</sup> Die scharfe Formulierung erweckt den Eindruck, daß der aschkenasische Verfasser die Bemühungen seiner französischen Kollegen für wirklich gefährlich hielt.

Anscheinend ist dies auch der historische Hintergrund, auf dem die aus den Kreisen der *Chasside Aschkenas* hervorgegangenen Warnungen zu sehen sind, der Termin des Endes müsse verborgen gehalten werden. An einer dieser Stellen heißt es im *Sefer Chassidim*, wer das Weltende voraussage, tue dies kraft Zauberei, denn nur Dämonen hätten die Absicht, ihm eine falsche Berechnung einzugeben, so daß er durch das Nichteintreffen seiner Verkündung zum Gespött werde.<sup>48</sup> In der Fortsetzung ist (nur in der Handschrift Parma) eine wundersame Begebenheit berichtet, die sich in den slawischen Ländern (in ‚Kanaan‘) zuge tragen haben soll: Angeblich konnten Frauen und ungelehrte Personen plötzlich die Trostkapitel aus dem Buch des Propheten Jesaja auswendig deklamieren. Wie schon J. Dan ge-

---

44 S. o. Anm. 29.

45 Auf die messianisch-passive Haltung der aschkenasischen Juden im Unterschied zum messianischen Aktivismus der sefardischen hat schon G. Cohen aufmerksam gemacht (s. o. Anm. 29, 117-158). Vgl. auch P. SCHÄFER, *The Idea of Piety of the Ashkenazi Hasidim and Its Roots in Jewish Tradition*, in: *Jewish History* 4 (1990), 15f.

46 Dazu I. TA-SHMA, *Zur Einstellung der älteren aschkenasischen Autoritäten zum Ideal der Einwanderung ins Heilige Land* (hebr.), in: *Shalem* 6 (1992), 315-318.

47 Vgl. A. GROSSMAN, *Die Einstellung des R. Meir von Rothenburg zum Heiligen Land* (hebr.), in: *Kathedra* 84 (1997), 82.

48 *Sefer Chassidim*, Druck Bologna, Ed. R. MARGULIES, Jerusalem 1970, § 206; MS Parma, Ed. J. WISTINETZKY/J. FREIMANN, Frankfurt 1924, § 212.

zeigt hat, steht die vollständige Schilderung dieses Falles in einer noch unveröffentlichten chassidischen Handschrift:

„Es begab sich einmal, dass jemand sagte, der Messias werde kommen, und folgendes Zeichen dafür gab: Die ganze Stadt, Ungebildete und Frauen würden am folgenden Tag die Trostprophezeiungen aus Jesaja Wort für Wort aufsagen. Anderntags sagten die Analphabeten und die Frauen sämtliche Trostverse aus Jesaja Wort für Wort auf. Dazu heißt es in der Schrift ‘und es kam ein Lügengeist in den Mund all seiner Propheten’ (1 Kön 22,22).<sup>49</sup>“

In Osteuropa war also ein Prophet aufgetreten und hatte das Kommen des Messias angekündigt; das für die Richtigkeit seiner Verkündung angegebene Zeichen war eingetroffen, und trotzdem beharrte der Chassid darauf, die Prophezeiung sei falsch. Gewisse Berührungspunkte zwischen diesem Ereignis und der oben erwähnten französischen Prophezeiung auf das Jahr 1240 hat schon J. Dan beobachtet: Auch dort ist berichtet, R. Elasar von Worms habe die Glaubwürdigkeit des Propheten (deren Überprüfung womöglich von ihm veranlaßt war) bestätigt: „Es ist kein Falsch in seinem Munde ... wann immer man ihn prüfte, [stellte sich heraus, dass] er die Wahrheit sprach“; auch in den Worten jenes Propheten waren Trostsprüche aus Jesaja enthalten.<sup>50</sup> Demnach dürfte sich auch die im *Sefer Chassidim* geschilderte messianische Verkündung auf das Jahr 1240 bezogen haben.

Aus diesen Quellen ist auf lebhaftere interne Auseinandersetzungen unter den *Chasside Aschkenas* über Endzeitverkündungen und deren Glaubwürdigkeit zu schließen. J. Dan meint, der Widerstand der *Chasside Aschkenas* sei taktisch begründet gewesen: Sie hätten die Richtigkeit messianischer Berechnungen vielleicht nicht bezweifelt, deren öffentliche Bekanntmachung aber aus Sorge vor den etwaigen Folgen strikt abgelehnt. Er stützt diese Annahme auf folgende chassidische Auslegung:<sup>51</sup>

„Denn ein Rachetag ist in meinem Herzen‘ (Jes 63,4) – mein Herz hat ihn meinem Mund nicht gesagt, und mein Mund hat ihn den Geschöpfen nicht gesagt und wird ihn nicht sagen, denn wenn sie ihn wüssten, würde man sie aus dem Grab heraufbeschwören, damit sie ihn verkünden.<sup>52</sup> Und wenn die Vereinzelteten auf der Welt, die das messianische Ende wissen, es verkünden wollten – sobald sie es mündlich oder schriftlich mitteilen wollten, könnten sie nicht bestehen, denn der Heilige gelobt sei Er entzog das Wissen um den Endtermin dem Erzvater Jakob, als dieser ihn seinen Söhnen mitteilen wollte.<sup>53</sup>“

<sup>49</sup> MS Oxford 1567; vgl. J. DAN, Die Geheimlehre der Chasside Aschkenas (hebr.), Jerusalem 1968, 241-245.

<sup>50</sup> Vgl. die oben Anm. 16 zitierte Veröffentlichung von S. ASSAF.

<sup>51</sup> Vgl. J. DAN, Das Problem des Martyriums in der Lehre der Chasside Aschkenas (hebr.), in: Israel Historical Society (Hg.), Heiliger Krieg und Martyrologie in der Geschichte von Juden und Nicht-Juden (hebr.), Jerusalem 1968, 125.

<sup>52</sup> D.h. Gott läßt keinen Menschen den Termin des Endgerichts wissen, denn sonst könnten Totenbeschwörer diesen Menschen dazu bringen, das Geheimnis zu enthüllen.

<sup>53</sup> Dies bezieht sich auf die Gen 49,1 angekündigte Endzeit-Prophezeiung, die in Jakobs folgender Rede nicht stattfindet. Dieses Motiv kommt auch in einer Endzeitberechnung vor, die R. Petachja von Regensburg in den 70er Jahren des 12. Jahrhunderts von einem Astrologen namens R. Salomo in Ninive gehört haben

Auf diesen Text gründet J. Dan seine Feststellung, daß die Führung der *Chasside Aschkenas* zwar um das herannahende Weltende gewußt, dieses Wissen aber geheim gehalten hätte. Meines Erachtens war diese Strategie motiviert durch die Sorge vor den bösen Reaktionen, die unvorsichtige Äußerungen über das messianische Endgericht an der christlichen Welt und ausgeprägte messianische Hoffnungen von Seiten der nicht-jüdischen Umwelt auszulösen drohten. Insofern ist es kein Zufall, daß die chassidische Auslegung hier an einem Jesaja-Vers ansetzt, wo es um das an Edom zu vollziehende Endgericht geht; hier wird deutlich gemacht, daß die Hoffnung auf Rache an den Widersachern am Ende der Tage ihren Platz im Herzen hat, aber nicht im Munde.

Die deutsche Chronik *Gesta Treverorum* vermittelt eine Vorstellung von den Gefahren, welche die deutsche Judenheit in Zuge messianischer Hochspannung bedrohten:

,Viele unter den Juden begannen sich zu freuen, denn sie glaubten, ihr Messias werde in jenem Jahre kommen und sie in die Freiheit führen. Das war im Jahr 1241. Etliche unter den Christen verdächtigten die Juden, sie wollten den Christen etwas Schlimmes antun, daher fielen die Juden in Ungnade. Sie erhielten jedoch den Schutz der kaiserlichen Ägide'.<sup>54</sup>

Moritz Stern<sup>55</sup> meinte, das hier in den *Gesta Treverorum* angedeutete Ereignis sei der Überfall auf die Frankfurter Juden im Jahre 1241, aber der Text spricht ausdrücklich von der Verleihung wirkungsvollen kaiserlichen Schutzes an die Juden; dabei dürfte es sich um das 1236 sämtlichen Juden des Reiches von Friedrich II. verliehene Privileg handeln, in dem deren Status erstmals als kaiserliche ‚Kammerknechte‘ definiert wurde.<sup>56</sup> Dieser Wandel im rechtlichen Status der Juden erfolgte als Reaktion auf die Blutlüge von Fulda in der Weihnachtsnacht 1235.<sup>57</sup> Im selben Jahr wurden Juden in Deutschland an drei weiteren Orten des Ritualmords bezichtigt: in Lauda, in Tauberbischofsheim und in Wolfhagen – ein konzentrierter Ausbruch der Blutlüge gegen die Juden.

Sobald er von der Ritualmordanklage in Fulda erfuhr, ordnete der Kaiser eine Überprüfung der gegen die Juden erhobenen Beschuldigungen an. Er berief Würdenträger aus verschiedenen Teilen des Reiches an seine Residenz nach Hagenau, doch die unter den Anwesenden aufbrechenden Meinungsverschiedenheiten ließen keinen gemeinsamen Beschluß zustande kommen. Daher beraumte Kaiser Friedrich im Juli 1236 eine weitere Versammlung in Augsburg an, zu der getaufte Juden von außerhalb Deutschlands – aus England,

---

soll; dieser habe den Termin des Weltendes gekannt, aber für sich behalten mit der Begründung, das gefährliche Wissen werde ihm entzogen werden, sobald er sich ansichere, es mitzuteilen; vgl. den oben Anm. 11 zitierten Beitrag von A. DAVID, 257.

<sup>54</sup> *Gestorum Treverorum Continuatio IV*, in: MGH SS, XXIV, Hannover 1978, 404; vgl. ARONIUS (s.o. Anm. 1), 228.

<sup>55</sup> M. STERN, *Analekten zur Geschichte der Juden*, in: *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums* 15 (1888), 113f.

<sup>56</sup> MGH *Constitutiones II*, hg. v. L. WEILAND, Hannover 1896, p. 274 ff., Nr. 204; vgl. auch R. HOENIGER, *Zur Geschichte der Juden Deutschlands im Mittelalter*, in: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland I* (1887), 136-151.

<sup>57</sup> Dazu G. I. LANGMUIR, *Ritual Cannibalism*, in: *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley/Los Angeles 1990, 263-281.

Spanien und Frankreich – geladen wurden. Diese Versammlung kam zu dem Schluß, die Ritualmordbeschuldigung gegen Juden sei erlogen.

Gleichzeitig mit seinen Maßnahmen zur Widerlegung der Blutlüge erklärte Kaiser Friedrich die Juden zu seinen ‚Kammerknechten‘ (*servi camerae*), um sie so künftigen Anschuldigungen dieser Art zu entziehen;<sup>58</sup> m. E. ist es das, was in den *Gesta Treverorum* angesprochen ist. Der Satz „etliche unter den Christen verdächtigten die Juden, sie wollten den Christen etwas Schlimmes antun“ könnte sich auf das beziehen, was der Verleihung wirksamen kaiserlichen Schutzes voranging, nämlich auf den Ritualmordprozeß in Fulda. In diesen Blutbeschuldigungen artikuliert sich die Befürchtung der Christen, die Juden ‚wollten ihnen etwas Schlimmes antun‘, und zwar aufgrund der Gewissheit, die Ankunft des jüdischen Messias stehe unmittelbar bevor. Auf den Zusammenhang zwischen Ritualmordbeschuldigung und messianischer Naherwartung hatte hundert Jahre zuvor der Konvertit Theobald von Canterbury hingewiesen. Anlässlich der Blutlüge von Norwich sagte er bereits im Jahre 1149, die Juden seien überzeugt, das Kommen des Messias sei nicht möglich, ohne daß Christenblut vergossen werde.<sup>59</sup> So verknüpfte Theobald jüdisch-messianisches Rachedenken mit der Ritualmordbeschuldigung.

Im ‚Gebet des R. Schimon b. Jochai‘, einem apokalyptischen Text aus dem 13. Jahrhundert, findet sich diese Kombination jüdischerseits belegt.<sup>60</sup> Dessen Verfasser, der in den Kreuzfahrerriegen im Heiligen Lande den Anbruch der Erlösung erblickte, warf den Christen vor, sie saugten Kleinkindern das Hirn aus dem Kopf und brächten Jesus täglich Kinderopfer dar. Hier treten also das messianische Motiv und der Ritualmord in einer jüdischen Quelle zusammen auf, worin man wohl eine Reaktion auf die entsprechenden von christlicher Seite gegen die Juden erhobenen Beschuldigungen sehen kann.

Es liegt nahe, daß die jüdische Messias-Erwartung für das Jahr 1240 auf diese oder jene Weise mit den großen politischen Ereignissen jener Zeit zusammenhing; womöglich lag sie den vier Ritualmordbeschuldigungen des Jahres 1235 zugrunde. Wie weiter oben ausgeführt, setzte die unter den deutschen Juden verbreitete messianische Zeitrechnung das Ende des sechsten Jahrtausends nach Erschaffung der Welt im Jahre 1235 an, die entsprechende französisch-jüdische Rechnung dagegen 1240. Insofern stand die Erklärung der Juden zu kaiserlichen Kammerknechten im Widerspruch zum politischen Aspekt der jüdisch-messianischen Hoffnung auf Befreiung von der christlichen Knechtschaft. Von Friedrich II. aus war diese Status-Änderung der Juden ein raffinierter politischer Schachzug. B. Diestelkamp hat gezeigt, wie lebhaft die Dominikaner, die treuesten Handlanger des Papstes, in der Erhebung und Untersuchung der Fuldaer Ritualmordanklage engagiert waren.<sup>61</sup> Er hat dar-

<sup>58</sup> Dazu S. W. BARON, „Plenitude of Apostolic Powers“ and Medieval „Jewish Serfdom“, In: Yitzhak F. BAER Jubilee Volume (hebr.), ed. by S.W. BARON, B. DINUR, S. ETTINGER, I. HALPERIN, Jerusalem 1960, 102-124; A. PATSCHOVSKY, Das Rechtsverhältnis der Juden zum deutschen König (9.-14. Jahrhundert). Ein europäischer Vergleich, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Germanistische Abteilung, 110 (1993), 331-371.

<sup>59</sup> A. JESSOP & M.R. JAMES (Hg.), *The Life and Miracles of St. William of Norwich*, Cambridge 1896, book II, 93-94

<sup>60</sup> Vgl. J. EVEN SHEMUEL, *Midrasche G'ula*: Jüdisch-apokalyptische Texte vom Abschluß des Talmud bis in den Anfang des 6. Jahrtausends (hebr.), Jerusalem/Tel-Aviv 1954, 281f.

<sup>61</sup> B. DIESTELKAMP, Der Vorwurf des Ritualmordes gegen Juden vor dem Hofgericht Kaiser Friedrichs II. im Jahr 1236, in: D. SIMON (Hg.), *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologi-*

gelegt, daß die Untersuchung in Fulda Züge eines Inquisitionsprozesses trug, auf dem Hintergrund einer Welle von Verfolgungen ketzerischer Bewegungen in Deutschland zu jener Zeit. Die Versammlungen, die Friedrich II. nach Hagenau und Augsburg einberief, sind dessen unmittelbare Reaktion auf die Einmischung der Dominikaner in interne Angelegenheiten seines Herrschaftsbereiches. Kaiser Friedrich war klar, daß die Einflußnahme der Dominikaner nicht auf die Juden von Fulda beschränkt bleiben, sondern sich über die gesamte Judenheit seines Reiches ausdehnen würde. Daher arbeitete er mit denselben Mitteln wie die Dominikaner: er veranstaltete einen Inquisitionsprozeß, um die Unschuld der Juden zu erweisen. Die Vorladung der Zeugen nach Hagenau und Augsburg zwecks Klärung künftiger Anschuldigungen gegen die Juden trägt deutliche Züge eines solchen Prozesses. Das ist der Hintergrund für die enge Verknüpfung der Freisprechung der Juden von der Ritualmordbeschuldigung und deren Erklärung zu kaiserlichen Kammerknechten. Beide Schritte verfolgten dasselbe Ziel, nämlich Wahrung der kaiserlichen Interessen gegenüber dem Papst und dessen Anhängern.<sup>62</sup> Friedrich II. übernahm den Schutz der Juden nicht nur aus Güte und Menschenfreundlichkeit, sondern weil er ein kluger Staatsmann war, der seine eigenen Interessen gegenüber denen des Papstes zu wahren wußte.

Von den getauften Juden, die an der zweiten Versammlung in Augsburg teilnahmen, ist nur einer namentlich bekannt: Nikolaus Donin, der durch seine Anklagen gegen den Talmud, die schließlich zur Talmudverbrennung 1242 in Paris führten, traurige Berühmtheit erlangen sollte. Die Quelle dazu ist ein Schreiben des R. Jakob b. Eliahu aus Venedig:

„Du weißt wohl oder wirst gehört haben, was dem Ketzer Donin widerfahren, der die Satzungen und Lehren des Ewigen gewechselt, obwohl er auch an die römische Religion nicht glaubte ... Und als er auch den letzten Rest des Glaubens eingebüßt hatte und zu einer Wurzel, die Giftkraut und Wermut treibt (vgl. Dtn 29,17), geworden war, ging dieser Ketzer zu dem König, der über alle Könige aufgestiegen zu Ruhm und Ehre, und redete fälschlich und brachte Anklagen vor, als ob wir in der Pessach-Nacht kleine Kinder schlachteten, die noch im Schoß ihrer Mütter gewartet werden, so hätten die Juden es gehalten und auf sich genommen (vgl. Est 9,27), und barmherzige Frauen kochten eigenhändig die Kinder (vgl. Thr 4,10), und wir äßen ihr Fleisch und tranken ihr Blut – doch wer diese Verleumdung glaubt, über den komme die Hand des Ewigen, ihn ganz und gar zu verschrecken. So gedachte der Bösewicht uns zu verderben, er gab dem König ein Schwert in die Hand uns zu töten, er verleugnete uns, doch unser Gott hat ihm vergolten nach seinem Tun, ihn vertilgt und vernichtet ... Und der hochwürdige König in der Lauterkeit seines Herzens und der Rechtschaffenheit seines Tuns schenkte seinen Worten kein Gehör, er folgte ihm nicht, denn er wusste, dass es sich um leeres dummes Geschwätz handelte; auch die Könige des Landes und alle Bewohner der Erde glaubten es nicht mit Ausnahme eines wüsten-

---

schen Reaktionen auf religiöse Abweichungen im westlichen und östlichen Mittelalter, Frankfurt/M 1990, 19-39.

<sup>62</sup> Schon S. W. BARON (s.o. Anm. 58) hat darauf hingewiesen, daß der Kaiser die Juden zu seinem Eigentum erklärte, um den Ansprüchen des Papsttums entgegenzuwirken.

gewohnten Wildesels (vgl. Jer 2,24) voll Pestilenz und Bosheit, dessen Seele begehrt nur Böses, Frevel und Arges (vgl. Prv 21,10; Jes 9,16) ...<sup>63</sup>

Shlomo Grayzel und Joseph Schatzmiller haben vorgeschlagen, diesen Bericht mit der Blutlüge in Fulda zusammenzubringen.<sup>64</sup> Der Titel ‚König, der über alle Könige aufgestiegen‘ paßt in der Tat nur auf den Kaiser, Friedrich II., und zu der Versammlung in Augsburg waren, wie schon beobachtet, auch Konvertiten aus Frankreich eingeladen. Einer davon war offenbar Nikolaus Donin. Er drang mit seinen Verleumdungen nicht durch. Kaiser Friedrich wies seine Vorwürfe zurück und machte sich die Aussage von anderen getauften Juden zu eigen, die es für schlechterdings unmöglich erklärten, daß die Juden Menschenblut zu rituellen Zwecken verwendeten. Friedrichs Entscheidung nennt ausdrücklich die ‚im Talmud genannten jüdischen Gesetze‘, worin den Juden der Genuß von Tierblut ausdrücklich untersagt sei, von Menschenblut ganz zu schweigen. Offenbar war behauptet worden, der Talmud rechtfertige den Ritualmord und verlange ihn sogar, und Kaiser Friedrich sprach sich dagegen aus. Diese Verunglimpfung des Talmud paßt zu Donin, wie sein Vorgehen in Paris drei Jahre später beweist.<sup>65</sup> Nachdem er beim Kaiser in Augsburg abgeblitzt war, versuchte er es genau dort, wo die Gegner des Kaisers ihr Glück zu suchen pflegten: Noch im selben Jahr lenkte er seine Schritte nach Rom zu Papst Gregor IX.

Gregor IX. war kein ausgesprochener Judenfeind. Im Spätsommer desselben Jahres, 1236, hatte er die Juden von Anjou, Poitou und Bretagne vor den Ausschreitungen der Kreuzfahrerhorden in Schutz genommen, allerdings erst nachdem diese bereits 2500 Juden ermordet hatten.<sup>66</sup> Laut Baron ist auch dieses Vorgehen des Papstes als Teil seines Macht-

**63** J. KABAK, in: Jeschurun 6 (1869), 29; S. GRAYZEL, *The Church and the Jews in the XIIth Century*, New York 1966, 339f.; R. CHAZAN, *The Condemnation of the Talmud Reconsidered (1239-1248)*, in: PAAJR 55 (1988), 15.

**64** GRAYZEL, a.a.O.; J. SCHATZMILLER, Hat der Konvertit Nicolas Donin die Ritualmordanklage erhoben? (hebr.), in: *Studien zur Geschichte des jüdischen Volkes und des Landes Israel – besser englisch? – 4* (1978), 173-182; dagegen H. MERHAVIA in: *Tarbiz* 49 (1980), 111-121.

**65** Da die von Donin im Pariser Talmudprozeß gegen die Juden erhobenen Vorwürfe auf Tatsachen beruhen und nicht frei erfunden sind, dürfte er auch hier nicht das Risiko einer so plumpen Lüge eingegangen sein, als ob Juden rituellen Gebrauch von Menschenblut machten, und das noch vor dem Kaiser Friedrich II. Daher dürften die von Donin in Augsburg vorgebrachten Anschuldigungen allgemeinerer Art gewesen sein, etwa daß es in der Halacha Äußerungen gebe, wonach auch der beste Nicht-Jude todeswürdig sei, womit er dann auch in Paris argumentierte. Ein solcher scheinbarer Freibrief für die Tötung von Christen geäußert in einer Öffentlichkeit, die gegen Juden sehr voreingenommen war, und auf dem Hintergrund der Ritualmordlüge konnte unter Juden durchaus als gefährliche Bestätigung der christlichen Vorwürfe gegen die Juden aufgefaßt werden; so könnten die Aussagen des R. Jakob von Venedig zustandegekommen sein. Auch die Tatsache, daß der Kaiser die Juden von der Ritualmordbeschuldigung schließlich freisprach, läßt vermuten, daß Donins Anklage anders gelaftet hatte.

**66** GRAYZEL (s. o. Anm. 63), 226-229. Ganz knapp erwähnt ist der Vorgang im *Chronicon Britannie* (GRAYZEL, ebd. 345, Anm. 31): gleich nach dem Osterfest des Jahres 1236 sollen zahlreiche Kreuzfahrer in der Bretagne, im Anjou und Poitou Juden umgebracht haben. Ungefähr um dieselbe Zeit (am 20. Adar 1236) sahen sich auch die Juden in Narbonne von Ausrottung bedroht. Eine hebräische Quelle zu diesem Vorgang hat A. NEUBAUER, *Anecdota Oxoniensia* (s. o. Anm. 20), 251 veröffentlicht. An weiterer Literatur sind zu nennen: D. KAUFMANN, *Le Pourim de Narbonne*, in: REJ 32 (1896), 129f.; J. RÉGNÉ, *Etudes sur la condition des Juifs de Narbonne*, Narbonne 1912, 68-71. Im Jahre 1239 wurden die Juden aus der Bretagne vertrieben (dazu GRAYZEL, a. a. O., 344f). Auch das hebräische Protokoll der Disputation zu Paris weiß von Zehntausenden von Juden, die bei den Verfolgungen in der Bretagne umgekommen waren (Disputation des R. Je-

kampfes mit dem Kaiser zu verstehen: Damit reagiert er auf das kaiserliche Judenprivileg. So rangen der Papst und der Kaiser um die Verfügungsgewalt über die Juden.

Drei Jahre dauerte es, bis Donin den Papst für seine Sache gewonnen hatte. Im Juni 1239, kurz nachdem er den Kaiser zum zweiten Mal endgültig in den Bann getan hatte, zog Gregor IX. die bedeutenderen europäischen Fürsten, mit Ausnahme von Friedrich II. natürlich, für die Durchführung seines Plans heran. Er gebot den Bischöfen der verschiedenen Länder, am Sabbat, den 3. März 1240, zur Zeit des jüdischen Gottesdienstes, bei den Juden Haussuchungen vornehmen und ihre Bücher beschlagnahmen zu lassen.<sup>67</sup> Zufällig oder absichtlich handelte es sich um den Sabbat unmittelbar vor dem Purimfest, an dem die Ester-Rolle vorgelesen wird, wo von der Vereitelung der judenfeindlichen Maßnahmen und vom Untergang der Judenfeinde berichtet ist. Das Purimfest hatte für Juden im Mittelalter eine tiefe symbolische Bedeutung als das Fest der Rache, welches dem Fest der Erlösung, Pessach, vorangeht.<sup>68</sup>

Beim Talmud-Prozeß in Paris wurden ähnliche Vorwürfe gegen die Juden vorgebracht wie seinerzeit in Fulda.<sup>69</sup> Nachdem es ihm in Augsburg nicht gelungen war, überzeugend darzutun, daß der Talmud die Ermordung von Christen befürworte, führte Donin diesmal den talmudischen Satz an ‚der beste unter den *Gojim* [Nicht-Juden] ist zu töten‘. Über diesen Ausspruch und seine Bedeutung ist schon viel geschrieben worden, und es ist wohl an der Zeit, seinen ursprünglichen literarischen Kontext klarzustellen. Er bezieht sich auf die Ägypter, die den Israeliten auf ihrer Flucht aus Ägypten nachjagten.<sup>70</sup> Der Midrasch will damit sagen, daß es sich beim Auszug aus Ägypten herausstellte, daß selbst auf die Besten

---

chiel, s. o. Anm. 12, 22); R. Hillel von Verona wiederum berichtet von dreitausend Juden, die in Frankreich im Gefolge der Verbrennung der Schriften des Maimonides umgebracht worden seien (*Chemda genusa*, Königsberg 1856, 19). Neuere Arbeiten zu den Ereignissen in Frankreich: G. MENTGEN, Kreuzzugmentalität bei antijüdischen Aktionen nach 1190, in: A. HAVERKAMP (Hg.), Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge, Sigmariningen 1999, 294-301. Auch jenseits des Kanals verschärfte sich um jene Zeit die antijüdische Stimmung: Zu Ostern 1236 wurden die Juden von Oxford beschuldigt, ein Christenkind beschnitten und gekreuzigt zu haben (dazu Z. A. ROKÉAH, The Jewish Church-Robbers as Host Desecrators of Norwich [ca. 1285], in: REJ 141 [1982], 40, Anm. 26. Ein ähnlicher Vorwurf wurde ebenfalls 1236 gegen die Juden von Norwich erhoben (ebd., 340-346), ebenso gegen die Juden von Hampshire (Z.A. ROKÉAH, Crime and Jews in Late Thirteenth-Century England, in: HUCA 55 [1984], 101, Anm. 13). In keinem dieser Fälle ist ein Versuch zu beobachten, die Ritualmordbeschuldigung mit der messianischen Naherwartung der Juden zu verknüpfen; anscheinend hatte jeder Fall seinen eigenen lokalen Anlaß. Trotzdem würde ich nicht ausschließen, daß die messianischen Hoffnungen dazu beitrugen, daß sich die 30er Jahre des 13. Jahrhunderts durch besondere antijüdische Spannung und Mißtrauen gegenüber den Juden auszeichneten. Möglicherweise verhielten sich die Juden ihrerseits weniger unterwürfig (hatten etwa den Mut, Christenkindern ins Judentum aufzunehmen – in Norwich handelte es sich offenbar um das Kind eines getauften Juden, der seinen Sohn heimlich beschnitten ließ), oder war die Voreingenommenheit der christlichen Öffentlichkeit gegenüber den Juden gewachsen.

<sup>67</sup> Dazu GRAYZEL (s. o. Anm. 63), 240f.

<sup>68</sup> Dazu E. HOROWITZ, "And It Was Reversed". Jews and Their Enemies In the Festivities of Purim", in: Zion 59 (1994), 129-168; G. MENTGEN, Über den Ursprung der Ritualmordfabel, in: Aschkenas 4 (1994), 405-416.

<sup>69</sup> Dazu H. MERHAVJA, Der Talmud im Spiegel des Christentums (hebr.), Jerusalem 197, 227-360; J. COHEN, The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism, Ithaca/London 1982, 60-76; CHAZAN wie oben, Anm. 63.

<sup>70</sup> *Mechilta deRabbi Jischmael*, Ed. H.S. HOROVITZ & I.A. RABIN, Jerusalem 1970, p. 89

unter den Nicht-Juden kein Verlaß war – sie schlossen sich doch den die Israeliten verfolgenden Truppen des Pharao an. Nach der Vorbildfunktion des Auszugs aus Ägypten für die endzeitliche Erlösung enthält dieser Satz also eine Ermahnung für den Beginn der messianischen Endzeit: Nicht einmal die Besten unter den Nicht-Juden sind zu schonen. Donin wollte damit also nicht behaupten, daß die Juden imstande seien, Christen nach Gutdünken umzubringen, sondern er wies auf ihre messianische Überzeugung hin, die damit rechne, daß selbst die Besten unter den Christen zu töten seien. Die Judenheit, die in Paris vor Gericht stand, wurde tatsächlich als Erzfeindin des Christentums dargestellt. In der Abschrift des Protokolls dieses Prozesses wird, wie oben ausgeführt, das messianische Motiv mit dem Zeitpunkt des Prozesses in Verbindung gebracht, und in Frankreich – anders als in Deutschland – konzentrierte sich die jüdische Endzeiterwartung gerade auf das Jahr 1240. Von daher scheint die Vermutung nicht abwegig, daß die messianische Naherwartung der auslösende Faktor war, der Donins Anschuldigungen eine gewisse Aktualität und Relevanz verlieh. Das Problem der jüdischen Loyalität wurde akut vor dem Hintergrund der Hoffnung auf das Kommen des Messias und deren Rezeption und Interpretation in der christlichen Gesellschaft.

### Die mongolische Gefahr: die verschollenen Stämme? Gog und Magog?

Auf christlicher Seite wurde die Gespanntheit auf das Jahr 1240 hin noch verstärkt durch das Auftreten eines neuen Faktors im europäischen Raum: die Mongolen.<sup>71</sup> Noch während in Paris der Prozeß gegen den Talmud geführt wurde, tauchten die Mongolen an der östlichen Grenze Europas auf. Es läßt sich wohl nicht genau feststellen, wann die ersten Nachrichten über deren rasches militärisches Vordringen nach Europa gelangten, aber in den 30er Jahren des 13. Jahrhunderts war die Sorge vor ihrem gewaltsamen Vorrücken gegen Zentraleuropa bereits akut.<sup>72</sup> Weithin galten die Mongolen als die Nachkommen der zehn verschollenen Stämme des israelitischen Nordreichs.<sup>73</sup> Nach Auskunft der Marbacher Chronik hätten die Juden im Jahre 1222 im Anführer der Mongolen, Dschingis Khan, den davidischen Messias erblickt.<sup>74</sup> Ein Zeitgenosse, der englische Chronist Matthaeus Parisiensis, schreibt, sowohl Juden als auch Deutsche hätten die Mongolen als die Nachfahren der zehn Stämme betrachtet, die gekommen seien, um ihre Brüder aus der Verknechtung durch die Christen zu befreien und ein jüdisches Weltreich zu errichten.<sup>75</sup> Ein ungarischer Bischof

71 Überblick über die Quellen bei S. MENACHE, Tartars, Jews, Saracens and the Jewish-Mongol 'Plot' of 1241, in: *History. The Journal of the Historical Association* 81 (1996), 319-342.

72 Dazu H. BRESSLAU (s. o. Anm. 22); ARONIUS (s. o. Anm. 1), Nr. 31, 227-230; G. A. BEZZOLA, Die Mongolen in abendländischer Sicht (1220-1270). Ein Beitrag zur Frage der Völkerbegegnung, Bern/München 1974, 34-36, 44; J. FRIED, Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Die Mongolen und die abendländische Erfahrungswissenschaft im 13. Jahrhundert, in: *Historische Zeitschrift* 243 (1986), 287-332; F. SCHMIEDER, Europa und die Fremden: Die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. bis in das 15. Jahrhundert, Sigmaringen 1994, 24-30, 258, 261, bes. 259 mit Anm. 327.

73 Dazu R. LERNER, *The Powers of Prophecy. The Cedar of Lebanon Vision from the Mongol Onslaught to the Dawn of the Enlightenment*, Berkeley/Los Angeles/London 1983, 21f.

74 G. H. PERTS (Hg.), *Annales Marbacenses*, MGH SS XVII, Hannover 1861, 174f.; BRESSLAU (s. o. Anm. 22), 100f.; SCHMIEDER (s. o. Anm. 72), 24.

75 H. R. LUARD (Hg.), *Matthaeus Parisiensis, Chronica majora, IV*, (= *Rerum Britannicarum medii aevi scriptores*), London 1877, 131-133.

meint in einem Schreiben an einen Kollegen in Paris aus dem Jahre 1241, die Mongolen seien ‚Gog und Magog‘, und sie verwendeten die hebräische Schrift.<sup>76</sup> Die Juden wiederum wurden beschuldigt, sie versorgten die Mongolen mit Waffen und Lebensmitteln.<sup>77</sup> Anscheinend ist dies auch der Hintergrund einer weiteren Nachricht aus dem Jahre 1235, wonach ‚die Juden von Prag die Stadt verließen, ihre Habe verkauften und sich mit Waffen versahen, nachdem hebräische Schriftstücke zu ihnen gelangt waren, welche ihnen die baldige und gewisse Ankunft ihres Messias ankündigten‘.<sup>78</sup>

Wie sich die Vorstellung von der jüdisch-mongolischen Kollaboration vertiefte, bezeugt ein christlich-messianischer Text, die Weissagung von Tripolis, von dem eine ältere Version unter dem Titel ‚Libanon-Zeder‘ bekannt ist, weil der Text mit den Worten *Cedrus alta Lybani succidetur* (‚die hohe Zeder vom Libanon soll gefällt werden‘) einsetzt. Die lange Geschichte dieser Prophezeiung beginnt im Jahre 1239, als die Mongolen an die Tore Europas pochten, was die westliche Christenheit in Furcht und Schrecken versetzte. Der Text läuft darauf hinaus, daß der Mongoleneinfall den Anbruch des Weltendes markiere. Ein Satz aus dieser Prophezeiung läßt besonders aufhorchen: *Filii Israel liberabuntur a captivitate. Queqam gens sine capite dicta vel reputat vagans veniet* (‚die Kinder Israels werden aus der Gefangenschaft befreit werden. Eine als kopflos bezeichnete Völkerschaft, die als unstet gilt, wird kommen‘). R. Lerner will unter jenen ‚Kindern Israels‘ die Mongolen verstehen aufgrund von deren Gleichsetzung mit den verschollenen zehn Stämmen.<sup>79</sup> Doch bezieht er auch das im folgenden Satz genannte ‚kopflose‘ Volk auf die Mongolen, die bei ihrem gewaltsamen Vordringen über Asien und Osteuropa den Eindruck erweckt hätten, als ob sie völlig führerlos seien.<sup>80</sup> Diese Deutung überzeugt mich nicht: Im Text sind deutlich zwei getrennte Gruppen unterschieden, die ‚Kinder Israels‘ einerseits und das unstete kopflose Volk andererseits; eine Gleichsetzung der beiden scheint mir unzulässig. Außerdem paßt die Charakterisierung der Israeliten, die aus der Knechtschaft befreit werden sollen, schlecht zu den Mongolen auf ihren Eroberungszügen. Wir tun wohl besser daran, den Text wörtlich zu verstehen: Hier liegt eine christliche Prophezeiung vor: Die ‚Kinder Israels‘, d.h. die zehn

<sup>76</sup> G. WAITZ (Hg.), *Richer, Gesta Senonensis Ecclesiae*, MGH SS, XXV, Hannover 1889, 310; BRESLAU (s. o. Am. 22), 101.

<sup>77</sup> MENACHE (s. o. Anm. 71), 339.

<sup>78</sup> ARONIUS (s. o. Anm. 1), 211 Nr. 477. Diese Nachricht findet sich in der Chronik von Hagek, deren Echtheit von STERN (s. o. Anm. 55) bezweifelt wird. Übernommen worden ist diese Information von J. SCHUDT, *Jüdische Merkwürdigkeiten IV*, Frankfurt/M 1714, 154. Ähnlich ist der Vorwurf der Waffenlieferung auch gegen die österreichischen Juden erhoben worden, und zwar bei den Vorbereitungen zum Zweiten Kreuzzug gegen die Hussiten im Jahre 1420. Diese Beschuldigung bildete den Anlaß für ‚das Verhängnis von Österreich‘, in dessen Verlauf viele Juden aus der Grafschaft ausgewiesen wurden, viele zwangsgetauft und etliche Hundert in Wien im Frühjahr 1421 den Märtyrertod erlitten. Dazu I.J. YUVAL, *Juden, Hussiten und Deutsche nach einer hebräischen Chronik*, Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 13: *Juden in der christlichen Umwelt während des späten Mittelalters*, hrsg. von Alfred HAVERKAMP und Franz-Josef ZIWES, Berlin 1992, 65-66.

<sup>79</sup> LERNER (s. o. Anm. 73), 21f.

<sup>80</sup> Eine ähnliche Metapher – ‚einen König haben die Heuschrecken nicht‘ (Spr 30,27) – verwendet sowohl Guibert de Nogent als auch Salomo b. Schimschon zur Charakterisierung der Teilnehmer am Ersten Kreuzzug, ersterer in positivem, letzterer in negativem Sinne. Dazu Y.F. BAER, *Gezerat Tatu* (hebr.), in: DERS., *Studies in the History of the Jewish People*, II, Jerusalem 1985, 149.

Stämme, sollten im Jahre 1239 erlöst werden.<sup>81</sup> In diesem lateinischen Text hat sich offenbar etwas von den jüdisch-messianischen Erwartungen auf das Jahr 1240 hin niedergeschlagen, und diese Hoffnungen wurden sicher durch das Auftauchen der Mongolen im Osten Europas verstärkt, was wiederum das Mißtrauen der Christen schürte.

Über den Stellenwert der Mongolen im jüdischen Bewußtsein gibt ein rätselhafter Text aus Sizilien Auskunft; dort ist die Rede von einem ‚König, der verborgen war‘ – dem König der zehn Stämme – dieser habe zwölf Boten an sämtliche Könige Europas entsandt, sie sollten die Juden aus ihren Ländern ins Heilige Land ziehen lassen.<sup>82</sup> Für den Fall einer Weigerung bedrohte er sie mit Krieg. Das soll die Könige von Spanien, Frankreich, Deutschland und Ungarn so beunruhigt haben, daß sie die ‚Verborgenen‘ durch Geldzahlungen zu beschwichtigen suchten. Die Gleichsetzung jener ‚Verborgenen‘ mit den Mongolen dürfte auf der Hand liegen.<sup>83</sup> Weniger eindeutig ist die Abfassungszeit jenes Textes, über die in der Forschung seit geraumer Zeit diskutiert wird;<sup>84</sup> die Datierung schwankt zwischen dem 11. und dem 16. Jahrhundert. Sämtliche Ansätze gehen davon aus, daß hier ein historisches Dokument vorliegt, das reales Geschehen schildert. Ich möchte hier eine andere Auffassung des Textes vorschlagen und sie an einem Abschnitt vorführen.

Nach Auskunft des Textes stürzten die Gerüchte über das Kommen des Messias die Juden in große Gefahr:

‚Die Alemannen (=Deutschen) schickten sich an, alle Juden zu töten. Da erhoben sich die Geschorenen (=katholische Priester) und sprachen zu ihnen: Hütet euch, dass ihr ihnen nichts zuleide tut, denn wer ihnen übel tut und wer immer sie antastet, rührt an seinen Augapfel; nicht nur über sich selbst bringt er Unheil, sondern über die ganze Welt, wenn sie [scil. die Verborgenen] kommen und hören, dass Juden getötet wurden, dann töten sie euch an ihrer Statt.‘

Sollte sich so etwas wirklich zugetragen haben? Die Warnung der Geistlichen enthält zwei Argumente: Wer immer die Juden antastet, der rührt an seinen Augapfel, und die ‚Verborgenen‘ werden die Tötung von Juden in Deutschland rächen. Das erste Argument ist ein wörtliches Zitat aus dem babylonischen Talmud<sup>85</sup>; dort wird etwas wie die augustinische Toleranzlehre Jesus in den Mund gelegt: Er soll seinen Anhängern geboten haben, die Juden am Leben zu lassen. Von daher liegt hier nicht eine Äußerung von Vertretern der Kirche vor, sondern eine der jüdischen Propaganda.<sup>86</sup> Dasselbe gilt für die Warnung, jede Verlet-

<sup>81</sup> In Kommentaren zu diesem Text aus dem 14. und 16. Jahrhundert ist an dieser Stelle von der Befreiung der ‚Juden‘ (statt ‚Kinder Israels‘) die Rede; vgl. LERNER (s. o. Anm. 73), 146, 162 mit Anm. 12.

<sup>82</sup> Erstmals veröffentlicht bei J. MANN, *Texts and Studies I*, Cincinnati 1931, 38f.; später bei N. SALDES, *Eine wundersame Begebenheit in Sizilien: Ergänzungen und Erläuterungen zur ‚messianischen Bewegung in Sizilien‘* (hebr.), in: *Zion* 58 (1993), 347-363.

<sup>83</sup> I. N. EPSTEIN, *Zur messianischen Bewegung in Sizilien* (hebr.), in: *Tarbiz* 11 (1940), 218f. *Matthaeus Parisiensis* (s. o. Anm. 75) bezeichnet die Mongolen als *inclusi: quos dominus in montibus Caspiis precibus Magni Alexandri quondam inclusit*.

<sup>84</sup> Eine ausführliche Übersicht über die verschiedenen zeitlichen Ansetzungen bei SALDES (s. o. Anm. 82).

<sup>85</sup> b *Gittin* 57a.

<sup>86</sup> In seinem Schreiben an Rabbenu Tam unmittelbar nach den Vorgängen in Blois 1171 berichtet Natan b. Meschullam, Ludwig VII. habe die Juden geschützt; dies teilt er mit, indem er dem französischen König

zung der Juden werde gerächt werden, denn es ist mehr als unwahrscheinlich, daß katholische Geistliche in Deutschland jemals solches geäußert haben sollten. Es handelt sich also um jüdische Propaganda, die nicht streng zeitgebunden ist, da sie sich an die verschiedensten Umstände anpassen läßt. Daher würde ich der zeitlichen Ansetzung des Dokuments im 16. Jahrhundert zustimmen, obwohl der Abschnitt, wo von den ‚Verborgenen‘ die Rede ist, die Atmosphäre widerspiegelt, die unter den Juden im 13. Jahrhundert zur Zeit des Mongolen-Einfalls herrschte. Hier haben wir einen deutlichen Niederschlag der in jüdischen Kreisen umgehenden messianischen Erwartungen vor uns sowie der feindseligen Haltung, die dadurch in der deutschen Bevölkerung hervorgerufen wurde, woraufhin Juden den Schutz der Obrigkeit suchen mußten.

### Die synchrone Betrachtung

Hier haben wir verschiedene scheinbar unverbundene historische Ereignisse aus dem ersten Drittel des 13. Jahrhunderts ins Auge gefaßt: Die französische Einwanderung ins Heilige Land, die Spanien-Fahrt des R. Moses von Coucy, deutsche Ritualmordanklagen von 1235, das Privileg Friedrichs II. von 1236, den Pariser Talmud-Prozeß und den Mongolen-Einfall – allesamt vor dem Hintergrund der messianischen Erwartung auf das Jahr 1240 hin. Mir geht es nicht darum, den messianischen Kontext als kausale Erklärung für all diese Erscheinungen anzubieten, aber ich halte ihn für einen Faktor, der eine ganze Reihe von jeweils für sich stehenden Vorkommnissen in einen umfassenderen Sinnzusammenhang zu stellen vermag. Von daher überzeugen mich die Ausführungen von Andrew Gow, der auf die enge Verquicktheit von Antisemitismus und Apokalyptik im Mittelalter hinweist und deshalb empfiehlt, beide zusammen zu untersuchen, um ein genaues und kohärentes Bild beider Phänomene zu gewinnen.<sup>87</sup> Deshalb darf sich die Erörterung von Äußerungen des jüdischen Messianismus nicht auf innerjüdische Vorgänge beschränken, sondern muß auch die Reaktionen der christlichen Umwelt mit in Betracht ziehen.<sup>88</sup>

Eine vergleichende Untersuchung der messianischen Erwartung auf jüdischer Seite und der christlichen Reaktionen darauf läßt eine der Prämissen der Erforschung des mittelalterlichen Judenhasses in differenzierterem Licht erscheinen: dieser Judenhaß war aus völlig irrationalen Vorstellungen erwachsen. Ritualmordlüge, Hostienschändung, die Annahme, daß jüdische Männer menstruierten oder Schwänze hätten – das sind natürlich wilde Phantasien. Trotzdem müssen wir fragen, woher diese phantastischen Vorstellungen kommen und wohin sie führen, d.h. wir haben den irrationalen Befund rational zu überprüfen.

Der jüdische Messianismus ist wichtig für das Verständnis der Systeme, aus denen die christlichen Vorstellungen in Bezug auf die Juden hervorgegangen sind. Es besteht eine tragische Asymmetrie zwischen den gegenseitigen messianischen Erwartungen bei Christen und Juden. Die Christen rechneten mit einer Massenkonzersion der Juden zum Christentum, die Juden dagegen mit dem Untergang des Christentums. Im eschatologischen Bereich war

---

eben jenen talmudischen Ausspruch in den Mund legt (Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge, Eds. A. NEUBAUER & M. STERN, Berlin 1892)

<sup>87</sup> S. o. Anm. 43, 3.

<sup>88</sup> Vgl. D. RUDERMAN, *Hope against Hope: Jewish and Christian Messianic Expectations in the Late Middle Ages*, in: *Exile and Diaspora – Studies in the History of the Jewish People Presented to Professor Haim Beinart*, ed. by A. MIRSKY & A. GROSSMAN & Y. KAPLAN, Jerusalem 1991, 185-202.

also das Judentum weitaus brutaler als das Christentum – eine verständliche Reaktion des Partners, der im Bereich der Realität die brutale Gewalt des Gegners zu erdulden hatte. Die eschatologische Asymmetrie wirkte sich auf die realen Beziehungen aus, denn das eschatologische Narrativ beider Religionen beruhte darauf, der jeweils anderen ihr Recht abzusprechen. Der jüdische Messias war der christliche Antichrist und umgekehrt. Das messianische Programm jeder Seite diktierte der jeweils anderen eine höchst gefährliche Rolle zu. Jüdisch-messianische Wunschträume blieben nicht im Esoterischen, sondern beeinflussten das christliche Bild von der Wirklichkeit. Insofern hatten sie eine nicht zu unterschätzende Funktion für die Herausbildung antisemitischer Vorstellungen auf christlicher Seite.

1240 war ein bedeutsames Jahr für die Geschichte der Juden in Deutschland. Wie Friedrich Lotter gezeigt hat, waren die zwei Jahrhunderte zwischen 1096 und 1298 für die deutschen Juden entgegen der vorherrschenden Meinung eine relativ ruhige Zeit.<sup>89</sup> Lotter verlegt den Umschwung zum Bösen in die sechziger Jahre des 13. Jahrhunderts; ich möchte vorschlagen, den Wendepunkt etwas früher anzusetzen, und zwar um das Jahr 1240 vor dem Hintergrund der jüdisch-messianischen Erwartungen einerseits und der damit zusammengehenden christlich-eschatologischen Erweckung andererseits. Die Vorstellung, daß sich das Schicksal der Juden im Jahre 1240 zum Bösen gewandt habe, hat bereits in einem *Piut* des R. Moses b. Elasar Ausdruck gefunden; er blickt kurz nach den ‚Rindfleisch‘-Ausschreitungen des Jahres 1298 auf die jüngstvergangene jüdische Geschichte zurück und schildert die bittere Enttäuschung der Generation nach 1240, die auf Erlösung gehofft hatte und mit Verschlimmerung ihres Zustands konfrontiert worden war. Er zählt einzelne Stationen auf:

„Weh mir ob des sechsten Jahrtausends, ich habe keine Gnade darin gefunden / an seinem Beginn (=1240-41) erhob sich der Feind, mich zu verderben / im 13. Jahr (=1253) wurden wir zu Spott und Hohn / im 17. Jahr (=1257) ereilten uns die Feinde mit gezücktem Schwert / im 47. und 48. Jahr (=1287-88) überschütteten sie mich mit Schmutz.“<sup>90</sup>

Aus dieser liturgischen Dichtung ist die Enttäuschung über die Verschlechterung der jüdischen Verhältnisse nach 1240 zu vernehmen, die vielleicht durch die vorangegangenen messianischen Hoffnungen noch verschärft wurde. Ähnlich enttäuscht äußert sich Nachmanides, ein anderer Zeuge der Generation nach 1240; in seinem in hohem Alter verfaßten Pentateuchkommentar spricht er von einer überaus furchtbaren und gewalttätigen Macht, die näher heranrücke als alle vorigen.<sup>91</sup> An die Stelle der Hoffnung auf eine bessere Zukunft war das Gefühl getreten, alles habe sich zum Bösen gewandelt.

Ein ganzer Komplex von Faktoren und Ursachen steht hinter den vielschichtigen Vorgängen, die zur Veränderung des Judenbilds in der europäischen öffentlichen Meinung des 12. und 13. Jahrhunderts beigetragen haben; die oben angeführten sind bei weitem nicht alle. Was ich hier herausstellen wollte, war ein bestimmtes Motiv, das m. E. bisher nicht die

<sup>89</sup> F. LOTTER, Hostienfrevolverwurf und Blutwunderfälschungen bei den Judenverfolgungen von 1298 („Rintfleisch“) und 1336-1338 („Armleder“), in: Fälschungen im Mittelalter, Hannover 1988, 533-583.

<sup>90</sup> A. HABERMANN, *Sefer Geserot Aschkenaz ve-Zarfai* (hebr.), Jerusalem 1971, 225f.

<sup>91</sup> Kommentar des Nachmanides zu Gen 2,3, Ed. CHAVEL, Bd. I, Jerusalem 1972, 32; Bezugspunkt ist offenbar die Eroberung des Heiligen Landes durch die Mamelucken im Jahre 1260.

gebührende Beachtung erfahren hat: der messianische Faktor und sein Stellenwert bei der Herausbildung der Vorstellung von Juden und Christen voneinander.

### Jüdisches vs. christliches Weltende

Den gespannten messianischen Erwartungen auf das Ende des sechsten jüdischen Jahrtausends hin eignet ein weiterer Aspekt, der nicht von gegenseitiger Feindschaft weiß. Die große Bedeutung des jüdischen Millenniums zeugt unter anderem auch von einem gewissen Juden und Christen gemeinsamen Begriffsarsenal. Um dies zu veranschaulichen, wollen wir noch einmal auf eine der oben geschilderten Endzeitberechnungen zurückgreifen, und zwar auf den Text, demzufolge Jesu Tod zu einer besonderen Gnadenzeit stattgefunden haben soll.

Nach dieser Überlieferung sollte der Zeitraum von Jesus bis zur Ankunft des Messias genau gleich lang sein wie der von der Verleihung der Tora auf dem Sinai bis zu Jesus. Eine ähnliche Berechnung hat auch R. Schemaja, ein Schüler von Raschi, angestellt; er erwartet das Weltende im Jahre 1102.<sup>92</sup> Die erwähnte Endzeitberechnung auf das Jahr 1240 ist insofern besonders, als Jesus dort scheinbar den gleichen Rang erhält wie Moses. Sonst markiert Jesu Geburt den Beginn von Exil und Knechtschaft des jüdischen Volkes; hier dagegen ist Jesus positiv dargestellt als Bringer einer neuen Lehre, die zumindest teilweise anerkannt wird.

Wir haben also eine Einteilung der Geschichte in drei Zeiträume unter drei Figuren vor uns: Moses, Jesus, der Messias; unter diesen dreien hat Jesus die zentrale Stellung inne. Wie kommt ein Jude des Hochmittelalters auf den Gedanken, Jesus eine so prominente Position einzuräumen? Offenbar besteht ein indirekter Zusammenhang mit einer anderen Dreiteilung der Historie, die im Jerusalemer Talmud belegt ist; dort erscheint als die mittlere Figur nicht Jesus, sondern Bileam: ‚R. Chanina, Sohn des R. Abahu, sagte, zur Halbzeit des Weltalters sei jener Bösewicht [d. i. Bileam] erstanden‘.<sup>93</sup> Dieser talmudische Ausspruch bildet die Grundlage für das Datum der Erlösung nach der Rechnung des R. Juda von Barcelona<sup>94</sup> sowie für die Endzeitberechnung des Maimonides in seinem Schreiben an die jemenitischen Juden: ‚Bileams Ausspruch ‚zur Zeit wird Jakob und Israel verkündet, was Gott im Werke hat‘ (Nu 23,23) enthält ein Geheimnis; von jener Zeit an wird nämlich ebensoviel gezählt wie von der Erschaffung der Welt bis zu jener Zeit, und dann soll die Prophetie nach Israel wiederkehren...‘.<sup>95</sup> Da Bileam im Jahre 2486 nach Erschaffung der Welt aufgetreten war, ging Maimonides davon aus, daß die Prophetie im Jahre der Schöpfung 4972 erneuert werden würde, das entspricht dem Jahr 1211/12 nach christlicher Zeitrechnung. Beim Vergleich dieser beiden Endzeitrechnungen sticht ihre Ähnlichkeit ins Auge; im Talmud bzw. bei Maimonides erscheinen in gleichen zeitlichen Abständen Weltschöpfung – Bileam – Messias, nach der französischen Überlieferung Moses – Jesus – Messias.

<sup>92</sup> Veröffentlicht bei A. GROSSMANN, Die ersten französischen Rabbinen (hebr.), Jerusalem 1995, 357; vgl. auch S. EMANUEL, Kalender- und Endzeitberechnung: eine jüdisch-christliche Polemik im Jahre 1100 (hebr.), in: Zion 63 (1998), 143-155.

<sup>93</sup> j. *Schabbat* VI 9 (8d).

<sup>94</sup> S. o. Anm. 3, 239; jene Endzeitberechnung führt auf das Jahr 1214.

<sup>95</sup> S. o. Anm. 28.

Daß Bileam durch Jesus ersetzt werden kann, ist nicht weiter erstaunlich, denn die Ähnlichkeit, teilweise sogar Identität zwischen den beiden wurzelt tief.<sup>96</sup> Möglicherweise war es diese Auswechslung, die dazu führte, daß Moses eine so prominente Stellung zusammen mit Jesus und dem Messias erhielt.

Für die Schlüsselstellung Jesu in einer jüdischen Endzeitberechnung neben Moses und Messias ist noch eine weitere Erklärung denkbar. Was hier vorliegt, könnte eine indirekte Rezeption der Messiaslehre des Joachim von Fiore sein. Diese beruht auf einer Gliederung des Geschichtsablaufs in drei Zeitalter, *status*, die auf die Personen der Trinität verteilt sind: das Zeitalter des Vaters, d.i. die Zeit des Alten Testaments (von Moses bis Jesus), das Zeitalter des Sohnes, d.i. die Zeit des Neuen Testaments (von Jesus bis in Joachims Gegenwart) und das Zeitalter des Heiligen Geistes, die Endzeit mit der Parusie, wenn Juden und Moslems sich zum Christentum bekehren würden, das römisch-deutsche Reich untergehen und die irdische Kirche zu einer geistigen werden sollte. Nach Joachims Berechnungen sollte das dritte, das messianische Zeitalter 42 Generationen nach Jesus einsetzen, d.h. um das Jahr 1260.<sup>97</sup> Der Vorschlag, den ich hier machen möchte, lautet also folgendermaßen: Unter dem Einfluß der joachimitischen Lehre von den drei Zeitaltern hat der jüdische Endzeitberechner Moses in Analogie gesetzt zu Gott Vater, Jesus zum Sohn und den Messias zum Heiligen Geist; so erhält Jesus bei ihm diesen Ehrenplatz neben Moses in der Weltgeschichte.<sup>98</sup>

Der jüdische Endzeitberechner kündigt das Ende der Welt mit folgenden Worten an: ‚Ebenso werden die Völker an Christus und seiner Lehre 1276 Jahre festhalten, und dann,

**96** Zur Gleichsetzung von Jesus mit Bileam vgl. L. GINZBURG, *Legends of the Jews...*; E. E. URBACH, *Rabbinische Auslegungen zu nicht-jüdischen Propheten und zur Bileam-Episode* (hebr.), in: *Tarbiz* 25 (1957), bes. 281-284; D. BERGER, *Three Typological Themes in Early Jewish Messianism: Messiah Son of Joseph, Rabbinic Calculations, and the Figure of Armilus*, in: *AJS Review* 10 (1985), 162 n. 78. Berger hält es zwar für unwahrscheinlich, daß Bileam als *typos* für Jesus gedient haben sollte, doch das weite Spektrum der bei ihm angeführten Typologien enthält durchaus plausible Erklärungen dafür, wie Jesus an Bileams Stelle getreten sein könnte. Bileam wird typologisch identifiziert mit Armilus – ersterer als der große Gegenspieler des ersten Erlösers (Moses), letzterer als Gegenspieler des endzeitlichen Erlösers (des Messias) – außerdem mit Romulus, dem Begründer von Rom, d. i. Edom. Von daher leuchtet es ein, daß der jüdische ‚Antichrist‘ (Bileam, Armilus) sich in die Gestalt Jesu verwandelte, so daß die von den Christen erwartete Wiederkunft Jesu in jüdischen Augen zur Erscheinung des Antichrist (Armilus) werden konnte. In einigen Quellen drängt sich die Gleichsetzung von Bileam und Jesus geradezu auf (z. B. b*Sanhedrin* 106b). An anderen Stellen wiederum handelt es sich eindeutig um zwei verschiedene Figuren (z. B. b*Gittin* 57a, wo in der unzensierten Talmudausgabe ‚Jesus‘ steht, was im Wilnaer Druck zu ‚frevelhafte Israeliten‘ verändert ist).

**97** Dazu M. W. BLOOMFIELD, *Joachim of Fiore. A Critical Survey of His Canon, Teachings, Sources, Biography and Influence*, in: *Tradition* 13 (1957), 249-311; IDEM, *Recent Scholarship on Joachim of Fiore and His Influence*, in: A. WILLIAMS (Hg.), *Prophecy and Millenarianism. Essays in honour of Marjorie Reeves*, Suffolk 1980, 21-52; M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study of Joachimism*, Oxford 1969 (= repr. Notre Dame 1993), 2-37.

**98** Zu etwaigen joachimitischen Einflüssen auf die kabbalistische Brachjahrlehre in *Sefer haTemuna* s. G. SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1954, 179. Zu Analogien zwischen in joachimitischen Kreisen verbreiteten Vorstellungen und der Schrift *Ra'aja Mehemna* s. Y. BAER, *Der historische Hintergrund des Ra'aja Mehemna* (hebr.), in: *Zion* 5 (1950), 1-44 (= repr. in: idem, *Studien und Abhandlungen zur jüdischen Geschichte* [hebr.] II, Jerusalem 1986, 306-349). Gegen Baer s. I. Tishby, *Mischnat haSohar* II, Jerusalem 1982, 692-702. Zur Frage nach jüdischen Quellen bei Joachim von Fiore s. ferner B. HIRSH-REICH, *Joachim von Fiore und das Judentum*, in: P. WILPERT (Hg.), *Judentum im Mittelalter*, Berlin 1966, 28-263.

gegen Ende des 5. Jahrtausends, gehen sie zugrunde<sup>9</sup>; darüber hinaus reicht seine Vorstellungskraft nicht. Auch das joachimistische Weltbild beruht auf Gegensatzpaaren, wodurch die ersten beiden Zeitalter charakterisiert sind: Juden vs. Heiden, die Könige Israels vs. die römischen Kaiser, Synagoge vs. Kirche. Der jüdische Autor spricht vom Untergang Edoms zu Beginn des dritten Zeitalters; bei Joachim ist es das römisch-deutsche Kaiserreich, das neue Babylon, das untergehen soll. Aus Joachims Ansatz folgt, daß das Neue Testament nicht die letzte göttliche Offenbarung war. Und unter den spiritualistischen Franziskanern – dem radikalen Zweig der Joachimiten – wurde tatsächlich der Heilige Franz mit Jesus und Moses auf eine Stufe gestellt, insofern als jeder von den dreien ein neues Stadium der Heilsgeschichte eröffnete. Wie Marjory Reeves gezeigt hat,<sup>99</sup> enthält das messianische Denken des Joachim von Fiore drei Elemente: die chiliastische Idee,<sup>100</sup> die Auffassung der Historie als eines Abbildes der sechs Schöpfungstage<sup>101</sup> und eine Dreigliederung der Weltgeschichte.<sup>102</sup> Und diese Komponenten finden sich alle drei in jener jüdischen Endzeitberechnung.

Dieser jüdisch-messianische Text veranschaulicht ein weiteres Mal, wie tief sich die jüdische Gemeinschaft in ihre Umwelt zu akkulturieren vermochte, die sie erbittert bekämpfte – das eine schließt das andere nicht aus. Ich würde sogar so weit gehen zu sagen: Die offene polemische Auseinandersetzung brauchte die dem oberflächlichen Blick entzogene Grundlage von Juden und Christen gemeinsamen Vorstellungen. Die traditionelle Gesellschaft tat also insgeheim, was die moderne bewußt und offen tut: Sie lebte die Geschichte, nahm Anteil daran und machte aus ihren beschränkten Möglichkeiten das Beste.

---

**99** M. REEVES, Joachimist Influences on the Idea of a Last World Emperor, in: Tradition 17 (1961), 323-370.

**100** Nach Offenbarung Johannis 20,4f.

**101** Dazu A. LUNEAU, L'histoire du salut chez les pères de l'Eglise. La doctrine des ages du monde, Paris 1964; R. SCHMIDT, Aetates mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 67 (1955/6), 288-317. Im 4. Jahrhundert verfaßte Julian von Toledo seine Schrift ‚De comprobatione aetatis sextae‘, worin er nachzuweisen sucht, daß das sechste Jahrtausend bereits vorüber sei, ohne daß der Messias erschienen wäre. Damit wollte er den jüdischen Einwand widerlegen, Jesus könne nicht der Messias gewesen sein, da er lange vor dem Ende des sechsten Jahrtausends gelebt habe. Zu dieser Schrift und ihrem Verfasser s. B. Blumenkranz, Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les juifs et le judaïsme, Paris 1963, 119-126.

**102** Die jüdische Dreigliederung (b*Sanhedrin* 97a) der sechstausend Jahre in die Epochen *Chaos*, *Tora* und *Messias* findet sich auch in der frühen ostkirchlichen Literatur, von wo sie im 4. Jahrhundert als *Chaos*, *Logos*, *Christos* in den Westen gelangte. Dazu J. STEVENSON, The ‚Laterculus Malalianus‘ and the School of Archbishop Theodore, Cambridge 1995, 23-25.122 (Text). Den Hinweis auf diese Dreiteilung verdanke ich meinem Freund und Kollegen Oded IRSHAI, Dating the Eschaton. Jewish Apocalyptic Calculations in Late Antiquity, in: Apocalyptic Time, A.I. BAUMGARTEN (ed.), (= Numen, Studies in the History of Religions Vol. 86), Leiden 2000, 113-153. Diese talmudische Gliederung in drei Weltalter entspricht der paulinischen Einteilung in die Zeit des natürlichen Gesetzes bis zur Sinai-Offenbarung (=Chaos), die Zeit des biblischen Gebots (=Tora) und die Zeit der Gnade seit Jesu Geburt (=Messias). In diesem Sinn wurden die drei Nachtstunden aus Lk 12,35-40 als drei Epochen gedeutet: *tria tempora sunt: ante legem, sub lege et sub gratia*; dazu SCHMIDT (s. o. vorige Anm.), 300.

## **Teil I**

### **Der Hof Friedrichs II.: Herrschaft und Wissen**