Benjamin Scheller

Die Stadt der Neuchristen

Europa im Mittelalter

Band 22

Abhandlungen und
Beiträge zur historischen
Komparatistik

Herausgegeben von
Michael Borgolte
und Wolfgang Huschner

Benjamin Scheller

Die Stadt der Neuchristen

Konvertierte Juden und ihre Nachkommen im Trani des Spätmittelalters zwischen Inklusion und Exklusion

Akademie Verlag

Gedruckt mit Unterstützung der Alexander von Humboldt Stiftung

Einbandgestaltung: hauser lacour

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.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data
A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, des Vortrags, der Entnahme von Abbildungen und Tabellen, der Funksendung, der Mikroverfilmung oder der Vervielfältigung auf anderen Wegen und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Eine Vervielfältigung dieses Werkes oder von Teilen dieses Werkes ist auch im Einzelfall nur in den Grenzen der gesetzlichen Bestimmungen des Urheberrechtsgesetzes in der jeweils geltenden Fassung zulässig. Sie ist grundsätzlich vergütungspflichtig. Zuwiderhandlungen unterliegen den Strafbestimmungen des Urheberrechts.

© 2013 Akademie Verlag GmbH
www.degruyter.de/akademie
Ein Unternehmen von De Gruyter

Gedruckt in Deutschland

Dieses Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

ISBN 978-3-05-005977-8
eISBN 978-3-05-005978-5

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 9

Einleitung 11
1. Thema und Forschungsstand 11
2. Fragestellung 13
3. Konzeptualisierungen von Integration: Zur Analytik von Inklusion und Exklusion 21
4. Quellen, Methoden und Gang der Untersuchung 24

I. Gescheiterte Herrschaftszentralisierung: Ursachen und Folgen der Massenkonversion von 1292 31
1. Kumulative Radikalisierung: Inquisitorische Judenverfolgung und die Massenkonversion von 1292 31
2. Die politische Stellung der konvertierten Juden bis Ende des 14. Jahrhunderts 58
Releventur a corpore Iudeorum: Die Auseinandersetzung um den Beitrag der Konvertiten zur Subventio Generalis 58
Die Neapolitanische Inquisition: Die Einrichtung der Dominikanerprovinz Regni Sicilie und die inquisitorische Verfolgung der konvertierten Juden 72

II. Von Homines Ecclesiae zum Rang der adligen Kaufleute: Die Neuchristen in Trani im 14. und 15. Jahrhundert 103
1. Zwischen Erzbischof und *Universitas*: Die Neuchristen in der Stadtgemeinde bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts 103
Aufstand gegen den Erzbischof 103
Das Ende der erzbischöflichen Herrschaft über die Neuchristen 109
2. Die Neofiti von Trani als Teil der Universitas bis 1466 113
Die Stadtverfassung von 1413 113
Confisi de Magnificentia laudabilibus virtutibus: Die Neuchristen in der Stadt bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts 119
Die Neofiti in den innerstädtischen Konflikten (1440er-Jahre bis 1466) . 122
3. Von Neofiti zu Mercatores: Die Neuordnung des Stadtregiments von 1466 und die neue Markierung der Differenz 139

III. Netzwerke, Karrieren, Räume: Die Neuchristen in der städtischen Gesellschaft 145
1. Soziale Jewishness? Netzwerke der Neuchristen von Trani während des 15. Jahrhunderts 145
Der Endogamievorwurf des Inquisitors 145
Netzwerkanalyse: Zum Ansatz 146
Die Netzwerke der Geschäftsbeziehungen der Neofiti von Trani 152
Die Neofiti von Trani im Gesamtnetzwerk der Zeugenbeziehungen 170
2. Kaufleute, Rechtsgelehrte und Fürstendiener: Wirtschaftliche Aktivität und Karrieren der Neuchristen 218
Wirtschaftliche Aktivität konvertierter Juden und ihrer Nachkommen bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts 218
Die Handelsaktivitäten der Neuchristen von Trani im 15. Jahrhundert . 223
3. Überschreibungen und Transformationen: Die Neofiti im urbanen Raum . 236
Inklusion, Exklusion und der Raum 236
Unvollständige Überschreibungen: Die ‚mental map' Iudayca und die Massenkonversion 244
Anordnungen und Handlungsraum: Räumliche Praktiken und die Produktion von Jewishness 256

IV. Die Vertreibung aus Trani 1495 und die Vertreibungsversuche aus dem Reich 1510 und 1514 269
1. Das Ende der süditalienischen Aragonesen und die Neuchristen 269
Sukzessionskrise und Krise der Inklusion 269
2. Versuchte Totalexklusion: Die Vertreibungsedikte von 1510 und 1514 . . . 291
Die gescheiterte Einführung der Spanischen Inquisition und das Vertreibungsedikt vom November 1510 292
Das Vertreibungsedikt von 1514 und seine Folgen 307

V. Sprache und soziale Praxis: Die Neuchristen im Wissen der Zeitgenossen . . . 311
1. Neofiti, Cristiani Novelli und die anderen: Semantik der Differenz zwischen Inklusion und Exklusion 311
Ehemalige Juden – Neue Christen: Kategorien für getaufte Juden und ihre Nachkommen 1267 bis 1495 313
Neuchristen und andere Christen – oder: inkludierende Exklusion . . . 323
Marrani, Cristiani Novelli, Christiani de natura: Vom inklusiv exkludierenden Sprachgebrauch zur Semantik der Exklusion 330
2. Religiöse Selbstexklusion? Oder: Wie „jüdisch" waren die Neuchristen? . . 335

VI. Die Wiederkehr des Verdrängten: Ein Epilog in drei Episoden 351
1. Die Jüdin, die die Kommunion empfing, oder: Die Rückverwandlung der Neuchristen in Juden 351

2. Die Denkmäler des süditalienischen Judentums: Ernst Munkácsi träumt vom jüdischen Trani 359
3. Die Wiedergeburt der jüdischen Gemeinde von Trani und die Rekonversion der Synagoge Scola Nova 363

Abschließende Überlegungen 369

Anhänge 379
1. Prosopografie der Neuchristen von Trani im Spätmittelalter 379
Einleitung 379
Die Neuchristenfamilien von Trani und ihre Mitglieder 385
Neuchristen, die sich keiner Familie zuordnen lassen 458
2. Transkriptionen wichtiger Quellen 462
Vorbemerkung 462
Regesten 463
Volltexte bzw. ausführliche Auszüge 470

Siglenverzeichnis 477

Quellen- und Literaturverzeichnis 479
Ungedruckte Quellen 479
Gedruckte Quellen 480
Literatur 485
Internetressourcen ohne Autor 497

Verzeichnis der Abbildungen und Tabellen 499
Register 503

Vorwort

Dieses Buch ist ein Berliner Buch, auch wenn es größtenteils in Italien geschrieben wurde. Es entstand während meiner Zeit als Assistent von Michael Borgolte im Zusammenhang mit Überlegungen über die Möglichkeiten einer transkulturellen Mittelalterforschung, aus denen unter anderem die Konzeption des Schwerpunktprogramms 1173 der Deutschen Forschungsgemeinschaft „Integration und Desintegration der Kulturen im Europäischen Mittelalter" hervorging. Eine erste Fassung des Manuskripts wurde im Jahr 2009 von der Philosophischen Fakultät I der Humboldt-Universität zu Berlin als Habilitationsschrift angenommen. Der Sprung auf das „Bewerberkarussell" noch während des Habilitationsverfahrens und meine Berufung nach Essen im Frühjahr 2011 verzögerten die Drucklegung.

Ohne die Unterstützung von Institutionen, Kollegen, Freunden und Familie hätte das Buch nicht geschrieben werden können. Zuallererst ist Michael Borgolte zu nennen, der seinem Mitarbeiter die Freiheit ließ, seinen Forschungsinteressen zu folgen. Prof. Dr. Bernd Schneidmüller (Heidelberg) und Prof. Dr. Johannes Helmrath (HU Berlin) übernahmen das Zweit-und Drittgutachten im Habilitationsverfahren. Das Manuskript als Ganzes lasen Marcel Müllerburg und Susanne Härtel, Teile davon Michael Brauer und Tillmann Lohse.

Die Archivrecherchen, ohne die das Quellenmaterial, auf dem das Buch beruht, nicht hätte erhoben werden können, finanzierte eine Reisekostenbeihilfe der Fritz-Thyssen Stiftung. Ein Feodor-Lynen-Stipendium der Alexander von Humboldt-Stiftung ermöglichte mir einen einjährigen Forschungsaufenthalt an der Universität Pisa, während dessen der größte Teil des Manuskriptes geschrieben wurde. Außerdem gewährte die Alexander von Humboldt-Stiftung einen großzügigen Druckkostenzuschuss.

Dank gebührt außerdem meinem Gastgeber an der Universität Pisa, Prof. Dr. Michele Luzzati sowie den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Archive und Bibliotheken in Bari, Bitonto, Florenz, Rom, Neapel und Trani, die immer wieder kreative Wege fanden, um dem Gast aus dem Norden in der immer viel zu kurzen Zeit seiner Aufenthalte möglichst viel Material zur Ansicht vorzulegen.

Die größte Dankbarkeit jedoch empfinde ich gegenüber meinen Töchtern Elisabeth und Josephine. Sie gaben mir die Kraft weiterzumachen, wenn der Weg steinig wurde und das Ziel in weite Ferne entrückt schien. Ihnen ist das „dicke Buch aus Italien" gewidmet.

B.S.

Essen, im März 2013

Einleitung

1. Thema und Forschungsstand

In diesem Buch geht es um die Folgen eines Ereignisses, das einen Einschnitt in der Geschichte Europas bedeutete, dennoch aber auf keiner Zeittafel zur europäischen Geschichte zu finden ist. Gemeint ist die einzige Massenkonversion von Juden zum Christentum in der Geschichte Europas im Mittelalter außerhalb der iberischen Halbinsel bzw. der spanischen Herrschaften. In den Jahren um 1292 traten im Königreich Neapel über 20 Judengemeinden gleichsam kollektiv zum Christentum über. Diese lagen vor allem in Apulien und Kampanien.

In der historischen Forschung hat die Massenkonversion der Juden Apuliens und Kampaniens bis heute jedoch kaum Beachtung gefunden. Zwar wird sie in praktisch allen Handbüchern und Überblicksdarstellungen zur Geschichte der Juden in Süditalien im Mittelalter erwähnt.[1] Bereits 1912 hatte Umberto Cassuto ihr unter dem bezeichnenden Titel „Un ignoto capitolo di storia ebraica" eine kurze Abhandlung gewidmet. Nach Cassuto kamen Joshua Starr 1946 und David Abulafia in den 90er-Jahren des 20. Jahrhunderts eigens auf die Massenkonversion der süditalienischen Juden unter Karl II. zurück.[2] Erst unlängst jedoch wurde eine eingehende Analyse der Vorgänge, die im Königreich Neapel während der frühen 90er Jahre des 13. Jahrhunderts zum Übertritt so vieler Juden führten, auf der Basis des gesamten verfügbaren Quellenmaterials vorgelegt.[3]

Noch weniger untersucht als die Konversion selbst ist die Geschichte der konvertierten Juden und ihrer Nachkommen. Diese lassen sich in den Quellen bis zum Ende des 15. Jahrhunderts und teilweise auch darüber hinaus unter den Bezeichnungen *neofiti* (von griechisch *neophytos*, neu gepflanzt) und *christiani novi* bzw. *cristiani novelli* fassen.

---

[1] *Abulafia*, Mezziogiorno peninsulare (1996), 19–24; vgl. *Ders.*, L'età sveva angioina, 68–73; *Milano*, Storia degli ebrei (1963), 99–104; *Roth*, Jews of Italy (1946), 100–102; *Ferorelli*, Gli Ebrei (1915), 53–58.

[2] *Cassuto*, Un ignoto Capitolo (1912); *Starr*, Mass Conversions (1946); *Abulafia*, Monarchs and Minorities (1996), 251–256; vgl. *Ders.*, Verfolgung der Juden in Süditalien (1999), 102f.

[3] *Scheller*, Mission, Inquisition und Konversion (2008); *Ders.*, Die politische Stellung der Juden (2009).

Dabei konzentrieren sich die Belege seit der Mitte des 14. Jahrhunderts zusehends auf Apulien, vor allem auf die nördliche Terra di Bari und die angrenzenden Regionen der Capitanata.

Hier existiert mit einem Aufsatz von Vito Vitale aus dem Jahre 1926 eine Lokalstudie zur Geschichte der Neofiti in Trani im Spätmittelalter.[4] Ihr zur Seite stehen verschiedene Abhandlungen aus dem Umkreis Cesare Colafemminas seit den 80er-Jahren des 20. Jahrhunderts, die neben den Juden auch die Neofiti im Süden Italiens zum Gegenstand haben. Sie haben das Verdienst, bisher unbekannte oder weitgehend unbeachtete Quellen publiziert und der historischen Forschung zugänglich gemacht und damit auf die kontinuierliche Präsenz der Neuchristen in zahlreichen Städten Apuliens im Spätmittelalter und darüber hinaus hingewiesen zu haben.[5] Verstreute Informationen zur Geschichte der Neuchristen im Königreich Neapel finden sich außerdem in einer Vielzahl vor allem älterer Arbeiten zu unterschiedlichen Themen, seien es die Herrschaften einzelner Könige, die Inquisition, Stadtgeschichten oder natürlich die Geschichte der Juden, die bislang allerdings noch nie gesammelt und systematisch ausgewertet wurden.[6] Wie wenig erforscht die Geschichte der Neofiti im spätmittelalterlichen Königreich Neapel ist, wird daran deutlich, dass ihre Existenz der Autorin einer unlängst entstandenen Arbeit über die Geschichte der Juden, die auf Sizilien nach 1492 konvertierten, also über einen Gegenstand, der äußerst nahe bei den Neofiti des Königreichs Neapel liegt, offenbar gänzlich unbekannt war.[7]

Dieser Forschungsstand kontrastiert aufs Schärfste mit der schier unüberschaubaren Literatur, die die Forschung zu den Massenkonversionen von Juden auf der iberischen Halbinsel produziert hat, vor allem zu den massenhaften Übertritten in den Königreichen Kastilien und Aragón im späten 14. und frühen 15. Jahrhundert und ihren Folgen.[8]

---

[4] *Vitale*, Un particolare ignorato (1926); vgl. Aber mittlerweile *Scheller*, Fremde in der eigenen Stadt? (2010).

[5] Die wichtigsten hiervon sind: *Colafemmina*, Cristiani Novelli a Manfredonia (1990); *Ders.*, Ebrei in Puglia (1990); *Ders.*, Ebrei e Christiani Novelli (1991); *Ders.*, Documenti Bitonto (1993); *Ders.*, Ebrei a Taranto (2005); *Curci*, Tragedia degli ebrei pugliesi (1997); *Galante*, Tre nuovi Documenti (1997); *Pupillo*, Matrimonio tra Neofiti (1998/99); vgl. auch *Coniglio*, Ebrei e Cristiani Novelli a Manfredonia (1968); *Ognissanti*, Ebrei a Manfredonia (1980–82), 87–89.

[6] *Caggese*, Roberto d'Angio 1 (1922), 90–94; 2 (1930), 280, 299; *Amabile*, Santo Officio (1892), 61, 65f., 80f., 95, 100; *Vitale*, Trani (1912), passim; *Ferorelli*, Gli Ebrei (1915).

[7] Anders lässt sich nicht verstehen, wenn *Zeldes*, Former Jews (2003), 2, behauptet, Sizilien sei als einzige Region außerhalb Spaniens, "that witnessed the independent formation of a large population of New Christians by the end of the Middle-Ages" ein "unique case"; auch *Shatzmiller*, Jewish Converts to Christianity (1995), erwähnt die Neofiti des Königreichs Neapel nicht; vgl. mittlerweile *Zeldes*, Legal Status of Jewish Converts (2010), das allerdings ausschließlich auf der älteren Literatur beruht.

[8] Vgl. hierzu etwa den Überblick von *Netanyahu*, Origins of the Inquisition (1995); *Vones*, Vom Pogrom zur Vertreibung (1994).

2. Fragestellung

Die folgende Untersuchung der Massenkonversion der Juden im Königreich Neapel um 1292 und ihrer Folgen nimmt ihren Ausgang bei Überlegungen, die in einigen jüngeren Arbeiten zu jüdischen Konvertiten und dem Phänomen Konversion im Allgemeinen vorgetragen worden sind. Ihnen gemeinsam ist, dass sie versuchen, die Frage zu reformulieren, die die Beschäftigung mit Konversionen und Konvertiten vom Judentum zum Christentum seit dem späten Mittelalter geprägt hat und sie auf diese Weise heuristisch fruchtbar zu machen für eine breiter angelegte Erforschung von Konversion und Konvertiten in allgemeinhistorischer Absicht. Gemeint ist die Frage: „Wie jüdisch waren bzw. blieben die Konvertiten?"

Lange Zeit wurden Konversionen vor allem als ein religiöses Phänomen betrachtet. Die inneren Beweggründe der Konvertiten standen im Mittelpunkt des Interesses und die Frage, ob die Konvertiten ‚wirklich' zu ihrem neuen Glauben übergetreten seien oder insgeheim weiterhin ihrem alten Glauben anhingen. Nicht erst in der modernen Forschung, sondern schon im späten Mittelalter standen sich dabei zwei konträre Auffassungen gegenüber. Bereits im Spanien des 15. Jahrhunderts war nach der Massenkonversion der Juden eine intensive Debatte über die Frage entstanden, ob die Conversos wahre Christen geworden oder der Taufe zum Trotz Juden geblieben seien.[9] Die moderne Forschung hat dieses Narrativ dann im Wesentlichen fortgeschrieben.

Fritz Baer zufolge sind die spanischen Conversos in der überwältigenden Mehrheit ihrem alten Glauben heimlich treu geblieben, also ‚Kryptojuden' gewesen.[10] Die Gegenposition hat zuletzt noch einmal vehement Benzion Netanyahu vertreten. Er untermauerte 1999 nochmals seine bereits über 30 Jahre zuvor formulierte These, die Conversos, „were not Jews, in practice or in spirit, but assimilated to the core, christianized and anti-Jewish."[11] Sie seien nicht verfolgt worden, weil sie weiterhin versucht hätten, als Juden zu leben. Vielmehr seien sie Projektionsfläche eines alten, ununterbrochenen Judenhasses gewesen, der der spanischen Gesellschaft tief eingeprägt gewesen sei.[12] Die Inquisition habe den Kryptojudaismus daher nicht bekämpft, sondern vielmehr geradezu erst hervorgebracht.[13] Bei allem Antagonismus teilen diese Ansichten jedoch die freilich unausgesprochene Grundannahme, dass über den Bruch der Massenkonversion hinaus Kontinuität bestanden habe, sei es der jüdischen religiösen Praxis, sei es des Antijudaimus der ‚altchristlichen' Umwelt der Conversos.

Seit den 80er-Jahren des 20. Jahrhunderts haben sich allerdings zunehmend Positionen etabliert, die versuchen, die seit Langem etablierte Redeweise über die Konvertiten vom Judentum zum Christentum aufzugeben und das Phänomen jenseits des bipolar codierten Masternarrativs neu zu fassen.

---

[9] *Nirenberg*, Enmity and Assimilation (2003), 139.
[10] Vgl. hierzu zuletzt auch *Zeldes*, Former Jews (2003), 2.
[11] *Netanyahu*, Marranos of Spain (1999), 205; *Ders.*, Marranos (1963).
[12] *Netanyahu*, Origins of the Inquisition (1995), 827, 1086.
[13] *Netanyahu*, Marranos of Spain (1999), 3; *Salomon*, Inquisitorial Deception (1998).

Ein Meilenstein war hierbei sicherlich Brian Pullans Buch über die iberischen Conversos vor den Tribunalen der venezianischen Inquisition, in dem er erstmals grundsätzlich die Ambiguität ihrer religiösen und sozialen Identität und Situation konstatiert hat.[14] Auf einer ähnlichen Perspektive hat David L. Graizbord die Geschichte jener Conversos untersucht, die im 16. Jahrhundert aus Spanien in die Niederlande flohen und sich dort jüdischen Gemeinden anschlossen, danach aber zahlreich wieder nach Spanien zurückkehrten und versuchten, als Christen zu leben. Auf diese Weise hat er gezeigt, dass sie in den jüdischen Exilgemeinden und in der christlichen Gesellschaft „neither full outsiders nor full insiders" waren.[15] Auch Shlomo Simonsohns hat die Lage der Konvertiten als uneindeutig zwischen christlicher Mehrheitsgesellschaft und jüdischer Minderheit beschrieben und in eine räumliche Metapher gefasst: „The converts found themselves in a no-man's-land between the Jewish and Christian societies."[16]

Am Beispiel der Juden Siziliens, die 1492 die Taufe nahmen, um der Vertreibung zu entgehen, hat Nadja Zeldes auf eine besondere soziale Situation der Konvertiten vom Judentum zum Christentum hingewiesen, die weitgehend unabhängig von ihrer religiösen Praxis gewesen sei. Sie seien als eine „Gruppe für sich" wahrgenommen worden, lange bevor jemand die Frage nach ihrer religiösen Orthodoxie gestellt hatte. Religiöse Orthodoxie sei nur ein Aspekt des Problems gewesen, vor das die sizilianische Gesellschaft durch die Existenz einer „disctinct minority group" gestellt gewesen sei.[17]

Diese und ähnliche Positionen beschreiben jüdische Konvertiten als eine dritte, gewissermaßen hybride Gruppe, die eben dadurch charakterisiert gewesen sei, weder eindeutig Christen noch eindeutig Juden zu sein. Sie als „group apart" zu charakterisieren bzw. in einem „no-man's-land" zu verorten, birgt freilich das Risiko einer zu statischen Betrachtung. Es erweckt den Eindruck, als ob über die Frage ihrer Zugehörigkeit zur christlichen Mehrheitsgesellschaft bereits vom Augenblick ihrer Taufe an die Entscheidung gefallen gewesen wäre. Und dies wird dem komplexen Verhältnis von Inklusion und Exklusion der Konvertiten und ihrer Nachkommen und dem historischen Wandel, dem dieses unterliegen konnte, nicht gerecht. Die Geschichte der Conversos auf der iberischen Halbinsel seit dem 15. Jahrhundert etwa lässt sich heute vielleicht am sinnvollsten als ein historischer Prozess beschreiben, in dem ganz verschiedene Akteure – die Conversos selbst, die städtischen Eliten, die lokale und überlokale Amtskirche, das Königtum und die Spanische Inquisition – aus ganz unterschiedlichen Motiven miteinander um die Inklusion der Conversos in die christliche Gesellschaft bzw. deren Exklusion rangen; ein Prozess, in dem sich die Allianzen und Konfliktlinien immer wieder verschieben oder sogar umkehren konnten. Und auch Nadia Zeldes' Untersuchung zu den konvertierten Juden Siziliens nach 1492 lässt immer wieder erkennen, dass unterschiedliche Akteure – die Krone, lokale und regionale Gewalten, die lokale Amtskirche und Amtsträger und

---

[14] *Pullan*, Jews of Europe (1983).
[15] *Graizbord*, Souls in Dispute (2004), 104.
[16] *Simonsohn*, Apostolic See and the Jews 7 (1991), 369.
[17] *Zeldes*, Former Jews (2004), 2.

die Spanische Inquisition – die sizilianischen Neofiti zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedlich stark innerhalb oder außerhalb der christlichen Gesellschaft verorteten.[18] Die Stellung der sizilianischen Neofiti in der christlichen Gesellschaft stand mit deren Konversion also nicht ein für alle Mal fest, sondern wurde vielmehr von den genannten Akteuren ständig verhandelt.

Die Frage, „Wie jüdisch waren die Konvertiten?", erhält an dieser Stelle in neuer Weise Relevanz, allerdings nicht als Suche nach einer historisch unwandelbaren Essenz. Die ‚Jewishness' der Konvertiten und ihrer Nachkommen war vielmehr Produkt von oftmals geradezu dialektischen Prozessen von Kontinuität und Diskontinuität. Im Spanien des 15. Jahrhunderts etwa bedurfte es „eines hohen Maßes an theologischem und gesellschaftlichem Wandel, um die Conversos zurück in Juden zu verwandeln."[19]

Im Mittelpunkt der folgenden Geschichte der Konvertiten von 1292 und ihrer Nachkommen im spätmittelalterlichen Königreich Neapel steht deshalb die Analyse der Prozesse, in denen die ‚Jewishness' der Konvertiten und ihrer Nachkommen in unterschiedlichen Kontexten von konkreten Akteuren mit benennbaren Motiven jeweils (re-) konstruiert oder dekonstruiert, überschrieben oder gar gelöscht und so Inklusion bzw. Exklusion der Konvertiten in die christliche Gesellschaft bzw. aus der christlichen Gesellschaft verhandelt wurde. Ich bediene mich dabei ganz bewusst des englischen Wortes ‚Jewishness', um so auch durch den Sprachgebrauch deutlich werden zu lassen, dass es hier um eine konstruierte Jewishness geht, die deswegen natürlich nicht weniger real war.

Dabei betrifft die Frage nach der Jewishness der Konvertiten und ihrer Nachkommen freilich nicht nur, ja nicht einmal in erster Linie ihre religiöse Praxis. Selbstverständlich war das Fundament der Jewishness die Zugehörigkeit zu einer Gruppe, die sich selbst durch ihre Religion definierte und von ihrer nicht jüdischen Umwelt über diese definiert wurde. Doch markierte die Religion eine Differenz zu den Christen, die auch einer Reihe von anderen zentralen Dimensionen des Lebens eingeschrieben war.[20]

Die Juden hatten in den meisten europäischen Reichen des Mittelalters einen besonderen politischen und fiskalischen Status.[21] Das gilt nicht zuletzt für den italienischen Süden. Und ohne die Besonderheiten des politischen Status der Juden im italienischen Süden ließe sich die Massenkonversion der Juden Kampaniens und Apuliens nicht erklären. Zudem genossen die Judengemeinden in vielen europäischen Ländern in unterschiedlichem Maße Autonomie bei der Regelung ihrer internen Angelegenheiten, auch

---

[18] *Scheller*, Rez. Zeldes (2004).

[19] *Nirenberg*, Figures of Thought (2006), 417.

[20] Zur Stellung der Juden im Europa des Mittelalters vgl. *Battenberg*, Zeitalter der Juden (1990); *Stow*, Alienated Minority (1992); *Cluse* (Hg.), Europas Juden im Mittelalter (2004); *Chazan*, Jews of medieval Western Christendom (2006); für weitere Literatur zu den im Folgenden genannten Dimensionen von Jewishness s. die jeweiligen Kapitel.

[21] *Abulafia*, Servitude of Jews and Muslims (2000); *Patschovsky*, Rechtsverhältnis der Juden zum König (1993).

in Süditalien.[22] Sie bildeten eigene Gemeinden. Und diese Gemeinden waren nicht nur rechtliche, sondern auch soziale Tatsachen, denn Judentum wie Christentum verboten Ehen mit Andersgläubigen.[23] Fremd- und Selbstexklusion führten daher dazu, dass Juden und Christen, zumindest was ihre „starken" sozialen Beziehungen betraf, getrennte soziale Kreise bildeten.

Im mittelalterlichen Süditalien bewohnten die Juden zudem spezifische Gegenden der Stadt, die als *iudayce* bzw. volkssprachlich *giudecche* bezeichnet wurden und als spezifisch jüdische Räume verstanden werden müssen, auch wenn sie nicht ganz ausschließlich von Juden bewohnt wurden.[24] Schließlich und endlich konzentrierte sich die wirtschaftliche Aktivität der Juden im Süditalien des 13. Jahrhunderts auf ein spezifisches Gewerbe: nicht etwa den Geldverleih, sondern die Seidenfärberei.

Für alle diese Bereiche, denen die Differenz zwischen Christen und Juden eingeschrieben war, konnte die Massenkonversion von 1292 nicht ohne Folgen bleiben. Und nach diesen Folgen und ihren Wechselbeziehungen zur Inklusion bzw. Exklusion der Neuchristen fragt diese Arbeit: Inwiefern etwa wurde die Jewishness ihrer politischen Stellung dekonstruiert und die konvertierten Juden so politisch in die christliche Gesellschaft eingeschlossen und inwiefern blieb sie erhalten bzw. wurde (re-)konstruiert und die Konvertiten und ihre Nachkommen politisch ausgeschlossen? In ähnlicher Weise wird nach der Jewishness sozialer Beziehungen, des Raumes, des Wirtschaftens und natürlich auch der Religiosität der Neuchristen gefragt werden.

Für die Analyse der Prozesse, in denen die Jewishness der Konvertiten von 1292 und ihren Nachkommen jeweils (re-)produziert, aber auch dekonstruiert bzw. überschrieben wurde, und der Frage, wie dies in Relation zu ihrer Inklusion bzw. Exklusion stand, ist es nötig, die Betrachtung übergreifender politischer Entwicklungen und Ereignisse mit der Analyse der Prozesse vor Ort zu verschränken. Es muss zum einen immer wieder gleichsam in der ‚Totalen' das gesamte Königreich in den Blick genommen werden. Dies gilt vor allem für die Vorgänge, die 1292 in die Massenkonversion mündeten. Aber auch das Ende der hier untersuchten Geschichte ist wesentlich durch überlokale politische Ereignisse geprägt. Der Zug Karls VIII. von Frankreich nach Neapel 1495 löste im ganzen Reich Pogrome gegen Juden und in manchen Orten auch gegen konvertierte Juden und ihre Nachkommen aus.[25] Nach dem endgültigen Untergang des neapolitanischen Zweiges des Hauses Aragon übernahm König Ferdinand der Katholische 1503 auch die Regierung in Süditalien.[26] Sein Versuch, die Spanische Inquisition im König-

---

[22] *Finkelstein*, Jewish Self-Government (1924); *Cluse*, Jüdische Gemeinde als „Sondergemeinde" (2004).

[23] *Brundage*, Law, Sex, and Society (1987); *Ders.*, Intermarriage between Christians and Jews (1988).

[24] Zu den Giudecche Apuliens im Mittelalter vgl. *Manchia/Serini*, Comunità ebraiche e Giudecche (1991); ein besonders gut dokumentiertes Beispiel aus Kampanien beleuchtet *Gambardella*, Ebrei a Salerno (1994).

[25] *Bonnazzoli*, Ebrei del regno di Napoli 1 (1979), 501–505; *Ferorelli*, Ebrei nell'Italia meridionale (1915), 196–206; allgemein zur Invasion Karls VIII. vgl. *Abulafia*, The French Descent (1995).

[26] Zuletzt hierzu *Abulafia*, Ferdinand the Catholic and the Kingdom of Naples (2006).

reich Neapel einzuführen, scheiterte zwar; allerdings nur um den Preis, dass der König 1510 die Vertreibung von Juden und Neuchristen und 1514 abermals der Neuchristen aus dem Königreich befahl.[27] Die Vertreibungsedikte und ihre Folgen bilden den zeitlichen Endpunkt der Untersuchung.

Zum anderen bedarf es jedoch der ‚Nahaufnahme' der Verhältnisse auf lokaler Ebene. Denn nur in konkreten lokalen Zusammenhängen lassen sich Räume und soziale Beziehungen der Neuchristen untersuchen. Und auch ihre politische Inklusion bzw. Exklusion war eine Frage, die seit der Mitte des 14. bis zum Ende des 15. Jahrhunderts vor allem auf lokaler bzw. regionaler Ebene verhandelt wurde. Diese Fragen sollen am Beispiel jener Stadt untersucht werden, der in der Geschichte der Neuchristen im Königreich Neapel eine herausragende Bedeutung zukam: der apulischen Hafenstadt Trani.[28]

In Trani ist eine Judengemeinde erstmals 1155 belegt.[29] Benjamin von Tudela zufolge zählte sie um diese Zeit gut 200 Mitglieder.[30] Heinrich VI. und Friedrich II. nahmen die Juden von Trani 1195 und 1221 in ihren Schutz.[31] Friedrich II. verlieh ihnen 1231 das Monopol auf den Handel mit Seide in seinem Reich.[32] Diese Förderung durch den König hatte allem Anschein nach eine Blüte der Gemeinde zur Folge, die nun zu den bedeutendsten des Reichs gehörte.

Trani war dann einer der wichtigsten, wenn nicht *der* wichtigste Schauplatz der Ereignisse, die zur Massenkonversion von 1292 führten. Nach 1292 ist in Trani die höchste Zahl von Haushalten konvertierter Juden im ganzen Königreich belegt: 310. Damit war Trani allein zahlenmäßig die ‚Metropole' der Neofiti im Königreich Neapel.

Es spricht zudem einiges dafür, dass es spezifische politische Auseinandersetzungen in Trani waren, die zur Folge hatten, dass hier und in Apulien – anders als in Kampanien – auch noch die Nachkommen der Konvertiten von 1292 als Neofiti bzw. Cristiani Novelli bezeichnet wurden, es diese also als in irgendeiner Form distinkte Gruppe über 200 Jahre ‚gab'. In Trani sind die Neuchristen bereits Ende des 14. Jahrhunderts als politische Akteure im politischen Raum der Stadtgemeinde belegt. Mitte des 15. Jahrhunderts werden auch sie in die massiven Konflikte verwickelt, die in dieser Zeit die Stadtgesellschaft spalten. Die Neuchristen von Trani bildeten während des Spätmittelalters zudem gleichsam das Rückgrat der Neofiti-Population Apuliens. Traneser Neuchristen traten in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts als hohe Würdenträger des Königreichs hervor. Im

---

[27] *Ruíz Martin*, Expulsion (1949); *Bonnazoli*, Ebrei del regno di Napoli 2 (1981), v. a. 190–96; *Abulafia*, Ferdinand the Catholic and the Kingdom of Naples (2006), 152–157.

[28] Grundlegend für die Geschichte Tranis im Spätmittelalter ist immer noch *Vitale*, Trani (1912); vgl. auch *Prologo*, Primi tempi (1883); *Beltrani*, Antichi ordinamenti (1873); *Vitale*, Patriziato Urbano (1980); *Dies.*, Socio-Topografia di Trani (1981); *Ronchi*, Indagine (1984).

[29] *Prologo*, Carte (1877), Nr. 82.

[30] Benjamin von Tudela, ed. *Schmitz* (1988), 8.

[31] *Prologo*, Carte (1877), Nr. 83f.; *Winkelmann* (Hg.), Acta imperii inedita (1880), Nr. 221; *Prologo*, Carte (1877), Nr. 83f.

[32] *Winkelmann* (Hg.), Acta imperii inedita (1880), Nr. 785.

Jahr 1495 kam es dann jedoch zur Vertreibung der Neuchristen aus Trani, die den Versuchen von 1510 bzw. 1514 vorausging, die Neuchristen aus dem gesamten Königreich zu vertreiben. Die Stadtgesellschaft von Trani ist für die Frage nach Inklusion bzw. Exklusion der konvertierten Juden und ihrer Nachkommen also offensichtlich geradezu emblematisch. Jede Geschichte der Neuchristen im Königreich Neapel im Spätmittelalter muss daher bei ihr ansetzen.

Die Verschränkung von Makro- und Mikroperspektive trägt zudem der politischen Entwicklung im Königreich Neapel während der über 200 Jahre Rechnung, die den Untersuchungszeitraum bilden.[33] Wie in so vielen Staaten des mittelalterlichen Europa ist auch auf dem süditalienischen Festland die Geschichte der Monarchie die Geschichte des Dualismus von Zentralmonarchie und lokalen bzw. regionalen Gewalten. Dabei gehört das *regno* zu jenen Monarchien, in denen sich die Gewichte im Verlaufe des späten Mittelalters zugunsten der lokalen und regionalen Gewalten verschoben. Die Peripetie in dieser Entwicklung wird zumeist in der Regierungszeit Johannas I. (1343–1382) angesetzt.[34] Allerdings hat man unlängst bereits am Beginn der Regierungszeit Karls II. (1285–1309) den Übergang zum „Ständestaat" sehen wollen.[35]

Zwar war der Rückgang der Königsgewalt keineswegs ein linearer Prozess. Vor allem Alfonso I. (1442–1458) und seinem Sohn Ferrante I. (1458–1494) gelang es, die Gewichte wieder deutlich zugunsten der Monarchie zu verschieben. Doch rangen die Barone und teilweise auch die Städte den Königen in den politischen Krisen des Königreichs, das formell stets ein päpstliches Lehen blieb, vor allem in den häufigen Sukzessionskrisen immer wieder wichtige Zugeständnisse ab.[36] Der Aufstieg der lokalen und regionalen Gewalten war daher keine Transformation eines ‚prämodernen' bürokratischen Zentralstaates in eine Feudalmonarchie.[37] Die normannisch-staufische Verwaltung, für die Marongiù einst das immer wieder zitierte Etikett des ‚Idealstaats' gefunden hatte, wurde von den Königen aus den Dynastien Anjou und Aragon übernommen und partiell weiterentwickelt.[38] Dabei zeigte sich die Monarchie wiederholt in der Lage, wichtige Institutionen der Zentral- und der Steuerverwaltung zu reformieren.[39] Dennoch blieb die

---

[33] Die beste Synthese zur Geschichte des Regno di Napoli im Spätmittelalter bietet *Galasso*, Mezzogiorno angioino e aragonese (1992); *Ders.*, Mezzogiorno spagnolo (2005), immer noch anregend ist *Croce*, Regno di Napoli (1965); Die Zeit Alfonsos I. steht im Mittelpunkt der Darstellung von *Ryder*, Kingdom of Naples (1976); vgl. *Ders.*, Alfonso (1990); *Ders.*, Papal States and Kingdom of Naples (1998). Ein immer noch wertvoller Überblick über die Strukturen des Reichs in der Zeit der Anjou ist *Caggese*, Roberto d'Angio 1 (1922); vgl. jetzt auch *Abulafia*, The South (2004), *Ders.*, The italian South (2000).

[34] *Galasso*, Mezzogiorno angioino e aragonese (1992), 312; *Abulafia*, The South (2004), 214.

[35] *Kiesewetter*, Anfänge der Regierung Karls II. (1999), 114, 534.

[36] *Galasso*, Mezzogiorno angioino e aragonese (1992), 743.

[37] Ebd., 394.

[38] *Delle Donne*, Regia Camera della Sommaria (1991), 42–61; vgl. *Ders.*, Cancellerie dell'Italia Meridionale (1994); *Marongiu*, „Modellstaat" (1982).

[39] Vgl. *Marino*, Pastoral Economics (1988), zur Reform der *Dogana delle Pecore*.

königliche Bürokratie stets ein lockeres institutionelles Gefüge in einem Herrschaftsgebiet, in dem feudale, kommunale und kirchliche Herrschaften und Jurisdiktionen stets präsent blieben, „neben, unter und oftmals gegen die königliche Verwaltung".[40]

Deutlich sichtbar wird dieses Neben-, Unter- aber auch Gegeneinander von Staatsverwaltung und lokalen Gewalten nicht zuletzt in den Städten.[41] Friedrich II. hatte versucht, jegliche gemeindliche Autonomie zu ersticken und die Städte ausschließlich durch königliche *officiales* verwalten zu lassen.[42] Damit rissen praktisch überall ältere Traditionen kommunaler Selbstbestimmung ab.[43] Das gilt auch für Trani, das in der Geschichte mittelalterlicher städtischer Gesetzgebung durch die *ordinamenta maris* aus dem 11. Jahrhundert durchaus seinen Platz hat.[44] Bereits Karl I. Anjou und seine Nachfolger Karl II. und Robert I. förderten bzw. approbierten dann bestimmte Ansätze städtischer Selbstverwaltung, achteten dabei jedoch darauf, dass diese ein gewisses Maß nicht überschritt. Den höchsten Grad an Selbstbestimmung erreichten die Gemeinden des süditalienischen Festlandes dann in der Zeit der Aragonesen, vor allem Ferrantes I.[45] Doch auch hier gilt, dass zahlreiche Städte ihre Angelegenheiten zwar auf vielen Gebieten selbstständig regeln konnten, jedoch niemals vollständig unabhängig von der Monarchie wurden, die mit ihren Amtsträgern in den Städten stets präsent blieb und einen von Stadt zu Stadt unterschiedlich starken Einfluss auf die Verhältnisse vor Ort nahm.

Einen entscheidenden Impuls erhielt die städtische Selbstverwaltung aus dem Steuerwesen. Bereits Karl I. forderte die Städte des Reichs auf, jährliche Versammlungen abzuhalten, auf denen die Steuereinnehmer und die *probi viri* gewählt werden sollten, die die Steuerregister führten. Gleichzeitig gestattete er den Stadtgemeinden seines Reichs, die Iudices Annales, die für die Beurkundung von Rechtsakten zuständig waren, und die Magistri Iurati, die polizeiliche Funktionen innehatten, zu wählen.[46] Aus der Zeit Karls II. und Roberts I. stammen dann die ersten Belege dafür, dass in einigen Städten neben den Parlamenta städtische Räte existierten, die in der Regel zwischen vier und zwölf Mitglieder hatten. Sie wurden in vielen Städten aus Angehörigen des städtischen Adels und des Populus gewählt. Denn Adel und Volk wurden getrennt besteuert. Und vielerorts sind bereits zu Beginn des 14. Jahrhunderts eigene Universitates von Adel und Volk belegt.[47] Auseinandersetzungen zwischen Nobiles und Populares über ihren Anteil am Stadtregi-

---

40 *Galasso*, Mezzogiorno angioino e aragonese (1992), 325.

41 Grundlegend immer noch *Calasso*, Legislazione Statuaria (1929); sowie *Faraglia*, Comune (1883); neuere Synthesen sind *Galasso*, Mezzogiorno angioino e aragonese (1992), 406–455, sowie *Muto*, Istituzioni dell'Universitas (1991); wenig hilfreich ist der einzige deutschprachige Beitrag, *Cilento*, Stadt und städtische Gesellschaft (1984).

42 *Calasso*, Legislazione Statuaria (1929), 18.

43 Zu diesen jetzt *Oldfield*, Urban Government (2007).

44 *Di Maggio*, Trani e gli statuti marittimi (2003); *Beltrani*, Antichi ordinamenti (1873).

45 *Calasso*, Legislazione Statuaria (1929), 211–216; *Galasso*, Mezzogiorno angioino e aragonese (1992), 752.

46 *Calasso*, Legislazione Statuaria (1929), 181.

47 Ebd., 129; *Caggese*, Roberto d'Angio 1 (1922), 391f.

ment gehören zu den Konstanten der süditalienischen Stadtgeschichte vom späten 13. bis zum 15. Jahrhundert.[48]

Aus dem frühen 14. Jahrhundert stammen Belege für eidliche Zusammenschlüsse und damit für Ansätze der Bildung von Kommunen, wie sie in Mittel- und Norditalien zu dieser Zeit bereits etabliert waren. Der König ging gegen diese *coniurationes* jedoch streng vor und verbot den Städten 1324 auch, eigene Siegel zu führen.[49]

Seit dem 15. Jahrhundert wählten die Stadtbewohner dann vielerorts Syndici, die die Stadt gemeinsam mit den Räten regierten.[50] Doch wurde die Tätigkeit der gemeindlichen Gremien und Amtsträger in allen Städten, die zur königlichen Domäne gehörten, durch den Capitano kontrolliert. Dieser war der wichtigste königliche Amtsträger vor Ort und hatte auch gerichtliche Befugnisse.[51] In den apulischen Hafenstädten existierte zudem der byzantinische Protontinus weiter. Er hatte die niedere Gerichtsbarkeit über Matrosen und alle *gente del mare* inne.[52] Die Befugnisse der kommunalen Behörden und der königlichen Amtsträger konnten von Stadt zu Stadt variieren.

Die Spannung zwischen der Autonomie der Universitates und ihrer Unterordnung unter den König zeigt sich besonders deutlich an der städtischen Gesetzgebung. Auch die süditalienischen Gemeinden fassten selbstständig Beschlüsse und stellten Normen auf, die das städtische Leben regelten. Diese sogenannten Kapitel (*capitula* bzw. *capitoli*) mussten jedoch dem Königshof zur Approbation vorgelegt werden.[53] Zwar wurde die Mehrzahl der Kapitel durch den König abgesegnet. Doch dies bedeutet nicht, dass die königliche Approbation ein reiner Formalakt gewesen wäre.[54] Es sind genug Fälle belegt, in denen der König die Approbation eines Kapitels verweigerte. Möglicherweise noch häufiger widerrief der König bereits approbierte Kapitel auf Intervention ganz unterschiedlicher Akteure, die sich von ihm betroffen sahen. Die Kapitel spiegelten also stets die spezifischen Wechselbeziehungen zwischen den Verhältnissen vor Ort und der Zentralverwaltung wider, und dies gilt auch für jene Kapitel der Università von Trani, in denen es um die Neuchristen der Stadt ging.

---

48 Hierzu immer noch *Schipa*, Nobili e popolani (1925).
49 *Caggese*, Roberto d'Angio 1 (1922), 361–364.
50 *Calasso*, Legislazione Statuaria (1929), 211–216.
51 *Faraglia*, Comune (1883), 158.
52 *Ryder*, Kingdom of Naples (1976), 292f.; vgl. auch *Vitale*, Patriziato Urbano (1980), 123.
53 *Massaro*, Potere politico e comunità locali (2004).
54 *Calasso*, Legislazione Statuaria (1929), 208.

3. Konzeptualisierungen von Integration: Zur Analytik von Inklusion und Exklusion

Die leitende Fragestellung dieser Arbeit steht einerseits in der Tradition der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Konvertiten vom Judentum zum Christentum. Andererseits ist sie inspiriert von Gegenwartserfahrungen, die die wissenschaftliche Beschäftigung mit konvertierten Juden und ihren Nachkommen in neuer Weise relevant erscheinen lassen.

David L. Graizbord hat unlängst versucht, die Gründe zu benennen, warum die Forschung zu konvertierten Juden seit den 80er-Jahren des 20. Jahrhunderts zusehends Interesse an deren uneindeutiger Situation im weitesten Sinne entwickelt hat, also gleichsam an ihrer Hybridität.[55] Dabei ist er jedoch über eine Beschreibung dieser Entwicklung nicht hinausgelangt.[56] Denn es ist nur die Kehrseite der gewachsenen Aufmerksamkeit für die Hybridität der Konvertiten, dass die Tendenz nachgelassen hat, sie einem ‚Lager', dem christlichen oder dem jüdischen, zuzuordnen und sie je nach ihrem Bekenntnis zu diesem Lager moralisch zu bewerten.

Weiterführender sind daher Beobachtungen zu den Wert- und Gegenwartsbezügen, die die Forschung zu Konvertiten vom Judentum zum Christentum lange Zeit dominiert haben. Man hat zeigen können, dass etwa Baer und Netanyahu bezüglich der Jewishness der spanischen Conversos zwar diametral entgegengesetzte Sichtweisen vertraten bzw. vertreten: Für Ersteren stand sie außer Frage. Letzterer hat sie wiederholt vehement bestritten. Gleichzeitig waren beide jedoch durch geradezu identische Gegenwartsbezüge geprägt, wenn nicht motiviert, die unter dem Einfluss der zionistischen Bewegung standen. Es geht allerdings zu weit, dies als ideologisch zu kritisieren.[57] Denn jede Erforschung der Vergangenheit wird von den Wertbezügen und Gegenwartserfahrungen derer gelenkt, die sie erforschen, ohne dass sie hierdurch ihre Wissenschaftlichkeit einbüßte.[58]

Man muss daher davon ausgehen, dass auch die gewachsene Sensibilität für die Hybridität jüdischer Konvertiten eine Reaktion auf Gegenwartserfahrungen war, die Historikerinnen und Historiker seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts machten und die die Homogenität von Religionen und Kulturen immer weniger als Regel und Hybridität immer weniger als Ausnahme erscheinen ließen. Zu denken ist wohl vor allem an die Massenmigration in die westlichen Gesellschaften und ihre Folgen.[59] Es ist wohl kein Zufall, wenn David Nirenberg die Massenkonversion der spanischen Juden als „Migration" in die christliche Gesellschaft bezeichnet.[60]

---

[55] Zum Begriff der Hybridität und seiner Verwendung in der Mittelalterforschung vgl. *Scheller*, Migrationen und kulturelle Hybridisierungen (2012).

[56] *Graizbord*, Souls in Dispute (2004), 12.

[57] *Yovel*, Marrano Dualities (1999); vgl. *Graizbord*, Souls in Dispute (2004), 8.

[58] Klassisch hierzu *Weber*, „Objektivität" (1988).

[59] *Bronfen*/*Marius*/*Steffen* (Hg.), Hybride Kulturen (1997).

[60] *Nirenberg*, Enmity and Assimilation (2002), 140; *Ders*., Figures of Thought (2006), 417.

Dies hat Folgen für die zweite Frage, die die Forschung zur Geschichte konvertierter Juden und ihrer Nachkommen seit Langem bestimmt und um die es auch in dieser Arbeit geht: die nach ihrer Integration in die christliche Gesellschaft. Die Frage nach der Jewishness der iberischen Conversos hing ja eng mit der Frage zusammen, warum ihre Position in der christlichen Gesellschaft seit dem ersten Drittel des 15.Jahrhunderts zusehends prekär wurde. Lag es letztlich an der religiösen Selbstexklusion der Conversos, die ihrem Glauben treu bleiben wollten und deshalb die Integration in die christliche Gesellschaft „verweigerten", oder lag es am unwandelbaren Antijudaismus ihrer christlichen Umwelt, der ihnen unmöglich machte, in der christlichen Gesellschaft anzukommen?

Geht man nicht von einer eindeutigen Jewishness bzw. einer eindeutigen Assimilation der Konvertiten und ihrer Nachkommen aus, stellt sich die Frage nach der Integration jedoch auf neue Weise. Sie lautet dann: Wie integrieren bzw. desintegrieren Gesellschaften hybride Minderheiten mit uneindeutigen Identitäten und Zugehörigkeiten, und was sind die Ursachen dafür?

Damit erhält die Erforschung von Konversionen und ihren Folgen eine zentrale Rolle für die Frage nach der Integration und Desintegration der Kulturen in der Geschichte Europas, die vom Nebeneinander der verschiedenen monotheistischen Religionen ausgeht.[61] Zugleich gewinnt die Geschichte der Neuchristen des Königreichs Neapel im Spätmittelalter eine Relevanz, die über den Einzelfall hinausweist. Denn in vergleichender Perspektive dienen die Befunde, die sich bezüglich ihrer Inklusion bzw. Exklusion in die christliche Gesellschaft erheben lassen, nicht zuletzt der Überprüfung von verallgemeinernden Aussagen, die auf der Basis der Geschichte der Conversos der iberischen Halbinsel gemacht wurden.

Die gegenwärtig avancierteste Form der wissenschaftlichen Rede über Integration ist ohne Zweifel die Analytik von Inklusion und Exklusion, wie sie im Kontext der Systemtheorie elaboriert wurde.[62] Denn diese knüpft an die soziologische Tradition der Erforschung sozialer Differenzierung an und führt sie weiter. Dies ist nur ein scheinbares Paradox. Denn jede Gesellschaft ist als differenziert zu denken. Und daher lässt sich die Frage, wie eine Gesellschaft integriert, nur beantworten, wenn man zuvor geklärt hat, wie eine Gesellschaft differenziert.[63] Der Begriff der Differenzierung steht geradezu „für die Einheit (oder die Herstellung der Einheit) des Differenzierten."[64]

In diachroner Perspektive lassen sich die Gesellschaften des Mittelalters – idealtypisch – als stratifikatorisch-segmentär differenziert beschreiben. Das heißt: Die gesellschaftliche Ordnung beschreibt sich selbst als Rangordnung. Die Teilsysteme integrieren sich unter der Leitdifferenz oben/unten zu einem Ganzen, dessen Letztbegründung dann jedoch außergesellschaftlich in religiösen Zusammenhängen gesucht und gefunden wird.

---

[61] *Borgolte*, Christen, Juden, Muselmanen (2006), 9–11, 57, 300–302; *Ders./Schiel*, Mediävistik der Zwischenräume (2007), 17f.

[62] Einen Überblick hierüber bietet *Farzin*, Inklusion/Exklusion (2006); zur Konzeptualisierung von Integration vgl. *Friedrichs/Jagodzinski*, Theorien sozialer Integration (1999).

[63] *Luhmann*, Inklusion und Exklusion (1995), 226.

[64] *Luhmann*, Gesellschaft der Gesellschaft (1998), 595.

Dabei erfolgt die Integration der einzelnen Individuen wie in segmentären Gesellschaften immer noch als Vollinklusion der Person in ein Segment, das heißt vor allem in Familien oder Haushalte und über diese in das Stratum, das heißt in den mittelalterlichen Gesellschaften in einen Stand bzw. Rang.[65]

Zwar bestand dabei stets eine Spannung zwischen Gesellschaftsstruktur und Semantik. Zudem existierten in vielen Regionen des mittelalterlichen Europas genossenschaftliche Zusammenschlüsse, deren Angehörige auch verschiedenen Ständen angehören konnten, nämlich unterschiedliche Formen der Schwureinungen wie Gilden, Stadtkommunen oder Universitäten.[66] Man hat vorgeschlagen, die mittelalterliche Gesellschaft deshalb als korporativ differenzierte Gesellschaft zu bezeichnen.[67] Allerdings lässt sich beobachten, dass auch genossenschaftlich verfasste Korporationen im Mittelalter immer wieder Stratifikationen, also Stände oder Ränge, als Binnendifferenzierung ausbildeten.[68] Zudem spielten im spätmittelalterlichen Süditalien genossenschaftliche Zusammenschlüsse auf der Basis von Schwureinungen im Spätmittelalter eine sehr untergeordnete Rolle, sodass es auch aus diesem Grund gerechtfertigt erscheint, hier mit dem Modell der stratifiziert-segmentären Gesellschaft zu operieren.[69]

Dabei gilt es freilich zu beachten, dass Stratifikation nicht das einzige dominierende Differenzierungsprinzip der mittelalterlichen Gesellschaften war. Mit der Etablierung des Christentums als Staatsreligion im spätantiken Römischen Reich hatte sich die Differenz christlich/nicht christlich gleichsam als Primärdifferenz vor die stratifikatorische Ordnung geschoben.[70] Dabei stand die Inklusionssemantik des Christentums aufgrund ihres Postulats der Vollinklusion unabhängig von sozialen Attributen in einer Spannung zum Differenzierungsprinzip der Stratifikation.[71] Vor allem aber regelte sie den Zugang zu den als christlichen Ordines beschriebenen Strata der Gesellschaft, ja bereits zu den Segmenten. Praktisch die gesamte innergesellschaftliche Inklusion/Exklusion wurde also ‚christlich' gehandhabt. Und nach dem Zerfall der römischen Reichsgewalt übernahm die seit der ‚Papstrevolution' des 11. Jahrhunderts immer stärker juristisch durchorganisierte Kirche „selbst die Entscheidung über ‚Exkommunikation' mit gravierenden weltlichen Konsequenzen."[72]

---

[65] *Luhmann*, Gesellschaft der Gesellschaft (1998), 697; *Farzin*, Inklusion/Exklusion 2006), 25; *Oexle*, Stand, Klasse (1990).

[66] So die Kritik von *Oexle*, Luhmanns Mittelalter (1991), an der systemtheoretischen Beschreibung der mittelalterlichen Gesellschaft als stratifizierte Gesellschaft.

[67] *Breuer*, Staat (1998), 152.

[68] Zuletzt hierzu *Arlinghaus*, Rituale in systemtheoretischer Perspektive (2004).

[69] Klassisch zur Frage, inwieweit es in Süditalien im Spätmittelalter Gilden gab, ist: *Caggese*, Roberto d'Angio 1 (1922), 278–286.

[70] Deutlich wird dies nicht zuletzt an der spätantiken Gesetzgebung zu Juden und Ketzern; *Pakter*, Canon Law and the Jews (1988), 40–43; *Ragg*, Ketzer und Recht (2006), 27–29; zu den Beschlüssen der spätantiken Konzilien bezüglich der Juden vgl. *Grayzel*, Beginnings of Exclusion (1970).

[71] *Farzin*, Inklusion/Exklusion (2006), 25; *Bohn/Hahn*, Patterns of Inclusion and Exclusion (2002), 15.

[72] *Luhmann*, Gesellschaft der Gesellschaft (1998), 624; vgl. *Borgolte*, Christen, Juden, Muselmanen (2006), 441–461.

Seit dem Hochmittelalter etablierten sich in den Gesellschaften des europäischen Mittelalters zunehmend auch Ansätze zu funktionaler Differenzierung, vor allem im Bereich der Wirtschaft, der Wissenschaft, aber auch der Intimbeziehungen.[73] Und dies hatte tendenziell die Inklusion auch der Angehörigen nicht christlicher Religionen in die Funktionssysteme zur Folge. Denn Funktionssysteme wie das marktförmige Wirtschaftssystem inkludieren nicht ‚integral' ganze Personen, sondern nur in der jeweils spezifischen Rolle und sind dabei Religion gegenüber indifferent.[74] Vor allem seit dem 4. Laterankonzil 1215 reagierte die kirchliche und weltliche Gesetzgebung auf solche Nivellierungstendenzen jedoch mit Versuchen, die Differenz in diesen Bereichen zu restabilisieren, etwa durch die Kennzeichnungspflicht und durch die Wuchergesetzgebung.[75]

Fragt man also, inwiefern und wie die süditalienische Gesellschaft des Spätmittelalters und die Stadtgesellschaft von Trani die zunächst einmal hybride Minderheit der Neuchristen integrierten, muss man also auch fragen, wo diese innerhalb der stratifiziert gedachten Gesellschaft verortet wurde. Allerdings gehört es gerade zu den Leistungen der Analytik, die mit der Opposition Inklusion/Exklusion operiert, eine Begrifflichkeit ersetzt zu haben, die Stratifikation vor allem in Termini von Schichtung beschreibt. Sie bezieht sich nicht auf Distributionen im statistischen Sinne, sondern auf gegebene Relationen bzw. Interaktionsbeziehungen. Inklusions- bzw. Exklusionsordnungen bestehen dabei aus einer „Mehrzahl für Lebensführung relevanten Berechtigungen", sodass Inklusion und Exklusion stets kumulative Sachverhalte sind.[76] Und auf die Kopplung bzw. Entkopplung der verschiedenen Inklusionen bzw. Exklusionen muss daher besonderes Augenmerk gelegt werden.

4. Quellen, Methoden und Gang der Untersuchung

Das Untersuchungsdesign dieser Arbeit als Fallstudie ist auch durch die Überlieferungssituation bedingt. Die Bestände des Archivio di Stato di Napoli wurden im April 1943 bekanntlich fast vollständig durch die deutsche Wehrmacht zerstört. Dabei wurde fast die gesamte Überlieferung der königlichen Bürokratie ein Raub der Flammen, darunter die legendären Kanzleiregister aus der Zeit der Dynastie der Anjou, aber auch der größte Teil der Überlieferung der aragonesischen sowie der frühen vizeköniglichen Epoche.[77] Als Leitüberlieferung für die Geschichte der konvertierten Juden steht die Kanzleiüberlieferung daher nicht mehr zur Verfügung. Zwar sind die Quellenverluste nicht total. Denn zum einen haben sich Registerfragmente u. Ä. erhalten, die der Überlieferungszu-

---

[73] *Fried*/*Grebner* (Hg.), Wissenskultur am Hof (2006); *Nirenberg*, Communities of Violence (1996).

[74] *Luhmann*, Religion der Gesellschaft (2000), 208.

[75] Zur kirchlichen Gesetzgebung *Grayzel*, Jews and Ecumenical Councils (1967), 296–301.

[76] *Stichweh*, Inklusion/Exklusion (1997), 125–127.

[77] Hierzu zuletzt *Klinkhammer*, Abteilung Kunstschutz (1992); *Esch*/*Kiesewetter*, Abschriften aus den verlorenen Anjou-Registern (1994); *Houben*, Juden und Sarazenen in Sizilien (1994), 335.

fall an andere Orte verschlagen hatte.[78] Zum andern haben zahlreiche Gelehrte seit dem 16. Jahrhundert Transkriptionen oder Regesten von Dokumenten aus den Registern der königlichen Kanzlei und anderer Behörden der Zentralmonarchie wie etwa der Regia Camera della Sommaria erstellt. Auf dieser Basis hat man sich nach 1945 daran gemacht, die Register der königlichen Kanzlei zu rekonstruieren. Gegenwärtig liegen 50 Bände vor, die bis 1295 reichen.[79] Obwohl die darin registrierten Dokumente teilweise nur noch quasi den Verlust markieren – der Umfang der Einträge reicht vom Kurzregest bis zur ausführlichen Urkunde – und auf unterschiedlichem editorischen Niveau sind, sind diese *registri recostruiti* eine wichtige Materialbasis.

Für die Zeit nach 1295 jedoch, und das heißt praktisch für den gesamten Untersuchungszeitraum, ist es unumgänglich, direkt auf abschriftlich erhaltenes Material zu rekurrieren. Auch aus diesem Grund erscheint eine Auswahl des Falles Trani geradezu zwingend. Sind doch in den Nachlässen der apulischen Gelehrten Giovanni Battista Beltrani (aus Trani) und Eustachio Rogadeo (aus Bitonto) zahlreiche Transkriptionen von Dokumenten der königlichen Behörden aus der Zeit der Anjou, der Aragonesen und der frühen spanischen Vizekönige zur Geschichte der Neofiti von Trani überliefert, die heute verloren sind, daneben aber auch Abschriften von Quellen lokaler Provenienz.[80] Dabei handelt es sich bei den Abschriften aus dem Nachlass Rogadeos durchgehend um Regesten, während der Nachlass Beltranis viele vollständige Dokumente in Abschrift enthält. Aus beiden Beständen werden wichtige Dokumente im Anhang dieser Arbeit erstmals abgedruckt.

Eine weitere Eigenheit der Überlieferung zur Geschichte der konvertierten Juden und ihrer Nachkommen im Königreich Neapel besteht in der fast völligen Abwesenheit von Quellen, in denen die Zugehörigkeit der Konvertiten und ihrer Nachkommen gleichsam diskursiviert worden wäre. Ein Traktat des salentinischen Humanisten Antonio de Ferraris, der heute unter dem Titel „*De neophytis*“ bekannt ist, aus der Zeit kurz nach 1495 ist das einzige bekannte Stück Traktatliteratur, das sich den Nachkommen der konvertierten Juden widmet.[81]

Ebenfalls sehr spärlich fließen die Quellen, in denen Juden die Massenkonversion ihrer Glaubensbrüder und -schwestern thematisieren. Einzige bisher entdeckte zeitgenössische Quelle für die Konversion ist hier eine Elegie des Rabbi Zidkiah man ha-Anavim aus Rom.[82] Über 200 Jahre später erwähnen auch Samuel Usque, Salomon Ibn Verga und Joseph Ha-Kohen die Massenkonversion.[83] Rabbinische Responsen sind erst für das

---

78 Vgl. etwa *Mazzoleni*, Codice Chigi (1965).

79 Registri ricostruiti da *Filangeri* et al. 1–50 (1950–2010); zur Rekonstruktion der Kanzleiregister der Anjou vgl. *Mazzoleni*, Storia della Ricostruzione (1987).

80 BCBi, Fondo Rogadeo; vgl. hierzu *Colafemmina*, Documenti Bitonto (1993); BPCB, Fondo Beltrani; s. u., 462.

81 *De Ferrariis*, Epistole, ed. *Altamura* (1959), 220–225.

82 *Curci*, Tragedia degli ebrei pugliesi (1997).

83 *Cassuto*, Un ignoto Capitolo (1912), 396–398.

frühe 16. Jahrhundert überliefert.[84] Allerdings ist nicht immer klar, ob es in ihnen um jene Juden geht, die 1495 während der französischen Invasion die Taufe nahmen oder um Abkömmlinge der Konvertiten von 1292. Soweit die erwähnten Dokumente in hebräischer Sprache verfasst wurden, liegen sie in Übersetzungen vor.

Schließlich und endlich fehlen auch Prozessakten der Inquisition und damit die dritte Quellensorte, aus der vor allem die Forschung zu den Conversos auf der iberischen Halbinsel und in den spanischen Herrschaften, aber auch zu den venezianischen Marrani des 16. Jahrhunderts ihre Informationen über die Abweichungen von der christlichen Orthodoxie bezog, die man diesen unterstellte.[85] Zwar ist die Verfolgung der Neofiti von Trani und Apulien durch Inquisitoren belegt; doch enthalten die wenigen Dokumente selten einmal Informationen, die den Vorwurf, die Neofiti ‚judaisierten', konkretisieren, also detailliert Praktiken, Riten, Bräuche oder gar Glaubensvorstellungen benennen, die von den Neuchristen ausgeübt worden wären oder denen sie angehangen hätten.

Die vorliegende Arbeit trägt daher auch der Quellenlage Rechnung, wenn sie nicht in erster Linie danach fragt, inwieweit die Neofiti weiterhin dem jüdischen Glauben anhingen oder nicht, sondern multiperspektivisch verschiedene Dimensionen von Jewishness unter dem Gesichtspunkt ihrer Relevanz für die Inklusion und Exklusion der Neuchristen analysiert und dabei soziale Praktiken im umfassendsten Sinne in den Mittelpunkt des Interesses rückt.

Das Material, in dem die Präsenz der Neuchristen im spätmittelalterlichen Trani und Umgebung fassbar ist, besteht praktisch ausschließlich aus Rechtsquellen: Königsurkunden, Privilegien, aber vor allem Mandate, einige Papsturkunden sowie die *capitula* bzw. *capitoli* aus Trani und den Nachbarstädten lassen erkennen, dass und wie Inklusion und Exklusion der Neofiti von Trani von unterschiedlichen Akteuren verhandelt wurden, von Königtum, Bischofskirche, Inquisitoren, Stadtgemeinde und nicht zuletzt den Neuchristen selbst. Sie befassen sich vor allem dann mit den Neofiti von Trani, wenn es über deren Inklusion und Exklusion zu Konflikten kommt. Viele in diesem Zusammenhang wichtige Dokumente sind bereits von der Lokalforschung des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts ediert worden.[86] Sholomo Simonsohns monumentale Quellenedition „The Apostolic See and the Jews" hat jedoch jüngst noch einige Papsturkunden zugänglich gemacht, die für die Geschichte der Neuchristen von Trani große Bedeutung haben.[87]

Daneben ist die Präsenz der Neuchristen in der Stadt vor allem in Privaturkunden und Verwaltungsschriftgut dokumentiert. Um dieses für die Fragestellung unverzichtbare Material auszuwerten, war es unumgänglich, sich personengeschichtlicher Methoden zu bedienen, das heißt eine Prosopografie der Neofiti von Trani zu erstellen.[88] Nur

---

[84] *Zimmels*, Marranen (1932), 30–32, 40, 52, 57, 69–71, 84, 88, 99, 101f.

[85] Zur Problematik hiervon vgl. grundsätzlich *Salomon*, Inquisitorial Deception (1998).

[86] V.a. von *Beltrani*, Cesare Lambertini (1884); *Vitale*, Trani (1912).

[87] *Simonsohn*, Apostolic See and the Jews 1 (1988).

[88] Zur Methode der Prosopografie vgl. jetzt *Keats-Rohan* (Hg.), Prosopography (2007), klassisch: *Stone*, Prosopography (1971).

auf dieser Basis lassen sich etwa die zentralen Fragen nach der sozialen und der räumlichen Jewishness der Neuchristen und ihrer Relevanz für die Inklusion in die städtische Gesellschaft untersuchen. Wichtigste Grundlage der Prosopografie der Neofiti von Trani sind dabei zunächst einmal sämtliche für die Zeit zwischen 1292 und 1530 erhaltene Privaturkunden aus Trani. Von diesen wurden 104 bereits zu Ende des 19. bzw. zu Beginn des 20. Jahrhunderts von Giovanni Battista Beltrani und Francesco Carabellese ediert.[89] Darüber hinaus wurden die 198 in der Biblioteca Diocesana in Trani erhaltenen unedierten Privaturkunden erstmals systematisch ausgewertet. Ebenfalls erstmals systematisch ausgewertet wurden außerdem drei Zinsregister der erzbischöflichen Kirche von Trani aus der Zeit um 1408, um 1432/33 und um 1511. Die Zinsregister aus dem 15. Jahrhundert sind heute nur noch abschriftlich im Nachlass von Beltrani überliefert.[90] Das Zinsregister von circa 1511 ist dagegen im Original in der Biblioteca Comunale in Trani erhalten.[91] Eine wichtige Quelle für die Frage nach der sozialen Vernetzung der Neuchristen waren zudem die Imbreviaturbücher des Notars de Tauris aus Bitonto, die die Zeit zwischen 1446 und 1495 umfassen und die zweitältesten erhaltenen Imbreviaturen aus Apulien sind.[92] Personengeschichtliche Informationen konnten außerdem zahlreichen in den Nachlässen von Beltrani und Rogadeo abschriftlich überlieferten Dokumenten entnommen werden. Darüber hinaus wurden zahlreiche Urkundeneditionen und andere Quellenpublikationen ausgewertet.

Grundsätzlich gilt dabei freilich, dass die Quellenlage für die städtischen Gesellschaften Apuliens nicht einmal ansatzweise mit der für die ober- und mittelitalienischen Kommunen vergleichbar ist. Es gibt praktisch keine städtische Geschichtsschreibung. Ratsprotokolle sind nur vereinzelt erhalten. Und auch das privaturkundliche Material ist vergleichsweise schwach überliefert. Das gilt nicht zuletzt für Trani, das mehrfach schwere Quellenverluste erlitten hat.[93]

Die Untersuchung ist in fünf Hauptabschnitte gegliedert. Im ersten Abschnitt werden zunächst die Vorgänge untersucht, die zur Massenkonversion der apulischen und kampanischen Juden in den Jahren um 1292 führten. Daran an schließt sich die Betrachtung der Politik des Königtums und der Inquisition gegenüber den konvertierten Juden bis circa zur Mitte des 14. Jahrhunderts und der lokalen Reaktionen auf diese, infolge derer sich die Auseinandersetzungen um Zugehörigkeit der Neofiti auf die lokale bzw. regionale Ebene verlagerten. Er basiert vor allem auf abschriftlich oder in Editionen aus der Zeit vor 1943 erhaltenen Königsmandaten (bzw. Regesten derselben) sowie auf anderem urkundlichen Material.

---

89 *Beltrani*, Cesare Lambertini (1884); *Carabellese*, La Puglia 2 (1910).

90 BPCB, Fondo Beltrani 61/1.

91 BCT, Ms. C 22.

92 ASB, Notarile, Bitonto 1: de Tauris; die Imbreviaturen des Notars de Tauris wurden teilweise gedruckt von *Carabellese*, Puglia nel Secolo XV 1 (1907); zu Notariat und Imbreviaturen in Süditalien im Spätmittelalter vgl. die Beiträge in: *Magistrale* (Hg.), Protocolli Notarili (1993), v.a. *Cordasco*, Più antichi registri di Imbreviature Pugliesi (1993).

93 *Mazzatini* (Hg.), Archivi della storia d'Italia 1 (1897), 152f.; *Cioffari/Schiralli*, Libro Rosso (1995), 13f.

Abschnitt zwei untersucht die Auseinandersetzungen um die politische Inklusion der Neuchristen in die Stadtgemeinde von Trani vom 14. bis zum Ende des 15. Jahrhunderts. Hier geht es vor allem um die Art und Weise, wie die Neofiti von Trani durch die Kirche und Stadtgemeinde politisch verortet wurden. Von besonderem Interesse ist dabei der Zusammenhang von politischer Stellung und der Verfolgung der Neofiti von Trani durch Inquisitoren, zu der es Mitte des 15. Jahrhunderts noch einmal kam. Quellenbasis dieses Kapitels sind abermals erhaltene Königsurkunden, daneben Papsturkunden sowie Kapitel der Stadt Trani und anderer Städte Apuliens. Auch personengeschichtliche Ergebnisse, die auf der Basis des privaturkundlichen Materials gewonnen wurden, spielen hier bereits eine Rolle.

Im dritten Abschnitt geht es um die Stellung der Neuchristen in der Stadtgesellschaft von Trani. Er behandelt soziale Netzwerke, das Wirtschaften und die Räume der Neofiti von Trani und beruht vor allem auf einer umfassenden Analyse des personengeschichtlichen Materials.

Abschnitt vier behandelt die Versuche der Exklusion der Neuchristen am Ende des 15. Jahrhunderts und zu Beginn des 16. Jahrhunderts und ihre Folgen, nämlich erstens die Vertreibung der Neuchristen aus Trani im Jahr 1495 und zweitens die Vertreibungsedikte von 1510 und 1514 gegen die Neuchristen. Auch dieses Kapitel verbindet die Analyse von städtischer Überlieferung und personengeschichtlichen Quellen. Zudem steht für diese letzte Phase des Untersuchungszeitraums vermehrt auch wieder die Überlieferung der königlichen Bürokratie zur Verfügung.

In Abschnitt fünf wird nach den kulturellen Prozessen der Produktion von Jewishness und ihren Wechselbeziehungen zu Inklusion und Exklusion gefragt, nach der Semantik der Differenz, die die süditalienische Gesellschaft angesichts der Massenkonversion von 1292 ausbildete und ihrem Wandel sowie nach dem Wissen über die religiöse Jewishness der Neuchristen und seinem Verhältnis zur religiösen Praxis. Hierbei werden zum einen eine Reihe von Quellen, die bereits in anderen Abschnitten analysiert wurden, abermals in neuer Hinsicht befragt, vor allem die Urkunden, die sich mit der Häresie der Neuchristen von Trani und Apulien während des 15. und 16. Jahrhunderts befassen, sowie Mandate der Regia Camera della Sommaria, die auf verschiedene Folgen der Vertreibungsedikte von 1510 und 1514 auf lokaler Ebene reagieren. Ein Epilog in drei Episoden und eine Zusammenfassung schließen die Arbeit ab.

Die heterogene, spröde und teils nur bruchstückhafte Überlieferung, auf der diese Arbeit beruht, bringt es mit sich, dass diese sich nicht allein eines Ansatzes und einer Methode bedienen kann, sondern mit einer ganzen Reihe von Ansätzen und Methoden operieren muss, von der Analyse sozialer Netzwerke über Überlegungen aus dem Kontext des sogenannten ‚spatial turn' bis zur historischen Semantik. Diese Ansätze und Methoden werden jeweils zu Beginn der Kapitel erläutert, in denen sie zum Tragen kommen. Um den Argumentationsgang und den Lesefluss nicht immer wieder durch lange Methodenkapitel zu bremsen, wurde sich dabei darauf beschränkt, diese Ansätze und Methoden soweit vorzustellen, dass transparent wird, wie die Ergebnisse zustande kommen, die mit ihrer Hilfe erzielt wurden.

Gleichzeitig bringt es die Quellenlage mit sich, dass die Arbeit formal zum Genre der ‚Untersuchenden Darstellung' (Droysen) gehört, also eine „Mimesis des Suchens und

Findens“ darstellt.[94] Liebhabern der historischen Erzählung kann daher im Folgenden weniger geboten werden, als der Autor gerne bieten würde. Ebenfalls durch die Quellenlage bedingt ist, dass die konvertierten Juden und ihre Nachkommen, um die es hier geht, fast nur im Kollektiv und nicht als Einzelne fassbar werden. Erst am Ende des Untersuchungszeitraums wird es möglich, einige wenige Individuen stärker zu profilieren. Für die konvertierten Juden und ihre Nachkommen werden in der Arbeit synonym entweder die Bezeichnungen gebraucht, derer sich auch ihre zeitgenössische christliche Umwelt bediente, also Neofiti, Christiani Novi bzw. Cristiani Novelli sowie die deutsche Übersetzung der letzteren Bezeichnung, also Neuchristen.

Wenn in der Arbeit vom ‚Königreich Neapel‘ die Rede ist, dann bedient sie sich einer Bezeichnung, die zwar bereits Mitte des 14. Jahrhunderts in Gebrauch kam, jedoch erst in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts auch auf dem süditalienischen Festland offizieller Sprachgebrauch der königlichen Kanzlei geworden war.[95] Denn bis dahin hatten die Könige in Neapel ihr Reich weiterhin als Königreich Sizilien bezeichnet und damit immer wieder für diplomatische Konfrontationen mit den Herrschern der Insel gesorgt, die sich mit der Vesper 1282 abgespalten hatte und deren Status als autonomes Königreich Karl II. Anjou 1302 anerkennen musste. Die historische Forschung bedient sich der Bezeichnung ‚Königreich Neapel‘ als Vereinbarungsbegriff für die festländische süditalienische Monarchie ab 1282, nicht zuletzt um Irritationen und Missverständnisse zu vermeiden, die der offizielle Titel, Königreich Sizilien diesseits des Faro, mit sich bringen könnte.[96] Personennamen werden in der Form gebraucht, die in der Forschung am geläufigsten ist, bzw. in der Form, die am häufigsten in den Quellen erscheint. Nur die Namen der Neuchristen werden für die Zeit ab dem 15. Jahrhundert vereinheitlicht in der volkssprachlichen Form verwendet.[97]

---

[94] *Droysen*, Historik, hg. v. *Leyh* (1977), § 90.

[95] Hierzu und zum Folgenden vgl. *Epifanio*, Origini del Regno di Napoli (1938); *Galasso*, Mezzogiorno angioino e aragonese (1992), 1–7.

[96] Hierzu *Kiesewetter*, Anfänge der Regierung Karls II. (1999), 13f.

[97] S. hierzu auch u. Prosopografie, Einleitung.

I. Gescheiterte Herrschaftszentralisierung: Ursachen und Folgen der Massenkonversion von 1292

1. Kumulative Radikalisierung: Inquisitorische Judenverfolgung und die Massenkonversion von 1292

Zu den Rätseln der Massenkonversion der Juden im Königreich Neapel um 1292 gehört die Frage, warum sie die Zeitgenossen so wenig motivierte, zur Feder zu greifen, um von ihr zu erzählen und sie zu deuten. Das einzige Stück zeitgenössischer christlicher Geschichtsschreibung ist eine annalistische Notiz eines Klerikers aus Bovino bei Foggia, die dieser einer Bibelhandschrift hinzufügte. Zum Jahr 1292 berichtet er mit dürren Worten:

> „Zu Zeiten des Herrn Papstes Nikolaus IV. und während der allerruhmreichste König Karl II. das Königreich Sizilien regierte, wurde durch die Brüder Inquisitoren Guillelmus de Tocco, Bartholomäus d'Aquila und Iohannes de San Martino vom Orden des hl. Dominicus, die der erwähnte Herr Papst als Inquisitoren in Apulien eingesetzt hatte, eine große Zahl von Juden in verschiedenen Städten und Orten Apuliens zur geheiligten Religion der Römischen Kirche bekehrt."[1]

Einen Flickenteppich von Wissensversatzstücken bietet die einzige zeitgenössische ‚Geschichte' der Massenkonversion der apulischen und kampanischen Juden eines jüdischen Autors, eine Elegie des römischen Rabbiners Zidkiah man ha-Anavim.[2] Auch in ihr ist von den Inquisitoren die Rede und davon, wie sie die Juden des *regno* bedrängten. Außerdem beklagt sie den Steuerdruck der Kirchen und die Treulosigkeit einzelner Juden gegenüber dem Glauben der Väter. Ein Zusammenhang zwischen alldem wird freilich ebenso wenig erkennbar gemacht wie Ort und Zeit des Geschehens. Doch konnte der Rabbiner das Wissen darum bei den Adressaten seiner Klage wohl voraussetzen.

---

[1] *Vatasso,* Bibbie di Bovino (1900), 39: *Memorandum est quod sub tempore domini Nicolai pape quarti et regente regnum Sicilie gloriosissimo rege Karolo secundo, inquisitoribus fratre Guillelmo de Tocco, fratre Bartholomeo de ciuitate Aquile et fratre Iohanne de sancto Martino de ordine beati Dominici, ad hoc per predictum dominum papam constitutis in Apulia, quam plurima turba Iudeorum per diuersas ciuitates et loca Apulie conuersa est ad sacrosanctam religionem Romane Ecclesie, anno dominice Incarnationis millesimo cclxxxxij, quinte Indictionis feliciter.*

[2] *Curci*, Tragedia degli ebrei pugliesi (1997), v. a. 5–8 (Übersetzung); zum Autor der Elegie vgl. *Graetz*, Geschichte der Juden 7/1 (1863), 161.

Erst mit zunehmender räumlicher und zeitlicher Entfernung wird Wissen über die Massenkonversion der Juden des Regno di Napoli zu Erzählungen geformt, in denen nicht nur Akteure erwähnt, sondern diesen auch Absichten zugeschrieben werden, als deren Folge die Massenkonversion erscheint, und damit das kontingente Ereignis der Massenkonversion mit Sinn unterlegt.

Für den Pisaner Dominikanerprediger Giordano, der seit dem 16. Jahrhundert ‚da Rivalto' genannt wird (circa 1260–1311), ist es Stoff für ein Exempel, das er am 9. November 1304 zu Florenz predigt.[3] Dies war der Tag, an dem der Passio imaginis Salvatoris gedacht wurde, der frevelhaften Verletzung eines Bildes des Erlösers in Beirut und eines sich daran anschließenden Blutwunders.[4] Am gleichen Tag hielt Giordano noch eine weitere Predigt. In der ersten Predigt ging es darum, wie die Juden die Passion Christi wiederholten. Sie diente als Negativexempel für die Christen, die sich ebenfalls dieses Verbrechens schuldig machten, worum es in der zweiten Predigt ging.

Eine der Formen, in denen die Juden Giordano zufolge die Passion des Herrn wiederholten, war die Wiederholung der Passion an seinem Abbild, wobei Giordano noch zwei Varianten unterschied: Die Wiederholung an einem gemalten Abbild Christi und die Widerholung an einem Menschen als Abbild Gottes.

Und eben um Letzteres geht es in dem Exempel, dessen Inhalt die Massenkonversion der Juden im Königreich Neapel bildet. Seine Hörer sollten wissen, so Giordano, dass die Juden jedes Jahr, so sie könnten, ein christliches Kind entführten und ans Kreuz schlügen, wie sie Christus gekreuzigt hätten. „Schaut Euch nun jene schlimme Sache an und erkennt, wie Gott aus jeder ihrer Untaten und Sünden viel Gutes werden lässt."

Durch einen Bruder Bartolomeo, der Minister war, habe der König Karl II. erfahren, dass die Juden von Trani „diese Begebenheit und Missetat", also den Ritualmord, begangen hätten. Der König habe die Juden daraufhin zum Tode verurteilt, sich jedoch bereit erklärt, sie zu begnadigen, wenn sie sich zum Christentum bekehrten. Daraufhin hätten sich über 8000 Juden taufen lassen, die restlichen seien geflohen, sodass es keine Juden mehr im Reich des Königs gebe. Das Ganze sei vor circa zehn bis 15 Jahren geschehen, und er habe es von einem der Konvertiten, der heute Mitglied des Ordens sei, erfahren.

Giordano konnte bei seinen Zuhörern in Florenz offensichtlich keine Kenntnisse über die Massenkonversion der Juden Apuliens voraussetzen, denn er leitet sein Exempel mit den Worten ein: „Was Euch vielleicht nicht bekannt ist, müsst Ihr wissen." Obwohl die Beziehungen zwischen den Anjou und dem guelfischen Florenz seit jeher eng waren, hatte die Nachricht von der Massenkonversion die räumliche Distanz zwischen Kampanien bzw. Apulien und der Toskana nicht überwunden.[5]

---

[3] Giordano da Rivalto, Prediche, ed. *Moreni* (1831), Nr. 60; *Delcorno*, Giordano da Pisa (1975), 25, 284; vgl. hierzu *Lotter*, Predigt des Giordano da Pisa (1996).

[4] *Lotter*, Predigt des Giordano da Pisa (1996), 59.

[5] Vgl. etwa *Kiesewetter*, Anfänge der Regierung Karls II. (1999), 466f.; *Petralia*, Toscani nel Mezzogiorno (1988), 299f., 307f.

Nach Giordano wird die Massenkonversion erst über 200 Jahre später wieder Gegenstand von Erzählungen, bei Samuel Usque, Salomon Ibn Verga und Joseph Ha-Kohen, also bei jenen spanischen Exilanten, die man als die ‚lacrimose' Schule der jüdischen Geschichtsschreibung bezeichnet.[6]

Nach Usque, dem Ha-Kohen mit geringfügigen Abweichungen folgt, hätten die Juden von Neapel und Trani dem König, der in einen langen und gefährlichen Krieg verwickelt gewesen sei, ihr gesamtes Vermögen zur Verfügung gestellt. Nach siegreicher Beendigung des Krieges habe der König den Juden dies in vielfältiger Weise vergolten und sie auf eine Stufe mit den Adligen des Reiches gestellt, worauf sie so hochmütig geworden seien, dass sie ihre Treue gegenüber Gott vergessen hätten. Diesem Hochmut sei jedoch ein tiefer Fall gefolgt. Als der König starb, habe er seinen Sohn aufgefordert, sich den Juden gegenüber in gleicher Weise großzügig und wohlgesinnt zu erweisen. Darauf sei der neue König zu dem Schluss gelangt, die größte Wohltat, die er den Juden seines Reichs erweisen könne, bestünde darin, sie zum christlichen Glauben zu bekehren, um sie so vor der ewigen Verdammnis zu bewahren. Die Juden des Königreichs hätten dem König daraufhin mitgeteilt, sie seien zur Konversion bereit, wenn sie danach Eheverbindungen mit den Großen des Reiches eingehen könnten. Sie hätten gehofft, der König würde dies ablehnen und von seinem Ansinnen absehen, sie zu bekehren. Stattdessen hätte der König ihre Bedingung jedoch akzeptiert und einen Befehl ausgegeben, dass alle Juden seines Reiches die Wahl zwischen Taufe oder Tod hätten. Daraufhin hätten die Juden bis auf einige Ausnahmen aus Angst vor dem Tod ihrem Glauben abgeschworen.[7]

Ibn Verga zufolge war die Massenkonversion Folge der Hinterlist eines Priesters in der Stadt Trani. Nach einem Streit mit einem Juden habe er nachts heimlich ein Kruzifix in den Abfällen des Juden deponiert und dann am nächsten Morgen verkündet, er habe im Traum gesehen, dass die Juden das Kreuz in den Abfall geworfen hätten. Daraufhin seien die Christen der Stadt ausgezogen um nachzuforschen, und hätten prompt das Kruzifix in den Abfällen des Juden gefunden. Dem daraufhin aufbrandenden Volkszorn hätten sich die Richter zunächst noch entgegengestellt. Als sie jedoch sahen, dass sie ihn nicht zügeln konnten, hätten sie den Juden geraten, sich zu retten, indem sie die Taufe nähmen.[8]

Usques und Ibn-Vergas Erzählungen verwenden Informationen, die teilweise unmittelbar oder mittelbar auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, der sie die Namensformen der erwähnten Städte und die – falsche – Jahreszahl (1240/5000) entnommen haben, eine „wenig individuelle[.] Sammlung von verschiedenartigsten Berichten und Notizen, die, häufig umgeformt, durch mehrere Hände gegangen sind" und die letztlich auf mündliche Überlieferung zurückgehen.[9] Außerdem verwendeten sie wohl auch unmittel-

---

[6] *Cassuto*, Un ignoto Capitolo (1912), 396–398; zur lacrimosen Schule vgl. *Yerushalmi*, Zachor (1988), 67–78.

[7] Usque, Consolation, trans. *Cohen* (1977), 178–180.

[8] Aben Verga (Ibn Verga), Buch Schevet 2, übertr. *Wiener* (1856), 133f.; vgl. *Cassuto*, Un ignoto Capitolo (1912), 396.

[9] *Baer*, Quellen und Komposition des Schebet Jehuda (1923), 37; *Cassuto*, Un ignoto Capitolo (1912), 400.

bar mündliche Überlieferungen. Zumindest Ibn-Verga berichtet, dass die Quelle seines Wissens zum Teil Erzählungen der Alten seien.[10]

Auch Giordano da Rivalto hatte sein Wissen über die Massenkonversion nicht aus erster Hand, sondern, wie er angab, aus Erzählungen eines Mitbruders aus Neapel bezogen, der angeblich einer der konvertierten Juden gewesen sei.

Außerdem sind die Erzählungen Usques, Ibn-Vergas und Giordanos stark durch ihre jeweiligen didaktischen Ziele bestimmt. Das in ihnen repräsentierte Erinnerungswissen hatte also sowohl den „primären als auch den sekundären Verformungsfaktoren des Gedächtnisses" unterlegen. Dies bedeutet zwar nicht, dass nicht manche Wissensbestände – etwa die Namen von Orten (Trani) und Personen (Karl II.) – der Verformung durch das kollektive und individuelle Gedächtnis widerstanden hätten.[11] Dennoch erscheint etwa der Streit fruchtlos, ob Giordano da Rivalto mit dem bei ihm erwähnten *fra Bartolomeo, ch'era ministro*, den Dominikaner und Inquisitor Bartholomäus d'Aquila gemeint hat oder den Protonotar Bartholomäus von Capua. Denn nach dem, was man über die Übertragung erinnerten Wissens weiß, kann es ebenso gut sein, dass beide historisch belegte Figuren in der Erzählung miteinander „kontaminiert" wurden.[12]

Wer versucht, nicht nur das Ausmaß der Massenkonversion der Juden im Königreich Neapel unter König Karl II. und den Zeitraum, in dem sie sich ereignete, zu erschließen, sondern auch plausible Hypothesen über ihre Ursachen zu bilden, ist gut beraten, zurückhaltend gegenüber den Deutungsangeboten von Erzählungen zu sein, die in räumlich und zeitlich großer Entfernung produziert wurden. Stattdessen wird er von den zeitgenössischen Berichten aus dem Königreich Neapel ausgehen und sie mit anderem zeitgenössischen Quellenmaterial von dort konfrontieren.

Daten und Fakten 1: Das Ausmaß der Massenkonversion

Das Ausmaß der Massenkonversion lässt sich näherungsweise aufgrund einer Gunst erschließen, die König Karl II. zwischen Mai und Juni 1294 ehemaligen Juden in zahlreichen Städten seines Reichs gewährte: Zeit ihres Lebens sollten sie von der allgemeinen Steuer der Subventio Generalis und vergleichbaren Abgaben befreit sein.[13] Entsprechende Mandate ergingen an die königlichen Amtsträger der Orte, in denen die Konvertiten lebten und enthielten im Anhang eine Liste der nunmehr von der Steuer befreiten Neofiti. Von ihnen sind heute nur noch die Ausfertigungen für Neapel und Salerno abschriftlich überliefert.[14] Das Privileg für die konvertierten Juden von Amalfi enthält nur eine

---

[10] Aben Verga (Ibn Verga), Buch Schevet 2, übertr. *Wiener* (1856), 133; vgl. *Cassuto*, Un ignoto Capitolo (1912), 397.

[11] *Fried*, Schleier der Erinnerung (2004), 49–56.

[12] Ebd., 50.

[13] *Ferorelli*, Ebrei nell'Italia meridionale (1915), 55.

[14] RCA 46, ed. *Cubellis* (2002), 85f. (Neapel); RCA 47, ed. *Pilone* (2003), 55f. (Salerno); vgl. *Monti*, Da Carlo I a Roberto d'Angio (1934), 265f.; *Marongiù*, Ebrei di Salerno (1937), Beilage III; CDS 3, ed. *Carucci* (1946), Nr. 206.

unvollständige Liste der Konvertiten.[15] Auszugsweise dokumentiert sind noch die Privilegien für Manfredonia und Gravina.[16] Ein Regest mit einer unvollständigen Liste der Konvertiten liegt für Capua vor,[17] Kurzregesten sind für Caserta, Venafro und Sessa überliefert.[18]

Nicola Ferorelli erwähnt in seiner „*Storia degli ebrei nell'Italia meridonale*" von 1915 noch weitere zwölf und damit insgesamt 21 Städte, in denen konvertierte Juden 1294 von Karl II. Anjou auf Lebzeiten von Steuern und Abgaben befreit wurden, und die jeweilige Anzahl der dort erwähnten Konvertiten. Ihre Zahl reichte von gerade einmal einem in Pontecorvo bis zu 310 in Trani, für das damit die weitaus größte Zahl von Konversionen belegt ist.[19] Insgesamt hat Ferorelli knapp 1 300 erwachsene männliche Konvertiten gezählt, die 1294 namentlich erwähnt wurden.

Da die Subventio Generalis auf der Basis der Leistungskraft des jeweiligen Haushalts erhoben wurde und da in den Listen nur männliche Konvertiten erwähnt werden, enthalten diese offensichtlich nur die steuertechnisch relevanten Haushaltsvorstände. Ferorelli hat die Gesamtzahl der Konvertiten daher auf 6000 bis 8000 Personen geschätzt, je nachdem, welche Haushaltsgröße man annimmt.[20]

Spätere Quellen etwa aus Salerno oder aus Neapel zeigen jedoch, dass die Privilegien von 1294 nicht alle konvertierten Juden erfasst hatten. Denn sie erwähnen Konvertiten, die in den entsprechenden Dokumenten nicht genannt werden.[21] Außerdem ist auch für das kampanische S. Germano, das Ferorelli nicht anführt, belegt, dass dort 1294 „viele" konvertierte Juden von Steuern und Abgaben befreit wurden.[22] Zu Beginn des 14. Jahrhunderts sind Neofiti in Altamura bezeugt, unter diesen auch eine Familie, die aus Matera stammt.[23] Weder Altamura noch Matera finden sich jedoch auf Ferorellis Liste. Man muss daher davon ausgehen, dass die Zahl der Übertritte von Juden zum Christentum im Königreich Neapel noch höher war, als von Ferorelli auf der Basis seiner Zählung geschätzt (vgl. Tabelle 1).

Dies ändert freilich nichts an der Tatsache, dass sich das Ausmaß der Konversionswelle nicht exakt bestimmen lässt. Die Zahl der Übertritte war erheblich, regional jedoch wohl unterschiedlich und hatte nicht alle Juden des Königreichs erfasst. Ein Mandat für Salerno berichtet, dass dort die Juden „fast alle" *(universaliter fere)* konvertiert wären.[24] Und wie dort wurde auch in Bari die *iudeca* infolge der Übertritte zunächst in *ruga nova*

---

15 *Camera*, Città e Ducato di Amalfi (1876), 348.
16 *Colafemmina*, Ebrei e Christiani Novelli (1991), 30f.
17 RCA 45, ed. *Scalera* (2000), 58, 86.
18 Ebd., 87.
19 *Ferorelli*, Ebrei nell'Italia meridionale (1915), 55; vgl. *Caggese*, Roberto d'Angio 1 (1922), 299.
20 *Ferorelli*, Ebrei nell'Italia meridionale (1915), 55.
21 *Galante*, Nuove Pergamene di San Giorgio di Salerno 2 (1997), Nr. 5f., 9–13, 19, 34f., 37, 45; vgl. *Dies.*, Nuovi documenti sui cristiani novelli a Salerno (1993).
22 S. u. Quellenanhang, Nr. 1/1.
23 *Pupillo*, Matrimonio tra Neofiti (1998/99).
24 RCA 40, ed. *Ascione* (1993), 72.

Tabelle 1: Belegte steuerbefreite Haushalte jüdischer Konvertiten 1294

Ort	Haushalte
Trani	310
Tarent	172
Salerno	150
Neapel	138
Manfredonia	75
Bari	72
Melfi	> 70
Aversa	60
Capua	45
S. Germano	*multi*
Casalnuovo	34
Sessa Aurunca	34
Venfro	34
Troia	33
Amalfi	20
Alife	19
Foggia	10
Caserta	7
Gravina	6
S. Severo	2
Teano	> 1
Pontecorvo	1
Gesamt	> 1293

umbenannt, später dann sogar *in ruga neophitorum*; auch hier war offensichtlich der Großteil der Gemeinde übergetreten.[25] Juden, die der Konversion entgehen konnten, sind für Trani nachgewiesen.[26] Allerdings heißt es in einer Quelle von 1328, dass der Großteil der Juden der Stadt zum Christentum übergetreten sei.[27] In Neapel dagegen scheint nur etwa die Hälfte der Juden konvertiert zu sein.[28]

Von der Konversionswelle offensichtlich überhaupt nicht erfasst wurden die bedeutenden Judengemeinden Kalabriens. Denn unter den Städten, in denen 1294 Neofiti von der Subventio Generalis befreit wurden, findet sich keine einzige, die in Kalabrien liegt. Die Gemeinden, für die Konversionen belegt sind, liegen alle in Kampanien und Apulien (vgl. Abbildung 1). Und es fehlt auch sonst jeglicher Beleg dafür, dass es Ende des 13. Jahrhunderts auch in Kalabrien zu Übertritten gekommen wäre. Um ihren Glauben

[25] CDB 13, ed. *Nitti de Vito* (1936), Nr. 116, Nr. 148.
[26] Ebd., Nr. 79.
[27] *Simonsohn*, Apostolic See and the Jews 1 (1988), Nr. 336.
[28] *Ferorelli*, Ebrei nell'Italia meridionale (1915), 43.

Abbildung 1: Wohnorte der 1294 belegten konvertierten Juden

nicht verleugnen zu müssen, scheint allerdings auch eine nicht abschätzbare Anzahl von Juden geflohen zu sein. Zumindest baten einige Juden 1294 König Karl II. um Erlaubnis, in das *regno* zurückkehren zu dürfen.[29] Zu Beginn des 14. Jahrhunderts ermittelte der Inquisitor Andreas Doto in Kreta gegen konvertierte Juden wegen *relapsus ad iudaismum* und holte deswegen *consilia* des bekannten Juristen Oldrado da Ponte ein.[30] Bereits Joshua Starr hatte spekuliert, dass es sich bei diesen Konvertiten um Flüchtlinge aus dem Königreich Neapel gehandelt haben könnte.[31]

Daten und Fakten 2: Der Zeitraum, in dem sich die Massenkonversion ereignete

Die Hauptwelle der Konversionen fiel dabei allem Anschein nach in das Jahr 1292. Für Neapel sind zwar bereits 1290 zahlreiche Übertritte belegt.[32] Zum Jahr 1292 jedoch vermerkt die erwähnte annalistische Notiz aus Bovino die Konversion einer *quamplurima turba* von Juden in Apulien.[33] Auch mehrere Königsmandate belegen das Wirken der erwähnten Inquisitoren und bzw. oder den Übertritt von Juden zum Christentum im Jahr 1292.[34] Und auf dem Provinzialkapitel der römischen Provinz der Dominikaner in Rom wird im Mai 1292 schließlich beschlossen, dass jeder Priester des Ordens täglich eine Messe lesen sollte *pro iudeis conversis ad fidem in regno Cecilie*.[35] Ob es nach 1292 zu weiteren Konversionen kam, lässt sich weniger deutlich erkennen. Auf jeden Fall ist für 1293 belegt, dass zwei spanische Dominikaner von Stadt zu Stadt zogen und dort *contra iudeos* predigten, und das auch auf Hebräisch.[36] Doch ist nicht klar, ob sich diese Predigten an die bereits konvertierten Juden richteten oder an Juden, die noch zum Übertritt bewegt werden sollten.

Inquisitorische Judenverfolgung

Die zitierte Randnotiz aus Bovino führt die Massenkonversion von 1292 auf das Wirken dominikanischer Inquisitoren zurück. Auch die urkundlichen Quellen machen deutlich, dass die Massenkonversion ein Ergebnis der Verfolgung der Juden durch die Inquisitoren war. Und der Rabbi Zidkiah man ha-Anavim aus Rom beklagte ja die Verfolgung der Juden durch Inquisitoren. Doch welche Rolle spielten die Bedrängnis durch die Bischöfe und die Apostaten vom jüdischen Glauben, die der Rabbiner ebenfalls beklagte? Und welchen Einfluss auf das Geschehen nahm der König, den er nicht erwähnt, dem

---

29 Ebd., 54.
30 *Jacoby*, Venice, the Inquisition and the Jewish Communities (1970), 140.
31 *Starr*, Mass Conversions (1946), 64.
32 RCA 32, ed. *Maresca Compagna* (1982), 62, 195f.; *Morelli*, Carte di Léon Cadier (2005), Nr. 143.
33 *Vatasso*, Bibbie di Bovino (1900), 39.
34 RCA 40, ed. *Ascione* (1993), 72f.; *Monti*, Da Carlo I a Roberto d'Angio (1934), 158–173, hier 161, Anm. 12; CDSL, ed. *Egidi* (1917), Nr. 85.
35 Acta Capitulorum Provinciae Romanae (1243–1344), ed. *Kaeppeli* (1941), 110.
36 *Caggese*, Roberto d'Angio 1 (1922), 299; *Ferorelli*, Ebrei nell'Italia meridionale (1915), 54.

jedoch in den Erzählungen eine große Rolle zugewiesen wird, die in räumlicher und zeitlicher Entfernung vom Geschehen entstanden?

Die Geschichtswissenschaft ist tief durch ihr hermeneutisches Erbe geprägt. Sie neigt dazu, Ereignisse den Intentionen von Akteuren zuzurechnen, deren Motive es dann zu ‚verstehen' gilt. Und auch die Erklärungsversuche der Geschichtswissenschaft für die Massenkonversion von 1292 haben diese lange Zeit wie die mittelalterlichen Autoren entweder auf das intentionale Handeln des Königs oder aber der Inquisitoren zurückgeführt.[37] Hierin ist implizit die Annahme enthalten, dass Gesellschaft prinzipiell durch herausragende Akteure oder Instanzen steuerbar ist.

Andere Wissenschaften sind in Hinsicht auf die Steuerbarkeit von Gesellschaft deutlich skeptischer als die Geschichtswissenschaft, etwa die Systemtheorie, die jedoch ihrerseits dem Irrtum erliegt, erst die funktionale Differenzierung der Moderne habe die Steuerung von Gesellschaft durch politisches Handeln unmöglich gemacht.[38] Dabei lässt die über die Grenzen der historischen Mittelalterforschung verbreitete Einsicht, dass es sich bei den politischen Verbänden des Mittelalters stets um Feudalmonarchien handelte, also um auf ihre Weise politisch differenzierte und komplexe Gebilde, die Annahme der Steuerbarkeit von Gesellschaft auch für das Mittelalter fragwürdig erscheinen.[39] Die folgenden Überlegungen versuchen daher, die Komplexität der Wechselbeziehungen, die zwischen verschiedenen Akteuren und ihren Intentionen bestanden, nicht zu reduzieren, indem sie die Massenkonversion allein einem dieser Akteure und seinen Absichten zurechnen. Als besonders hilfreich hat sich dabei Max Webers Konzept der Wahlverwandtschaft erwiesen; Wahlverwandtschaft heißt, dass unterschiedliche Phänomene, die jeweils ihre Eigenlogik haben, sich gegenseitig in ihrem Bestand bzw. in ihrer Entwicklung begünstigen.[40] Es wird sich zeigen, dass sich die Massenkonversion der Jahre um 1292 nicht sinnvoll als die gezielte Umsetzung eines Plans beschreiben lässt, sei es der Inquisitoren, sei es des Königtums. Sie war vielmehr Resultat einer inquisitorischen Judenverfolgung, die sich kumulativ radikalisiert hatte.[41] Und im Vergleich mit anderen Regionen Europas wird deutlich, dass sie sich im Königreich Neapel kumulativ radikalisieren konnte, weil sie dort in eine politische Konstellation eingebettet war, die eine spezifische Wahlverwandtschaft mit sich brachte.

---

[37] *Abulafia*, Monarchs and Minorities (1996), 251–256; vgl. *Ders.*, Verfolgung der Juden in Süditalien (1999), 102f.; *Starr*, Mass Conversions (1946).

[38] *Luhmann*, Soziale Systeme (1983).

[39] Vgl. etwa hierzu die Überlegungen zum „überforderten König" bei *Moraw*, Von Offener Verfassung (1985), 155f., der hierin ein allgemeines strukturelles Problem der europäischen Monarchien im Spätmittelalter ausgemacht hat.

[40] *Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft (1972), 201; implizit enthalten sind die hier ausgeführten konzeptionellen Überlegungen bereits bei *Scheller*, Mission, Inquisition und Konversion (2008).

[41] Diese bleibt gänzlich unerwähnt bei *Stow*, Ebrei e Inquisitori (1986).

Von einzelnen Konversionen zur Massenkonversion

Der großen Welle von Konversionen im Jahr 1292 waren bereits kleinere vorangegangen. Erste, einzelne Übertritte von Juden zum Christentum sind unmittelbar für die Zeit kurz nach dem Herrschaftsantritt Karls von Anjou in Süditalien nachgewiesen: 1267 und 1270. Weitere Nachrichten über Konversionen sind für die Jahre 1290 und 1291 belegt, doch ist es nicht unwahrscheinlich, dass es zumindest in der Zeit zwischen 1270 und 1283 ebenfalls zu Übertritten von Juden zum Christentum kam.

Mit vereinzelten Übertritten von Juden zum Christentum, die in den späten 60er-Jahren des 13. Jahrhunderts einsetzten, kam ein Prozess in Gang, der sich mit den Worten Solomon Grayzels folgendermaßen beschreiben lässt: „Conversion was followed by regret, and regret by inquisition."[42] Dieser Prozess lässt sich Ende des 13. Jahrhunderts auch in anderen europäischen Reichen beobachten. Nur im Königreich Neapel folgte hierauf allerdings noch eine weitere Radikalisierungstufe: Inquisition führte hier zu Massenkonversion. Im Folgenden sollen zunächst die Eigenlogik herausgearbeitet werden, der die Verfolgung der Juden durch die Inquisition folgte, und das Verhältnis von Monarchie und Inquisitoren. In einem dritten und letzten Schritt wird es dann endlich um die besondere Stellung der Juden im mittelalterlichen Süditalien gehen, um so deutlich zu machen, dass diese ein wesentlicher Faktor war, um die im europäischen Vergleich einzigartig permissive Haltung der süditalienischen Monarchie zur Verfolgung der Juden durch Inquisitoren zu erklären – eine Haltung, die für den Erfolg der inquisitorischen Bemühungen zentral war. Dies wird in Form einer Rückblende geschehen, die bis in die Zeit Friedrichs II. zurückblickt.

Wie es Ende der 60er-Jahre des 13. Jahrhunderts zu den ersten Übertritten von Juden zum Christentum kam, lässt sich im Einzelnen nicht nachvollziehen; es fällt allerdings auf, dass sie erst nach dem Dynastiewechsel von den Staufern zu den Anjou 1266 einsetzen. Es ist deshalb nicht unwahrscheinlich, dass die Bettelorden, die damals in das *regno* zurückkehrten, aus dem sie Friedrich II. 1239 vertrieben hatte, hiermit etwas zu tun hatten.[43] Eine Reihe von Dominikanermönchen, die als Inquisitoren fungierten, agierten nachweislich als Prediger.[44] Zu deren Aufgaben gehörte allem Anschein nach auch die Judenmission. Mit dem Herrschaftsantritt der Dynastie Anjou wurde also auch das Königreich Sizilien in die Missionskampagne der Bettelorden integriert, die zu diesem Zeitpunkt schon die Königreiche Aragón und Frankreich sowie die Grafschaft Provence erfasst hatte.[45]

---

42 *Grayzel*, Popes, Jews and Inquisition (1979), 184.

43 *Fonseca*, Federico II. e gli Ordini Mendicanti (1996).

44 Acta Capitulorum Provinciae Romanae, ed. *Kaeppeli* (1941), 58: Bartholomäus d'Aquila, Iohannes de San Martino (1281); 90: Guillelmus de Tocco (1288); 103: Matheus de Aversa und Angelo da Trano (1291).

45 *Scheller*, Mission, Inquisition und Konversion (2008); *Chazan*, Daggers of Faith (1989); *Cohen*, Friars and the Jews (1982).

Bereits 1267 verlieh Karl I. einem Mann namens Manuforte,

> „der vom Irrtum des jüdischen Unglaubens zum christlichen Glauben umgekehrt ist und mehr noch in diesem Glauben fest verharrt und sich freilich auch bemühte, andere Juden durch seine Predigt und Ermahnung auf den Weg der Wahrheit zurückzurufen",

eine jährliche Rente von sechs Unzen aus den Einkünften der Färberei der Stadt Trani.[46]

Im Jahr 1270 erhob derselbe Manuforte, der einst *judeorum synagoge magister* gewesen war, dann beim König einen Vorwurf aus dem Repertoire des neuen dominikanischen Antijudaismus, nämlich dass die rabbinische Literatur, vor allem der Talmud, Blasphemien gegen Jesus Christus und die Jungfrau Maria enthielte. Die Justitiare des Reichs erhielten deshalb die Anweisung, auf Veranlassung des Manuforte und mit Rat des Dominikanerpriors und des Franziskanerguardians an den Orten, an die sie von ihnen geführt würden, sorgfältig nachzuforschen, die Bücher zu beschlagnahmen und sie unverzüglich an den Hof zu schicken.[47] In Pozzuoli bei Neapel ist 1270 ein Konvertit namens Fra' Sebastiano belegt.[48] Ihn hatte offensichtlich ein Angehöriger des Dominikaner- oder Franziskanerordens aus der Taufe gehoben und ihm seinen Namen gegeben.

Nicht alle bekehrten Juden zeigten in ihrer neuen Religion einen Eifer wie der Traneser Konvertit Manuforte. Denn dieser berichtet dem König im Mai 1270, *quod multi Iudei ad fidem Christianam conversi fuerunt et deinde ad Iudaismum sunt reversi et latitant in diversis Regni partibus*. Gleichzeitig verlangte er, dass diese ‚rückfälligen' Konvertiten gezwungen werden müssten, den christlichen Glauben zu bewahren.[49]

Die Verfolgung solcher Juden, die zum Christentum übertraten und später zum Judentum zurückkehrten, war Aufgabe der Inquisition, galt der *relapsus ad iudaismum* doch als Apostasie und das heißt als Häresie.[50] Doch nicht nur solche *relapsi*, sondern auch Juden, die niemals konvertiert waren, wurden nun vor das Gericht der Inquisitoren gezogen. Denn bereits im Juni 1270 klagen die Juden Apuliens darüber, dass sie von den Inquisitoren genötigt würden, jene Juden zu denunzieren, die zum christlichen Glauben übergetreten und später zum Judentum zurückgekehrt seien.[51]

Knapp drei Jahre zuvor, am 26. Juli 1267, hatte Papst Clemens IV. die Bulle *Turbato Corde* ausgehen lassen. In dieser beauftragte der Papst die Inquisitoren, unter Christen und Juden wegen Christen, die zum Judentum übergegangen sind, zu ermitteln, gegen diese wie gegen Häretiker zu verfahren und auch die Juden, die sie zum Übertritt verleiteten, mit der

---

[46] Codice Diplomatico 1, ed. *del Giudice* (1863), Nr. 116: *Karolus etc. Noverit Universitas vestra quod nos manuforti de Trano qui a Judayce infidelitatis errore ad fidem christianam conversus nedum in fide ipsa persistit firmiter verum etiam Judeos alios ad viam veritatis predicatione ac exortatione sua revocare conatur sex uncias auri ad generale pondus Regni, in proventibus Tintorie Civitatis Trani presentium tenore concedimus ac etiam assignamus percipiendas ab eodem manuforti de predictis proventibus annis singulis usque ad nostre beneplacitum voluntatis* […].

[47] Codice Diplomatico 3, ed. *del Giudice* (1902), Nr. 122; vgl. *Cohen*, Friars and the Jews (1982), 86.

[48] *Ambrasi*/*Ambrosio*, Diocesi e Vecovi di Pozzuoli (1990), 210.

[49] RCA 4, ed. *Mazzoleni* (1952), 139.

[50] *Cohen*, Friars and the Jews (1982), 48–50; *Simonsohn*, Apostolic See and the Jews 7 (1991), 345–352.

[51] RCA 4, ed. *Mazzoleni* (1952), 158f.

pena debita zu bestrafen.[52] Zwar ist nicht explizit gesagt, dass es sich bei den genannten Christen, die zum Judentum übergingen, um ehemalige Juden handelte, die zum Christentum übergetreten waren und nun zu ihrer alten Religion zurückkehren wollten. Als Gregor X. die Bulle *Turbato Corde* 1274 abermals ausgehen ließ, wurde in diese jedoch ein entsprechender Passus eingefügt, der sich explizit auf jüdische Konvertiten bezog, die des *relapsus ad iudaismum* beschuldigt wurden. Er blieb Bestandteil aller späteren Neuauflagen der Bulle.[53] Die späteren Versionen von *Turbato Corde* müssen deshalb wohl als Präzisierungen und nicht als Erweiterung der ersten Fassung von 1267 verstanden werden.[54]

Für die Stellung der Juden in den christlichen Reichen des okzidentalen Mittelalters markiert die Bulle *Turbato Corde* eine Zeitenwende. Denn sie schuf erstmals eine kirchenrechtliche Grundlage dafür, dass Inquisitoren nicht nur für ‚rückfällige' Konvertiten zuständig waren; diese galten der Kirche seit jeher als Christen und unterstanden somit schon immer der kirchlichen Jurisdiktion. Auf der Basis von *Turbato Corde* jedoch konnten Inquisitoren ihre Kompetenzen – und das heißt ihre Verfolgung – nun tendenziell auf die Juden als Gesamtheit ausdehnen. Voraussetzung dafür war, dass einzelne Juden zum Christentum übergetreten waren und nun im Verdacht standen, zum Judentum zurückgekehrt zu sein. Denn die Inquisitoren konnten dann auch Juden belangen, die verdächtig waren, ‚rückfällige' Konvertiten zu begünstigen, und dies konnte offensichtlich so weit gehen, dass ein jeder Jude, der nicht bereit war, verdächtige Konvertiten bei den Inquisitoren anzuzeigen, mit Zwangsmaßnahmen zu rechnen hatte. Denn eben darüber hatten die Juden Apuliens ja bereits 1270 Klage geführt. Bereits vereinzelte Konversionen konnten für die Judengemeinden so zu einer existenziellen Bedrohung werden.

Aus dem Jahr 1281 ist eine Neuauflage der Bulle *Sicut Iudeis* überliefert, die offensichtlich Juden aus Sizilien bei Martin IV. erwirkt hatten, ist sie doch nur in Palermo überliefert. Diese weist einen bezeichnenden Zusatz auf, in dem die Befugnisse der Inquisitoren eingeschränkt und Prozesse gegen Juden zumindest teilweise in die Bahnen eines Anklageverfahrens gelenkt werden. Dem Kläger soll zumindest eine Art *poena talionis* drohen, für den Fall, dass er seine Anschuldigungen nicht beweisen kann.[55] Außerdem legt sie fest, dass Juden, falls getaufte Juden mit ihnen *aliquam familiaritatem* hätten, nicht zu irgendeiner Strafe gezwungen werden dürften.[56] Unmittelbar vor der Sizilischen Vesper wurden die Juden im Reich Karls I. also immer noch von den Inquisitoren belangt, die sie verdächtigten, konvertierte Juden zur Apostasie zu verleiten, und für diesen Verdacht reichten offensichtlich bereits soziale Kontakte aus.

Für die Zeit von 1283 bis 1289 fehlen Nachrichten über inquisitorische Aktivität. Die Krise des Königreichs infolge der Sizilischen Vesper bedeutete für die Juden des *regno* also eine Atempause. Ab 1290 jedoch häufen sich die Nachrichten über die Verfolgung der Juden durch die Inquisitoren. Dabei lautet der Vorwurf stets auf Beihilfe zur

---

[52] *Simonsohn*, Apostolic See and the Jews 1 (1988), Nr. 230.
[53] Ebd., Nr. 236, 260, 266.
[54] *Simonsohn*, Apostolic See and the Jews 7 (1991), 346, Anm. 6.
[55] Zu diesem vgl. *Trusen*, Von den Anfängen des Inquisitionsprozesses (1993), 49.
[56] *Simonsohn*, Apostolic See and the Jews 1 (1988), Nr. 248.

Apostasie. Vor allem aber stehen die Nachrichten über die Verfolgung und Verurteilung von Juden als *fautores* und *receptatores hereticorum* nun in unmittelbarer Nachbarschaft zu Zeugnissen über die Konversion von Juden. Die Dynamik der Judenverfolgung, die mit den ersten Übertritten begonnen hatte, erreichte also eine weitere Stufe: Inquisition führte nun zu Massenkonversion.

Anfang 1290 verurteilen die Inquisitoren Iacobus de Theate und Bartholomäus d'Aquila einen Juden aus Neapel namens Ribamelis „wegen des Verbrechens der Häresie [...] bezüglich des Christen Paulus [!], der durch jenen Ribamelis und gewisse Juden zum Judentum (zurück)geführt" worden sei, zu einer Buße von 30 Unzen Gold. Von diesen gingen zwei Drittel an die königliche Kammer, ein Drittel an die Inquisitoren.[57] Dieser Verteilungsschlüssel galt seit Januar 1290.[58]

Doch nicht nur Ribamelis war von den Inquisitoren belangt worden, sondern auch andere Juden aus Neapel, möglicherweise jene, denen vorgeworfen wurde, gemeinsam mit ihm dem Konvertiten Paulus Beihilfe zum *relapsus* geleistet zu haben. Auf jeden Fall erhalten wohl Anfang März 1290 die Inquisitoren Andrea de Augusta und Severino de Platia jeder für dieses Jahr 5 Unzen angewiesen *de pecunia condenpnacionis* [!] *Iudeorum Neapolis*.[59] Dieses Geld stammte wahrscheinlich aus dem Verkauf konfiszierten Besitzes. Denn ebenfalls im März 1290 berichten die Inquisitoren Bartholomäus d'Aquila und Iacobus de Theate, dass sie gewisse Häuser und *terre laboratorie* für den königlichen Fiskus eingezogen und zum Verkauf ausgesetzt hätten.[60]

Exakt in die gleiche Zeit wie diese Verfolgung durch die Inquisitoren fällt nun auch eine Reihe von Konversionen von Juden aus Neapel zum Christentum. Denn am 5. und 9. März 1290 ergehen zwei Königsmandate mit fast identischem Wortlaut, in denen zehn namentlich genannte Neofiti aus Neapel, die zuvor zum Christentum übergetreten waren, die Erlaubnis erhalten, eine Synagoge, von der sie versichern, sie habe ihren Vorfahren gehört, künftig als Oratorium zu nutzen.[61]

Wie für Neapel 1290 so sind für das apulische Trani 1291 zeitgleich die Verfolgung der dortigen Juden durch die Inquisition und auch zumindest eine Konversion eines Juden zum Christentum belegt. Ende Januar 1291 vermerkt ein Mandat, dass *universi iudei Trani* durch den Inquisitor Bartholomäus d'Aquila zu einer Strafsumme von 220 Unzen verurteilt worden waren.[62] Am 4. Februar 1291 ergeht ein Mandat des Vikars

---

[57] RCA 32, ed. *Maresca Compagna* (1982), 66f.: […] *Cum Ribamelis iudeus de Napoli, servus Camere Regie qui setentialiter estitit condempnatus per religiosos viros fratrem Iacobum de Theate et fratrem Bartholomeum de Aquila, ordinis Predicatorum, generales Inquisitores hereticorum in Regno Sicilie per Sedem Apostolicam constitutos ob crimen heresis, quod per Inquisitores eosdem inventum fuerat contra eum de Paulo Christiano, qui per eundem Ribamelem et quosdam Iudeos alias fuerat ad Iudaysmum reductus, in unciis auri triginta ponderis generalis, solvendis ex ipsis unciis auri viginti Regie Curie et reliquis decem Inquisitoribus supradictis* […].

[58] Ebd., 184.

[59] *Monti*, Da Carlo I a Roberto d'Angio (1934), 161, Anm. 11.

[60] RCA 32, ed. *Maresca Compagna* (1982), 68.

[61] Ebd., 62, 195f.

[62] RCA 35, ed. *Orefice* (1985), 211.

Robert, Graf von Artois, in dem dieser alle ihm Untergebenen anweist, den konvertierten Juden Robert, der in Trani wohnt, gut zu behandeln.[63]

Nicht nur eine unmittelbare zeitliche Nähe, sondern einen fassbaren Zusammenhang zwischen der Verfolgung der Juden durch die Inquisitoren und massenhaften Übertritten zum Christentum belegt schließlich ein Mandat des Prinzen Karl Martell an den Strategoten von Salerno und Vikar im dortigen Fürstentum, Petrus de Guinzac. Es datiert auf den 12. April 1292 und fällt damit in jenes Jahr, in dem sich nach allen Indizien der größte Teil der Übertritte der Juden Apuliens und Kampaniens ereignete. In ihm geht es um die Verfolgung der Judengemeinde von Salerno durch den Inquisitor Bartholomäus d'Aquila und den Übertritt fast der gesamten Gemeinde zum Christentum.

Dem Wortlaut des Mandats zufolge hatte der Inquisitor Bartholomäus d'Aquila an den Hof gemeldet, es sei durch glaubwürdige Zeugen bewiesen, dass

> „in der großen Synagoge der Juden von Salerno mit Wissen und Mitwissen der Juden der *Iudayca* von Salerno, denen die Synagoge gehört, viele Häretiker und Abtrünnige vom Glauben Christi Aufnahme fanden, dort ein gewisser Christ namens Moyses beschnitten wurde, gewisse andere der Juden sich zur Häresie bekannten und im Becken der Synagoge ein gewisser Apostat vom Glauben Christi, Azarias, durch die Juden der *Iudayca* in Verletzung der Taufe abgewaschen wurde."

Er habe deshalb „aufgrund der ihm übertragenen Machtbefugnis" angeordnet, „dass die Synagoge den kanonischen Strafen gemäß bis auf die Grundmauern eingerissen" werden sollte, wobei er sich bezüglich der Synagoge und ihres Besitzes vorbehielt, „über sie auch anderweitig zu verfügen, wenn es der Verbreitung des Glauben förderlich sein werde."

Da am folgenden Tag tatsächlich

> „das Licht des katholischen Glaubens die Juden der genannten *Iudayca* fast alle erleuchtete, unter denen der Großteil zum ersten Mal schlimme Armut litt, änderte er den Spruch, dass die genannte Synagoge zerstört werden solle, und ordnete bezüglich jener Synagoge an, dass sie zu Geld gemacht werden solle, aus dem für die genannten, in der heiligen Taufe Armen vorgesorgt werden solle. Er befahl, die Synagoge durch zwei seit jeher christliche und getreue Prokuratoren zu verkaufen und den daraus erhaltenen Preis unter den genannten Armen zu teilen und verteilen, so wie es durch seinen schriftlich festgehaltenen Urteilsspruch feststünde."

Dem allerdings hatte sich der Strategot Guinzac entgegengestellt und von den Prokuratoren des Inquisitors zwei Drittel des erzielten Preises für den Hof verlangt. Aus diesem Grund hatte Bartholomäus d'Aquila beim Hof darum gebeten, die Krone möge zugunsten der nunmehr verarmten ehemaligen Juden auf die „zwei Teile des Kaufpreises für die genannte Synagoge, die dem Hof zustehen", verzichten. Die Gewährung dieser Bitte bildete den Rechtsinhalt des Mandats an den Strategoten.[64]

---

[63] Ebd., 214.

[64] RCA 40, ed. *Ascione* (1993), 72f.: *Pro fratre Bartholomeo de Aquila. Karolus primogenitus illustris Ierusalem et Sicilie regis, princeps Salernitanus et honoris Montis S. Angeli dominus ac eius in regno Sicilie vicarius, nobili viro domino Petro de Guinsac, militi vicario in Principatu et stratigoto Salerni*

Der Inquisitor Bartholomäus d'Aquila behauptete also, in der Hauptsynagoge von Salerno würden konvertierte Juden rituell wieder zum Judentum zurückgeführt; er hatte deshalb praktisch die gesamte Judengemeinde der Stadt nicht nur beschuldigt, Beihilfe zur Apostasie zu leisten, sondern diesen Vorwurf offensichtlich auch zum Anlass für einen regelrechten Inquisitionsprozess gegen die Judengemeinde von Salerno genommen, an dessen Ende ein Schuldspruch stand. Der Inquisitor betont, dass „rechtmäßige Zeugen" die Quelle seines Wissens seien, seine Anordnungen trifft er „aufgrund der ihm übertragenen Machtbefugnis" bzw. „den kanonischen Strafen gemäß."

Folge einer Verurteilung als Häretiker war in der Regel die Konfiskation des Vermögens. Beihilfe zur Häresie wurde regelmäßig mit Geldbußen geahndet. Zudem liegt klar zutage, dass der Inquisitor das Gemeindevermögen der Juden infolge seines Schuldspruchs konfiszieren ließ. Forderte der königliche Amtsträger vor Ort doch zwei Drittel des Preises, den die Prokuratoren des Inquisitors beim Verkauf der Synagoge erzielt hatten, für die Krone und damit jenen Anteil, der der königlichen Kammer vom Vermögen eines verurteilten Häretikers zustand.

Doch die Juden von Salerno gingen nicht nur ihres Gemeindevermögens, sondern offensichtlich auch beträchtlicher Teile ihres Privatvermögens verlustig. Der Großteil von ihnen litte „zum ersten Mal üble Armut", bzw. sie seien „in der heiligen Taufe

---

devoto suo, salutem et dilectionem sinceram. Exposuit excellentie nostre religiosus vir frater Bartholomeus de Aquila ordinis Fratrum Predicatorum inquisitor heretice pravitatis in regno Sicilie per sedem apostolicam constitutus, quod, dum pridem per legitimos testes, sibi plene conscientie quod in sinagoga maiori Iudeorum de Salerno, scientibus et conscientibus Iudeis Iudayce Salernitane ad quos predicta sinacoga spectabat, plures heretici apostate a fide Christi receptati fuerant in ea et quidem Christianus nomine Moyses fuerat circoncisus ibidem et quidam alii Iudeorum heresim profexi et in puteo vel fonte ipsius Sinagoge quidam nomine Azarias a fide Christi apostate in inuriam baptismatis per Iudeos Iudaice predicte fuerat ablutus. Ideo Sinagogam eandem iuxta canonicas sanctiones auctoritate sibi commissa mandaverit funditus dirui, reservata tamen in potestate ipsius super predicta Sinagoga et bonis eiusdem, ut possit alter de ipsis disponere si promotione fidei foret expediens. Sed, quia sequenti die divina gratia Iudeos Iudayce predicte universaliter fere illuminavit lumen catholice fidei, inter quos maior pars male primitus paupertatis, sententiam de predicta Sinagoga diruenda commutans et disponens de ipsa Sinagoga ut in pecunia convertatur, de qua in sacro baptismate provideatur pauperibus supradictis, Sinagogam eandem vendi mandavit per duos procuratores christianos antiquos et fideles, et pretium acceptatum de ipsa dividendum et dispensandum per pauperes supradictos, prout per sententiam ipsius latam in scriptis asserit plene constare, vos predictos procuratores christianos, contra predictam sententiam fratris Bartholomei in venditione dicte Sinagoge, petentes ab ipsis pro parte Curie nostre duas partes pretii Sinagoge ipsius molestatis et multipliciter perturbatis; propter quod nobis humiliter supplicavit ut providere super hoc misericorditer dignaremur. Nos igitur, volentes cum eisdem pauperibus misericorditer agere ne paupertate oppressi et noviter ipsi conversi ad fidem nondum renati sacro baptismate scandalum patiantur, predictas duas partes pretii dicte Sinagoge contigentes Curiam nostram divine pietatis intuytu pro eorum vestibus et elemosina pauperibus ipsis de speciali gratia relaxamus, volentes et devotioni vestre districte mandantes quatenus predictos procuratores christianos in venditione dicte Sinagoge et receptione pecunie pro ipsius pretio de cetero nullatenus molestetis, nec impendimentum aliquod propterea prestetis eisdem, immo favorem et auxilium impendatis in venditione Sinagoge predicte, ita quod ad nostram propterea recurrere Curiam non cogantur […].

Arme", betonte der Inquisitor und begründete hiermit seine Bitte, die Krone möge zugunsten der nunmehr verarmten Konvertiten auf die zwei Drittel des Gemeindevermögens verzichten, die ihr zustanden. Die hier gleichsam chiffrierte Ursache für die plötzliche Armut des Großteils der Salernitaner Juden kann aus der Logik der Vorgänge nur gewesen sein, dass der Inquisitor auch ihr Vermögen hatte konfiszieren lassen bzw. ihnen hohe Geldbußen auferlegt hatte, waren sie doch als Apostaten bzw. *fautores et receptatores hereticorum* verurteilt worden. Dass der Hof zustimmte, auf seinen Anteil am Verkaufspreis der Synagoge zu verzichten, wird ihm anbetrachts der Tatsache, dass ja zwei Drittel dieses konfiszierten Vermögens und der Geldbußen an die königliche Kammer fielen, nicht allzu schwer gefallen sein.

Die Vorgänge in Salerno vermitteln einen Eindruck davon, wie die Inquisitoren im Königreich Neapel in den 90er-Jahren des 13. Jahrhunderts die Möglichkeiten nutzten, Juden zu verfolgen, die ihnen die Bulle *Turbato Corde* eröffnet hatte, und wie sie auf diese Weise den massenhaften Übertritt von Juden zum Christentum herbeiführten. Dass Juden einzelne Konvertiten angeblich oder tatsächlich zum *relapsus* verleiteten und dass dies in der Synagoge geschieht, bietet den Anlass dafür, eine ganze Judengemeinde als *fautores et receptatores* anzuklagen und zu verurteilen. Die finanzielle Bedrängnis, in die er die Juden durch die Konfiskationen bzw. Geldbußen gebracht hat, die aus seinem Schuldspruch resultierten, benutzt der Inquisitor Bartholomäus d'Aquila dann als Druckmittel, um diese zum Übertritt zu bewegen. Denn es ist auffällig, dass der Inquisitor zwar anordnet, „dass die Synagoge den kanonischen Strafen gemäß bis auf die Grundmauern eingerissen werden sollte", sich gleichzeitig aber vorbehält, „über sie auch anderweitig zu verfügen, wenn es der Verbreitung des Glaubens förderlich sein werde." Man tut dem Zeugnis wohl keine Gewalt an, wenn man hierin ein Angebot erkennt, das der Inquisitor den verarmten Salernitaner Juden machte und das diese offensichtlich nicht ablehnen konnten. Denn am Tag darauf erleuchtete ja „das Licht des katholischen Glaubens fast alle Juden der genannten *iudayca.*"

Dass die Inquisitoren nicht nur die Juden von Salerno in finanzielle Bedrängnis gebracht und daraus ein wichtiges Druckmittel gewonnen hatten, sie zum Übertritt zu bewegen, dafür sprechen auch die Privilegien, mit denen Karl II. 1294 die konvertierten Juden auf Lebzeiten von der Subventio Generalis und anderen Steuern befreite.[65] Solche Steuerbefreiungen gewährte die Krone in der Regel, wenn die wirtschaftliche Leistungskraft der Betroffenen, etwa einer Gemeinde oder Region, stark geschwächt war – aus welchen Gründen auch immer.[66] Offensichtlich hatten die konvertierten Juden also auch andernorts erheblichen finanziellen Schaden erlitten. Allerdings sind für die Folgezeit auch Neofiti belegt, die über erhebliches Vermögen verfügten.[67] Die konvertierten Juden waren also nicht alle in gleichem Maße finanziell geschädigt worden. Vielleicht hatten einzelne Juden auch versucht, einer Verurteilung als *fautores et receptatores* durch Kon-

---

[65] S. u., 64 f.

[66] Vgl. *Kiesewetter*, Anfänge der Regierung Karls II. (1999), 554–556.

[67] CDB 13, ed. *Nitti de Vito* (1936), Nr. 103; 116; 124, 127, 128.

version zuvorzukommen. Zudem standen den Inquisitoren neben finanziellen noch andere Bußen zur Verfügung, mit denen sie erheblichen Druck auf die Juden ausüben konnten. Die Aussicht auf Exil, lebenslange Kerkerhaft, indirekte Exkommunikation, also Boykott durch die Christen, wird wahrscheinlich ebenfalls manch einen Juden im Königreich Neapel zur Flucht in den Übertritt veranlasst haben.[68]

Die Haltung des Königtums zur inquisitorischen Judenverfolgung

Die weltliche Gewalt im Königreich Sizilien setzte der inquisitorischen Judenverfolgung zwar zunächst offensichtlich noch einen gewissen Widerstand entgegen. Karl I. hatte 1270 der Bitte apulischer Juden ja noch entsprochen, er möge den Inquisitoren untersagen, sie zu zwingen, dass sie rückfällige Konvertiten denunzierten.[69] Als sizilianische Juden elf Jahre später versuchten, Schutz vor den Inquisitoren zu erhalten, wandten sie sich jedoch bezeichnenderweise nicht an ihren König, sondern an den Papst.[70] Offensichtlich erwarteten sie vom Königshof keinen wirksamen Schutz.

Unter Karls I. gleichnamigem Nachfolger ließ die Monarchie den Inquisitoren bei der Verfolgung der Juden dann endgültig freie Hand und unterstützte sie dort, wo sie um Unterstützung nachsuchten.

Dies zeigen die geschilderten Ereignisse von Salerno im Jahre 1292. Hier agiert der Inquisitor offensichtlich auf eigene Rechnung. Zumindest erfährt der Königshof erst von den Maßnahmen des Inquisitors gegen die Juden von Salerno, nachdem der königliche Amtsträger vor Ort den Verkauf der bereits konfiszierten Synagoge behindert. Als sich der Inquisitor daraufhin an den Hof wendet, erhält der Strategot von Salerno dann prompt die Anweisung, die Prokuratoren des Inquisitors beim Verkauf der Synagoge nicht zu behindern, sondern zu unterstützen.[71] Im Dezember des gleichen Jahres weist Karls II. Sohn, Karl von Ungarn, den Capitano von Lucera an, gewisse Juden, *hereticorum receptatores*, *fauctores et defensores*, die vor den Inquisitoren nach Lucera geflohen seien und sich dort aufhielten, festzunehmen und an die Inquisitoren Guillelmus de Tocco und Iohannes de San Martino auszuliefern.[72] Große Spielräume eröffnete Karl II. den Inquisitoren zudem bezüglich ihrer Einkünfte. Anfang 1290 überließ er ihnen für die Ausübung ihres *officiums* ein Drittel der Summen, die sie durch Konfiskationen und Geldbußen einnahmen.[73] Dass die Inquisitoren nun nicht mehr, wie zur Zeit Karls I., feste jährliche Gagen erhielten, sondern die Höhe ihrer Einkünfte mit der

---

[68] Diese Strafen für die *fautores* und *receptatores* von *relapsi* sahen Juristen der Universität Bologna 1281 in einem Gutachten für einen Inquisitor aus Ferrara vor; vgl. *Colorini*, Ebrei in Ferrara (1983), 161, 184f.; vgl. auch *Yerushalmi*, Inquisition and the Jews of France (1970), 348–350.

[69] RCA 4, ed. *Mazzoleni* (1952), 158f.

[70] *Simonsohn*, Apostolic See and the Jews 1 (1988), Nr. 248.

[71] RCA 40, ed. *Ascione* (1993), 73.

[72] CDSL, ed. *Egidi* (1917), Nr. 85.

[73] RCA 32, ed. *Maresca Compagna* (1982), 184.

Anzahl ihrer Verurteilungen und den aus diesen resultierenden Geldbußen und Konfiskationen korrespondierte, wird die Dynamik der inquisitorischen Judenverfolgung wohl eher befördert als gebremst haben.[74] Unmittelbar danach gingen die Inquisitoren gegen die Juden von Neapel vor.

Auch bezüglich der Übertritte von Juden zum Christentum, die die inquisitorische Judenverfolgung nach sich zog, ließ die weltliche Gewalt den Inquisitoren freie Hand und gewährte dort Unterstützung, wo die Inquisitoren diese forderten. Einige in diesem Zusammenhang bisher übersehene bzw. unbekannte, unmittelbar zeitgenössische Mandate, die in den Registern der königlichen Kanzlei überliefert wurden, belegen, dass Mitglieder des Königshofs, ja des Königshauses, Taufpatenschaften für Juden übernahmen. Schon im Jahr 1291 ist es der Vikar Robert von Artois, der einen Juden aus der Taufe hebt und ihm seinen Namen gibt.[75] Und auch für den Kanzler Karls II., Adam de Douzy, ist belegt, dass er die Taufpatenschaft für einen Juden übernahm.[76] Wohl im August 1296 wendet sich ein *clericus neofitus* aus Neapel namens *Philippus dictus de Principe* an den Hof Karls II., der vom König eine Pfründe versprochen bekommen hatte, *quem Philippus filius noster Princeps Tarentinus de sacro fonte suscepit*.[77] Und im März 1296 erhält der Strategot von Salerno die Anweisung, jährlich aus den Einnahmen der Steuerverpachtung eine Unze an den Vormund eines *Teobalducio* […] *neofito* zu zahlen, den die Schwiegertochter Karls II., Clementia von Habsburg, aus der Taufe gehoben hatte.[78] Dabei war die Gattin des Thronfolgers Karl Martell am Taufbecken vielleicht sogar mit dem Inquisitor Bartholomäus d'Aquila zusammengetroffen. Denn von den namentlich belegten 129 männlichen Juden, die infolge der Judenverfolgung 1292 in Salerno die Taufe nahmen, heißen nicht weniger als fünf Bartholomäus, davon zwei sogar genau wie der Inquisitor Bartholomäus d'Aquila.[79]

Mit ihrer permissiven Haltung gegenüber der inquisitorischen Judenverfolgung beschritt die Monarchie der süditalienischen Anjou in ihrer Zeit freilich einen Sonderweg. Denn auch in anderen südwesteuropäischen Reichen verfolgten Inquisitoren ab den 60er-Jahren des 13. Jahrhunderts Juden, denen sie vorwarfen, konvertierten Juden Beihilfe zum *relapsus* geleistet zu haben. Die Könige von Aragón und Frankreich und die Grafen der Provence ließen den Inquisitoren bei der Verfolgung dieser Juden allerdings nicht im gleichen Maße freie Hand – im Gegenteil. Es ist vielfach belegt, dass Inquisitoren dort auf harten Widerstand der weltlichen Autoritäten trafen, wenn sie versuchten, Juden vor ihre Tribunale zu zitieren.[80]

---

74 RCA 4, ed. *Mazzoleni* (1952), 143, 210.
75 RCA 35, ed. *Orefice* (1985), 214.
76 RCA 46, ed. *Cubellis* (2002), 247.
77 S. u. Quellenanhang, Nr. 1/2.
78 CDS 3, ed. *Carucci* (1946), Nr. 257.
79 RCA 35, ed. *Orefice* (1985), 214.
80 Zum folgenden europäischen Vergleich vgl. *Scheller*, Mission, Inquisition und Konversion (2008), 111–114, mit ausführlichen Belegen.

Im Königreich Aragón verfolgte das Königtum dabei im letzten Drittel des 13. Jahrhunderts eine sehr konsequente Linie.[81] So untersagte etwa König Jaume II. 1292 den Inquisitoren, Juden zu behelligen. Es sei allein seine Angelegenheit und nicht die der Inquisitoren, die Juden gegebenenfalls zu strafen, da die Juden weder dem katholischen Glauben angehörten noch den Gesetzen der Kirche unterständen.[82] Diese Haltung behielten die Könige von Aragón in der Folge zwar nicht bei; es sind zahlreiche Belege dafür vorhanden, dass die Inquisitoren gegen Juden vorgehen und diesen Bußen auferlegen konnten, ohne dass der König ihnen die Berechtigung hierzu grundsätzlich absprach. Die Könige behielten sich jedoch die Oberaufsicht über die Inquisitoren vor und hinderten sie daran, von der Verfolgung von *relapsi* zur Verfolgung ganzer Judengemeinden überzugehen, wie es den Inquisitoren im Königreich Neapel um 1292 gelungen war. Damit wurde die Dynamik der inquisitorischen Judenverfolgung erheblich gebremst.

In Frankreich unterstützte das Königtum die Inquisitoren am Ende des 13. Jahrhunderts zwar phasenweise, doch wies auch König Philipp IV. wiederholt Ansprüche der Inquisitoren zurück, Jurisdiktion über Juden auszuüben und bremste so die inquisitorische Judenverfolgung.[83]

Eine ähnliche Haltung gegenüber den Inquisitoren wie der französische König nahmen auch die Grafen der Provence ein. Und dies ist im Vergleich von besonderem Interesse, denn Grafen der Provence waren ja in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Personalunion die Könige von Neapel, Karl I. und Karl II. Anjou.[84] Auch in der Provence wechselten sich Phasen, in denen die weltliche Autorität die Inquisitoren gewähren ließ bzw. unterstützte, mit Phasen des Widerstands gegen die Inquisitoren ab, sodass auch hier die inquisitorische Judenverfolgung immer wieder durch die weltliche Autorität gebremst wurde.

Am 25. März 1276 untersagte Karl I. Anjou auf Bitten einer Delegation provençalischer Juden den Inquisitoren, die Juden der Grafschaft Provence zu verfolgen, denen sie viele unangebrachte und unrechtmäßige *gravamina* zugefügt hätten, außer in den drei Fällen, die die Bulle *Turbato Corde* vorsehe. Wollten sie den Juden Geldbußen auferlegen, so müssten sie zuvor den gräflichen Hof konsultieren.[85] Aber auch Karl II. zeigt sich wiederholt bestrebt, die inquisitorische Judenverfolgung durch gräfliche Beamte zu kontrollieren und widersteht dabei auch päpstlichem Druck. Denn Papst Nikolaus IV. hatte den Inquisitoren der Provence 1288 befohlen, die Juden zu verfolgen, die konver-

---

[81] *Assis*, Papal Inquisition and Aragonese Jewry (1987), 400–402; *Ders.*, Golden Age of the Aragonese Jewry (1997), 59–62; *Baer*, Geschichte der Juden im Königreich Aragonien (1913), 63; *Grayzel*, Popes, Jews, and Inquisition (1979), 181f.

[82] *Baer*, Juden im christlichen Spanien (1929), Nr. 133.

[83] *Chester Jordan*, French Monarchy and the Jews (1989), 187f.; *Grayzel*, Popes, Jews, and Inquisition (1979), 182f.

[84] *Kiesewetter*, Anfänge der Regierung Karls II. (1999), 518–521; *Grayzel*, Popes, Jews, and Inquisition (1979), 183; vgl. auch *Shatzmiller*, Inquisition et juifs de Provence (1973); *Kriegel*, Prémarranisme et inquisition (1974).

[85] *Bouard* (Hg.), Actes et Lettres de Charles I^{er} (1926), Nr. 946.

tierten Juden Beihilfe zum *relapsus* leisteten, und 1290 die örtlichen Prälaten angewiesen, die Inquisitoren dabei zu unterstützen.[86]

Am 7. Oktober 1291 befahl Karl II. den Seneschallen der Provence, Sorge zu tragen, dass sie die Juden nicht festnehmen oder festzunehmen befahlen, außer in den Fällen, die in den päpstlichen Schriftstücken genannt waren, mit denen sich Inquisitoren autorisierten. Sollte es diesbezüglich irgendwelche Zweifel geben, sollten sie die Juden keinesfalls festnehmen, ohne vorher den Hof informiert zu haben.[87] Und am 27. Juni 1292 und noch einmal am 13. Juli 1293 erteilt Karl II. den gräflichen Amtsträgern in der Provence abermals die Anweisung, Inquisitoren, die ihre Befugnisse überschritten, nicht mehr zu unterstützen, sondern diese daran zu hindern.[88] Im darauf folgenden Jahr bestätigt der Graf den provençalischen Juden dann sämtliche Privilegien Karls I. und untersagt ausdrücklich, ihnen irgendwelche Belästigungen und Unrecht zuzufügen.[89]

Die Haltung Karls II. Anjou zur Verfolgung der Juden durch Inquisitoren unterschied sich in der Provence also fundamental von der in seinem süditalienischen Reich. Während er den Inquisitoren hier weitgehend freie Hand ließ, legte er ihnen dort deutliche Beschränkungen auf. Damit verbietet es sich geradezu, die inquisitorische Judenverfolgung im Königreich Neapel und die Massenkonversion, in die sie mündete, aus der persönlichen Einstellung des Monarchen gegenüber den Juden zu erklären. Stattdessen muss die Erklärung in der spezifischen politisch-strukturellen Konstellation gesucht werden, in der sich die inquisitorische Judenverfolgung vollzog. Denn hier gab es einen gravierenden Unterschied zwischen dem Königreich Sizilien bzw. Neapel und den anderen hier betrachteten Reichen.

Die Könige von Aragón und Frankreich und auch der Graf der Provence traten den Inquisitoren nämlich vor allem deshalb entgegen, wenn diese Juden auf der Basis des Beihilfevorwurfs verfolgen wollten, weil sie hierin eine Beeinträchtigung ihrer Rechte sahen. Denn sie beanspruchten die Juden doch als ‚ihre' Juden. Diese direkte Unterstellung der Juden unter den König bzw. den Grafen hieß vor allem, dass dieser die Jurisdiktion über die Juden und die Einkünfte aus den Judensteuern ausschließlich sich selbst vorbehielt. Der *fuero*, also das Stadtrecht der aragonesichen Stadt Teruel von 1176, ist bekanntlich der älteste Beleg dafür, dass Juden in Europa als *servi regis*, die „allzeit dem königlichen Fiskus zugehörig" seien (*semper fisco regio deputati*), bezeichnet wurden.[90] Auch die französische Monarchie pochte auf eine unmittelbare Unterordnung der Juden unter die Königsherrschaft, auch wenn dies bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts nur die

---

[86] Les Registres de Nicolas IV., ed. *Langlois*. 2 Bde. Paris 1886/93, Nr. 320, 321; *Simonsohn*, Apostolic See and the Jews 1 (1988), Nr. 263f.

[87] RCA 40, ed. *Ascione* (1993) 90f.

[88] *Ruocco* (Hg.), Regesto Angioino-Francescano (1938), Nr. 60, 64.

[89] *Kiesewetter*, Anfänge der Regierung Karls II. (1999), 520.

[90] *Patschovsky*, Rechtsverhältnis der Juden zum deutschen König (1993), 353; *Abulafia*, Servitude of Jews and Muslims (2000), 689f.

Juden der Krondomäne betraf.[91] Als Graf der Provence hatte Karl I. von Anjou 1270 dort selbst die gräfliche *tallia iudeorum* eingeführt.[92] Als er den Inquisitoren 1276 untersagte, den provençalischen Juden Geldbußen aufzuerlegen, begründete er dies folgerichtig damit, dass dieses Geld ihm und seiner *curia* gehöre.[93] Die Versuche Karls II. aus den frühen 90er-Jahren des 13. Jahrhunderts, die Juden der Provence vor übermäßiger Verfolgung durch die Inquisitoren zu schützen, gehen Hand in Hand mit einer Erhöhung der gräflichen Judensteuer von 600 auf 1 600 Unzen jährlich.[94]

Zwischen Königtum und Kirchen: Die politische Stellung der Juden im mittelalterlichen Süditalien

Auch als Könige von Sizilien bzw. Neapel beanspruchten Karl I. und Karl II. eine unmittelbare Unterordnung der Juden unter die königliche Kammer. Allerdings konnten sie diesen Anspruch nur begrenzt einlösen, denn sie konkurrierten dabei vielerorts mit anderen, lokalen Gewalten. Jurisdiktion über die Juden und Einkünfte aus den Judensteuern waren in Süditalien am Ende des 13. Jahrhunderts nämlich in fast allen Orten mit bedeutenden jüdischen Gemeinden ganz oder teilweise im Besitz der Kirche, vor allem der Bischofskirchen, aber auch einiger bedeutender Abteien.[95]

Die Kirchen konnten sich vielfach, jedoch nicht immer, auf königliche Privilegien berufen, mit denen sie die Gerichtsbarkeit über die Judengemeinden und die Einkünfte aus den direkten und indirekten Judensteuern übertragen bekommen hatten. Diese datierten teilweise bis in die Zeit vor der Errichtung der normannischen Einheitsmonarchie zurück.[96] Viele Privilegien, auf die sich die Herrschaft der Kirchen über die Juden am Ende des 13. Jahrhunderts stützte, stammten jedoch aus der Krisenphase des Königtums, die mit dem Dynastiewechsel von den Hauteville zu den Staufern am Übergang vom 12. zum 13. Jahrhundert verbunden war.[97]

Friedrich II. hatte nach seiner Rückkehr in das Königreich Sizilien 1220 versucht, die Juden als Steuerzahler für die Monarchie gleichsam zurückzugewinnen, und den Anspruch der Monarchie auf direkte Unterordnung der Juden neu formuliert. Seine Erfolge dabei waren allerdings begrenzt, da ihm die Kirchen massiven Widerstand entgegensetzten. Er und seine Nachfolger aus der neuen Dynastie der Anjou versuchten

---

91 *Chester Jordan*, The French Monarchy and the Jews (1989), 3–23; *Langmuir*, „Judei Nostri" (1990); *Ders.*, „Tamquam Servi" (1990).

92 Hierzu zuletzt *Shatzmiller*, Encore la Tallia Judeorum (1993).

93 S. o., 49, Anm. 85.

94 *Kiesewetter*, Anfänge der Regierung Karls II. (1999), 492f.

95 Zum Verhältnis der Bischofskirchen zu den Juden in Nord- und Mittelitalien vgl. *Luzzati*, Vescovi ed Ebrei (1990).

96 *Straus*, Juden im Königreich Sizilien (1910), 19f.; *Houben*, Gli ebrei tra la metà dell'XI e l'inizio del XIII secolo (1996), 60–62; *Ders.*, Möglichkeiten und Grenzen religiöser Toleranz (1994), 171.

97 Tancredi et Wilhelmi III. Diplomata, ed. *Zielinski* (1982), Nr. 18, 33; Constantiae Diplomata, ed. *Kölzer* (1990), Nr. 59, 60, Dep. 36, 57; Friderici II. Diplomata 1198–1212, ed. *Koch* (2002), Nr. 70.

jedoch weiterhin, die Herrschaft der Kirchen über die Judengemeinden wenigstens zu begrenzen, um die Ansprüche der Monarchie so weit wie möglich zu wahren. Dieser Konflikt zwischen Monarchie und Kirchen um die Judengemeinden war die spezifische politisch-strukturelle Konstellation, in der sich die inquisitorische Judenverfolgung kumulativ radikalisieren konnte.

Friedrich II. hatte zu Beginn der 30er-Jahre des 13. Jahrhunderts im Rahmen seiner Wirtschaftsreformen, der sogenannten *nova statuta*, auch die Färbereien neu organisieren lassen, um so die Steuern, die auf gefärbten Stoffen lagen, zumindest teilweise wieder an die königliche Kammer fließen zu lassen.[98] Die Seidenfärberei war im Königreich Sizilien ein ausschließlich von Juden ausgeübtes Gewerbe, *iudeca* und *tintoria* wurden vielfach geradezu als Synonyme gebraucht. Dabei agierten die Juden seit normannischer Zeit als Konzessionäre des Königs, der das Monopol auf das Färbereigewerbe und damit die indirekten Steuern für sich beanspruchte, die beim Kauf gefärbter Seidenstoffe fällig wurden. Wie die direkten Judensteuern waren vielerorts jedoch auch die indirekten Judensteuern aus dem Färbereigewerbe durch königliches Privileg oder Usurpation in die Hand von lokalen Gewalten gelangt.

Friedrich II. ließ nun sämtliche Färbereien von Prälaten, Grafen und Baronen, die das königliche Färbereimonopol unterliefen, schließen und an allen Orten die Färbereien wieder in königliche Verwaltung nehmen, die von eigens dazu eingesetzten jüdischen *magistri* ausgeübt wurde.[99] Dort, wo Bischöfe und Äbte die Färbereien bis dato aufgrund königlicher Privilegien besessen hatten, wurden diese nun durch Fixsummen abgelöst, die dem Durchschnittswert der Steuereinnahmen der letzen Jahre entsprachen.[100] „Die Gewinne der Zukunft wollte der Staat nicht mit der Kirche teilen."[101]

Die Kirchen waren nicht überall bereit, sich auf diesen Handel einzulassen, und auf den Widerstand der Kirchen reagierte der König, indem er seinen Anspruch auf Unterordnung der Juden unter seine Gewalt grundsätzlich neu formulierte. Dies zeigt der Konflikt Friedrichs II. mit den Mönchen von Montecassino. Dem Bericht Richards von S. Germano zufolge hatte der Erzbischof von Reggio di Calabria im September 1231 verhindert, dass zwei Juden die Giudecca von S. Germano im Auftrag des Kaisers beschlagnahmten, „und ihnen befohlen, dass sie sie in Frieden im Besitz des Klosters Monte Cassino lassen sollten."[102] Die königlichen *officiales* beharrten gegenüber der

---

98 Zu den Wirtschaftsreformen Friedrichs II. und ihren Folgen vgl. *Maschke*, Wirtschaftspolitik Kaiser Friedrichs II. (1966); *Kamp*, Vom Kämmerer zum Sekreten (1974), v. a. 56–58; *Percy*, Indirect Taxes of medieval Sicily (1981).

99 *Winkelmann* (Hg.), Acta imperii inedita (1880), Nr. 796.

100 *Girgensohn/Kamp*, Urkunden und Inquisitionen (1961), 152.

101 *Kamp*, Vom Kämmerer zum Sekreten (1974), 57.

102 Richardus de Sancto Germano, Chronica, ed. *Garufi* (1938), 176: *Tintorias omnes de regno ad opus fisci imperialis recipi precipit imperator, et super hoc suas mittit litteras generales. Quas cum Iudei pro iudeca Sancti Germani recipienda detulerint, ipsam Reginus archiepiscopus capi prohibuit mandans ipsis judeis, ut ipsam in pace dimittant monasterio Casinensi.*