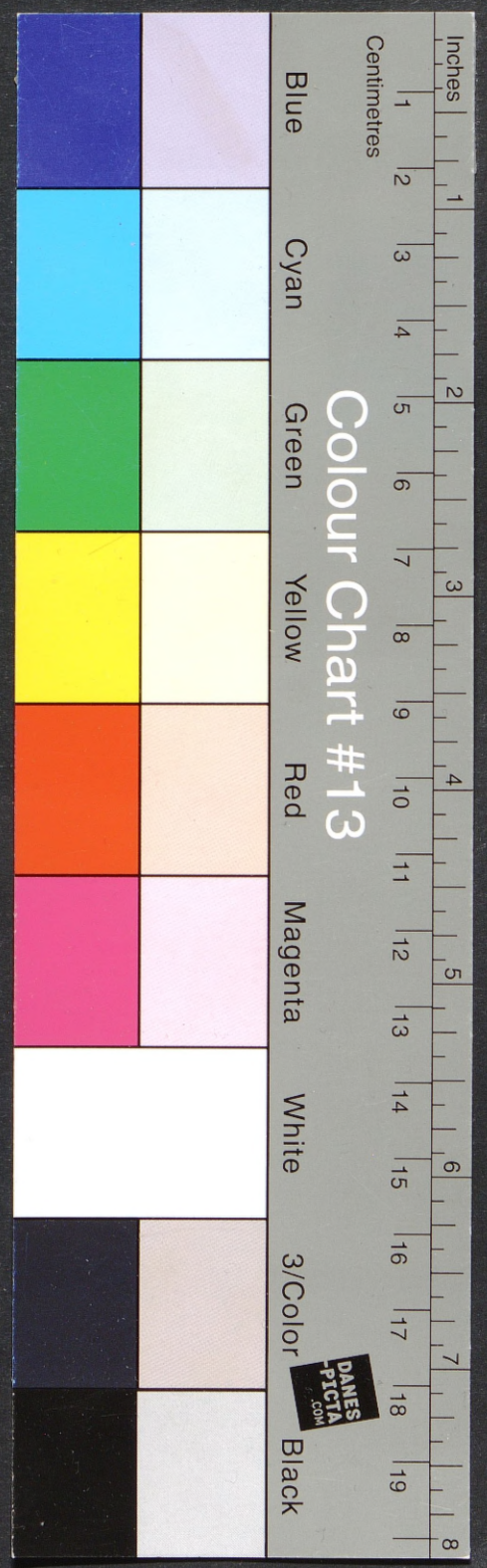


SIMON
DUBNOW
WELTGESCHICHTE
DES JÜDISCHEN VOLKES



SIMON DUBNOW

WELTGESCHICHTE DES JÜDISCHEN VOLKES

DUBNOW

Weltgeschichte des
jüdischen Volkes

Band IV

SIMON DUBNOW

Weltgeschichte des jüdischen Volkes

Von seinen Uranfängen bis zur Gegenwart

In zehn Bänden

EUROPÄISCHE PERIODE

Band IV:

Das frühere Mittelalter

JÜDISCHER VERLAG / BERLIN

293 B St.

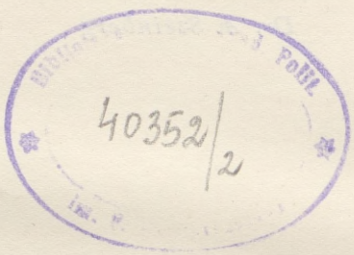
SIMON DUBNOW

Die Geschichte des jüdischen Volkes in Europa

Von den Anfängen der abendländischen Diaspora
bis zum Ende der Kreuzzüge

Autorisierte Übersetzung aus dem russischen Manuskript
von
Dr. A. Steinberg

JÜDISCHER VERLAG / BERLIN



ZBIORNICA
Księgozbiorów
Zabezpieczonych

Gedruckt bei Mänicke & Jahn A.-G., Rudolstadt
Copyright 1926 by Jüdischer Verlag / Berlin

45.8/1946.

Inhaltsverzeichnis

ERSTES BUCH: DIE PERIODE DER KOLONISIERUNG EUROPAS BIS ZUR EROBERUNG SPANIENS DURCH DIE ARABER IM JAHRE 711

§ 1. Allgemeine Übersicht 11
§ 2. Die ersten jüdischen Siedlungen in Italien 14
§ 3. Italien zur Zeit des Zusammenbruches des Kaiserreiches und der Herrschaft der Ostgoten und Langobarden 22
§ 4. Das römische Gallien und die Herrschaft der Westgoten 36
§ 5. Das Frankenreich unter den Merowingern 42
§ 6. Das römische und westgotische Spanien. Die Judenverfolgungen unter den ersten katholischen Königen 54
§ 7. Die Leiden der spanischen Juden unter der Herrschaft der Kirchenkonzile 66
§ 8. Die letzten westgotischen Könige und die Eroberung Spaniens durch die Araber (680—711) 77
§ 9. Das europäische Byzanz 88
§ 10. Die Kolonien am Schwarzen Meere (Bosporus, Krim) . . 94

ZWEITES BUCH: DIE PERIODE DER ORGANISIERUNG DER EUROPÄISCHEN JUDENHEIT BIS ZU DEN KREUZZÜGEN (711—1096)

§ 11. Allgemeine Übersicht 103

Erstes Kapitel. Die Zeit Karls des Großen, der Karolinger und des Feudalismus im Mitteleuropa

§ 12. Die Juden unter Karl dem Großen 107
§ 13. Der Kampf gegen das emporsteigende Judentum unter Ludwig dem Frommen 114

§ 14. Frankreich unter den Karolingern und den ersten Kapetingern 122
§ 15. Deutschland unter den römisch-deutschen Kaisern . . . 134
§ 16. Die Anfänge der jüdischen Kultur in Frankreich und Deutschland (Rabbi Gerschom) 141
§ 17. „Die Gelehrten von Lothringen" und die Schule des Raschi 148

Zweites Kapitel. Italien und Byzanz (VIII.—XI. Jahrhundert)

§ 18. Rom und Norditalien unter den Karolingern und den römisch-deutschen Kaisern 157
§ 19. Süditalien unter der Herrschaft der Byzantiner, der Araber und Normannen 162
§ 20. Die Geschicke der Juden in Byzanz 169
§ 21. Die geistige Kultur in Italien und Byzanz 178

Drittes Kapitel. Das Kulturzentrum im arabischen Spanien

§ 22. Die dunkle Übergangsperiode in der jüdischen Geschichte (VIII.—IX. Jahrhundert) 189
§ 23. Das Kalifat von Cordova und Chasdai ibn Schaprut . . 195
§ 24. Die jüdische Selbstverwaltung im Kalifat von Cordova 205
§ 25. Das jüdische Granada, Samuel ha'Nagid und sein Sohn Joseph 213
§ 26. Die Juden im muselmanischen Andalusien und im christlichen Kastilien 222
§ 27. Die literarische Renaissance: das Zeitalter des Samuel ha'Nagid und des Gabirol 228
§ 28. Die Talmudwissenschaft 241

Viertes Kapitel. Die jüdischen Kolonien im östlichen Europa

§ 29. Das Chasarenreich 246
§ 30. Die Juden im Kiewschen Rußland 258
§ 31. Die ersten jüdischen Siedlungen in Polen 264

DRITTES BUCH: DAS ZEITALTER DER KREUZZÜGE (1096—1215)

§ 32. Allgemeine Übersicht 271

Erstes Kapitel. Das Zeitalter der Kreuzzüge in Mitteleuropa (1096—1196)

§ 33. Der erste Kreuzzug (1096) 275
§ 34. Der zweite Kreuzzug (1146—1147) 286
§ 35. Die Nachwehen der Kreuzzüge in Frankreich. Die Verfolgungen unter Philipp-August 290
§ 36. Die Juden in England und der dritte Kreuzzug (bis zum Jahre 1190) 300
§ 37. Die Folgen der Kreuzzüge in Deutschland 311
§ 38. Die jüdische Gemeinde in der christlichen Umwelt . . 320
§ 39. Die Schule der Tossafisten und die Entwicklung des rabbinischen Schrifttums 328
§ 40. Moralisten und Mystiker 333
§ 41. Religiöse Poesie, Martyrologien und sonstiges Schrifttum 339

Zweites Kapitel. Die Juden Spaniens im letzten Jahrhundert der muselmanischen Herrschaft

§ 42. Almoraviden und Almohaden 347
§ 43. Der Aufstieg der Judenheit im christlichen Spanien . . 352
§ 44. Die weiteren Fortschritte der Renaissance. Nationale Poesie (Moses ibn Esra und Jehuda Halevi) . . . 357
§ 45. Die Dichter Abraham ibn Esra und Jehuda Alcharisi . . 365
§ 46. Nationale und universale Philosophie 370
§ 47. Wissenschaft und Literatur in Spanien und der Provence 380
§ 48. Moses ben Maimon (Maimonides) 387
§ 49. Die Systematisierung des Judaismus; der Kodex „Mischne-Thora“ 391
§ 50. „Der Führer der Irrenden“ 396

Drittes Kapitel. Alte und neue Kolonien: Italien und Byzanz, Polen und Rußland im Zeitalter der Kreuzzüge

§ 51. Die Juden in Rom und Oberitalien 405
§ 52. Die Gemeinden Süditaliens und Siziliens 413
§ 53. Byzanz und die griechischen Gemeinden 417
§ 54. Das geistige Leben in Italien und Byzanz 423

§ 55. Der Zug aus Westeuropa nach Osteuropa: Polen und Rußland 427

Viertes Kapitel. Das jüdische Morgenland im Zeitalter der Kreuzzüge

§ 56. Palästina und Syrien unter der Kreuzfahrerherrschaft 432
§ 57. Das vorübergehende Aufblühen des autonomen Zentrums in Bagdad 439
§ 58. Die messianischen Bewegungen im XII. Jahrhundert . 443
§ 59. Der Gaon und Exilarch Samuel ben Ali in Bagdad . . 450
§ 60. Ägypten und die ägyptische Provinz Palästina bis zum Beginn des XIII. Jahrhunderts 454
§ 61. Maimonides in Maghreb und Ägypten 461

Anhang: Ergänzungen und Exkurse

Note 1: Zur Quellenkunde und Methodologie 469
Note 2: Epigraphische Daten zur Geschichte der jüdischen Kolonisation in Europa 475
Note 3: Das Chasarenproblem und die Ergebnisse seiner Erforschung 479

BIBLIOGRAPHIE. Quellen- und Literaturnachweise . . . 484

NAMEN- UND SACHREGISTER 496

Erstes Buch

Die Periode der Kolonisierung Europas bis zur Eroberung Spaniens durch die Araber im Jahre 711

§ 1. Allgemeine Übersicht

Die an der asiatischen Küste des Mittelmeeres von uraltersher heimischen Juden tauchten an dessen europäischer Küste erst zu der Zeit auf, als die Grenzlinie zwischen Orient und Okzident durch die Eroberungen der Griechen und Römer nach und nach verwischt worden war. Nur langsam ging der Prozeß der Ansiedlung der Juden in Europa vor sich. Die Eroberungen Alexanders von Macedonien förderten zunächst die Entfaltung der jüdisch-hellenischen Diaspora nur in den an Palästina angrenzenden Ländern: in Ägypten, Syrien und Kleinasien, und erst nachdem die Römer im Morgenlande festen Fuß gefaßt hatten, wandte sich ein Teil der „Großen Diaspora" auch nach dem Westen. Der Bezwinger Judäas, Pompejus, war es, der den von ihrer Heimatsscholle vertriebenen Juden den Weg nach Rom und den anderen Städten Italiens bahnte; dorthin wurden hundertunddreißig Jahre später auch die von dem Zerstörer Jerusalems, Titus, mitgeführten jüdischen Gefangenen gebracht, und die mißglückte Erhebung des Bar Kochba löste im II. Jahrhundert d. chr. Ära von neuem eine Emigrationsbewegung aus Palästina nach den westlichen Kolonien des römischen Reiches aus. Allein noch mehr als alle Eroberungszüge und politischen Krisen trug zur Kolonisierung Europas durch die Juden die natürliche wirtschaftliche Entfaltung der östlichen Diaspora in den ersten Jahrhunderten d. chr. Ära bei. Standen doch die Einwohner der Hauptzentren des Morgenlandes, Alexandriens und der anderen Hafenplätze des asiatisch-afrikanischen Küstenstriches, mit der Bevölkerung der europäischen Küstengebiete des Mittelländischen und Schwarzen Meeres in regstem Handelsverkehr: so mußte dem lebhaften Austausch der Güter unausbleiblich auch ein Austausch der Handeltreibenden selbst auf dem Fuße folgen. Je mehr sich die jüdisch-hellenische Diaspora des Morgenlandes entwickelte, desto weiter reichten ihre Zweige nach dem Westen, wo sowohl ergiebige Quellen landwirtschaftlicher Er-

zeugnisse für die Ausfuhr als auch neue Märkte für den Absatz orientalischer Waren erschlossen werden konnten. In den ersten sieben Jahrhunderten d. chr. Ära hatte somit Europa für Asien und Afrika, diese alten Zivilisationszentren, dieselbe Bedeutung einer überseeischen „Neuen Welt", wie sie in viel späterer Zeit Europa gegenüber das transatlantische Amerika gewinnen sollte. Die Kolonisierung Europas erstreckte sich hierbei in erster Linie auf jene Gebiete, die noch von „Barbaren" bevölkert waren, welche dann, in der Zeit der Völkerwanderung, die alten Heimstätten westlicher Gesittung, Italien und Griechenland, ihrerseits überfluteten.

Das älteste jüdische Kolonisationsgebiet in Europa bildeten die drei Halbinseln: der Balkan, die Apenninische und die Pyrenäische Halbinsel, d. h. Griechenland, Italien und Spanien. Die Hauptmasse der Neuankömmlinge konzentrierte sich in Italien. An den Ufern des Tiber erblühte eine große und wohlorganisierte jüdische Gemeinde (wie dies aus den zahlreichen, in den römischen Katakomben entdeckten Denkmälern zu ersehen ist), und Rom sollte mit der Zeit in der Diaspora eine ähnliche Rolle zufallen, wie sie ehedem das alte Alexandrien gespielt hatte. Ein Netz jüdischer Siedlungen war überdies über Süditalien und zum Teil über Oberitalien ausgebreitet, wo hier und da auch jüdische Grundbesitzer anzutreffen waren. Von hier aus verzweigten sich Ausläufer der Diaspora nach Gallien hin. Andererseits gingen von den alten jüdischen Siedlungen in Griechenland und auf den Inseln des Archipels Ausläufer aus, die bis zur Nordküste des Schwarzen Meeres, bis nach der Taurischen Halbinsel, der Krim reichten. Diese natürliche Entwicklung des Kolonisierungsprozesses wurde indessen durch die welterschütternden Ereignisse des IV. und V. Jahrhunderts d. chr. Ära jäh unterbrochen: vor allem durch die Verbreitung des Christentums, das zur Staatsreligion des römisch-byzantinischen Reiches geworden war, ferner durch den Zerfall der westlichen Reichshälfte unter dem Ansturm der gewaltigen Völkerwanderung und schließlich durch die Entstehung der neuen Reiche der Goten, der Franken und anderer germanischer „Barbaren" in dem Gebiete der ehemaligen römischen Provinzen: in Spanien, Gallien, Germanien, ja sogar in der Metropole selbst, in Italien. Das harte Regime des christlichen Rom und Byzanz zwang die jüdischen Auswanderer, die Provinzen aufzusuchen, wo die Kirche noch nicht zur Herrschaft gelangt war, doch gelang es dem streitbaren Christentum gar bald, sich auch

dorthin den Weg zu bahnen. Die Goten nahmen zwar das Christentum zunächst nur in der Form des Arianismus an, um sich zum orthodoxen katholischen Glauben erst nach und nach bekehren zu lassen, die Franken wurden aber unmittelbar für den Katholizismus gewonnen. Inmitten dieses Prozesses der Christianisierung Europas blieben allein die Träger der alten Religion, die Juden, unbeugsam: im Bewußtsein ihrer Überlegenheit konnten sie auf die sich zu dem einzigen und doch dreifaltigen Gotte massenweise bekehrenden Heiden nur von oben herab blicken. Dieser trotzige Widerstand der Juden versetzte die Einen in Verwirrung und erfüllte die Anderen mit Erbitterung. So wurden denn die Stammesgenossen Christi, die jedoch den christlichen Gott nicht gelten lassen wollten, zu von Christus und seinen Jüngern verfluchten Feinden der herrschenden Religion proklamiert. Es galt, diese gefährlichen Trotzköpfe zu demütigen und zu isolieren, worauf der eiserne Gesetzgebungsapparat des christlichen Rom auch ganz eingestellt war. Den in Süd- und Mitteleuropa neuentstandenen Reichen fiel so neben dem Evangelium auch der Kodex des Theodosius, neben der Religion das römische Recht in seiner endgültigen kirchlichen Redaktion als Erbteil zu. Der Staat wird auf dem Fundamente der Kirche errichtet. Neben den Königen wirkt überall der Klerus auf seinen Konzilen als Faktor der Gesetzgebung mit. Die im römischen Gallien, im Frankenreiche und namentlich im westgotischen Spanien häufig zusammentretenden Konzile der dortigen Geistlichkeit beschließen harte, gegen die „jüdische Gefahr" zu ergreifende polizeiliche Maßnahmen. Bischöfe und Könige überbieten einander gleichsam in dem gottgefälligen Werke der Ausrottung der Andersgläubigen. An manchen Orten, so besonders in Spanien, kommt es sogar zu Taufzwang und zu Massenvertreibungen. Aus dieser Saat des religiösen Fanatismus keimte die Zivilisation des christlichen Europa auf. Schon im Morgengrauen des Mittelalters künden düstere Schatten das später hereinbrechende tiefe Dunkel an.

Zu Beginn des VIII. Jahrhunderts kommt zu der inneren „jüdischen Gefahr" die äußere, die muselmanische, hinzu. Auf ihrem von Asien her unternommenen siegreichen Kriegszuge durchschreiten die Omajadenkalifen unaufhaltsam Afrika, dringen bis an die Küsten Spaniens vor und lassen auch Mitteleuropa nicht unbedroht. Im Jahre 711 gerät das westgotische Spanien unter die Herrschaft der Araber, die der hartbedrängten Judenheit die Befreiung bringen. Dies ist zu-

gleich der Wendepunkt in der Geschichte der Juden in Europa. Die Periode der *Kolonisierung* gelangt zu ihrem Abschluß, und es beginnt die Periode der *Organisierung*. In Spanien entsteht nunmehr ein autonomes jüdisches Zentrum, das zunächst von den Kräften des fernen babylonischen Kulturmittelpunkts genährt wird, um sodann selbst die nationale Hegemonie restlos zu übernehmen. Inzwischen schließen sich die Völker im mittleren Europa, nicht zuletzt wegen der arabischen Gefahr, zu dem Reiche Karls des Großen zusammen, in dem die gut organisierten jüdischen Gemeinden, ungeachtet aller Bedrängungen, in raschem Aufschwunge begriffen sind. So sollte denn die westliche Diaspora bald aufhören, lediglich eine Kolonie des östlichen Zentrums zu sein, um selbst zur Metropole der zerstreuten Nation zu werden.

§ 2. *Die ersten jüdischen Siedlungen in Italien*

Die Entstehung der ersten jüdischen Kolonien in Italien geht auf jenen Zeitpunkt zurück, da die freiwillig oder notgedrungen aus Judäa auswandernden Juden, den Legionen des Pompejus folgend, als erste den Weg nach Rom gefunden hatten[1]). Schon die älteste Generation der in Rom ansässig gewordenen Juden trachtete danach, hier eine eigene Gemeindeorganisation ins Leben zu rufen. Zu einer Zeit, da in Rom alle Versammlungen von Orientalen untersagt waren, gelang es den Juden, bei Julius Caesar die Genehmigung zur Abhaltung ihrer Gemeindeversammlungen zu erwirken. Unter Kaiser Augustus gingen der jüdischen Kolonie in Rom, wie wir bereits wissen, die politischen Wirren im Heimatlande besonders nahe. In der Regierungszeit des Tiberius hatte sie unter Verfolgungen zu leiden, und der Kaiser Claudius sah sich angesichts der zu jener Zeit in Rom einsetzenden jüdisch-christlichen Propaganda veranlaßt, die Versammlungsfreiheit der römischen Juden in empfindlichster Weise einzuschränken[2]). Trotz allem Ungemach blieb jedoch die jüdische Gemeinde in ihrem Wachstum nicht stehen und nahm auch nicht wenig Proselyten aus der Mitte der Heiden in ihren Kreis auf. Nach dem Falle Jerusalems ließen sich in Rom viele von den jüdischen Kriegsgefangenen nieder, die entweder auf freien Fuß gesetzt oder von

[1]) Band II, § 64: „Die Anfänge der Diaspora in Europa".
[2]) Ibid., § 95.

ihren Stammesgenossen losgekauft worden waren. In den folgenden Jahrhunderten, sowohl vor wie auch nach der Zeit, da neben dem alten Rom das neue, Konstantinopel, erblühte, erfreute sich die stark angewachsene jüdische Gemeinde an den Ufern des Tiber, wie dies durch die erhaltengebliebenen Grabinschriften bezeugt ist, sogar einer weitgehenden Selbstverwaltung.

Die ursprüngliche Ansiedlungsstätte der Juden in Rom war das Trastevere, das jenseits des Tiber, an dessen flachem Ufer gelegene Stadtviertel, in dem sich später, im Mittelalter und auch noch in der neueren Zeit, das jüdische Ghetto befand. In dieser Stadtgegend lag im Altertum der Hauptmarkt für den Handel mit den von auswärts eingeführten Waren, der hauptsächlich von griechischen Schiffern, denen sich später die Juden zugesellten, betrieben wurde; hier hausten vor allem die Ärmsten der Stadtbewohner: Krämer, Hausierer, kleine Handwerker, die sich zum Teil aus freigelassenen Kriegsgefangenen rekrutierten. Schon unter Kaiser Augustus bildete sich hier ein bedeutendes jüdisches Viertel, über das Philo von Alexandrien, der als einer der Teilnehmer der an Caligula gesandten Abordnung Rom besuchte, folgendes zu berichten wußte[1]: „Es war ihm (Augustus) nicht unbekannt, daß die Juden in der Stadt Rom ein weitausgedehntes Areal jenseits des Tiberflusses besetzt halten . . . Es war ihm auch bekannt, daß sie Synagogen besitzen, in denen sie namentlich an den Sabbattagen zusammenkommen und im Geiste der weisen Lehren der Vorfahren unterwiesen werden. Er wußte außerdem, daß sie durch ihre Ältesten Weihgelder sammeln, um sie nach Jerusalem für die Zwecke des Opferdienstes (im Tempel) abzuführen". Dieses dicht bevölkerte Viertel suchten nicht selten neugierige Römer auf, darunter auch die Großen des „goldenen Zeitalters der Literatur" (Horaz, Juvenal), um zuzusehen, wie die Juden den Sabbattag zubringen und ihren sonstigen „sonderbaren" Bräuchen nachgehen. Im Laufe der Zeit, besonders aber nachdem die Gemeinde durch die von Titus aus Judäa mitgebrachten Gefangenen bedeutenden Zuwachs erfahren hatte, ließen sich die Juden auch in anderen Stadtteilen nieder, und zwar vornehmlich in den abgelegensten Gegenden: längs der berühmten Via Appia, um das Marsfeld (Campus Martius) herum, aber auch in dem belebten Handelsviertel der Subura sowie in dem hinter der Porta Capena gelegenen Vorort. Die Zahl der römischen Juden war in den ersten

[1]) Legatio ad Cajum, § 23.

Biblioteka Wojsk. Akad. Polit.
Inw. R. Uzupełnień

Jahrhunderten der christlichen Ära ziemlich groß: sie wird von manchen Forschern auf dreißigtausend veranschlagt. Die über die verschiedenen Stadtteile verstreuten Juden bildeten in jedem von ihnen eine Gemeinde für sich, deren Mittelpunkt das Bethaus war, das in keiner der von den Juden bewohnten Stadtgegenden fehlte. Die religiöse Gemeinde wurde mit dem griechischen Namen „Synagoge" bezeichnet, während das Bethaus den ebenfalls griechischen Namen „Proseuche" trug. In dem von Juden dicht bewohnten Viertel des Trastevere gab es sogar zwei oder drei Bethäuser. Die um die Andachtsstätten sich gruppierenden Gemeinden („Synagogen") wurden gewöhnlich je nach dem von ihnen bewohnten Stadtviertel benannt: die „Synagoge der Campesier", d. i. der Einwohner des Campus oder des Marsfeldes, die „Synagoge der Suburesier", der Einwohner der Subura usf. Manche nannten sich nach dem Namen des Kaisers Augustus und nach dem seines Beraters Marcus Agrippa: so gab es Synagogen der „Augustesier" und der „Agrippesier". Doch wies der Name der religiösen Gemeinde mitunter auch auf die Landsmannschaft hin, die sich in der Gemeinde zusammengefunden hatte: so begegnen wir z. B. Bezeichnungen wie: die „Synagoge der Rhodesier" oder „Archont (der Gemeinde) der Hebräer" (archon 'Ebreon). Die letztere Bezeichnung dürfte sich auf eine Gruppe palästinensischer Auswanderer bezogen haben, die sich im Gegensatz zu den hellenisierten Diasporajuden in der Liturgie und im Schrifttum der alten nationalen Sprache oder ihrer aramäischen Abwandlung als Umgangssprache bedienten.

Über die Selbstverwaltung der römischen religiösen Gemeinden, die in ihrer Gesamtheit *eine* große nationale Gemeinschaft bildeten, geben uns die zahlreichen, aus den ersten sechs Jahrhunderten der christlichen Ära stammenden Inschriften an den dortigen Grabdenkmälern manchen Aufschluß. Aus diesen Inschriften werden neben den von den Gemeindevertretern geführten Titeln zuweilen auch die Institutionen erkennbar, in denen der eine oder andere der Bestatteten tätig war. Den Vortritt hatte das Haupt des Ältestenrates oder der „Gerusie", der sogenannte *Gerusiarch*. Da nun die römische Gemeinde nur aus einzelnen, voneinander unabhängigen Synagogengemeinden bestand, so besaß auch jede von ihnen ihren eigenen Gemeinderat und ihren eigenen Gerusiarchen, dessen Ehrentitel mitunter auf seinen unmittelbaren Wirkungskreis ausdrücklich hinweist („Gerusiarch

der Synagoge der Augustesier"). Eine gemeinsame Gerusie für die Gesamtheit der „Synagogen" scheint es indessen in Rom nicht gegeben zu haben, so daß die dortige jüdische Selbstverwaltung in dieser Hinsicht hinter der Ordnung, wie sie sich schon viel früher in Alexandrien ausgebildet hatte, wo die Verwaltung der riesigen jüdischen Gemeinde in einer einzigen Gerusie mit einem ihr vorstehenden Ethnarchen zentralisiert war, weit zurückblieb. Den zweiten Platz in der Hierarchie der Gemeinderepräsentanten nahmen die „Archonten" ein, die Mitglieder des Verwaltungsorgans der Gerusie, die für eine bestimmte Zeit oder lebenslänglich zum Vollzug gewisser administrativer Funktionen erwählt zu werden pflegten. Unter den Archonten scheint man gewisse Rangunterschiede gemacht zu haben; so kommt z. B. in den Inschriften der Titel „Archon alti ordinis", d. i. ein Archont höheren Ranges (oder vielleicht des höheren Rates) vor. In einer unmittelbareren Beziehung zu der Ausübung des Kultes stand der „Archisynagog" (Archisynagogos), dem es oblag, den ordnungsmäßigen Gang des Gottesdienstes in den Bethäusern zu überwachen. Es kamen auch Ehrentitel wie „Synagogenvater" und „Synagogenmutter" (pater synagogae, mater synagogae) vor, durch die die Schutzherren der einen oder anderen Gemeinde oder des Bethauses geehrt wurden. Eine nicht geringe Rolle spielte in der Gemeinde auch noch der Schreiber oder der Schriftkundige (grammateus, was dem hebräischen „sofer" entspricht), der die Thorarollen kopierte, Ehekontrakte, Scheidungsbriefe und allerlei sonstige Urkunden abfaßte und überdies als Schriftführer der Gerusie oder des Gerichtskollegiums fungierte; mit diesen verschiedenen Funktionen mochten freilich in einzelnen Gemeinden auch verschiedene „Grammateis" betraut gewesen sein. In den alten Inschriften fehlt auffallenderweise jeder Hinweis auf jüdische Richter und Richterkollegien, doch ist aus der Geschichte der autonomen jüdisch-hellenistischen Diaspora hinlänglich bekannt, daß den Juden zur Schlichtung innerer Streitigkeiten eigene Gerichtsstätten zur Verfügung standen. In Rom wurden wohl die jüdischen Richter aus der Mitte der Archonten oder der Grammateis erwählt, jener Gelehrten, die manchmal „Rechtskundige" (nomomathes) genannt wurden. Beruhte doch die Selbstverwaltung der jüdischen Gemeinden in Rom und in den anderen Städten Italiens im großen und ganzen auf denselben Prinzipien, die von der gesamten morgenländischen jüdisch-hellenistischen Diaspora re-

2 Dubnow, Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Bd. IV

ZBIORNICA
Kolegiaxbiorów
Zabezpieczonych

zipiert worden waren: so treten uns denn auch hier als Gemeinderäte „Gerusien" oder „Boulai" mit ihren Archonten, Gerusiarchen und sonstigen Kommunalbeamten entgegen.

Die jüdischen Gemeinden in Rom besaßen auch ihre eigenen Nekropole, besondere Friedhöfe, die in den äußeren Stadtbezirken lagen. Die ältesten dieser Friedhöfe befanden sich in der Nähe des Tiber, an den Toren des Flußhafens (Porta Portese) sowie weiter am Hafen selbst, und dienten als Begräbnisstätten für die Einwohner des bedeutendsten jüdischen Viertels, des Trastevere. Andere jüdische Friedhöfe lagen an verschiedenen Punkten der Via Appia. Alle diese Begräbnisstätten haben sich in den unterirdischen Höhlen oder „Katakomben" erhalten, die durch die urchristliche Gemeinde Roms so berühmt geworden sind[1]). In diesen unterirdischen Höhlen befinden sich zu beiden Seiten eines langen Ganges mehrere Reihen übereinander in den Wänden eingegrabener Nischen, in denen man die Leichen der Verstorbenen zu bestatten pflegte. Die jüdischen Katakomben unterschieden sich von den christlichen nur durch die an den steinumrahmten Eingängen zu den Grabkammern angebrachten Inschriften und Embleme. Auf den jüdischen Grabmälern pflegte man nämlich zumeist synagogale Kultgeräte darzustellen: einen Leuchter oder eine siebenschnäuzige Lampe (die siebenarmige „Menorah"), die Thoralade, einen Palmenzweig mit einer Zitrone (Lulab, Ethrog), die bei der Feier des Laubhüttenfestes gebraucht zu werden pflegten, ferner ein Widderhorn oder „Schofar", in das man am Rosch-ha'schana-Fest stieß, einen Korb voll Früchte und schließlich Köpfe von Haustieren und Vögeln, Sinnbilder des ehemaligen Opferdienstes im Jerusalemer Tempel. Der Text der Grabschriften ist gewöhnlich knapp gehalten, z. B.: „Hier ruht Sabbatis, der zweimal Archont war, 35 Jahre lebte — Friede seiner Asche!" oder: „Der Aurelia Flavia, seiner verdienstvollen Gemahlin, errichtete dieses (das Grabmal) Jonath, der ehren-

1) Jüdische Katakomben wurden zuerst in der Hafengegend der Stadt Rom im Jahre 1602 von Antonio Bosio, dem Verfasser eines Werkes über das unterirdische Rom (Roma sotteranea, 1632), entdeckt. Weitere Katakomben wurden in der Nähe der Via Appia im Jahre 1859 von dem Jesuiten Garrucci aufgefunden, worauf man bald an noch zwei anderen Stellen auf Katakomben stieß. Die letzte Entdeckung dieser Art ist von dem deutschen Gelehrten Nikolaus Müller im Jahre 1904 in der Nähe des Monteverde-Hügels gemacht worden, in der Hafengegend unweit von dem ehedem durch Bosio gefundenen Hauptfriedhof. Die dabei zutage geförderten Inschriften wurden erst in jüngster Zeit untersucht und veröffentlicht (1912 und 1919). S. Anhang, Note 2, und Bibliographie.

werte Archont". Leider fehlen in den Inschriften fast durchweg jegliche Hinweise auf das Todesdatum, so daß das Alter des Denkmals nur annähernd auf Grund äußerer Anzeichen, der Schriftzeichenart oder der Sprachform, erschlossen werden kann. Es steht grundsätzlich fest, daß die griechisch abgefaßten Grabschriften, die etwa zwei Drittel aller Inschriften ausmachen, zum überwiegendsten Teil aus den ersten drei Jahrhunderten der christlichen Ära stammen, während die lateinischen Grabschriften seit dem IV. Jahrhundert besonders häufig zu werden beginnen.

Nur auf ganz wenigen Denkmälern treten uns Inschriften in hebräischer Sprache oder einzelne die griechischen oder lateinischen Inschriften beschließende hebräische Worte entgegen (s. z. B. das Wort „Schalom": Friede). Dies zeugt davon, daß die römischen Juden sich lange Zeit hindurch des Griechischen, der internationalen Sprache des damaligen Orients, als ihrer Umgangs- und Schriftsprache bedienten, so einen Zweig der jüdisch-hellenistischen Diaspora bildend, und daß der Prozeß der Romanisierung der jüdischen Kolonien in Rom erst drei oder vier Jahrhunderte nach ihrer Entstehung sich auszuwirken begann. Was aber die hebräische Sprache anbelangt, die selbst in Palästina durch die aramäische und griechische aus dem Verkehr verdrängt worden war, so bediente man sich ihrer nur ausnahmsweise bei der Abfassung gewisser Urkunden. Die wenigen in dieser Sprache erhaltengebliebenen Inschriften oder Inschriftenteile sind wohl auf die Mitglieder der obenerwähnten „Synagoge der Hebräer" zurückzuführen, die bei solchen feierlichen Anlässen auf die Verwendung der nationalen Schriftzeichen besonderen Wert legen mochten. Auf den Prozeß der äußeren Assimilation weist auch die Tatsache hin, daß bei den Juden griechische und in noch höherem Maße lateinische Namen vorherrschend waren. Die Grabschriften sind überreich an Männer- und Frauennamen wie den folgenden: Alypius-Tiberius, Aurelius und Aurelia, Marcellus und Marcella, Julia-Aphrodisia, „Crispina, Tochter des Procopius", Eudoxius, Theodotus, Nicodemus, Quirinus, Zosimus, Sabina, Flavia-Antonia, Lucretia. Von den hebräischen Namen treten uns in griechischer Transkription am häufigsten die folgenden entgegen: Jakob, Juda (Joudas), Jose (Joses), Samuel, Benjamin, Jonatha(n), Sabbatius, Tubius, Manasse (Manatius), Sara, Rebekka, Anna, Esther (Aster) usf. Hebräische und fremde Namen kommen auch noch in folgenden

Verbindungen vor: Appidia-Lea, Aurelius-Joses, „Beturia-Paula, als Proselytin Sara genannt" u. dgl. m. Das letzte Beispiel legt die Vermutung nahe, daß solche Doppelnamen gewöhnlich von zum Judentum Neubekehrten getragen zu werden pflegten.

Alle diese Anzeichen äußerer Angleichung, die für die gesamte griechisch-römische Diaspora charakteristisch waren, vermochten jedoch der inneren Eigenart der jüdischen Volksmassen keinen Abbruch zu tun. Die römischen Schriftsteller bezeugen einstimmig die unerschütterliche Treue, mit der die Juden an ihren Sitten und Bräuchen festhielten. Eiferer des Judaismus entfalteten sogar eine rege religiöse Propaganda unter den Heiden, was nicht nur den Zorn der Regierung wachrief, sondern auch bei Schriftstellern wie Seneca, Juvenal und Tacitus vielfach Anstoß erregte[1]). In den in den Katakomben entdeckten Grabschriften sind denn auch einige Fälle von Bekehrungen ausdrücklich erwähnt. So heißt es von der genannten Beturia-Paula, die den hebräischen Namen Sara erhielt, sie hätte im ganzen 86 Jahre, davon 16 als Jüdin gelebt; sie war also mit 70 Jahren zum neuen Glauben übergetreten; in der jüdischen Gemeinde, der sie sich angeschlossen hatte, war sie so sehr beliebt, daß ihr der Ehrentitel „Synagogenmutter" zuteil wurde. Auf Proselyten beziehen sich wohl auch die in den Inschriften vorkommenden Lobpreisungen, wie: „sie führte ein lobenswertes jüdisches Leben", „er beobachtete treu das Gesetz". Daß die Juden mitten unter den römischen Wüstlingen die Reinheit ihres Familienlebens zu erhalten vermochten, bezeugt sogar ihr geschworener Feind, der Geschichtsschreiber Tacitus. So werden denn in den Grabschriften die Namen der Heimgegangenen mit einem Kranze zärtlichster Epitheta umgeben, die gleichsam den von den Hinterbliebenen gezollten Tribut der Liebe und Verehrung verewigen sollten. „Gerechte Seele", „Freund der Menschheit", „die arbeitsliebende und gesetzestreue", „die keusche, die ihrem Gatten in Liebe zugetan war" — solche und noch schlichtere Zärtlichkeitsbekundungen auf der Grabestafel legen von der Festigkeit der Familienbande beredtes Zeugnis ab. Nach manchen Hinweisen in den Inschriften zu urteilen, pflegten die Mädchen schon im 15. oder 16. Lebensjahr vermählt zu werden. Nur in ganz seltenen Fällen wird auch auf den von dem Verstorbenen ausgeübten Beruf Bezug genommen (so kommen

[1]) S. Band II, § 95, und Band III, §§ 2 u. 15.

z. B. „Maler", „Fleischer" u. dgl. vor), dagegen wird seine Stellung in der Gemeinde, sein Rang in der Selbstverwaltungshierarchie besonders sorgsam hervorgehoben. Der Archontentitel scheint so verlockend gewesen zu sein, daß Eltern in den Grabschriften manchmal sogar ihre minderjährigen Kinder als Anwärter auf die ehrenvolle Stellung (archon nepios, mellarchon) mit diesem Titel zu schmücken pflegten. Betont wurde auch die Gelehrsamkeit, die Kenntnis des Gesetzes: didascalos, nomomathes, mathetes sophon. (Der letztere Ausdruck bedeutet: „Jünger der Weisen" und ist eine buchstäbliche Übersetzung der talmudischen Wendung: Talmid Chacham.)

Außer in Rom bestanden jüdische Siedlungen seit den ersten christlichen Jahrhunderten auch in vielen Städten *Süditaliens*, das mit dem Welthafenplatz, dem griechisch-jüdischen Alexandrien, durch Handelsbeziehungen verbunden war. In dem ältesten Handelshafen Italiens, in der Stadt Puteoli (das heutige Puzzuoli in der Campagna) bestand eine jüdische Gemeinde schon zur Zeit Herodes I. und seiner Nachfolger, wie dies uns von dem Geschichtsschreiber Josephus Flavius, der seine Werke in Rom selbst niederschrieb, überliefert ist[1]). Auf einer der in Puteoli entdeckten Grabschriften wird eine Jüdin „Claudia-Aster, eine Gefangene aus Jerusalem" (hierosolymitana captiva) genannt. In den folgenden Jahrhunderten treffen wir jüdische Ansiedlungen auch in Apulien und Calabrien, wo gegen Ende des IV. Jahrhunderts die Juden bereits hohe Ämter in der Stadtverwaltung bekleideten. Die Weigerung vieler Juden, ihren mit großen Aufwendungen und mit der Verletzung der Sabbatruhe verbundenen ehrenamtlichen Pflichten nachzukommen, wird in einem Erlaß der Kaiser Arcadius und Honorius (398) als die Ursache der Zerrüttung der städtischen Wirtschaft in manchen Städten ausdrücklich hervorgehoben[2]). In der apuleischen Stadt Venosa (Venusia) bestanden um jene Zeit, ebenso wie in Neapel, Tarent und Capua, bedeutende jüdische Gemeinden, über die uns neben den Grabschriften zum Teil auch christliche Chroniken Auskunft geben. In den in Venosa entdeckten jüdischen Katakomben von der Art der römischen haben sich viele aus dem VI. und den folgenden Jahrhunderten stammende Grabschriften in hebräischer, lateinischer und griechischer Sprache erhalten. Die in hebräischer Sprache abgefaßten Inschriften oder

[1]) Bell. Jud. II, 7, 1; Antiquit. XVII, 12, 1.
[2]) Cod. Theod. XII, 1, 158.

Inschriftenteile treten uns hier viel häufiger als in Rom entgegen — ein untrügliches Zeichen dafür, daß die süditalienischen Juden sich in viel geringerem Maße als die römischen ihrer Umgebung angeglichen hatten. Besonders bemerkenswert ist eine dieser hebräischen Inschriften, in der sich im Rahmen der nationalen Sprache und der üblichen religiösen Formeln nichthebräische, fremde Namen finden: „Die Ruhestätte des Beta, des Sohnes des Faustinus, Friede seiner Seele, sein Geist möge des ewigen Lebens teilhaftig werden" (Mischkabo schel Beta ben Faustinus noach nefesch etc.). Spuren jüdischer Siedlungen aus dem IV. bis VI. Jahrhundert haben sich auch noch in den bedeutendsten Städten *Siziliens* erhalten: in Syrakus, Palermo und Agrigent. Von dem Bestehen jüdischer Kolonien in den größeren Städten *Oberitaliens*, in Mailand, Ravenna und Genua, erfahren wir aus den Schriftdenkmälern des VI. Jahrhunderts, aus einer Zeit also, da das weströmische Reich bereits zu Fall gekommen war und das politische Zentrum sich nach der Lombardei verschoben hatte; doch werden die Anfänge dieser Siedlungen wohl in eine viel frühere Zeit zu verlegen sein.

Der Prozeß der Ansiedlung der Juden in Italien, der schon vor dem Beginn der christlichen Zeit einsetzte, kam somit während der ganzen Kolonisierungsperiode nicht zum Stillstand. Zu Beginn des VIII. Jahrhunderts sehen wir denn auch bald größere, bald kleinere jüdische Gemeinden in allen bedeutenderen Städten der Apenninischen Halbinsel.

§ 3. *Italien zur Zeit des Zusammenbruches des Kaiserreiches und der Herrschaft der Ostgoten und Langobarden*

Das IV. Jahrhundert, das Jahrhundert der Befestigung des Christentums als der Staatsreligion des römischen Reiches, brachte in das Leben der bis dahin unbehelligt in Italien lebenden Juden Unruhe und Verwirrung. Die antijüdische Gesetzgebung einerseits und die Überfälle des Straßenmobs andererseits führten ihnen in aller Deutlichkeit die schweren Gefahren der hereingebrochenen Krise vor Augen. Als nach dem Untergang des Julian Apostata, des Beschützers des Heidentums und des Judentums, die religiöse Wut sich in Rom gegen die Heiden richtete, blieb auch die dortige jüdische Gemeinde von diesen Ausbrüchen nicht verschont. Die triumphierenden Christen

gingen numehr daran, die heidnischen Tempel zu schließen, zerstörten die Altäre und die Standbilder; fanatische Bischöfe und Mönche hetzten die Menge durch ihre Predigten in gleicher Weise gegen „Ketzer, Heiden und Juden" auf. So kam es, daß während des von dem Usurpator Maxim gegen den Kaiser Theodosius geführten Kampfes eine Rotte von Christen eine der römischen Synagogen der Zerstörung preisgab (um 387); zwar gab Maxim Befehl, die Anstifter der Judenhetze vor ein Gericht zu stellen und die zerstörte Synagoge wieder aufzubauen, als er aber bald darauf im Kriege gegen Theodosius den Tod fand, versuchte man dem Volke einzureden, der christliche Gott hätte so dem Beschützer der Juden nach Gebühr heimgezahlt. Auch Kaiser Theodosius selbst mußte bekanntlich, dem Drängen der „Kirchenväter" von der Art des Mailänder Bischofs Ambrosius nachgebend, die Strenge des gegen die Synagogenzerstörer gerichteten Gesetzes bedeutend mildern (Band III, § 34). Die im Jahre 395 erfolgte Aufteilung des römischen Reiches unter die Söhne des Theodosius machte zwar Italien und die westliche Reichshälfte von Byzanz politisch unabhängig, doch wurden die gegen die Juden gerichteten Unterdrückungsgesetze vorerst von den Kaisern in den beiden Reichshälften in vollem Einvernehmen und gemeinsam erlassen.

Schon in den ersten Jahren seiner Regierung versuchte der weströmische Kaiser Honorius die Selbstverwaltung der jüdischen Gemeinden einzuschränken und erließ zu diesem Behufe gemeinsam mit dem östlichen Kaiser Arcadius das bekannte Dekret, kraft dessen den Juden ihre autonome Gerichtsbarkeit genommen wurde und sie ihre Rechtsstreitigkeiten fortan vor den staatlichen Gerichtsinstanzen auszutragen hatten (398). Ein Jahr später untersagte er durch ein von ihm allein erlassenes Dekret den „Aposteln" des palästinensischen Patriarchen das Einkassieren von Geldspenden unter den italienischen Juden, wodurch er wohl deren Beziehungen zu ihrer in der östlichen Reichshälfte liegenden geistigen Metropole zu lösen beabsichtigte; im Jahre 404 sah er sich indessen veranlaßt, das Verbot wieder rückgängig zu machen[1]). In der gefahrvollen Zeit zu Beginn des V. Jahrhunderts, als die Horden der Goten in Italien einbrachen und sich für eine gewisse Zeit sogar Roms selbst bemäch-

[1]) S. Band III. § 36.

tigten, glaubte nämlich die Regierung des Honorius den Juden größeres Entgegenkommen zeigen zu müssen, wohl aus dem Grunde, um in einer für das Reich so prekären Lage keine neuen Feinde im Innern des Landes groß zu züchten. So erging denn in diesen Jahren eine ganze Reihe von Dekreten, die den Juden allerlei Freiheiten gewährten. Es wurde vorgeschrieben, die Juden „an dem für sie heiligen Sabbattage" weder zur öffentlichen Dienstpflicht heranzuziehen, noch sie vors Gericht zu zitieren, da auch die anderen Wochentage Zeit genug dafür böten. Auch das Gesetz über die Unantastbarkeit der Synagogen und über den dem jüdischen Gottesdienst zu gewährenden Schutz wurden erneut bestätigt. Die Juden durften jetzt wieder den Advokatenberuf ausüben. Die bis dahin bestehende Vorschrift, wonach die Juden keine christlichen Sklaven besitzen durften, wurde aufgehoben, mit dem einzigen Vorbehalt, daß die Herren diese Sklaven bei der Ausübung der kirchlichen Riten nicht behindern sollten[1]).

Die mildere Behandlung der Juden hing, wie bereits angedeutet, mit der damaligen kritischen Lage des weströmischen Reiches zusammen. In die Regierungszeit des Honorius fallen nämlich die vielfachen Einbrüche der germanischen „Barbaren" in Italien und in die Rom untertänigen Gebiete Galliens und Spaniens; man war gezwungen, die Anführer der einbrechenden Banden durch Gold zu beschwichtigen, und war so auf die Unterstützung aller Bevölkerungsschichten angewiesen. Allein das im Inneren zerrüttete Reich war nicht mehr zu retten. So zog denn im Jahre 410 der Kriegsherr der Goten Alarich in Rom ein und überließ die Stadt seinen plündernden Kriegern, wobei auch die Juden nicht wenig zu leiden hatten. Den Berichten eines byzantinischen Chronisten zufolge soll Alarich unter anderem einen Teil jener Schätze entwendet haben, die einstmals aus dem Jerusalemer Tempel nach Rom verschleppt worden waren. Die Trauer um den Fall der „ewigen Stadt", der Metropole des Christentums, brachten die Kirchenväter Hieronymus und Augustin in elegischen Ergüssen zum Ausdruck, deren Bildersprache lebhaft an den Stil der biblischen Jeremiaden erinnert. „Erloschen ist die helle Leuchte des Erdenrunds", ruft voll Kummer Hieronymus aus, der um jene Zeit im judäischen Bethlehem lebte. „Bezwungen ist

[1]) Cod. Theod. II, 8, 26, und XVI, 8, 20 (Dekrete vom Jahre 409 u. 412); XVI, 8, 24 (418); XVI, 9, 3 (415).

nun die Stadt, die einst die ganze Erde bezwang" (capitur urbs, quae totum cepit orbem). Der Schlußakt des Trauerspiels sollte nicht lange auf sich warten lassen. Durch die unzulängliche Verwaltung der wenig befähigten Nachfolger des Honorius und durch den zwischen den verschiedenen Kronprätendenten entbrannten Kampf um die Macht aufs äußerste geschwächt, war Italien nicht mehr in der Lage, der Europa überflutenden „großen Völkerwanderung" zu widerstehen, und fiel so den Barbaren zur Beute. Im Jahre 452 verheerten die Hunnen des Attila, dieser „Geißel Gottes", Oberitalien. Im Jahre 455 plünderten die Vandalen unter der Anführung Genserichs die Stadt Rom, wohin sie von einer der um die Macht kämpfenden Parteien zu Hilfe gerufen worden waren. Unter den Genserich in die Hände gefallenen Schätzen befanden sich auch die letzten Überreste der einst von den Römern aus dem zerstörten Jerusalem mitgebrachten Kriegsbeute. Die von Titus aus dem Jerusalemer Tempel geraubten und als Siegestrophäen nach Rom gebrachten Weihgeräte wurden nunmehr zusammen mit den römischen Götzenbildern von Genserich nach Karthago, der Hauptstadt des in Afrika begründeten Vandalenreiches, weggeführt[1]). Nachdem die Vandalenflut abgeebbt war, rang das kaiserliche Rom noch zwanzig Jahre lang mit dem unabwendbaren Verhängnis. Die dort von den Armeeführern gotischer oder gallischer Herkunft auf den Thron erhobenen Kaiser lösten einander in rascher Folge ab, bis schließlich auch für den letzten dieser Eintagsherrscher, den „kleinen Augustus", Romulus Augustulus, die Stunde geschlagen hatte. So wurde im Jahre 476 das weströmische Reich von seinem Schicksal ereilt. Der Kriegsherr der aus verschiedensten germanischen Stämmen zusammengewürfelten Barbarenscharen, Odoaker, rief sich zum Könige Italiens aus. Von seiner Residenz zu Ravenna aus beherrschte er siebzehn Jahre lang das verheerte Land, bis auch er im Jahre 493 von dem König der Ostgoten, Theodorich dem Großen, gestürzt wurde. Nunmehr befestigte sich in Italien die Herrschaft der Ostgoten, die sich bereits christliche Glaubensformen und römische Sitten zu eigen gemacht hatten.

Wie die Mehrzahl der Goten, bekannte sich auch Theodorich zum Christentum in der Form des Arianismus, der nur die Wesensähn-

1) Über das weitere Los dieser Reliquien siehe Band III, § 38.

lichkeit Christi und Gottes, nicht aber deren Wesensgleichheit gelten ließ, weshalb Theodorich bei den orthodoxen Katholiken als Ketzer verrufen war. Darauf ist zum Teil auch seine Duldsamkeit den Juden gegenüber zurückzuführen, die das römische Gesetz den Ketzern gleichstellte. Wiewohl der Kodex des Theodosius im großen und ganzen nach wie vor in Kraft blieb, brachte man jetzt in der Praxis der Autonomie der jüdischen Gemeinden größere Achtung entgegen. Die Sphäre der jüdischen Gerichtsbarkeit wurde erweitert. „Angesichts dessen, daß die Juden nach ihrem eigenen Gesetze leben, müssen sie zur Schlichtung ihrer Streitigkeiten auch eigene Richter besitzen, die bei ihnen zugleich als religiöse Autoritäten gelten" — so heißt es in einem der Edikte des Theodorich. Es war dies übrigens nur eine Folge jener allgemeinen Verhältnisse, unter denen auch die Goten neben der römischen, staatlichen Gerichtsbarkeit ihre eigene Rechtsprechung beibehalten durften. Auf ein Bittgesuch der Juden von Genua hin bekräftigte der König ihre alten Privilegien, indem er erklärte, daß er „in die Erhaltung uralter Rechte gern einwillige". Und doch kommt auch in den Erlassen des Theodorich nicht selten das für diese Epoche charakteristische Bestreben zum Vorschein, die Juden zum „wahren Glauben" zu bekehren. Die Dekrete dieses Königs wurden nämlich gewöhnlich von seinem gelehrten Berater, dem römischen Senator *Cassiodor*, verfaßt, der ein eifriger Christ war und in seinen letzten Lebensjahren die Ministerwürde mit der Mönchskutte vertauschte. Cassiodor pflegte nun manchmal die königlichen Erlasse nach Theologenart scharf zu würzen. So gab er z. B. den Genueser Juden, die um die Erlaubnis nachsuchten, ihre alte Synagoge zu renovieren, im Namen des Königs folgenden Bescheid (507 und 511): „Warum wünscht ihr euch etwas, was ihr eigentlich vermeiden solltet? Wiewohl wir euch die Genehmigung erteilen, tadeln wir euren aus Verirrung entspringenden Wunsch. Übrigens liegt es nicht in unserer Macht, über den Glauben zu gebieten, denn man kann niemanden gegen seinen Willen gläubig machen"[1]). Infolge dieser Grundauffassung hielt man sich nach wie vor in aller Strenge an das alte Gesetz des Theodosius, demzufolge neue Synagogen nicht erbaut und lediglich alte, baufällig ge-

[1]) „Quid appetitis, quae refugere deberetis? Damus quidem permissum, sed errantium votum laudabiliter improbamus. Religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat invitus". Cassiod. Var. II, 27.

wordene renoviert werden durften, unter der Voraussetzung, daß der Bau nicht erweitert oder durch neue Verzierungen ausgeschmückt werde. Auch noch in einen anderen Erlaß des Gotenkönigs glaubte sein gottesfürchtiger Ratgeber folgende polemische Bemerkung einschalten zu müssen: „Wir geben der Bitte statt, wozu aber erstrebst Du, jüdischer Bittsteller, den Frieden hienieden, da Dir doch der ewige Frieden versagt bleibt?"

Ungeachtet seines ernstlichen Bestrebens, den Triumph der Kirche auf den Trümmern der Synagoge zu begründen, trat Theodorich den vom christlichen Mob und von der katholischen Geistlichkeit unternommenen Versuchen, die Synagogen zu zerstören oder zu schließen, Versuche, die in jenem Zeitalter der Zerstörung der antiken Kultur an der Tagesordnung waren, mit allem Nachdruck entgegen. Um das Jahr 510 kam es in Rom zu folgendem Zwischenfall. Christliche Sklaven, die zum Hausstand einer reichen jüdischen Familie gehörten, erschlugen ihre Herren, worauf die Schuldigen auf Verfügung der Behörden die verdiente Strafe erlitten. Um die bestraften Mörder zu rächen, begann nun der christliche Pöbel die Juden in den Straßen zu mißhandeln und steckte sogar eine der Synagogen in Brand. Als Theodorich, der sich gewöhnlich in Ravenna oder Verona aufhielt, von dem Vorgefallenen Kunde erhielt, geriet er in Zorn und forderte den römischen Senat in energischem Tone auf, der Sache nachzugehen und die Anstifter der Unruhen streng zu bestrafen, da es unzulässig sei, daß die Menge sich in dieser Weise an den ihr als schuldig Geltenden vergreife. Der König scheint also selbst die Ansicht geteilt zu haben, daß die Juden in Rom das den Besitz von christlichen Sklaven untersagende Gesetz verletzt hätten, und so glaubte er in diesem Falle nur die Selbsthilfe der Menge verurteilen zu müssen. Um die gleiche Zeit (519) geschah es, daß die christliche Menge, angeblich durch den „Spott der Juden" über kirchliche Zeremonien aufgereizt, in der königlichen Residenz Ravenna selbst an die dortigen Synagogen Feuer legte. Die Juden entsandten daraufhin eine Abordnung zu dem König nach Verona und flehten ihn um Schutz an; Theodorich befahl nun, daß alle in der Stadt lebenden Römer (die zum Arianismus sich bekennenden Goten scheinen der Judenhetze fern geblieben zu sein) auf eigene Kosten die Synagogen wieder aufbauen sollten, wobei die Unfolgsamen körperliche Strafen zu gewärtigen hatten. Auch in diesem Falle setzte

sich Theodorich nicht aus besonderem Wohlwollen für die jüdischen Interessen ein, sondern lediglich aus dem Bestreben heraus, die Ordnung im Lande zu wahren und den Fanatismus der auch dem arianischen Könige wenig gewogenen Katholiken im Zaume zu halten. Überdies gaben sich die Staatsmänner jener Zeit noch immer der unbegründeten Hoffnung hin, die von den Juden in Sachen des Glaubens bekundete Hartnäckigkeit würde durch Überredungskünste und Ermahnungen schließlich doch überwunden werden können. So wurde der Minister des Theodorich, Cassiodor, gegen Ende seines Lebens, als er sich ins Kloster zurückzog, zum Verfasser von Kommentaren zu den Psalmen, in denen er offenkundige Anspielungen auf Christus zu entdecken vermeinte, aus welchem Anlaß er den Juden zum Vorwurf machte, daß sie ihre eigenen heiligen Schriften mißverstanden hätten. In dem gleichen Tone, dessen er sich früher in den Dekreten befleißigt hatte, polemisierte er jetzt gegen die Juden in seinen Bibelkommentaren: „Hört, o Judäer, vernehmt, ihr Verstockten, was der Psalmensänger Assaph über das Erscheinen Christi verkündet! Wen betet ihr an, wenn ihr euch nicht einmal die Worte eurer Propheten zu Herzen nehmt? Geht doch zu den katholischen Hirten hin: sie werden eure Ohren auftun und ihr werdet dann mit Gottes Hilfe von eurer ewigen Taubheit errettet werden!" Neben solchen Argumenten wimmeln die Schriften des Cassiodor auch von gemeinsten Beschimpfungen: so sind ihm die Juden bald „Skorpione", bald „Wildesel", bald einfach „Hunde".

Diese kirchlichen Predigten und all die Bezichtigungen der Glaubenseiferer ließen jedoch die Juden kalt, um so mehr als der Staat ihnen in der Praxis persönliche Sicherheit, Gewerbefreiheit, ja sogar die Gemeindeautonomie gewährleistete. So ging es ihnen denn unter der Herrschaft der Ostgoten im allgemeinen nicht schlecht. Um diese Zeit eben erblühten die jüdischen Gemeinden in Mailand, Ravenna, Verona, Genua und anderen Städten Oberitaliens, wohin sich inzwischen das politische Zentrum des Landes verschoben hatte. Einen großen Aufschwung nahmen auch die viel älteren jüdischen Siedlungen im Süden, in Neapel und in den Städten Siziliens. So ist es nur begreiflich, daß sich der Juden in dem Moment, als die ostgotische Dynastie vor ihrem Sturze stand und der allgewaltige byzantinische Kaiser Justinian gegen Italien vorrückte, um die ketzerischen Goten von dort zu verjagen, die größte Unruhe bemächtigte.

Die Aussicht, unter die Herrschaft von Byzanz zu geraten, das unter Justinian von Amts wegen den Judenhaß begünstigte, konnte ihnen nur Furcht einflößen. Darum standen auch die Juden während des zwanzigjährigen Krieges zwischen Italien und Byzanz (535—555) in den meisten Fällen auf seiten der Goten, während die Lateiner und Griechen zu den Byzantinern hielten. Unmittelbaren Anteil an dem Kampf nahmen gleich zu Beginn des Krieges die Juden von Neapel. Der berühmte byzantinische Feldherr Belisar führte nämlich, nachdem er das in Afrika gelegene Vandalenreich zerstört hatte, sein Heer gegen Italien, das Justinian dem östlichen Reiche einzuverleiben gedachte. Im Jahre 535 besetzten die Byzantiner ganz Sizilien und standen im folgenden Jahre bereits vor den Toren Neapels. Die zahlreiche jüdische Bevölkerung von Neapel widersetzte sich der Absicht der griechischen Einwohnerschaft, die Stadt dem Feinde auszuliefern. Die Kornhandel treibenden Juden versorgten die Stadt mit reichen Nahrungsmittelvorräten, die für eine längere Belagerungsdauer berechnet waren, und verbanden sich mit den patriotisch gesinnten christlichen Neapolitanern, um die Stadt bis zum äußersten zu verteidigen. An ihrem Widerstand scheiterten vorerst alle Angriffsversuche des Belisar. Voll Mannesmut verteidigten die Juden die Gegend um den Hafen herum und ließen die Belagernden nicht näher an die Stadt herankommen. Erst nach einer dreiwöchentlichen Belagerung gelang es den Kriegern des Belisar, durch die Wasserleitungsanlagen in Neapel einzudringen. Mit Ausnahme der verräterischen Griechen mußte nun die gesamte Einwohnerschaft Schreckliches erdulden. In dem Gemetzel kamen auch viele jüdische Helden um. Das Los Süditaliens war nunmehr besiegelt: es wurde zu einer Provinz des byzantinischen Kaiserreiches. Gegen Ende des Jahres 536 vermochte Belisar auch Rom ohne Schwertstreich einzunehmen, doch sah er sich bald von der Heeresmacht der Goten umzingelt und in der Stadt eingeschlossen. Indessen gelang es den belagerten Byzantinern, nach Ravenna durchzubrechen, von wo aus sie die Eroberung Oberitaliens begannen, während der heldenmütige Kriegsherr der Goten, Totila, ihnen inzwischen den südlichen Teil des Landes mitsamt Neapel wieder entriß. So fielen Rom und die anderen Städte Italiens zwei Jahrzehnte hindurch bald der einen, bald der anderen der streitenden Parteien in die Hände, bis es schließlich der Kriegskunst des byzantinischen Feldherrn Narses gelang, Italien endgültig zu bezwingen

und mit dem Reiche Justinians zu vereinigen (555). Während dieser unaufhörlich wütenden Kriege, die das blühende Land in eine öde Wüste verwandelten, mußten die Juden nicht wenig Unheil erdulden und konnten auch in der Zukunft, unter dem Joche der siegreichen Byzantiner, nichts Gutes für sich erhoffen.

Zum Glück für die Juden wurde indessen ein Teil Italiens, wo sich bedeutende jüdische Kolonien befanden, der byzantinischen Herrschaft bald durch neue Eroberer, durch den „barbarischen" Germanenstamm der *Langobarden*, entrissen. Nachdem der Langobardenkönig Alboin (568—572) sich Pavias und Mailands bemächtigt hatte, blieb die Herrschaft dieses Stammes zwei Jahrhunderte lang in Norditalien, dessen späterer Name „Lombardei" von eben diesen Eroberern stammt, unerschüttert. Die hier gelegenen jüdischen Gemeinden scheinen unter der Gewalt der Langobarden, die sich zunächst zum Arianismus bekannten und sich erst später zum Katholizismus bekehrten, keinem besonderen Drucke ausgesetzt gewesen zu sein; in den Gesetzen der Langobarden fehlen jedenfalls jegliche die Juden betreffenden Sonderbestimmungen. Es haben sich nur verworrene Nachrichten über gewaltsame Judentaufen erhalten, die um die Mitte des VII. Jahrhunderts unter zwei verschiedenen Langobardenherrschern in den Bezirken von Pavia und Mailand erfolgt sein sollen, wobei die sich dem Zwange Widersetzenden den Tod erlitten hätten. Im Gegensatz zu Oberitalien blieben Mittel- und Süditalien nach wie vor der Krone der byzantinischen Kaiser erhalten, deren Herrschaft in diesen Provinzen durch einen Statthalter, den in Ravenna residierenden Exarchen, repräsentiert wurde (Exarchat von Ravenna); indessen gelangte auch hier die für Konstantinopel so bezeichnende Politik nicht zu einer völlig ungehemmten Entfaltung, da sich die Byzantiner in diesen Gebieten genötigt sahen, ihre Macht mit den Spitzen der katholischen Geistlichkeit zu teilen, namentlich aber mit den römischen Bischöfen, den *Päpsten*, die um diese Zeit in der Staatsverwaltung hohen Einfluß gewannen.

Nur langsam, aber mit um so größerer Sicherheit befestigte sich nunmehr an der Stelle des ehedem kaiserlichen Rom das kirchliche Rom, an Stelle des Caesarismus der Papismus. Nach den langen Jahren der Zersplitterung Italiens und der Gewaltherrschaft der einander ablösenden fremden Machthaber wurde nämlich die Sehnsucht nach einer einheitlichen, allgemein anerkannten und über den irdi-

schen Kämpfen stehenden Gewalt besonders lebhaft empfunden, und so mußte die weströmische Kirche, die sich damals im Gegensatz zu der byzantinischen noch nicht in das Netz der politischen Leidenschaften verstrickt hatte, als für diese Rolle besonders geeignet erscheinen. Der rangälteste Bischof von Rom, der angebliche Statthalter Petri, tat sich schon in den Jahrhunderten der Italien zerfleischenden Wirren nicht selten als Friedensvermittler zwischen den sich befehdenden politischen Mächten hervor. Die ersten römischen Päpste verstanden es meistens, sogar den Andersgläubigen, so auch den Juden gegenüber, eine durchaus gemäßigte Politik zu treiben und unterließen es, die Herrscher und die christlichen Massen gegen sie aufzuhetzen. Zwar bekundeten die Päpste einen großen Eifer bei der Entfaltung ihrer Missionstätigkeit unter den Bekennern des Alten Testaments, doch traten sie nie für die gewaltsame Taufe der Juden in Italien ein; sie wachten nur mit aller Sorgfalt darüber, daß die jüdische religiöse Propaganda nicht ihrerseits unter den von ihnen Betreuten, die in den Kirchendogmen noch durchaus nicht unbeirrbar waren, Eingang finde. Ein charakteristischer Repräsentant dieser römischen Hohepriester der ersten Periode des Papsttums war Papst Gregor I. der Große (590—604), dessen Wirksamkeit in die Zeit fällt, die unmittelbar auf die Aufteilung Italiens unter die Byzantiner und Langobarden folgte.

In seinen zahlreichen Hirtenbriefen streifte Gregor I. gar oft die „jüdische Frage", und so kann man auf Grund dieser Sendschreiben eine ziemlich genaue Vorstellung von den sozialen Verhältnissen der Juden im damaligen Italien gewinnen. Die Stellung der Juden innerhalb des christlichen Staates umschreibt dieser Begründer der päpstlichen Gewalt mit folgenden Worten: „Ebenso wie es nicht geboten erscheint, den Juden in ihren Gemeinden (in synagogis suis) das Hinausgehen über die Grenze des vom Gesetze Eingeräumten zu gestatten, so soll man auch die ihnen bereits eingeräumten Rechte nicht schmälern[1]) . . . Wir verbieten es, die Juden der bestehenden Ordnung zuwider zu belasten und zu bedrängen, und ge-

[1]) Diesen einleitenden Satz des Sendschreibens Gregors I. pflegte man in späterer Zeit an die Spitze aller von den Päpsten zugunsten der Juden erlassenen Bullen zu stellen. Daher auch die Bezeichnung dieser Bullen: „Sicut non" (den Anfangsworten der Formel entsprechend: „Sicut Judaeis non debet esse licentia in synagogis suis" etc.).

statten ihnen, unter den gleichen Verhältnissen wie die Römer zu leben und uneingeschränkt über ihren Besitz zu verfügen; nur dürfen sie nicht christliche Sklaven besitzen". Der Papst setzte sich auch für die Freiheit der jüdischen Gemeindeselbstverwaltung ein. Indessen waren durchaus nicht alle Vertreter der kirchlichen Geistlichkeit gleich Gregor geneigt, in den Juden römische Vollbürger zu erblicken, und so hatten die jüdischen Gemeinden in der Provinz von dem Klerus nicht wenig zu erdulden; in solchen Fällen beschwerten sich die Gemeinden beim Papste, der ihnen denn auch seinen Schutz nicht vorzuenthalten pflegte. So geschah es z. B., daß in einer der Städte der Campagna, in Terracina, der dortige Bischof Peter die Juden aus ihrer Synagoge unter dem Vorwande vertrieb, das laute Sprechen der jüdischen Gebete störe den christlichen Gottesdienst in der in unmittelbarer Nähe gelegenen Kirche. Auf die Beschwerde der Juden hin setzte der Papst eine besondere Kommission zur Untersuchung des Vorfalles ein und trug dieser auf, falls der jüdische Gottesdienst sich für den christlichen in der Tat als störend erweisen sollte, den Juden für die Synagoge einen neuen Bauplatz zuzuweisen. Dem übereifrigen fanatischen Bischof schärfte aber der Papst ein, er möge es in Zukunft unterlassen, den Juden bei Ausübung ihrer religiösen Pflichten in den Weg zu treten (591). Ein anderer Bischof, Viktor von Palermo, nahm den dortigen Juden ihre Synagoge und ihre Schulen mitsamt der ganzen Einrichtung und dem Bücherschatz in der Absicht weg, die Gebäude in Kirchen zu verwandeln. Die Juden von Palermo versäumten nicht, an ihre Stammesgenossen in Rom darüber zu berichten, auf deren Beschwerde hin der Papst den Befehl gab, die Angelegenheit vor einem von beiden Parteien bestellten Schiedsgerichte zu untersuchen. Der eifernde Bischof beeilte sich jedoch, die weggenommenen Gebäude als Kirchen einzuweihen, wodurch er den Papst vor eine vollzogene Tatsache stellte, da die Übergabe einer Kirche an Juden als Gotteslästerung galt. Gregor I. mußte sich damit begnügen, dem Bischof ob der unbilligen Handlungsweise einen Verweis zu erteilen, wobei er ihn zugleich verpflichtete, der jüdischen Gemeinde den Wert der enteigneten Gebäude und ihres Inventars voll zu ersetzen (598). In einem Schreiben an den Bischof von Sardinien tadelt der Papst in schärfster Form die Handlungsweise eines niederträchtigen jüdischen Renegaten aus Cagliari, der bald nach seiner Taufe in die Synagoge

seiner Heimatstadt eindrang, um dort ein Kreuz und die Bilder Jesu und Mariä aufzustellen; zugleich erteilt der Papst den Befehl, diese die religiösen Gefühle der Juden arg verletzenden Gegenstände unverzüglich aus der Synagoge zu entfernen. Als die fanatischen Christen in Neapel den jüdischen Gottesdienst an den Feiertagen zu stören begannen, schrieb Gregor dem Bischof Paschalis vor, gegen die Verletzer der den Juden von jeher verbürgten Gewissensfreiheit die entsprechenden Maßnahmen zu ergreifen.

Dieses energische Auftreten Gregors I. gegen die Verfolger des Judentums war letzten Endes in seiner allgemeinen kirchlichen Politik begründet. Zwar hegte der Papst, wie wohl kaum hervorgehoben zu werden braucht, für das Judentum als solches, das er in seinen Sendschreiben als „Aberglauben", „Verworfenheit", „Tücke" (superstitio, perditio, perfidia) kennzeichnete, durchaus keine Sympathien, doch war er überzeugt, daß man den „Rest Israels" auf dem Wege friedlicher Propaganda nach und nach dem Christentum werde zuführen können, während man ihn durch Zwang und Unterdrückung nur verbittern und zum geschworenen Feinde der Kirche machen würde. So forderte er denn die kirchlichen und weltlichen Behörden auf, die Juden durch Verheißung von allerlei Begünstigungen und materiellen Vorteilen für das Christentum zu gewinnen, z. B. durch die den Neubekehrten in Aussicht zu stellende Herabsetzung der Steuern um ein Drittel und durch eine ihnen zu gewährende Unterstützung. Als der Papst die Kunde erhielt, daß in der Stadt Agrigent (in Sizilien) eine Gruppe von Juden sich bereit erklärt hätte, zum Christentum überzutreten, traf er die Verfügung, daß ihnen eine Geldunterstützung gewährt werde und daß man sie ohne Aufschub taufen solle, „damit sie der Verzögerung halber nicht von ihrem Vorhaben Abstand nähmen" (ne longa dilatio eorum retro possit animos revocare). Wohl sah er selbst ein, daß solche Lockmittel nur unredliche Menschen anziehen könnten, glaubte aber, daß die Nachkommen dieser Neubekehrten bereits gute Christen sein würden, so daß die Kirche „entweder sie selbst oder ihre Söhne gewinnen würde" (aut ipsos aut eorum filios lucramur). Zugleich warnte er aufs entschiedenste vor gewaltsamen Bekehrungen, die in der jüdischen Bevölkerung nur Erbitterung hervorrufen könnten. Hierbei ist hervorzuheben, daß Gregor I. bei der Bekehrung von Heiden auch vor Anwendung harter Maßnahmen nicht zurückschreckte, wie z. B. der

Belastung von gegen die Taufe sich auflehnenden Landleuten durch schwer drückende Abgaben.

Bei alledem versäumte es der Papst freilich nicht, die von ihm betreute Herde „vor der Ansteckungsgefahr des Judentums" sorgsamst zu bewahren. Mit aller Strenge überwachte er die Befolgung der schon unter Konstantin ergangenen und dann unter Justinian noch verschärften Vorschrift, die den Juden den Besitz christlicher Sklaven verwehrte. In diesem Zeitalter der Völkerwanderung und der unaufhörlichen Kriege nahm nämlich der Sklavenhandel einen besonders hohen Aufschwung, da die unter den „Barbaren" gemachten Kriegsgefangenen massenweise feilgeboten und von den reichen Grundbesitzern als Arbeitskräfte für ihre landwirtschaftlichen Betriebe gern gekauft wurden. Die in den verschiedenen Ländern verstreuten Juden waren die gegebenen Vermittler in diesem Handel, an dem man damals übrigens nichts Anstößiges zu finden vermochte. Auch der römische Papst fand an dieser Betätigung als solcher nichts Tadelnswertes, nur beunruhigte ihn der religiöse Einfluß, den die Juden auf die christlichen Sklaven gewinnen könnten. Sollte — so meinte er — ein solcher Sklave zum Judentum übertreten, so würde das für die Kirche ein Ärgernis, für die Christenseele aber das Verderben bedeuten; aber auch in dem Falle, wenn der Sklave in seinem Glauben verharren sollte, wäre jene kanonische Regel verletzt, derzufolge ein Jude im christlichen Staate keine Stellung einnehmen durfte, die Macht über Rechtgläubige verlieh. In diesem Punkte übte Gregor I. keine Nachsicht. Er verlangte in jedem einzelnen Falle die unverzügliche entschädigungslose Befreiung der christlichen Sklaven, was die Sklavenhändler zu völligem Ruin brachte, da viele der heidnischen Sklaven sich nur deswegen taufen ließen, um auf diese Weise ihre Freilassung zu bewirken. In Sizilien, wo dieses Gewerbe neben den Juden zumeist Griechen betrieben, begünstigten die Maßnahmen des römischen Papstes die griechischen Sklavenhändler, deren Konkurrenten sie aus dem Felde schlugen, was zwar den Interessen einzelner Christen zum Vorteil gereichte, doch wohl kaum denen des Christentums. Auch für alle jenseits der italienischen Grenze vorkommenden Verstöße gegen dieses dem Papste so sehr am Herzen liegende Prinzip hatte er ein wachsames Auge und ließ demgemäß auch den Königen der Franken und Westgoten entsprechende strenge Warnungen zukommen.

Die in bezug auf den Sklavenbesitz bestehenden Rechtsbeschränkungen verursachten den Juden ungeheuren wirtschaftlichen Schaden. Sie kauften nämlich um jene Zeit die Sklaven nicht nur zum Weiterverkauf, sondern pflegten sie auch als Arbeitskräfte auf ihren eigenen oder den von ihnen gepachteten Gütern zu gebrauchen. Daß sich die Juden damals landwirtschaftlich betätigten, wissen wir ebenfalls aus dem Briefwechsel Gregors I., da die Juden, die er, wie erwähnt, durch Verheißung materieller Vorteile für das Christentum zu gewinnen empfahl, gerade sizilianische Kolonen waren, die auf der Kirche gehörenden Latifundien lebten und denen im Falle der Taufe der Erlaß eines Drittels oder Viertels des Pachtzinses in Aussicht gestellt werden sollte. Solcher Landwirte gab es sicherlich nicht wenige auch in anderen Gegenden Italiens. Schon bald nach dem Einfall des Alarich begegnete der heidnische Dichter gallischer Abstammung *Rutilius Namatianus* auf seiner Reise durch Italien auf der Insel Faleria einem jüdischen Farmer, der das Mißfallen des judenfeindlichen Poeten dadurch erregte, daß er sich um seinen am Ufer eines Teiches gelegenen prächtigen Garten allzu besorgt zeigte, als in diesen eine ausgelassene fröhliche Gesellschaft eingedrungen war. Die Begegnung mit dem unfreundlichen Gartenbesitzer löste bei Rutilius einen ganzen Schwarm von Gedanken über den gesamten „garstigen Stamm" der Juden aus, der sich zu einer „lauen Religion" bekenne, an dem „schamlosen" Beschneidungsritus festhalte und „einen der sieben Wochentage gleich seinem abgespannten Gotte in Müßiggang zubringe". Das Judentum wie das Christentum als die Hauptursachen des Verderbens des antiken Rom in gleicher Weise verdammend, bringt Namatianus sein Bedauern darüber zum Ausdruck, daß Rom seinerzeit Judäa in seinen Herrschaftsbereich einbezogen und so den Juden den Weg nach Italien gebahnt hätte. „O wäre doch — so ruft er (in dem Poem ‚De reditu suo') aus — Judäa nie von den Kriegern des Pompejus und von den Waffen des Titus niedergerungen worden! Von ihrer Wurzel gelöst, verbreitet sich die Pest unaufhaltsam, und so drückt die bezwungene Nation ihre Bezwinger nieder (victoresque suos natio victa premit)". Die letzte Wendung erinnert unmittelbar an den gleichfalls auf die Juden gemünzten Ausruf des Seneca, der von Besiegten sprach, „die den Siegern ihre Gesetze aufgezwungen" hätten (Band II, § 95). In diesem Falle wurde freilich die Entrüstung des Autors mehr durch den Triumph

des Christentums hervorgerufen, in dem jedoch der Verfechter des Paganismus nichts als einen Sproß des Judaismus zu erblicken vermag. Der letzte der den Untergang des antiken Rom betrauernden Heiden wußte eben nicht, daß das kirchliche Rom von seinem Vorgänger die Abneigung gegen den Judaismus voll geerbt hatte und daß es in Zukunft dieses Erbgut noch bedeutend mehren sollte.

§ 4. Das römische Gallien und die Herrschaft der Westgoten

Noch zur Zeit, da der jüdische Staat bestand, wurden von dort nach dem fernen Gallien zwei vornehme Exulanten, Söhne des Königs Herodes I., verschlagen: der Ethnarch von Judäa, Archelaus, der im Jahre 6 d. chr. Ära von Kaiser Augustus nach Vienna an der Rhône verbannt worden war, und der Tetrarch von Galiläa, Herodes Antipas, der im Jahre 39 vom Kaiser Cajus Caligula nach Lugdunum (Lyon) verschickt wurde[1]). Es kann indessen mit ziemlicher Sicherheit angenommen werden, daß diese Verbannten in jener alten Zeit nicht die einzigen judäischen Ansiedler im römischen Gallien waren, daß vielmehr schon damals auch freiwillige Auswanderer aus Judäa an der heutigen französischen Mittelmeerküste auftauchten. Noch viel früher, schon zur Zeit der römischen Republik, zogen nämlich nach dem südlichen Gallien griechische Kolonisten aus Griechenland, Kleinasien und dem hellenisierten Syrien und Ägypten, d. h. also vornehmlich aus den Ländern der jüdischen Diaspora, von wo aus den Griechen in der Regel auch jüdische Auswanderer auf dem Fuße zu folgen pflegten. Überdies unterhielt der älteste Hafen Südfrankreichs, Massilia (Marseille), von jeher rege Handelsbeziehungen mit dem jüdisch-hellenischen Alexandrien. So faßte denn im Laufe der ersten Jahrhunderte der christlichen Ära in den Küstenstädten des südlichen Gallien die griechische Kultur immer festeren Fuß. Seit dem IV. Jahrhundert treten uns bereits jüdische Siedlungen in Narbonne und in seinem Bezirke (Gallia Narbonensis), in den Städten Arles (Arelate), Avignon, Bordeaux sowie an vielen anderen Punkten Südgalliens entgegen. Den Auswanderern aus den Gebieten der östlichen jüdisch-hellenischen Diaspora folgten dorthin bald auch jüdische Kaufleute aus dem benachbarten Italien. Unter der Verwal-

[1]) S. Band II, §§ 58 u. 71.

tung der Statthalter des heidnischen Rom lebten in Gallien die einheimischen Kelten, die Römer, Griechen und Juden friedlich nebeneinander; erst mit der Verbreitung des Christentums kommt es hier und da zu Reibungen. Im Jahre 177, in der Regierungszeit des Marc Aurel, fielen die ersten Märtyrer aus der Mitte der Christengemeinde von Lyon von der Hand der Heiden. In der folgenden Epoche fand indessen das Christentum immer weitere Verbreitung, so daß im IV. Jahrhundert die Rollen bereits vertauscht waren: die offizielle Religion Roms, das Christentum, drängt nunmehr den Paganismus in die Defensive und geht selbst zum Angriff über. Mit dem Beistand der weltlichen Gewalt wirkt in Gallien eine ganze Armee von Missionaren, Mönchen und Bischöfen für die Verbreitung des Christentums. Zugleich kommt es zu einer Spaltung innerhalb der Machtorganisation selbst: der Bischof regiert jetzt ebenso uneingeschränkt in seinem kirchlichen Bezirke (Diözese) wie der römische Präfekt in seiner Provinz (Civitas), ohne sich dabei um die Schranken der geistlichen Gewalt zu kümmern. Der von der Geistlichkeit ausgeübte Druck ruft an manchen Orten Rebellionen unter der Bevölkerung hervor, an denen sich manchmal auch die Juden beteiligen. So schloß sich z. B. im Jahre 390 eine große Schar von Juden einem Aufstande an, der unter den Einheimischen gegen den Bischof Stephanus in Avignon ausgebrochen war.

Die von kirchlichen Tendenzen beherrschte römisch-byzantinische Gesetzgebung wird nach und nach auch auf Gallien ausgedehnt. Im Jahre 425 erhielt der Präfekt von Gallien, Amatius, die Anweisung, sich streng an das bekannte, den Juden und Heiden die Bekleidung von Gerichts- und Verwaltungsämtern jeder Art verwehrende Dekret der Kaiser Theodosius II. und Valentinian III. zu halten, und zwar mit folgender Begründung: „Wir wünschen nicht, daß im christlichen Gesetz lebende Menschen den Juden unterstellt seien und unter dem Einfluß ihrer Obrigkeit die Ausübung ihrer religiösen Pflichten vernachlässigen". Bald war jedoch der Quell der gesetzgebenden Gewalt in Rom versiegt: die westliche Hälfte stand am Rande des Verderbens; das durch die Invasion der Goten und Vandalen zweimal verheerte Rom vermochte nicht mehr, seinem Willen in den Provinzen Nachdruck zu verleihen. Inzwischen wurde Gallien selbst von den Neuankömmlingen, den Goten, Franken und Burgundern überflutet, die im Laufe des V. Jahrhunderts sich immer mehr mit der

alteingesessenen gallisch-römischen Bevölkerung vermischten und sich zum Christentum, bald in der Form des Arianismus, bald in der des Katholizismus, bekehrten. In dieser Zeit der Anarchie gelangt die Kirche zu immer höherem Ansehen. Die den Händen des kraftlos gewordenen Staates entglittene Gesetzgebungsgewalt greift jetzt der christliche Klerus auf. Die Konzile der Bischöfe und Metropoliten spielen nunmehr die Rolle von gesetzgebenden Vertretungen. So verfügte z. B. das in der Stadt Vannes (Venetia in der Bretagne) im Jahre 465 zusammengetretene Kirchenkonzil, das sich mit der Formulierung von allerlei Regeln oder „Kanons" für Geistliche und Laien befaßte, daß die Angehörigen des geistlichen Standes (clerici) weder bei den Juden speisen, noch diese zu ihren eigenen Mahlzeiten laden sollten, da es nämlich ungebührlich und für die Kirche beleidigend (sacrilegum) wäre, wenn christliche Kleriker von den Juden Speise und Trank annähmen, solange diese die den Christen gestattete Nahrung als unrein verpönten: „hätte es doch ansonst den Anschein, als stünden die Juden über den Klerikern".

Aus dieser Verfügung, der später eine Reihe anderer auf die Absperrung der Christen von den Juden abzielenden Verordnungen folgten, ist zu ersehen, daß um jene Zeit nicht nur Laien, sondern auch geistliche Würdenträger mit den Juden freundschaftlich verkehrten, sie gern besuchten und sie auch in ihrer eigenen Häuslichkeit als Gäste empfingen. Sogar die Hauptstützen der Kirche, die Bischöfe, hatten „ihre Juden", deren Hilfe sie in geschäftlichen Angelegenheiten in Anspruch nahmen. So empfiehlt z. B. der bekannte Staatsmann und Schriftsteller, der Bischof von Clermont Sidonius Apollinaris, im Jahre 472 dem Bischof von Tournay seinen jüdischen Vertrauensmann, wobei er zu seiner eigenen Rechtfertigung hinzufügt, daß man auf die Dienste eines Juden schon aus dem Grunde nicht verzichten dürfe, weil dieser, solange er lebe, sich noch immer zum wahren Glauben bekehren und so seine Verirrung wettmachen könne; überdies — bemerkt Sidonius in seinem Schreiben weiter — pflegen diese Menschen ihre Geschäfte redlich zu führen (solent hujusmodi homines honestas habere causas), weshalb sein Freund, der Bischof, sich für den arbeitsamen (laboriosus) Juden mit gutem Gewissen verwenden dürfe, wenn er auch dessen Unglauben verdammen müsse. In der Seele des Sidonius selbst kämpfte offenbar der feingebildete gallisch-römische Patrizier mit dem katholischen Bischof. Indessen

gebot ihm seine geistliche Würde, im Verkehr mit Andersgläubigen Vorsicht walten zu lassen. Dies kommt besonders in dem folgenden Vorfall zum Ausdruck: bei seinem Briefwechsel mit Sidonius bediente sich der Präfekt von Gallien, Felix, der Vermittlung seines jüdischen Klienten Gozola, den er dem Bischof aufs beste empfahl; indem der geistliche Würdenträger die Empfehlung zur Kenntnis nahm, vermochte er jedoch in seinem Antwortschreiben den folgenden amtlich gebotenen Vorbehalt nicht zu unterdrücken: „Gozola, ein Jude von Abstammung und ein Klient Eurer Hochwohlgeboren, wäre mir als Persönlichkeit durchaus sympathisch, wenn er nicht zu der verachtungswürdigen Sekte gehören würde". In einem anderen Brief schreibt er: „Dieses Schreiben wird wiederum Euer Gozola übermitteln — gebe Gott, daß er auch der Unsrige (Christ) werde". Diesem unstillbaren Missionsdurst wurde dadurch Genüge getan, daß es hin und wieder gelang, irgendeinen materiell abhängigen Klienten in den Netzen der Kirche zu fangen, was dann mit hellem Jubel begrüßt zu werden pflegte. So berichtet z. B. Sidonius in freudiger Erregung in einem Schreiben an den Bischof von Nantes, daß dessen Predigten ihre Wirkung auf den Juden Promotus nicht verfehlt hätten, der nun doch „der Unsrige wurde" und nunmehr bestrebt sei, „das Bürgerrecht im Himmelreich zu erlangen, indem er dem toten Buchstaben den lebenspendenden Geist vorzöge" (um 474).

Die Wirksamkeit des Sidonius Apollinaris fällt in jene Zeit, da die Aufteilung des römischen Gallien unter die Westgoten, Burgunder und Franken vor sich ging. Unter dem westgotischen König Euricus, der im südlichen Gallien (Provence und Septimanien) seit dem Jahre 466 die Macht innehatte, lebten gallische Römer, Goten und Juden in bestem Einvernehmen miteinander, obwohl sie durch Lebensführung und Religion voneinander getrennt waren. Unter anderem galten Ehen zwischen den arianischen Goten und den katholischen Römern als unzulässig. Für die im Lande lebenden römischen Bürger blieben nach wie vor die Gesetze des Theodosius in Kraft, aus dessen Kodex unter dem Sohne des Euric, Alarich II., einzelne Abschnitte zu einem besonderen Gesetzbuch zusammengefügt worden waren (Lex Romana Visigothorum oder Breviarium Alarici, um 506). Die Provinz verschmolz jedoch bald mit dem westgotischen Spanien (s. unten, § 6). Inzwischen faßten in den mittleren Gebieten Galliens (in den Bezirken von Lyon und Vienna) die Burgunder festen

Fuß. Ihr König Gundobald setzte in seinem Herrschaftsbereiche seinen eigenen römisch-burgundischen Kodex (Lex Romana Burgundiorum, um 500) in Kraft. Es kehrte hier das dem Kodex des Theodosius entlehnte Gesetz wieder, das Ehen zwischen Christen und Juden untersagte, was angesichts des bestehenden Verbotes von Mischehen sogar zwischen Arianern und Katholiken wohl auch nicht wundernehmen kann. Eine andere Bestimmung des burgundischen Kodex besagt, daß ein gegen einen Christen „seine Hand erhebender" Jude, falls er keine Geldbuße erlege, seines Armes beraubt werden solle; auf den gegen einen Geistlichen gerichteten Anschlag stand aber die Todesstrafe, die durch keine Geldbuße ersetzt werden konnte. Zugleich führten auch die kirchlichen Behörden ihr Gesetzgebungswerk weiter fort, das einerseits vom Geiste der Mission, andererseits von dem Bestreben getragen war, die Andersgläubigen von den Christen möglichst fernzuhalten. So dehnte im Jahre 506 ein aus 35 Bischöfen sich zusammensetzendes Konzil zu Agde (in der Nähe von Narbonne) das obenerwähnte, nur für Priester bestehende Verbot der Tischgemeinschaft mit Juden auch auf die Laien aus, indem es die zitierte Begründung noch einmal wiederholte. Daneben setzte dieses Konzil auch noch eine neue Regel fest: da nämlich die zum Katholizismus übertretenden Juden (die dies wohl nicht aus freien Stücken zu tun pflegten) nicht selten in ihren alten Glauben zurückfielen, so sollte man diejenigen, die sich taufen lassen wollten, vorerst acht Monate lang als „Katechumene" auf die Probe stellen, damit die Aufrichtigkeit ihres Vorsatzes auf diese Weise geprüft werden könnte; sollten sie indessen während dieser Wartezeit gefährlich erkranken, so mußten sie ohne Aufschub zur Taufe gebracht werden — wohl aus dem Grunde, weil bei einem Sterbenden der Abfall nicht mehr zu befürchten war, so daß seiner Seele das christliche Himmelreich nicht länger vorenthalten zu werden brauchte. Den Vorsitz in diesem Konzil führte der Erzbischof von Arles, Caesarius, der bei der bald darauf über Gallien hereingebrochenen politischen Krise in einen unmittelbaren Konflikt mit den Juden geriet.

Gegen Ende des V. Jahrhunderts setzte sich nämlich im nördlichen Gallien der von dem kriegstüchtigen König Chlodwig angeführte Stamm der Franken fest. Der katholischen Geistlichkeit war es gelungen, diesen Halbbarbaren gar bald zum katholischen Glauben zu bekehren und ihn zu einem Feldzug gegen die das südliche

Gallien beherrschenden Westgoten zu bewegen, die sich zum Christentum in der ketzerischen Form des Arianismus bekannten. Im Jahre 508 unternahmen die Franken im Bunde mit den Burgundern die Belagerung von Arles. Goten und Juden wetteiferten miteinander bei der Verteidigung der Stadt, wohl wissend, daß sie im Falle eines Sieges der Katholiken nichts Gutes zu erwarten hätten. Der dortige Erzbischof Caesarius sowie die katholische Minderheit der Bevölkerung sehnten hingegen den Sieg der Franken herbei, verbargen aber ihre verräterischen Sympathien aus Furcht vor den Verteidigern der belagerten Stadt. Bald wurde es jedoch offenkundig, daß die bischöfliche Partei in geheime Beziehungen zu dem Feinde getreten war, da einer der Priester, ein Verwandter des Caesarius, eines Nachts die Stadt heimlich verlassen hatte und ins feindliche Lager übergelaufen war. Goten wie Juden beschuldigten nun Caesarius des Verrats. Es wurde beschlossen, ihn in einen Kahn zu setzen und auf der Rhône in die Verbannung zu schicken, doch kam der Kahn nicht weit, da die Franken beide Ufer in der Nähe der Stadt besetzt hielten, so daß man den gefangenen Bischof in die belagerte Stadt zurückbringen mußte. Inzwischen gelang es der Heimtücke der Katholiken, in dem belagerten Arles den gegen sie gehegten Argwohn auf die Juden abzuwälzen. Es wurde das Gerücht in Umlauf gesetzt, man hätte hinter der Stadtmauer einen Brief gefunden, der an einem Stein befestigt war und angeblich von einem der die Stadt verteidigenden jüdischen Krieger dem Feinde zugeworfen worden wäre; in diesem gefälschten Brief wurden die Belagernden aufgefordert, sich des Nachts an eine bestimmte, von der jüdischen Kriegerschar bewachte Stelle des Festungswalles heranzuschleichen, von wo aus sie, unter der Bedingung der Unantastbarkeit von Leben und Gut der jüdischen Einwohnerschaft, in die Stadt eingelassen werden sollten. Der heimtückisch zugeworfene Brief, in dem auch der Name des Schreibers nicht fehlte, wurde nun auf dem Marktplatz verlesen, worauf man den Beschuldigten auf der Stelle ergriff und mit dem Tode bestrafte. Damit war der katholische Bischof gerettet. Daß Caesarius bei der Sache irgendwie die Hand mit im Spiele hatte, ist daraus zu ersehen, daß er sich nach einiger Zeit vor dem Schutzherrn des westgotischen Gallien, dem ostgotischen König Italiens, Theodorich, in dieser Angelegenheit verantworten mußte. Nur der Einmischung Theodorichs hatten es die Westgoten zu verdanken,

daß sie ihren in Südgallien gelegenen Landbesitz nicht schon damals an die Franken verloren.

Die Unterwerfung Galliens durch die Franken wurde erst unter den Nachfolgern des Chlodwig zu Ende geführt. Im Jahre 534 fiel ihnen Burgund in die Hand, worauf sich die Franken den Weg zum Mittelmeere bahnten, Marseille und die ganze Provence besetzten und die Westgoten aus Südgallien verdrängten. Der Herrschaftsbereich der Westgoten beschränkte sich jetzt in Gallien nur noch auf einen Teil des Küstengebietes, auf das sogenannte Septimanien, dessen Mittelpunkt die Stadt Narbonne war. Dieser Bezirk von Narbonne wurde nun für lange Zeit zum Bestandteil jenes von den Westgoten in Spanien begründeten mächtigen Königreiches, dessen Gewalt die dortige jüdische Bevölkerung bald in empfindlichster Weise zu spüren bekam (s. unten, § 6).

§ 5. *Das Frankenreich unter den Merowingern*

In der Mitte des VI. Jahrhunderts, zu derselben Zeit, als das byzantinische Reich unter Justinian zu hoher Macht gelangt war und den größten Teil Italiens unter seine Herrschaft gebracht hatte, befestigte sich in Mitteleuropa unter der Herrschaft der Merowinger, der Nachfahren des Chlodwig, das große gallisch-germanische Reich der Franken. Es erstreckte sich von den nördlichen Ufern des Rheins bis zur südlichen Küste des Mittelmeeres. Einer straffen Zentralisierung des vielstämmigen Reiches stand allerdings das von den ersten Merowingern eingeführte System der Teilfürstentümer im Wege; die verschiedenen Landesteile wurden nämlich, je nach den sie bevölkernden Stämmen, den einzelnen Angehörigen der Dynastie zugewiesen, bis sich dann schließlich nach langen Wirren im fränkischen Staate die vier folgenden Herrschaftsbereiche herausbildeten: das romanische Neustrien mit der Hauptstadt Paris, das germanische Austrasien, ferner Burgund und das im Süden gelegene Aquitanien. Desungeachtet war aber allen Teilgebieten die gleiche Staatsverfassung gemein, die sich besonders durch das Prinzip der Aufteilung der Gewalt zwischen König und katholischem Klerus auszeichnete, ein Grundzug, der auch für den byzantinischen Staatsaufbau charakteristisch war. Die Juden, deren Volkstum sich mit ihrer Religion deckte, unterstanden dabei der Vormundschaft der Kirche. Diese war aber um jene Zeit, wie übrigens auch die weltliche Gewalt, von dem

einzigen Gedanken besessen: die gesamte, damals noch sehr zahlreiche heidnische Bevölkerung der Taufe zuzuführen. Unstillbar war der Durst nach Bekehrung der Andersgläubigen in diesem Zeitalter der Massentaufen in Europa. Um so schärfer hob sich von diesem Hintergrunde die außerordentliche religiöse Standhaftigkeit der Juden ab, die den Eiferern der Kirche ihre ganze Freude an dem über das Heidentum errungenen Siege verdarben. Das enge Zusammenleben der Juden mit den Massen der neubekehrten, im christlichen Glauben noch nicht unbeirrbaren Heiden mußte überdies dem katholischen Klerus als durchaus nicht ungefährlich erscheinen. So entschloß sich denn dieser, eine Reihe von Maßnahmen zu ergreifen, um einerseits die neuen Christen vor dem Einfluß des Judentums zu bewahren, andererseits aber die Juden selbst in den Schoß der Kirche zu locken oder sie ihr sogar gewaltsam zuzuführen.

Von den im Laufe des VI. Jahrhunderts im Frankenreiche häufig einberufenen partikulären Kirchenkonzilen befaßten sich sieben unter anderem auch mit der Judenfrage. Im Jahre 517 trat in Epaon, in Burgund, dessen Herrscher sich um jene Zeit von der arianischen Irrlehre loszusagen und dem machtverheißenden katholischen Glauben zuzuwenden begannen, ein Konzil zusammen, welches den rechtgläubigen Priestern gemeinsame Mahlzeiten mit Geistlichen aus der Mitte der Ketzer (Arianer) untersagte und es für geboten fand, die Tischgemeinschaft mit Juden sogar den Laien zu verbieten. Im Jahre 533 untersagte das Konzil von Orleans den Christen, Ehen mit Juden einzugehen, und drohte den Zuwiderhandelnden die Exkommunikation an, die erst mit der Lösung der „verbotenen Ehe" rückgängig gemacht werden sollte. Indem das Konzil von Clermont diese wohl nicht selten mißachtete Vorschrift aufs neue einschärfte, sprach es zugleich ein neues Verbot aus: Juden sollten fortan in Christen betreffenden Sachen nicht mehr zu Gericht sitzen. Im Jahre 538 sah sich das Konzil von Orleans wiederum veranlaßt, gegen die Übertretung des Mischehenverbotes mit geharnischten Worten zu protestieren. Dem Beschlusse dieser und der darauffolgenden, im Jahre 541 zusammengetretenen Synode gemäß durften christliche Sklaven, die in eine Kirche oder in ein christliches Haus geflüchtet waren, ihren jüdischen Herren nicht ausgeliefert werden; vielmehr war die Herrschaft verpflichtet, solche Sklaven gegen ein bestimmtes Lösegeld freizulassen. Ohne Lösegeld sollten die von ihren Herren

zum Judentum bekehrten Sklaven freigegeben werden; hierbei traf das Konzil noch die folgende vorsorgliche Bestimmung: sollte der Herr aus freien Stücken einen solchen Sklaven unter dem Vorbehalt freilassen, daß dieser am Judentum auch fernerhin festhalte, so sei diese Klausel als nichtig zu betrachten, „da es ungerecht sei, daß derjenige, der von christlichen Eltern abstammt und dennoch den jüdischen Bräuchen nachgeht, die Freiheit genieße". Überaus bezeichnend ist die Verfügung, die auf dem Kirchenkonzil vom Jahre 538 getroffen worden ist: „Durch die Gnade Gottes unter die Gewalt katholischer Könige gestellt, verordnen wir, daß die Juden vier Tage lang, vom Tage des Abendmahles des Herrn (Gründonnerstag) bis zum zweiten Osterfeiertag, sich nicht unter den Christen sehen lassen und sich nirgends und bei keiner Gelegenheit unter die katholische Bevölkerung mischen". Diese Verfügung wurde auch von dem König Childebert bestätigt und später in die von dem Konzil zu Macon (581) beschlossenen Kirchengesetze mit der Begründung aufgenommen, die Juden täten den Christen „gleichsam einen Schimpf an" (quasi insultationis causa), wenn sie sich an den für diese so heiligen Tagen auf den Straßen oder dem Markte zeigten. Ferner hatten die Juden die ihnen in den Weg kommenden Priester zu grüßen und durften sich ohne deren Erlaubnis in ihrer Gegenwart nicht niedersetzen. Auf die Furcht vor jüdischem Einfluß ist die Vorschrift zurückzuführen, derzufolge die Juden die Klöster auch in geschäftlichen Angelegenheiten nicht betreten und namentlich mit Nonnen unter vier Augen nicht sprechen durften. Dasselbe Konzil untersagte den Juden, unter Christen Recht zu sprechen oder sich als Zolleinnehmer zu betätigen. Angesichts der gegen die Juden in verschiedenen Städten erhobenen Anklagen, sie wollten ihre christlichen Sklaven nicht einmal gegen Lösegeld freilassen, traf das Konzil die Verfügung, daß es jedem Christen freistehe, solche Sklaven zwangsweise um den Preis von 12 Soliden für jeden „guten Knecht" loszukaufen, „auf daß die, die der Herr Christus mit seinem Blute erlöst hat, nicht in den Fesseln seiner Verfolger verbleiben".

Bei dieser Geistesverfassung der christlichen Gesellschaft mußte ihr als das hehrste Ziel ihres Strebens die Einbeziehung der Juden in den Bannkreis der Kirche vorschweben. Zu diesem Zweck griff man zu Lockmitteln und Drohungen, ja nicht selten sogar zu direkten Zwangsmaßnahmen. So wird von dem Bischof Ferreol von Uzes (im

Languedoc) erzählt, daß er zunächst mit den Juden freundschaftlich verkehrte und oft ihr Tischgenosse war, so daß es ihm auf diese Weise gelang, manche von ihnen zur Taufe zu bewegen; als jedoch der König Childebert davon Kunde erhielt, daß der Bischof ungeachtet des bestehenden Verbotes mit Andersgläubigen freundschaftlich verkehre, schickte er ihn auf drei Jahre in die Verbannung nach Paris. In seine Diözese zurückgekehrt, besann sich nun der Bischof eines Besseren. Er berief alle in der Stadt Uzes lebenden Juden in die Kirche und redete ihnen zu, sich taufen zu lassen, indem er seiner Predigt durch Drohungen Nachdruck zu verleihen suchte; manche von den Anwesenden leisteten denn auch der Aufforderung Folge, die übrigen wurden aber ob ihrer Verstocktheit und Unbelehrbarkeit kurzerhand aus der Stadt und der ganzen Diözese ausgewiesen (558).

Die Predigt der christlichen Liebe wurde so den jüdischen Gemeinden nicht selten zum Verhängnis. In Clermont, wo eine große jüdische Gemeinde bestand, bemühte sich der Bischof Avitus lange Zeit hindurch, die Juden durch allerhand Überredungskünste in die Arme der Kirche zu locken. Seine Predigten blieben jedoch unerhört, nur ein einziger Jude entschloß sich an einem Ostertage, sich der Taufe zu unterziehen. Der Abtrünnige zog sich dadurch den Haß aller seiner ehemaligen Glaubensgenossen zu. Einst, als er am Himmelfahrtstage an einer öffentlichen Kirchenprozession teilnahm, goß ihm einer seiner Stammesgenossen übelriechendes Öl auf den Kopf. Die zornentbrannte Christenmenge überfiel darauf in Gegenwart des Bischofs die Synagoge, zerstörte sie bis auf den Grund und drohte, alle Juden totzuschlagen. Tags darauf berief der Bischof die Juden von Clermont zu sich und stellte sie vor die Wahl, entweder zum Christentum überzutreten oder die Stadt zu verlassen. Nach dreitägigem Zaudern erklärten sich etwa 500 Juden, allerdings nur zum Schein, zur Taufe bereit, während die übrigen nach Marseille flüchteten (576). Die Katholiken frohlockten, und der zeitgenössische Dichter Venantius Fortunatus glaubte sogar, die Heldentat des Bischofs von Clermont in lateinischen Hexametern verewigen zu müssen. Die folgenden dieser Dichtung entnommenen Verse beleuchten schlaglichtartig die damals übliche Art der christlichen Propaganda[1]):

[1]) Venantius Fortunatus, Carmina, V, 5. Über das damals in Clermont Vorgefallene berichtet auch der Geschichtsschreiber jener Zeit, der Bischof Gregor von Tours. S. Bibliographie.

„Was tut ihr, unselige Juden? — so rief er (Avitus) aus. Was machst du, o Volk, du, dessen Unvernunft deinem Alter nur gleichkommt? Willst neu erstehen du, so lerne, wenn auch vom Alter gebeugt, endlich doch glauben . . . Nicht schämt euch, Greise, eure Verirrungen, wenn auch spät nur, in Reu' zu bekennen. Es lehret das alte Gesetz, daß Gott dreieinig und einzig sei, in einem Gott drei Personen: Gott Vater, Gott Sohn und der Heilige Geist — sie alle derselbige Gott nur. Auch euer Gesetzgeber sagt dies, es glaubte daran euer frommer Vorfahr', der Stammvater Abraham: auch er glaubte so, wie wir glauben. Drei Männer erblickte er vor sich und sprach sie doch an wie nur einen (Gen. 18, 3) . . . Einen gemeinsamen Vater haben wir, einen gemeinsamen Schöpfer; wir alle sind Schöpfungen des einen dreieinigen Gottes. Eines Hirten Schafe sind wir — warum geht ihr uns denn aus dem Wege? Bedenket: ein Zweig entsproß Gottes Stamme, eine Jungfrau gebar ihn, ans Kreuz ward er geschlagen, doch nicht verweste sein Leib, und aus dem Grabe stieg er nach drei Tagen, um unsere Wunden zu heilen: gen Himmel fuhr er, so kündet das heutige Fest . . . Genug nun hab' ich geredet, und wenig nur haben wir Zeit. So folget denn meinem Rufe oder verlaßt diesen Ort! Nicht bedrängen wollen wir euch: freiwillig wählt euren Weg. Bleibet und lebet wie wir oder geht ohne Säumen von dannen. Räumt für uns diesen Ort, auf dem als Fremde ihr weilet. Von eurer Nähe erlöst uns nun oder, wenn hier ihr verbleibet, so bekennt euch zu unserem Glauben!"

Der religiöse Eifer der Priesterschaft teilte sich auch der weltlichen Macht mit. Die Merowingerkönige bestätigten oft die von den Kirchenkonzilen gefaßten Beschlüsse und verliehen ihnen so die Kraft von Staatsgesetzen. Manchmal beteiligten sich die Könige auch unmittelbar an der Bekehrung von Juden. Sogar ein in religiöser Hinsicht so wenig standhafter König wie der als der Nero oder Herodes der Franken berüchtigte Chilperich glaubte in der Judenbekehrung einen gewissen Eifer an den Tag legen zu müssen. Einen entscheidenden Einfluß übte hierbei auf ihn der Bischof von Tours aus, einer der maßgebendsten Kirchenfürsten jener Zeit. Die folgende, von Gregor von Tours in seiner „Geschichte der Franken" wiedergegebene Episode wirft ein helles Licht auf das Verhalten, das damals im Frankenreiche den Juden gegenüber vorherrschend war.

Am Hofe des Chilperich zu Paris war der reiche Jude *Priscus*, ein in diesem Milieu durch seine Bildung hervorragender Mann, als Finanzagent oder Warenlieferant tätig. Der König wußte Priscus durchaus zu schätzen und pflegte ihn nicht selten sogar in wichtigen Staatsangelegenheiten zu Rate zu ziehen, wiewohl ihm der Gedanke unerträglich war, daß dieser Mann sich zur „jüdischen Irrlehre" bekannte. Alles Zureden des Königs und des Bischofs Gregor von Tours vermochte jedoch nicht, den Juden zum Abfall vom Glauben der Väter zu verleiten. Eines Tages, als Priscus und der Bischof von Tours beim

König in Nogent sur Marne als Gäste weilten, ergriff dieser scherzend das Haupt des Priscus und, indem er es niederbog, sprach er zu dem Bischof: „Nähere dich, Diener Gottes, und lege deine Hand auf ihn!" Voll Entsetzen wich der Jude der Handauflegung aus, die ihm einen Anschlag auf seine Gesetzestreue bedeutete. Der erzürnte König rief nun aus: „O dieser Stamm der Ungläubigen, der den von den Propheten verkündeten Gottessohn verleugnet!" Priscus erwiderte jedoch voll Mut: „Nie ist Gott eine Ehe eingegangen und konnte auch keinen Sohn haben. Seine Macht ist ungeteilt; hat er doch selbst durch den Mund Moses' gesprochen: Ich bin Gott und es gibt keinen anderen außer mir!" Daraufhin entspann sich zwischen Priscus und Gregor von Tours eine heftige Disputation. Während der Bischof die Wahrheit des christlichen Dogma durch die Interpretation verschiedener Bibelstellen zu beweisen suchte, führte der Jude nur Vernunftgründe ins Feld. „Unmöglich ist es — sprach er — daß Gott Menschengestalt angenommen hätte, von einem Weibe geboren worden wäre, um dann Qualen zu erleiden und dem Tode zu verfallen. Wozu sollte er sich auch selbst erniedrigen und Fleisch werden? Ging es denn über seine Kraft, neue Propheten oder Apostel erstehen zu lassen, um die Menschen auf den Weg der Rettung zu weisen?" Angesichts eines so konsequenten Rationalismus des Priscus mußten freilich alle mystischen Beweisgründe und die redegewandte Textinterpretation des Bischofs gänzlich versagen. Der König verabschiedete nun seinen jüdischen Freund, doch ließ er auch nach diesem Mißerfolge von dem Gedanken nicht ab, die verstockten Juden der Kirche zuzuführen (581).

So griff denn Chilperich im folgenden Jahre, als er in Paris weilte, zu verschiedenen Maßnahmen, um die Juden zwangsweise zu taufen. Viele ließen sich einschüchtern und unterzogen sich der Taufe, bei der der König selbst die Rolle des Taufvaters übernahm. Da jedoch die Neubekehrten das Christentum zumeist nur zum Schein annahmen oder, wie Gregor von Tours sich ausdrückt, „wohl den Körper, nicht aber die Seele abbadeten" (corpore abluti tantum non corde), so kehrten sie bald von neuem zum Judentum zurück; viele unter ihnen hielten sowohl den Sabbat als den Sonntag heilig. Priscus aber gehörte zu jenen, die unbeugsam blieben, und nicht einmal zum Scheine ihrer Religion untreu werden wollten. Sein Trotz versetzte den König in großen Zorn: „Wenn der Jude nicht aus freien Stücken

gläubig werden kann," rief er aus, „so will ich ihn zum Glauben zwingen!" — und so befahl er denn, Priscus in den Kerker zu werfen. Der Gefangene verstand es indessen, sich durch List aus der gefährlichen Lage zu retten: er erbat sich beim König die Erlaubnis, aus Anlaß der Hochzeit seines Sohnes für kurze Zeit nach Marseille zu gehen, wobei er das Versprechen gab, sich inzwischen mit dem Gedanken an den Übertritt mehr zu befreunden. Daraufhin wurde Priscus auf freien Fuß gesetzt, aber auch nach seiner Rückkehr aus Marseille hielt er, ohne sich an sein erzwungenes Versprechen zu kehren, unentwegt am Judentum fest. Als er sich einst an einem Sabbattage, in das Gebetgewand (Talith) gehüllt, in die in einer öden Gegend von Paris gelegene Synagoge begab, wurde er unterwegs von einem jüdischen Renegaten namens Fatir und dessen bewaffneter Dienerschaft überfallen und ermordet. Fatir hatte nämlich kurz vorher einen Streit mit Priscus, und so war wohl sein Verbrechen die Folge seines Rachegefühls oder der Mißgunst, die der Abtrünnige gegen den durch Verrat nicht besudelten Stammesgenossen hegen mußte. Die Mörder flüchteten in die Basilika des heiligen Julian; die empörte Menge umzingelte jedoch die Kirche und forderte für die Verbrecher die Todesstrafe. Der König ließ zwar die Diener des Fatir hinrichten, diesen aber, den er seinerzeit selbst getauft hatte, begnadigte er und gestattete ihm, bei dem König Guntram von Burgund Zuflucht zu suchen. Allein den Angehörigen des Priscus gelang es, Fatir auch dort ausfindig zu machen und ihn, der Sitte der Blutrache gemäß, mit dem Tode zu bestrafen (582).

Nicht besser als in Neustrien stand es um die Juden in Burgund. Hier ließen sich die Christen manchmal sogar zur Zerstörung von Synagogen hinreißen. So berichtet der zeitgenössische Bischof Gregor von Tours, der solche von christlichem Glaubenseifer eingegebene Heldentaten mit Wohlgefallen zu vermerken pflegte, daß der König Guntram von Burgund, als er einst nach Orleans kam, von einer vielstämmigen Volksmenge in verschiedenen Sprachen: in lateinischer, syrischer und sogar in hebräischer Sprache begrüßt wurde; hierbei sollen namentlich die Juden von Orleans dem König zugejubelt haben in der Hoffnung, ihn so für den Wiederaufbau ihrer von den Christen zerstörten Synagoge zu gewinnen; „indessen — so fügt der Chronist voll Mißgunst hinzu — wird wohl der König, so Gott will, sich nie dazu hergeben" (585).

Gegen Ende des VI. Jahrhunderts wurden die Zwangstaufen der Juden im Frankenreiche zu einer so häufigen Erscheinung, daß der römische Papst Gregor I. selbst diesem Treiben nicht mehr untätig zuzusehen vermochte. Von den italienischen Juden, die in Geschäften nach Marseille zu reisen pflegten, über die Leiden ihrer dortigen Stammesgenossen in Kenntnis gesetzt, schrieb der Papst an die Bischöfe von Arles und Marseille, man sollte doch die Juden lieber durch Zureden als durch Zwang für das Christentum zu gewinnen trachten (591). Besorgt war der Papst nur darum, daß die Christen nicht unter jüdischen Einfluß gerieten, in welchem Punkte er sich als ein strenger Schirmherr der kirchlichen Kanons zeigte. So tadelte er aufs schärfste die Königin Brunhilde, die es den Juden nicht verwehrte, christliche Dienerschaft und Sklaven in ihren Diensten zu halten (599). Christus — so ließ er sich aus — ist der Kirche Haupt, die Christen aber sind deren Leib: wie kann man nun das Haupt verehren und zugleich die Glieder dem Feinde zu Schimpf und Schmach ausliefern?

Der Papst brauchte sich jedoch keine Sorgen zu machen: die katholische Geistlichkeit war ohnehin auf der Hut und trat jeder Verletzung der kanonischen Regeln zugunsten der Juden mit aller Entschiedenheit entgegen. Um jene Zeit kam es nämlich immer häufiger vor, daß Juden den Königen oder den Provinzialstatthaltern als Finanzagenten zur Seite standen, und auch die Geschichte des Priscus war noch frisch in Erinnerung. Im Jahre 614 verfügte nun das in Paris zusammengetretene bischöfliche Konzil, daß fortan kein Jude mehr ein ihm über Christen Gewalt verleihendes Staatsamt bekleiden dürfe und daß auch die Herrscher die Juden mit solchen Amtsbefugnissen nicht betrauen sollten; den Ortsbischöfen wurde das Recht zuerkannt, die beamteten Juden mitsamt allen ihren Angehörigen zur Taufe zu zwingen. Der Frankenkönig Chlotar II. nahm keinen Anstand, diesen Beschluß des Konzils ohne weiteres zu bestätigen.

Um dieselbe Zeit setzten grausame Judenverfolgungen auch in dem benachbarten westgotischen Spanien ein (unten, § 6). Im Jahre 613 flüchteten von dorther in die von den Franken beherrschten Länder viele Juden, die sich geweigert hatten, dem von dem König Sisebut ergangenen Befehl, wonach alle Juden gewaltsam getauft werden sollten, Folge zu leisten. Zunächst fanden die Flüchtlinge in der Provence

und in anderen Teilen des Frankenreiches bei ihren Glaubensgenossen eine sichere Zufluchtsstätte; später jedoch, als der König Dagobert (628—639), der Sohn Chlotars II., alle Reichsteile unter seiner Gewalt vereinigt hatte, sahen sich die spanischen Flüchtlinge auch hier von seiten des neuen Machthabers Verfolgungen ausgesetzt. Den religiösen Eifer der westgotischen Könige sich zum Beispiel nehmend, forderte nämlich Dagobert die aus Spanien ausgewanderten Juden auf, entweder das Christentum anzunehmen oder aber sein Land zu verlassen. Eine unklare chronographische Nachricht will wissen, daß der Frankenkönig mit dieser Aufforderung an alle in seinem Reiche lebenden Juden herangetreten sei. Die Überlieferung fügt noch hinzu, Dagobert wäre zu diesem Entschluß durch seinen Verbündeten, den byzantinischen Kaiser Heraklius bewogen worden: eine Weissagung der Astrologen, derzufolge das christliche Reich durch ein „Volk von Beschnittenen" zerstört werden würde, hätte diesem Schrecken eingejagt und ihn veranlaßt, seinem fränkischen Freunde den Rat zu geben, die Juden so schnell wie möglich zur Taufe zu bewegen oder zu verjagen[1]). Die Legende mag aus Anlaß des Eindringens der Araber in die östlichen Provinzen des byzantinischen Reiches (632—640) in Umlauf gekommen sein. Kaiser Heraklius dürfte seinem fränkischen Verbündeten Mitteilung darüber gemacht haben, in welcher Weise er im Jahre 629 in dem von den Persern zurückeroberten Jerusalem gegen die Juden vorgegangen sei, sowie darüber, wieviel neues Unheil die arabische Invasion für die morgenländischen Christen mit sich gebracht hätte. Die Siege der Araber mußten jedenfalls auch in Europa den Haß gegen alle Angehörigen der semitischen Rasse entfachen, und so bot sich den Kirchenfanatikern von Byzanz, Frankreich und Spanien eine günstige Gelegenheit für ihre judenfeindliche Agitation. Eine Folge dieser Umtriebe mochte auch die Verfügung des Dagobert über die Vertreibung aller dem Taufzwange sich widersetzenden Juden gewesen sein. Es bleibt indessen unklar, in welchem Maße dieser Befehl tatsächlich zur Ausführung gelangte. Es ist wohl kaum anzunehmen, daß die Juden aus dem Frankenreiche restlos verschwanden; eher wird es zu einem mehr oder weniger allgemeinen Übertritt zum Christentum gekommen sein, von dem sich die unfreiwilligen Täuflinge später, als das Ungemach

[1]) S. Band III, § 39.

vorbei war, wieder lossagten, um sich von neuem offen zum Judentum zu bekennen.

Zwar wird in den offiziellen Urkunden und in den Chroniken der auf die Regierung Dagoberts folgenden Zeit der Juden nur selten Erwähnung getan, doch ist dies weniger auf das Fehlen einer jüdischen Bevölkerung, als vielmehr auf den allgemeinen Übergangszustand zurückzuführen, in dem sich das Frankenreich während des zwischen dem Tode Dagoberts und dem Hervortreten Karls des Großen liegenden Jahrhunderts befand. Die Gewalt der Merowinger wurde inzwischen zu einem Schattenbilde ihrer früheren Machtvollkommenheit; in der Staatsverwaltung führte jetzt das große Wort der Majordomus oder Palastmeister (Meister des königlichen Hofes), der Vertreter der Lehensherren und der Magnaten des gesamten Königreiches war. Der Staat zersplitterte sich; jeder seiner drei Hauptteile: Neustrien, Austrasien und Burgund besaß einen eigenen Schattenkönig sowie einen Majordomus, die sich die Gewalt gegenseitig streitig machten. Die Palastmeister streckten ihre Hände ganz unverhohlen nach der höchsten Staatsgewalt aus, die den tatkräftigsten unter ihnen, von der Art Pippins II. oder Karl Martells, der den Ansturm der Araber abzuwehren wußte (732), späterhin auch tatsächlich zufiel. Europa stand unmittelbar vor der Bildung des Reiches Karls des Großen. Während dieser Übergangsperiode kümmerte sich die weltliche und auch die kirchliche Gewalt im Frankenreiche nur wenig um die jüdische Frage; die Kirchenkonzile, die sich im VI. Jahrhundert so eifrig mit den Juden beschäftigt hatten, pflegten in den nächsten zwei Jahrhunderten hier nur sehr selten einberufen zu werden. In dem in Auflösung begriffenen Staate führte auf jedem Lehensgut der Lehensherr, in jeder Diözese der Bischof eigenmächtig das Zepter, und innerhalb der einzelnen Herrschaftsbereiche bildeten die Juden einen so wichtigen Bestandteil des wirtschaftlichen Mechanismus, daß sie ohne Schädigung des Ganzen nicht gut entfernt werden konnten.

Schon die obenerwähnten Ereignisse und Gesetzgebungsakte beleuchten zum Teil die Rolle, die den Juden im Wirtschaftsleben des Frankenreiches zugefallen war. Nach den amtlichen Urkunden und den zeitgenössischen Chroniken (so namentlich nach der von Gregor von Tours) zu urteilen, wohnten die Juden vornehmlich in den *Städten;* sie konzentrierten sich hauptsächlich in dem südlichen Küstengebiet. In den Hafenstädten (Marseille, Arles, Bordeaux) befaß-

ten sie sich neben den Griechen oder den „Syrern" mit der Einfuhr von morgenländischen Waren: von Spezereien, Seide, Papyrus und Edelmetallen; diese Plätze bildeten zugleich die Hauptmärkte für den Sklavenhandel, den Handel mit aus den entfernten Gegenden Galliens und Germaniens geholten Arbeitskräften. Viele wohlhabende Juden treten überdies als Pächter der Staatszölle (telonearii) auf, stehen als Finanzagenten oder Warenlieferanten in den Diensten der Könige und der Lehensherren, der weltlichen und geistlichen Würdenträger, und beteiligen sich auch an Kreditgeschäften. Allein auch in dieser Zeit lag anscheinend ein Teil der jüdischen Bevölkerung der Landwirtschaft ob und trieb auf eigenem oder auf gepachtetem Boden Acker- und Weinbau. In den Küstenstädten und in den großen Flußhafenorten waren jüdische Schiffsherren, die gleich den „Naviculariern" in Alexandrien (Band III, § 37) Personen- und Warenbeförderung betrieben, durchaus keine Seltenheit.

Im allgemeinen lebten die Juden an den Orten, wo die Landesbevölkerung nicht von den Eiferern der streitbaren Kirche gegen die „Ungläubigen" aufgehetzt wurde, mit ihren Nachbarn in Frieden und Eintracht. In den Gegenden, wo es einerseits das Heidentum der Dorfbewohner und andererseits die arianische Ketzerei zu bekämpfen galt, wurde der Erfolg der katholischen Missionstätigkeit nicht selten durch die Juden vereitelt. Ihr Spott über den kirchlichen Aberglauben, über die Anbetung der Heiligen, den Glauben an wundertätige Reliquien und Heiligenbilder, durch die die Missionäre viel eher als durch dogmatische Glaubensprinzipien die Seelen in ihren Bann zu zwingen wußten, übte oft eine vernichtende Wirkung aus. Voll Empörung berichtet z. B. der Bischof Gregor von Tours über den folgenden Vorfall: In Bordeaux traf einst ein Jude den dortigen Presbyter Lupus, als dieser sich zur Kirche des heiligen Martin begab, und fragte ihn, warum er gerade diese Kirche aufsuche. Lupus erwiderte, er leide bereits seit einigen Tagen an einem Fieber und hoffe nun, durch die Berührung der Reliquie des heiligen Martin (die damals in ganz Gallien als heilspendend galt) von seinem Leiden befreit zu werden. Der Jude versetzte aber: Wie könnte dir Martin wohl helfen! Ist er doch unter einer Erddecke begraben und zu Staub geworden; einem Lebenden kann durch einen Toten nicht geholfen werden. Die Geschichte soll nun nach Gregor das folgende erbauliche Ende genom-

men haben: Durch die Berührung der Heiligengebeine genas Lupus, während der Jude von einem Fieber befallen wurde, das ihn ein ganzes Jahr lang quälte — „allein auch die Leiden vermochten nicht den verschrobenen Geist eines Besseren zu belehren". In einem anderen Falle soll es jedoch so weit gekommen sein, daß ein Gläubiger einem Juden zum Opfer fiel. In der Stadt Bourges suchte nämlich ein Archidiakonus, der sein Augenlicht verloren hatte, vergeblich bei den Ärzten Hilfe; da begab er sich in die Kirche des heiligen Martin, fastete und betete drei Monate lang, bis schließlich am Namenstag dieses Heiligen die Augen des Blinden sehend wurden. Um seine immer noch unzulängliche Sehkraft zu kräftigen, berief der Archidiakonus nach seiner Heimkehr einen Juden zu sich, der ihm Schröpfköpfe ansetzte. Danach verlor aber der Unglückliche von neuem das Augenlicht, und nun — so schließt erläuternd Gregor von Tours — kam ihm, der nach dem ihm von Gott verliehenen Beistand die Hilfe eines Juden angerufen hatte, auch der heilige Martin nicht mehr zu Hilfe. Die Kirchenfanatiker spürten eben sehr wohl, wie gefährlich die Juden mit ihrer rationalistischen Dogmatik dem Kult der wunderwirkenden Heiligen, der Reliquien, der Mutter Gottes und all jener Überreste des Heidentums werden mußten, die bei der Bekehrung von Heiden zum Christentum sich gerade als die besten Lockmittel erwiesen.

Von den vier Provinzen des Frankenreiches (Neustrien, Austrasien, Burgund und Aquitanien) waren es in der Merowingerzeit namentlich die Zentralgebiete Neustrien und Burgund, in denen die Zahl der jüdischen städtischen Siedlungen besonders zugenommen hatte (Paris, Orleans, Tours). In Aquitanien blieben, auch abgesehen von dem jetzt mit Spanien vereinigten Bezirk von Narbonne, die bereits erwähnten Gemeinden (die von Bordeaux u. a.) nach wie vor bestehen; hingegen ist uns über das Los der Juden in *Austrasien*, der Rheinprovinz mit vornehmlich rein germanischer Bevölkerung, nur sehr wenig bekannt. Hier bestand schon zur Zeit der römischen Herrschaft in der Stadt Köln (Colonia) eine jüdische Gemeinde, die von gewählten Repräsentanten, „Hiereuen", „Archisynagogen", „Synagogenvätern", (hiereis, archisynagogi, patres synagogarum), verwaltet wurden. Der erste Kaiser des christlichen Rom, Konstantin, gab den Befehl, die wohlhabenden unter den kölnischen Juden auf Grund des Gesetzes über das Dekurionat zu dem beschwerlichen Munizipaldienst heranzuziehen (vocare ad curiam), wobei nur für zwei oder drei Vertreter der Geistlich-

keit, die auch ehedem von dieser Dienstpflicht befreit zu werden pflegten, eine Ausnahme gemacht wurde[1]). In den folgenden Jahrhunderten, bis in die Epoche der Karolinger hinein, wird indessen keine in Köln oder in irgendeiner anderen germanischen Stadt bestehende jüdische Gemeinde mehr erwähnt, was wohl zu dem Schlusse berechtigt, daß hier nach der großen Völkerwanderung lange Zeit hindurch neue jüdische Siedlungen nicht mehr entstanden, ja daß vielleicht sogar die aus der römischen Zeit stammenden Kolonien in Verfall geraten waren. Infolge des für die Diaspora so bezeichnenden Dranges, sich vor allem in den großen politischen Zentren oder in den verkehrsreichen Handelsstädten zu sammeln, mußte die jüdische Kolonisation eher in dem wirtschaftlich entwickelten romanischen Gallien als in dem zurückgebliebenen Germanien, wo noch immer die Naturalwirtschaft vorherrschend war, Fortschritte machen.

§ 6. Das römische und westgotische Spanien. Die Judenverfolgungen unter den ersten katholischen Königen

Die Pyrenäische Halbinsel beherbergte eine der ältesten jüdischen Kolonien in Europa. Wenn man auch den Volkssagen, die die Anfänge der jüdischen Siedlungen in Spanien schon in die uralte Zeit des israelitischen Reiches verlegen[2]), keine weitere Beachtung schenkt,

[1]) Vgl. Cod. Theod. XVI, 8, 3 und 8, 4 (Verfügungen aus den Jahren 321 und 331). Eine Analyse dieser Artikel ist bei Aronius, Regesten Nr. 2 zu finden; vgl. Germania Judaica, I, 69 ff.

[2]) Als in der späteren Blütezeit des jüdischen Zentrums in Spanien diesem die Hegemonie in der Diaspora zugefallen war, wurden nämlich allerlei Legenden erdichtet, die das hohe Alter des neuen Zentrums vor Augen führen sollten. So erzählte man, daß noch zur Zeit des Königs Salomo sein Steuereinnehmer Adoniram Reisen nach Spanien unternommen hätte, wo er auch gestorben wäre; man behauptete sogar, daß er in Sagunt begraben worden sei, und daß dieses Grab ein mit einer Inschrift versehenes Denkmal getragen hätte. Man vermutete überdies, daß manche spanische Städtenamen sich von Judäa herschrieben (Eskalana, Jopes). Sogar der Name der Stadt Toledo („urbs Toletana" in den lateinischen Urkunden oder „Toletola" auf hebräisch und arabisch) war, der Sage zufolge, ein Hinweis auf das Umherirren (tiltulim), zu dem die nach Spanien aus Judäa nach dessen Zerstörung durch Nebukadnezar eingewanderten Flüchtlinge verdammt gewesen seien. All diesen Überlieferungen scheint eine dunkle Erinnerung an die von den Einwohnern des israelitisch-jüdischen Palästina zur spanischen Küste in Gemeinschaft mit den Phöniziern und deren afrikanischen Stammesverwandten, den Karthagensern, unternommenen Reisen zugrunde zu liegen. Solche Fahrten lagen durchaus im Bereiche der Möglichkeit. Schon der Septuaginta und den ältesten Kirchenvätern galt Karthago als mit dem biblischen „Tarschisch" identisch.

so muß es dennoch als sicher gelten, daß die Juden hier bereits unter der römischen Herrschaft, und zwar seit den ersten Jahrhunderten der christlichen Ära, festen Fuß gefaßt hatten. Sie wurden hierher durch jenen in westlicher Richtung sich breit ergießenden Diasporastrom verschlagen, der nach der Zerstörung Judäas überall in Südeuropa zur Entstehung bedeutender jüdischer Kolonien führte. Nach Spanien drangen die jüdischen Einwanderer vor allem aus den benachbarten Gebieten Nordafrikas auf dem Wege über die Meerenge von Gibraltar ein. In den ersten christlichen Jahrhunderten waren nämlich im römischen Afrika die jüdischen Gemeinden überaus zahlreich. Schon einer der ältesten Kirchenväter, Tertullian, bekämpfte gegen Ende des II. Jahrhunderts die jüdische Gemeinde von Karthago, und auch in den folgenden zwei Jahrhunderten ließen die afrikanischen Kirchenväter bis zum heiligen Augustin, diesen mitinbegriffen, nichts unversucht, um den raschen Aufstieg des Judentums zu unterbinden, das ihnen den Erfolg der christlichen Propaganda in diesen Gebieten zu gefährden schien[1]). Von den römisch-christlichen Machthabern bedrängt, verließen nun viele Juden die Städte Afrikas und zogen jenseits der Meerenge nach Spanien: nach der Hafenstadt Kadiz (Hades), nach Carthagena (Neu-Karthago), sowie nach den im Innern der Pyrenäischen Halbinsel gelegenen Orten, wo das Christentum in seiner katholischen Form noch nicht in dem Maße erstarkt war, um die Andersgläubigen erfolgreich bekämpfen zu können.

Die ersten urkundlich bezeugten Nachrichten über die gegenseitigen Beziehungen zwischen Juden und Christen in Spanien stammen aus dem Anfang des IV. Jahrhunderts, aus der Zeit also, die der Proklamierung des Christentums zur Staatsreligion des römischen Reiches unmittelbar vorausging. Noch vor dem Zusammentritt des ökumenischen Konzils von Nicäa versammelte sich im Jahre 306 in Illiberien oder Elvira (Andalusien) ein Konzil spanischer Bischöfe, an deren Spitze der Bischof von Cordova (Korduba) stand. Der größte Teil der von diesem Konzil gefaßten Beschlüsse oder „Kanons" bezweckte die Bekämpfung des Heidentums in Spanien sowie die Förderung der christlichen Propaganda und der kirchlichen Organisation; vier dieser Kanons bezogen sich jedoch unmittelbar auf

[1]) S. Band III, §§ 24, 25, 35 und 37.

das Judentum. Sie haben den folgenden Wortlaut: „Die Landbesitzer (possessores) sollen ermahnt werden, keine Juden bei der Einsegnung der durch Gottes Gnade (von der Erde) erzeugten Früchte heranzuziehen, auf daß sie (die Juden) unsere (christliche) Benediktion nicht ihrer Wirkung und ihrer Kraft berauben[1]; sollte jemand dieses Verbot nach dessen Bekanntmachung übertreten, so soll er aus der Kirchengemeinschaft gänzlich ausgeschlossen werden" (Kanon 49). „Sollte ein Priester oder irgendein Rechtgläubiger (Laie) mit Juden Tischgenossenschaft pflegen, so darf er zu der Kommunion so lange nicht zugelassen werden, bis er sich eines Besseren besinnt" (Kanon 50). „Katholische Mädchen dürfen weder mit Juden noch mit Ketzern vermählt werden, da der Rechtgläubige nicht mit dem Ungläubigen in Gemeinschaft leben darf; Eltern, die dem Verbot zuwiderhandeln, sollen auf die Dauer von fünf Jahren der Exkommunikation (dem Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft) verfallen" (Kanon 16). „Ein Rechtgläubiger, der durch unerlaubten Verkehr mit einer Jüdin oder Heidin die Ehe gebrochen hat, ist in den Kirchenbann zu tun" (Kanon 78).

Aus diesen Beschlüssen des Konzils ist zu ersehen, daß die Juden in Spanien schon zu Beginn des IV. Jahrhunderts eine nicht unbedeutende Rolle spielten. Heidnische, ja sogar zum Christentum neubekehrte Landleute pflegten, wie es scheint, nicht selten zu der Zeremonie der Einweihung von Äckern und Gärten oder zur Einsegnung der Ernte Juden (wohl geistlichen Standes) heranzuziehen. Auch Mischehen zwischen Juden und den sie umgebenden Landesbewohnern waren, wohl unter der Voraussetzung des Übertritts des Andersgläubigen zum Judentum, noch immer eine häufige Erscheinung (das Kirchengesetz spricht daher auch nur von mit Juden sich vermählenden christlichen Mädchen, für die der Übertritt zum Judentum mit keinerlei beschwerlichen Zeremonien verbunden war). Dieser von den Juden ausgeübte Einfluß war den Stützen der Kirche in Spanien ebenso ein Dorn im Auge wie er später für ihre Gesinnungsgenossen in Gallien ein Ärgernis wurde: behinderte er doch die Ausbreitung des Christentums und drohte zugleich die Standhaftig-

[1] . . . Ne nostram irritam et infirmam faciant benedictionem — was wohl bedeuten sollte, daß das Dazwischentreten von Juden den Segensspruch des christlichen Geistlichen unwirksam machen könnte.

keit der Neubekehrten zu erschüttern, indem er das Vertrauen zur christlichen Geistlichkeit stark ins Wanken brachte.

So geschah es, daß die spanische Kirche als erste in ihrem Kampfe gegen das Judentum von der Verteidigung zum Angriff schritt. Zu Beginn des V. Jahrhunderts bestanden auf den in der Nähe der spanischen Küste liegenden Balearen, auf den Inseln Minorka und Mallorca, jüdische Kolonien. In der Stadt Magona auf Minorka stand an der Spitze der dortigen jüdischen Gemeinde ein wohlhabender Mann namens Theodor, der auf den beiden Inseln Plantagen besaß und in der städtischen Verwaltung einen ehrenvollen Posten bekleidete. Der Ortsbischof *Severus* faßte nun den Plan, die Juden von Magona zum Christentum zu bekehren, einen Plan, den er bei Gelegenheit einer auf der Insel veranstalteten großen Kirchenfeierlichkeit zur Ausführung zu bringen gedachte. Im Jahre 418 wurden nämlich nach Magona von irgendwoher die angeblichen Gebeine des ersten christlichen Märtyrers gebracht, des heiligen Stephanus, der bald nach dem Tode Christi in Judäa umgekommen war. Von allen Enden der Insel her strömten die christlichen Scharen zusammen, um die heilspendende Reliquie in Augenschein zu nehmen. Der Bischof Severus und die ihm zur Seite stehenden Geistlichen entfachten den Fanatismus der Menge, indem sie diese dazu aufriefen, für den von den Juden ermordeten heiligen Stephanus an deren Nachfahren Rache zu nehmen. So wurde denn beschlossen, die Synagoge von Magona der Zerstörung preiszugeben, den Juden aber, unter Androhung ihrer gänzlichen Ausrottung, die Taufe aufzuzwingen. Voller Mut setzten sich nun die Juden zur Wehr. Sie verschanzten sich in der Synagoge und hielten sich kampfbereit. Der Bischof zog darauf Verstärkungen aus einer benachbarten Stadt heran, aber noch immer zögerten die Mordgesellen, gegen die Juden, die, wie sie meinten, wohl ausgerüstet waren, in den Kampf zu ziehen. Da gelang es dem arglistigen Bischof, die Juden in eine Falle zu locken: er berief ihre Vertreter, angeblich zu einer religiösen Unterredung, in deren Verlauf er alles ausforschte, was ihm über die den Juden zur Verfügung stehenden Verteidigungsmittel wissenswert erschien. Als er auf diese Weise erfahren hatte, daß in der Synagoge gar keine Waffenvorräte vorhanden seien, gab er seinen Kriegern das Zeichen zum Angriff: man überfiel die Synagoge und steckte sie in Brand, wobei die Juden ergriffen und unter Androhung des Todes zwangsweise der Taufe

zugeführt wurden. Viele fügten sich dem Zwange: das Gemeindehaupt Theodor selbst ging mit dem Beispiel der Abtrünnigkeit voran. Es gab indessen auch solche, die sich voll Verzweiflung wehrten, so namentlich eine Schar von Frauen, die einen hochragenden Hügel erstiegen hatten und von dort aus die Angreifer mit Steinen bewarfen. Über seine Heldentat, die gewaltsame Taufe von 540 Juden, machte der triumphierende Bischof in einem langatmigen Sendschreiben der „gesamten Kirche" Mitteilung, um so den Klerus auch an anderen Orten zu den gleichen Heldentaten anzuspornen[1]). Der prahlerische Kircheneiferer mochte die Früchte seines Sieges vielleicht auch übertrieben haben, doch waren solche Fälle „aktiver Propaganda" in jenem Zeitalter der Massentaufen durchaus nicht unwahrscheinlich. — So treten uns schon im Morgengrauen der Geschichte der spanischen Judenheit als Symbole der kommenden Zeit die beiden Schreckbilder: das gesetzgebende Kirchenkonzil und der streitbare Bischof in schärfsten Umrissen entgegen.

Die von den arianischen Westgoten im Spanien des V. Jahrhunderts gemachten Eroberungen setzten indessen dem Triumphzug des streitbaren Katholizismus für eine Zeitlang einen Damm entgegen. Nachdem nämlich die Westgoten verschiedene Gebiete in Gallien und Spanien fast gleichzeitig besetzt hatten, gelang es ihnen schließlich gegen Ende des V. Jahrhunderts, auf der Pyrenäischen Halbinsel festen Fuß zu fassen. Inzwischen wurden sie durch die Franken aus Gallien fast ganz verdrängt, so daß dort in ihrer Gewalt nur das im Süden gelegene und nunmehr zu ihrem spanischen Besitz geschlagene Septimanien oder der Bezirk von Narbonne verblieb (§ 4). In dem auf diese Weise neu entstandenen Reiche traten nun die nationalen und religiösen Unterschiede zwischen den verschiedenen Bevölkerungsteilen besonders kraß hervor: es standen sich hier die Römer oder die romanisierten Eingeborenen einerseits und die zu Herren des Landes gewordenen neu angekommenen Goten andererseits schroff gegen-

[1]) Das in die Werke der Kirchenväter (P. L. t. XX, p. 731—746) mit aufgenommene Sendschreiben führt den Titel: „De virtutibus ad Judaeorum conversionem in Minoricensi insula factis" (Über die zur Bekehrung der Juden auf der Insel Minorka vollbrachten Heldentaten). Die von Juster („Les juifs dans l'Empire Romain, II, 200—201) vorgenommene Analyse dieser Urkunde vermittelt ein lebenswahres Bild von dem Drama, das sich auf Minorka abgespielt hatte, und rechtfertigt zugleich in vollem Maße die Wendung „salbungsvolle Schurkerei" (fourberie onctueuse), durch die dieser Geschichtsforscher die Handlungsweise des kanonisierten Bischofs (des „heiligen" Severus) kennzeichnet.

über, wobei sich der Gegensatz noch dadurch verschärfte, daß sich die Römer zum Katholizismus bekannten, während die Westgoten Arianer, somit vom orthodoxen Standpunkte aus Ketzer waren. Demgemäß untersagten denn auch die Kirchengesetze den Katholiken, mit den Arianern Umgang zu pflegen und namentlich in Ehegemeinschaft mit ihnen zu leben, während nach den von den gotischen Königen erlassenen Gesetzen zugleich auch Ehen zwischen Goten und Römern lange Zeit hindurch als unzulässig galten. Mitten unter diesen sich gegenseitig befehdenden Bevölkerungsteilen vermochten die Juden ein ganzes Jahrhundert lang, vom Ende des V. bis zum Ausgang des VI. Jahrhunderts, in Ruhe und Frieden zu leben. Die Bannerträger der katholischen Kirche waren viel zu sehr durch die Abwehr der im Vordringen begriffenen „ketzerischen" Machthaber in Anspruch genommen, als daß sie auch noch gegen das Judentum anzukämpfen vermocht hätten.

Was aber die Westgoten anbelangt, so lebten sie um jene Zeit mit den Juden in bestem Einvernehmen, da diese ihnen in ihrem Kampfe gegen den katholischen Klerus als durchaus zuverlässige Verbündete erscheinen mußten. Die Juden im narbonnensischen Gallien bildeten in der Tat in dieser an das Frankenreich grenzenden Mark einen sicheren Stützpunkt der westgotischen Macht; an ihrer Erhaltung mußte den Juden schon aus dem Grunde gelegen sein, weil sie im Falle einer Rückeroberung von Narbonne durch die katholischen Franken deren religiöser Unduldsamkeit unausbleiblich zum Opfer fallen mußten. Auch in dem Kampfe der Westgoten gegen das justinianische Byzanz, das das Ketzerreich von der afrikanischen Seite her bedrohte, hatten die Juden allen Grund, auf seiten der ersteren zu stehen. Formell unterstanden die spanischen Juden in bürgerrechtlicher Hinsicht den Bestimmungen des von dem ersten westgotischen König Alarich II. (484 bis 507) im Jahre 506 veröffentlichten Kodex, der einen Auszug aus dem Kodex des Theodosius darstellte und für die gesamte unter römischem Gesetz lebende Bevölkerung des westgotischen Reiches Geltung hatte (Breviarium Alarici oder Lex Romana Visigothorum). Nach dem Kodex des Alarich wurden die Juden dem romanischen Teile der Bevölkerung zugezählt[1]), doch erstreckte sich auf sie nach

[1]) Die Wendung „Judaei omnes, qui Romani esse noscuntur" (Breviarium Alarici II, 1, 10) ist in dem Sinne zu verstehen, daß die Juden, im Gegensatz

wie vor eine Reihe von der römisch-byzantinischen Quelle entlehnten Rechtsbeschränkungen (so hinsichtlich des Besitzes von Sklaven, der Bekleidung von Staatsämtern, der Errichtung neuer Synagogen ohne besondere Genehmigung u. dgl. m.). In der Praxis wurden indessen diese Rechtsbeschränkungen nur selten zur Anwendung gebracht, da die arianischen Herrscher in bezug auf die Juden von jenen religiösen Vorurteilen, die den Katholiken diese Unterdrückungsmaßnahmen eingegeben hatten, durchaus frei waren. So konnte sich die jüdische Bevölkerung des westgotischen Spanien fast das ganze VI. Jahrhundert hindurch eines verhältnismäßig ruhigen Daseins und eines wirtschaftlichen Wohlstandes erfreuen; die jüdischen Gemeinden, sowohl in der Hauptstadt Toledo wie auch in anderen Städten, waren im Aufschwung begriffen; der Verkehr mit den nahegelegenen, aber auch mit den entfernteren Diasporazentren wurde immer reger, und schon schickte sich die spanische Judenheit an, den ihr gebührenden Platz unter diesen Zentren einzunehmen . . . Wer hätte es in dieser friedlichen Zeit vorausahnen können, daß die Westgoten mit den Juden gar bald in noch viel schlimmerer Weise verfahren würden, als es die Römer, Byzantiner und Franken zusammen getan hatten.

Die Judennot setzte in der für das westgotische Spanien so verhängnisvollen Regierungszeit Reckareds I. (586—601) ein. Unter dem Einfluß der katholischen Geistlichkeit oder jener Politiker, denen daran lag, den religiösen Antagonismus zwischen dem romanischen und gotischen Teile der Bevölkerung aus der Welt zu schaffen, sagte sich Reckared von der arianischen Glaubenslehre los und tat das Gelübde, dem katholischen Glauben zur ausschließlichen Macht in seinem Lande zu verhelfen. Im Mai 589 tat der König in einer Sitzung des dritten Kirchenkonzils zu Toledo feierlich kund, daß sich nunmehr alle Goten gleich ihm zum wahren Glauben bekennen wollten, und rief die gesamte Geistlichkeit zur Mitwirkung am „heiligen Werke", der Schaffung eines einheitlichen katholischen Spanien, auf.

zu dem nach eigenem Gesetz lebenden germanisch-gotischen Teil der Bevölkerung, in rechtlicher Hinsicht dem romanischen Bevölkerungsteile zugezählt wurden. Die Auffassung von G. Caro (Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden I, 70), wonach die Juden dieser Gesetzesbestimmung zufolge auch ihrer Nationalität nach als Römer gelten sollten („Die Juden sind Römer — es gibt keine besondere jüdische Nationalität"), scheint abwegig zu sein. Zutreffender ist die von Juster (Conditions légales des juifs sous les rois Visigoths, p. 3) vertretene Ansicht: „Es gab zwei Arten von Römern (von römischen Vollbürgern) im Staate: Katholiken und Juden".

Das Konzil einigte sich über dreiundzwanzig verschiedene Bannfluchformeln gegen die Irrlehre der Arianer und setzte im Einverständnis mit dem König eine Reihe von Vorschriften fest, die die Beziehungen zwischen Gläubigen und Ungläubigen regeln sollten. Hinsichtlich der Juden wurden hierbei die folgenden Beschlüsse gefaßt: ein Jude durfte mit einem Weibe christlicher Konfession weder eine Ehe schließen, noch in Konkubinat leben; sollten einer solchen Verbindung Kinder entsprießen, so mußten sie getauft werden; jedes mit Strafbefugnissen oder mit Obrigkeitsgewalt Christen gegenüber ausgestattete Amt sollte den Juden unzugänglich gemacht werden; es sollte einem Juden nicht gestattet sein, christliche Sklaven in seinen Diensten zu haben; hatte er sie aber mit dem jüdischen „Zeichen" befleckt, so mußte er sie ohne Lösegeld freilassen und der Christengemeinde zurückerstatten. Alle diese Bestimmungen brachten, mit den bereits von früher her geltenden gotisch-römischen Gesetzesvorschriften verglichen, eigentlich nichts Neues; neu war hierbei nur das eine: daß die beiden Gewalten, die königliche und die kirchliche, zum ersten Male in aller Form gemeinsam an dem Zustandekommen eines gegen die Juden gerichteten Gesetzgebungsaktes mitwirkten. Die Beschlüsse des Kirchenkonzils, die bis dahin nur für die Kleriker verbindlich waren, erlangten nunmehr, dank der ihnen vom König erteilten Sanktion, die Kraft von Staatsgesetzen, ebenso wie das Konzil von Toledo selbst jetzt zum Range einer mit der Regierung zusammenarbeitenden Gesetzgebungskammer erhoben wurde. Das Protokoll des dritten Konzils wurde denn auch vom König und von den siebzig im Konzil vereinigten Bischöfen gemeinsam unterzeichnet. In dieser Verschmelzung der weltlichen Gewalt mit der geistlichen lag bereits der Keim jener Tragödie verborgen, die die Judenheit der Pyrenäischen Halbinsel demnächst erleben sollte.

Den Druck dieser vereinigten kirchlich-weltlichen Gesetzgebung bekamen die Juden gar bald zu spüren. Die ihnen hinsichtlich des Sklavenbesitzes auferlegten Rechtsbeschränkungen drohten zu einer Zeit, da die Sklavenarbeit die Grundlage des gesamten Wirtschaftslebens bildete, den Wohlstand der jüdischen Bevölkerung, die sich vornehmlich in der Landwirtschaft und in den damit zusammenhängenden Gewerben betätigte, völlig zu ruinieren. So wandten sich die von der Vorschrift unmittelbar Betroffenen an Reckared mit der

Bitte, das für sie so nachteilige und nur durch kirchliche Motive begründete Verbot rückgängig zu machen, wogegen sie sich bereit erklärten, einen großen Geldbetrag zugunsten des Staatsschatzes aufzubringen; der durch seinen vor dem „heiligen" Konzil geleisteten Eid gebundene König gab jedoch auf das Gesuch der Juden einen abschlägigen Bescheid. Diese Standhaftigkeit wurde durch ein besonderes Handschreiben des Papstes Gregor I. belohnt, in dem dieser den Glaubenseifer des spanischen Königs in lobendster Weise hervorhob (599).

Gegen Ende desselben Jahres 589, in dem das Landeskonzil zu Toledo stattfand, trat in Narbonne ein Provinzialkonzil zusammen, das sich gleichfalls mit der jüdischen Frage beschäftigte. Allen Bewohnern der Provinz, den Goten, Römern, Syrern, Griechen und Juden, machte es das Konzil zur Pflicht, die Sonntagsruhe zu beobachten; das Anspannen von Rindern zur Arbeitsverrichtung am „Tage des Herrn" wurde unter Strafe gestellt, und zwar hatten die Freien im Übertretungsfalle eine Geldbuße zugunsten des Ortsgrafen zu entrichten, die Sklaven aber hundert Peitschenhiebe zu gewärtigen. Des weiteren wurde allen Angehörigen der erwähnten Nationalitäten, zwecks „Erhaltung der Reinheit des katholischen Glaubens", Zauberei und Wahrsagen aufs strengste untersagt. Endlich erging speziell an die Juden das Verbot, bei Leichenbegängnissen Psalmen zu singen, indem ihnen vorgeschrieben wurde, sich an die „alte Sitte" der lautlosen Bestattung zu halten. Die Provinz von Narbonne, die sich durch ihre überaus bunt gemischte Bevölkerung auszeichnete, besaß eben in der Person der Ortsbischöfe und -grafen ihre eigenen Gesetzgeber, und so unterstanden die narbonnensischen Juden auch in späterer Zeit nicht immer dem Regime, das jenseits der Pyrenäen in Geltung war.

Die Vereinheitlichung der Religion, auf die seit Reckared die Spanier ihr Hauptaugenmerk richteten, schritt allmählich ihrer Verwirklichung entgegen: die Goten verschmolzen nach und nach durch die Gemeinsamkeit des katholischen Bekenntnisses mit dem romanischen Teil der Bevölkerung, die arianische Irrlehre wurde immer mehr zurückgedrängt, vom heidnischen Kultus aber verblieben nur noch in den abgelegeneren Landgegenden geringe Überreste. Unerschüttert stand jetzt allein das Judentum da, und so mußten die allerorten sich erhebenden Synagogen den Eiferern der Kirche ein Dorn im

Auge sein. Schon das Fortbestehen des Judentums schien ihnen den Glauben der christlichen Massen zu gefährden; um so gefährlicher mußte der von den Juden in allen Gesellschaftskreisen ausgeübte Einfluß erscheinen. Bei der folgerichtigen Durchführung des Prinzips der Einheitlichkeit der Staatsreligion war mithin eine entscheidende Kollision mit dem Judentum unvermeidlich geworden. Dieser Zusammenstoß wurde denn auch unter einem der Nachfolger des Reckared, unter dem König Sisebut (612—620), zur Tatsache.

Gleich nach seiner Thronbesteigung machte Sisebut die geistlichen und weltlichen Behörden darauf aufmerksam, daß die von Reckared erlassenen Gesetze, die den Juden den Besitz christlicher Sklaven untersagten, nicht befolgt würden, und erließ zur Abstellung der Mißstände ein Dekret, demzufolge solche Sklaven von dem jüdischen Joche endgültig befreit werden sollten, freilich nur, um statt dessen in christliche Knechtschaft zu geraten. Durch das neue Dekret wurde diese verhältnismäßig unbedeutende Frage zu einem wichtigen religiösen und politischen Problem aufgebauscht: „Besteht doch der Ruhm des rechten Glaubens gerade darin, daß (in dessen Herrschaftsbereiche) dem verdammten jüdischen Afterglauben (Ebreorum execranda perfidia) keine Gewalt über Christen zukommen darf. Die verderbliche Judenmacht ist den Christen ein Abscheu, und so muß das gottgeweihte gemeine Volk der Schirmherrschaft der katholischen Liebe unterstellt werden. Wir bestätigen daher durch dieses Gesetz für alle Zeiten, daß es fortan, von diesem ersten glücklichen Jahre unserer Regierung ab, keinem Juden mehr gestattet sein solle, unter welchem Rechtstitel es auch sei, in seinen Diensten oder unter seiner Bevormundung einen Christen zu behalten, ganz gleich, ob es ein Freier oder ein Sklave, ein Mietsknecht oder irgendein anderer Untergeordneter ist". Aus diesem Grundprinzip zieht das Dekret die weitestgehenden Konsequenzen: alle Christen, die als Sklaven oder sonstige Bediente in einem jüdischen Hausstande verwendet werden, müssen entweder christlichen Herren übergeben oder freigelassen werden; ein seinen Sklaven zum jüdischen Glauben verführender Jude ist unter Einziehung seines Vermögens zugunsten des Staatsschatzes mit dem Tode zu bestrafen; sollte indessen jemand von den Kindern des Bestraften nach dem Strafvollzug unter den Schwingen des „heiligen Glaubens" Zuflucht suchen, so gebührt ihm als Erbteil eine entsprechende Zahl der zu

veräußernden Sklaven aus dem eingezogenen Elternbesitz, wie denn überhaupt ein zum katholischen Glauben übergetretener und „im Wasser des heiligen Taufbeckens geläuterter" Jude mit einem Schlage von aller Rechtsnot befreit war. In dem Schlußteil seines Dekrets beschwört Sisebut seine Nachfolger, die künftigen Könige Spaniens, auf diesem Wege der Bekämpfung des Unglaubens weiter zu schreiten, und ruft auf die Häupter der Übertreter des Dekrets ewige Höllenqualen herab.

Schon der ganze Ton, in dem das Dekret gehalten war, zeugte davon, daß es nur die formelle Ankündigung eines viel entscheidenderen politischen Aktes bedeuten sollte. Der Kampf gegen den jüdischen Sklavenbesitz war in der Tat nur ein Mittel, um die wohlhabenden Juden, deren Existenz durch die Entziehung der Arbeitskräfte und durch die drohende Konfiskation ihres Besitzes gefährdet war, zu der ihnen den Genuß aller irdischen Güter verheißenden Taufe zu bewegen. Da sich indessen dieses Mittel als sehr unwirksam erwiesen hatte und wohl nur sehr wenige in den Schoß der Kirche zu locken vermochte, so entschloß sich Sisebut zu einem viel einfacheren Verfahren, das in jenen Jahrhunderten der gewaltsamen Massentaufen nichts Außergewöhnliches war: er traf die Verfügung, daß alle der Taufe sich widersetzenden Juden Spanien unverzüglich zu verlassen hätten (613). Die spanischen Juden wurden so auf eine harte Probe gestellt. Viele von ihnen gehörten, wie bereits hervorgehoben, nicht dem Handelsstande an, sondern betätigten sich in den verschiedenen Zweigen der Landwirtschaft, besaßen Plantagen und waren somit aufs engste mit dem Boden verbunden; von ihrer Heimatscholle losgerissen, hätten sie in den fremden Ländern hilf- und mittellos umherirren müssen. Nicht wenige von ihnen taten daher so, als ob sie sich vom Judentum lossagten: sie ließen sich zum Scheine taufen, jedoch mit dem festen Entschluß, insgeheim auch fernerhin an den Gesetzen ihrer Religion festzuhalten, um gleich nach Aufhören der Verfolgungen sich von neuem offen zu ihr zu bekennen. Andere, deren Geist gestählter war oder deren Beruf größere Bewegungsfreiheit gestattete, verließen hingegen das Land der Bedrükkung und zogen zum größten Teil in das benachbarte fränkische Reich, wo sie jedoch gar bald vom König Dagobert in dieselbe Zwangslage wie in ihrer früheren Heimat versetzt wurden (§ 5); der

Rest der Ausgewiesenen wandte sich in die nächstgelegenen Gebiete Nordafrikas[1]).

Dieses Ereignis sollte für die weiteren Geschicke der spanischen Judenheit von verhängnisvoller Tragweite werden. Im Augenblick, da es sich abspielte, sowie in der unmittelbar darauffolgenden Zeit scheint man ihm jedoch keine so entscheidende Bedeutung beigemessen zu haben. Die Unglückseligen, die aus Furcht vor der Vertreibung sich der Taufe unterzogen hatten, bekannten sich im Innern nach wie vor zu ihrer alten Religion und warteten voll Ungeduld auf eine günstige Gelegenheit, um das ihnen aufgezwungene Bekenntnis offen abzustreifen. Eine solche Gelegenheit bot sich gar bald. Nach der kurzen Regierungszeit des Sisebut fiel die Gewalt dem tapferen Feldherrn Swintila (621—631) zu, der sich mehr um die Interessen des Staates als um die der streitbaren Kirche kümmerte. Es galt, die politische Unabhängigkeit Spaniens den Ansprüchen des byzantinischen Kaisers Heraklius gegenüber sicherzustellen und die durch den Interessenkampf der weltlichen und geistlichen Würdenträger hervorgerufenen inneren Mißstände zu beseitigen. Diese beiden Aufgaben begann nun der König Swintila ihrer erfolgreichen Lösung entgegenzuführen. Es gelang ihm, den von der katholischen Geistlichkeit ausgeübten Druck ein wenig zu mildern, so daß die früher von der Kirche bedrängten Juden sich von neuem zu ihrer Religion offen bekennen

---

[1]) Der höchste Repräsentant der damaligen spanischen Geistlichkeit, der Bischof Isidor von Sevilla (Hispalensis), beurteilt die Heldentat des Königs Sisebut in folgender Weise: „Zu Beginn seiner Regierung legte er bei der Bekehrung von Juden zum christlichen Glauben viel Eifer, doch wenig Verstand an den Tag, da er jenen Gewalt antat, die man eher durch den Geist des Glaubens an sich fesseln sollte. Indessen steht es ja geschrieben, daß man Christus entweder durch Zufall oder in Wahrheit verkündigen könne" (Historia Gothorum, Nr. 60). Der letzte Satz ist eine Anspielung auf die Worte des Apostels Paulus in dem Briefe an die Philipper (1, 18): „Was tut's aber? Daß nur Christus verkündigt werde allerleiweise, es geschehe zum Vorwand oder in Wahrheit, so freue ich mich doch darin . . ." So freute sich auch das Haupt der spanischen Kirche zweifellos über das Geschehene, und in seinen Fußstapfen wandelte später das im Jahre 633 in Toledo zusammengetretene Konzil, auf dem derselbe Isidor den Vorsitz führte (siehe unten, § 7). — Bemerkenswert ist noch die knappe Form, in die Isidor von Sevilla die diesbezügliche Notiz in seiner „Chronik" kleidet: „Die jüdischen Untertanen seines Reiches bekehrte er (Sisebut) zum Glauben an Christus" (Chronica, Nr. 416). In den Ergänzungen zu der „Chronik" des Isidor heißt es, daß „Sisebut die Juden mit Ausnahme derjenigen, die sich durch Flucht zu den Franken gerettet hatten, zum Christentum bekehrte". Siehe Bibliographie.

durften. Bei den Bedrückten galt Swintila als der „Vater des Vaterlandes", doch verscherzte er sich dadurch die Gunst der Bedrücker und fiel bald der mit der Geistlichkeit verbündeten Aristokratie zum Opfer. Seitdem führten im Lande nur noch solche Männer das Zepter, denen die Interessen des Staates und der Kirche als identisch galten und die von dem ausschließlichen Bestreben beseelt waren, im westgotischen Spanien die Einheit der Religion auf eine nicht zu erschütternde Grundlage zu stellen.

§ 7. *Die Leiden der spanischen Juden unter der Herrschaft der Kirchenkonzile*

Zur Charakterisierung des im westgotischen Spanien herrschenden Regimes möge hier das ihm von Montesquieu im XVIII. Jahrhundert ausgestellte Zeugnis angeführt sein[1]): „Die Bischöfe verfügten am Hofe der westgotischen Könige über weitestgehende Macht, in den wichtigsten Angelegenheiten hatten die Kirchenkonzile das entscheidende Wort. Dem westgotischen Kodex verdanken wir alle jene Regeln, Prinzipien und Auffassungen, von denen sich heute noch die Inquisition leiten läßt[2]), so daß die Mönche der späteren Zeit die von den damaligen Bischöfen gegen die Juden ausgeheckten Gesetze nur abzuschreiben hatten . . . Die Gesetze der Westgoten, die des Recesswint, Chindasswint und Egica, sind fürwahr kindische, bizarre und blödsinnige Elaborate". Diese blödsinnigen Gesetze waren indessen viel weniger Schöpfungen blöder Narren als solche von Monomanen, die von der fixen Idee besessen waren: *ein* Staat, *eine* Religion. Die gesamte Staatsordnung des damaligen Spanien gründete sich auf dem Prinzip der völligen Unterordnung der Autorität des Staates unter die der Kirche. An der Spitze des Staates standen Wahlkönige, die von den weltlichen und geistlichen Würdenträgern gewählt wurden; da indessen die Grafen, die Spitzen der Militär- und Zivilbehörden, aus deren Mitte der König erwählt wurde, stets in Parteien zerfielen, deren jede ihren eigenen Thronanwärter unterstützte, so fiel der Sieg in der Regel derjenigen Partei zu, mit der es der in seinem Wollen und Streben einheitliche Klerus hielt. Der

1) De l'esprit des lois, Livre 28, chap. 1.

2) Die spanische Inquisition stand im XVIII. Jahrhundert noch in voller Blüte.

neugewählte König konnte darum die Unterstützung der Geistlichkeit, der er seine Krone zu verdanken hatte, nie entbehren. So verwandelte sich der höchste Kirchenrat, das bischöfliche Konzil zu Toledo, in ein Staatsparlament. Vor diesem Parlament eben pflegte der neuerwählte König seine Thronrede zu verlesen, ihm unterbreitete er zur Beratung die Gesetzentwürfe, und zusammen mit den Bischöfen konfirmierte er dann auch die gefaßten Beschlüsse. Es bildete sich auf diese Weise ein festes theokratisches Regime heraus, das sich auf gegenseitiger Hilfeleistung gründete: der König klammerte sich an den Felsen der Kirche und die Kirche unterstützte ihrerseits nur jene Könige, die sich widerspruchslos in den Dienst der kirchlichen Politik stellten. Ein Opfer dieser Politik waren in erster Linie die Juden.

Gegen Ende des Jahres 633 versammelte der König Sisenant (631—636), der ehemalige Statthalter von Narbonne, dem der freidenkende Swintila die Obergewalt abtreten mußte, in der Hauptstadt seines Reiches das sogenannte vierte Konzil von Toledo. Das Konzil setzte sich aus zweiundsechzig Bischöfen zusammen und tagte unter dem Vorsitz des heiligen Isidor von Sevilla, des bereits erwähnten Chronographen jener Zeit. Bei der Eröffnung des Konzils sank der König ehrerbietig vor dem rangältesten Bischof in die Knie und erbat mit Tränen in den Augen seinen Segen; zugleich bat er auch um die Bestätigung der Vorrechte der Kirche und der „altehrwürdigen Kirchenkanons". Der Aufruf des gottesfürchtigen Königs fand bei den Mitgliedern des Konzils, wie das nicht anders sein konnte, lebhaftesten Anklang, und sie stellten nun eine aus fünfundsiebzig Kanons bestehende, dem theokratischen Prinzip in jeder Weise Rechnung tragende Verfassung auf. An erster Stelle standen darin die Entscheidungen solcher Fragen, wie z. B. der des ein- oder dreimaligen Untertauchens bei der Taufe, dann folgte eine ins einzelne gehende Regelung der gottesdienstlichen Zeremonien und der Organisation des Klerus, worauf zehn speziell die Juden betreffende Kanons folgten. Das Konzil hatte nämlich die schwerwiegende Frage zu entscheiden: was nunmehr mit den unter Sisebut zwangsweise getauften Juden zu geschehen habe, die unter Swintila zu ihrem angestammten Glauben zurückgekehrt waren. Diese Frage wurde von den gottesfürchtigen Gesetzgebern auf folgende schlaue Weise zur Entscheidung gebracht: „Künftighin darf keinem Juden das christ-

liche Bekenntnis gewaltsam aufgezwungen werden . . . (Es folgen die gewichtigsten Beweise für den Grundsatz, daß die Menschen nicht durch Zwang, sondern durch Einwirkung auf ihren freien Willen gewonnen werden müßten.) Diejenigen jedoch, die bereits unter dem allerfrömmsten (religiosissimi) Gebieter Sisebut zur Taufe gezwungen und zu den kirchlichen Sakramenten zugelassen worden waren, müssen auch fernerhin Christen bleiben". Hierbei nahm das Konzil, das soeben die Vergewaltigung der Gewissensfreiheit der Gläubigen selbst verurteilt hatte, keinen Anstand, die Freiheit des Gewissens jener Opfer der Zwangsmaßnahmen des Sisebut, die unter Swintila zum jüdischen Glauben zurückgekehrt waren, durch Anordnung einer Reihe grausamer Maßregeln in rücksichtslosester Weise mit Füßen zu treten. Für diese schon früher Vergewaltigten ordnete nämlich das Konzil mit Zustimmung des Königs ein ganzes System von Inquisitionsmaßnahmen an: jeder Bischof hatte jetzt das Recht, sie zum Festhalten am christlichen Glauben zu zwingen; die sich Widersetzenden hatten die Einziehung ihres Vermögens zu gewärtigen; sollte einer von ihnen an seinem Sohne die Beschneidung vornehmen, so ging er dadurch seiner väterlichen Rechte verlustig, während der Sklave im gleichen Falle freigelassen werden mußte. Überhaupt durften die getauften Kinder jüdischer Eltern nicht unter deren Obhut bleiben, sondern mußten in Klöstern oder in gut christlichen Häusern erzogen werden; hierbei sollte ihnen indessen das Recht, ihre jüdischen Eltern zu beerben, ungeschmälert erhalten bleiben. Ein mit einer Christin verheirateter Jude war verpflichtet, auch seinerseits das Christentum anzunehmen oder aber sich von seiner Frau scheiden zu lassen und sie mitsamt den Kindern zu entlassen. Auch im Falle eines Zusammenlebens von Jüdinnen mit Christen sollte die Verbindung, wenn sich die Frau der Taufe widersetzte, aufgelöst werden, wobei die Kinder dem Vater zugesprochen werden mußten. Die von der Kirche abgefallenen Täuflinge durften vor Gericht kein Zeugnis ablegen, „denn wie könnte jemand den Menschen gegenüber Redlichkeit üben, der sich Gott gegenüber als ein Verräter erwiesen hat", womit offenbar der christliche Gott gemeint war, da ja der vorher am jüdischen Gott begangene Verrat die Ehrenhaftigkeit des Renegaten nicht in Frage stellte. Den getauften Juden wurde jeglicher Verkehr mit den ungetauften untersagt. Hinsichtlich der nicht getauften Juden blieben alle früheren Rechtsbeschränkungen nach wie vor

in Kraft: die Nichtzulassung zur Bekleidung öffentlicher Ämter, das Verbot, christliche Sklaven zu besitzen u. dgl. m. In den Schlußbestimmungen des Konzils wurde der Geistlichkeit die von ihr nunmehr erlangte politische Machtstellung auch für die Zukunft gewährleistet: nach dem Ableben des Königs sollte nämlich sein Nachfolger „von den Volkshäuptern in Gemeinschaft mit den Bischöfen" erwählt werden.

So wurde durch das vierte Konzil von Toledo, das gleich dem unter Reckared als Verfassungskonzil bezeichnet werden kann, das Verhalten des Staates den beiden Kategorien von Juden gegenüber in folgender Weise festgelegt: während in bezug auf die ihrem Glauben nie untreu gewordenen echten Juden nur die üblichen auf Absonderung von der christlichen Gesellschaft abzielenden Rechtsbeschränkungen in Kraft bleiben sollten, hatten die Unglücklichen, die sich unter dem Drucke der Gewalt der Taufe unterzogen hatten, die grausamsten Verfolgungen zu gewärtigen, und zwar nicht mehr als Juden, sondern als „Judaisierende", d. h. als von der Kirche gleichsam Abgefallene, die sich zum Judentum hatten verführen lassen. Diese Kriegsgefangenen der streitbaren Kirche wurden so vom Konzil gleichsam zu Leibeigenen gemacht, zu Knechten der katholischen Geistlichkeit, die dadurch zugleich ein Mittel in die Hand bekam, sie nach Belieben zu schröpfen. Denn ein Ausweg aus ihrer fürchterlichen Lage stand den geknechteten Seelen immer noch offen: ließen doch ihre Herren gegen entsprechenden Entgelt gern mit sich reden. Die habgierigen Bischöfe, Priester und weltlichen Verwaltungsbeamten nahmen die ihnen von den wohlhabenden Juden gebotenen Bestechungssummen ohne weiteres an und drückten dann bei allen Verstößen gegen die Kirchenkanons ein Auge zu. Dasselbe Konzil von Toledo, das die eben angeführten Kanons aufgestellt hatte, brandmarkte denn auch in einem seiner Beschlüsse die Handlungsweise jener weltlichen Behörden, die „von den Juden Geschenke annehmen und ihnen ihren Schutz angedeihen lassen"; das Konzil kennzeichnet diese Erpresser als „Antichristen" und bedroht sie mit dem Kirchenbanne, „denn es gilt, vom Leibe Christi jenen abzuhauen, der die Feinde Christi in seinen Schutz nimmt". Die einflußreichsten der Erpresser, die selbst am Konzil teilnahmen, stimmten wohl diesem Beschluß aus vollem Herzen zu, indem sie sich sagen mochten: uns kann ja der Bannfluch auch jetzt nicht treffen, während mit der Verschärfung der gegen die Juden gerichteten Gesetze und der Vergröße-

rung der mit ihrer Begünstigung verbundenen Gefahr die Aussicht auf Gewinn nur noch steigen muß.

Der Leiter des vierten Konzils von Toledo, der Erzbischof Isidor von Sevilla, versuchte dem Judentum auch noch auf dem Wege literarischer Polemik zu Leibe zu rücken. Er verfaßte eine Schrift „Gegen die Juden" (De fide catholica ex Vetere et Novo Testamento contra Judaeos), in der er vermittels der üblichen, im Geiste der Kirchenväter gehaltenen Auslegung der biblischen Stellen die Abwegigkeit des Judaismus vor Augen zu führen suchte. In dieser Polemik vernehmen wir einen Widerhall jener religiösen Disputationen, die um jene Zeit in Spanien zwischen Juden und Christen stattgefunden haben mochten. Indem Isidor den Beweis führt, daß die biblische Prophezeiung: „Nie soll das Zepter Juda entgleiten", sich keineswegs in politischem, wohl aber in kirchlichem Sinne erfüllt hätte, nimmt er zugleich bei der Widerlegung seiner jüdischen Gegner auf deren Argument Bezug, daß ja noch vor kurzem ein unabhängiges jüdisches Reich im fernen Osten bestanden hätte, womit wohl das Eintagsreich der Himjariten in Südarabien gemeint gewesen sein mochte, das im VI. Jahrhundert von den Äthiopiern vernichtet worden war (Band III, § 52).

Der König Chintila (636—640) führte sich schon gleich zu Beginn seiner Regierung durch gottgefällige Taten ein: durch Verfolgung der „Judaisierenden". In seiner Rede auf dem sechsten Konzil zu Toledo gelobte er, die unter den judaisierenden Neuchristen wuchernde „Heimtücke und Voreingenommenheit" mit der Wurzel auszureißen, und gab zugleich seiner Zuversicht Ausdruck, daß mit der Zeit in seinem ganzen Reiche kein einziger Nichtkatholik übrigbleiben werde[1]). Diese königliche Verheißung erfüllte die am Konzil

[1]) In diesem Sinne, d. h. nur als ein frommer Wunsch ist nämlich der 3. Kanon des VI. Konzils aufzufassen, in dem es anläßlich der königlichen Erklärung wörtlich heißt: Nec sinit degere in regno suo eum qui non sit catholicus, was indessen von vielen so aufgefaßt wurde, als wäre beschlossen worden, alle Nichtkatholiken unverzüglich des Landes zu verweisen. Es ist kaum anzunehmen, daß das Konzil vom Jahre 638 eine wahllose Nachahmung der unter Sisebut betriebenen gewaltsamen Judentaufen empfohlen hätte, nachdem diese bereits auf dem Konzil des Jahres 633 grundsätzlich verworfen worden waren. Vielmehr handelte es sich hier um einen auf die Täuflinge, die „Judaisierenden", die freilich in den Akten nicht selten mit den „Judäern" verwechselt werden, erneut auszuübenden Druck. Dies ist auch aus dem von den „Judaisierenden" dem König unterbreiteten „Placitum" zu ersehen, von dem weiter unten die Rede ist.

teilnehmenden Bischöfe mit heller Begeisterung und veranlaßte sie, den König mit dem Titel „der Allerchristlichste" (christianissimus princeps) zu belohnen. Es wurde einstimmig der Beschluß gefaßt, daß künftighin jeder König in seinen bei der Thronbesteigung zu leistenden Eidschwur das Gelöbnis miteinschließen solle, er werde alle gegen das Judentum gerichteten Kirchenkanons treu befolgen; im Falle des Eidbruches sollte er aber dem Bannfluche verfallen und zu ewigen Höllenqualen verdammt sein. Zum Schluß bestätigte das Konzil aufs neue die ganze, schon auf dem vierten Konzil von Toledo gutgeheißene antijüdische Verfassung.

Die neuen, von dem Konzil gemeinsam mit dem König gefaßten Beschlüsse brachten die getauften Juden an den Rand der Verzweiflung. So entschloß sich denn eine Gruppe von Täuflingen, die jede Hoffnung auf eine Rückkehr zum Judentum aufgegeben hatten, sich die Ruhe durch neue Heuchelei zu erkaufen. Sie unterbreiteten dem König und den Bischöfen eine formelle Erklärung, in der sie in feierlichster Weise gelobten, fortan gute Christen zu sein. In diesem Bußschreiben (placitum) gaben sich die Täuflinge zu den folgenden Beteuerungen her: sie glaubten — so versicherten sie — an den Einen Gott und an die heilige Dreieinigkeit, und wiewohl sie vor kurzem wieder auf Irrwege geraten wären, bekennten sie sich nunmehr zu Jesu Christo als zu dem von dem Gesetz und den Propheten verkündeten Erlöser; sie würden von nun ab, nachdem sie sich von den Umstrickungen des Teufels befreit hätten, den kirchlichen Gesetzen und Regeln in jeder Weise Folge leisten; die Bräuche und der Aberglaube der Juden, wie der Sabbat und die Beschneidung, gälten ihnen als verwerflich und die Synagoge als verabscheuungswürdig, so daß sie fortan in engster Gemeinschaft und auch in Tischgenossenschaft mit den Christen leben wollten, wobei sie nur den Genuß der ihnen nicht aus religiösem Vorurteil, sondern lediglich aus natürlicher Abneigung widerwärtigen Speisen vermeiden würden; mit den Juden würden sie keinerlei Verkehr pflegen und auch keine ehelichen Verbindungen mit ihnen eingehen; sie seien bereit, alle jüdischen Schriften von der Art der „Deuterosis" (Mischna und Talmud) und der Apokryphen dem Konzil vorzulegen; endlich solle jeder, dem eine Mißachtung dieses Gelöbnisses nachgewiesen werden würde, von ihnen selbst gesteinigt oder aber den königlichen Beamten, Richtern oder Bischöfen ausgeliefert werden.

Eine kurze Atempause wurde den Juden während der Regierung des Chindasswint (642—649) zuteil, der nach einem langwierigen Bürgerkriege gegen den Willen eines erheblichen Teiles der Geistlichkeit zur Herrschaft gelangt war. Dieser König hatte es nicht nötig, um die Gunst des Kirchenparlaments von Toledo zu buhlen, und so gab er ihm auch keinerlei eidliche Versprechungen, gegen das Judentum gewalttätig vorzugehen. Er scheint den Wiederanschluß der durch Zwang Bekehrten an die jüdische Gemeinde in keiner Weise beanstandet zu haben, doch verfolgte er unnachsichtlich diejenigen, die, als Christen geboren, später zum Judentum übertraten. Nach einem von Chindasswint erlassenen, die „judaisierenden Christen" betreffenden Gesetz verfiel jeder von christlichen Eltern Gezeugte, der die Beschneidungsoperation an sich vornehmen ließ oder sich sonst der Befolgung jüdischer Gesetze schuldig machte, der Todesstrafe, da die Strafe „dem furchtbaren, verabscheuungswürdigen Verbrechen vollauf entsprechen" sollte. Diese Gesetzesbestimmungen erstreckten sich wohl auch auf die Nachkommen der ehedem der Taufe zugeführten Juden, deren Kinder bereits als Christen geboren galten, denn um diese Zeit war schon die zweite Generation heimlicher Juden herangewachsen, nämlich die Söhne und Töchter der im Jahre 613 gewaltsam Bekehrten.

Die Bedrückung der Juden und die Verfolgung der Getauften wurde unter dem fanatischen König Recesswint (649—672) geradezu zum System erhoben. In einer von ihm in der Sitzung des achten Konzils von Toledo (im Dezember 653) verlesenen Rede ließ sich der König folgendermaßen über die Juden aus: „Ich will euch über die Lebensweise und die Sitten der Juden in Kenntnis setzen, weil es mir nur allzu bekannt ist, wie sehr das von mir beherrschte Land durch diesen Aussatz befleckt ist . . . Während der allmächtige Gott in unserem Lande alle Irrlehren ausgerottet hat, ist allein diese gotteslästerliche Sekte noch immer unvertilgt, und so muß sie entweder durch die Kraft unserer Frömmigkeit auf den rechten Weg geführt oder aber mit dem Stock der Rache zu Boden geschlagen werden. Sehe ich doch unter ihnen (den Juden) einerseits solche, die an den Verirrungen einer morschen Überlieferung und den Gesetzen ihres Afterglaubens unentwegt festhalten, während die anderen, obwohl durch das Wasser der heiligen Taufe erlöst, zu meiner Betrübnis sich so sehr in die Sünde der Abtrünnigkeit verstrickt haben,

daß ihr gotteslästerliches Verhalten noch mehr empören muß als das Verhalten derjenigen, die durch das zu neuem Leben erweckende heilige Taufwasser noch immer nicht geläutert sind. So beschwöre ich euch denn, ihr Ehrwürdigen und Glückseligen, . . . daß ihr meinem Gebieter und Erlöser Jesus Christus zu Ehren einen vom Geiste der Aufrichtigkeit und der Wahrhaftigkeit getragenen, Gottes und meines Glaubens würdigen Beschluß fassen möget, ohne Ansehen der Person und ohne euch durch irgendwelche von ihnen (den Juden) ausgehende Versprechen irremachen zu lassen. Möge Gott, der mir über die Gläubigen, die mein Stolz sind, die Macht verliehen hat, mich als würdig erachten, auch aus den Ungläubigen (für den wahren Glauben) Nutzen zu ziehen". Diese hochtrabenden Redensarten hatten zur Folge, daß das achte Konzil alle von dem vierten Konzil gutgeheißenen drakonischen Maßnahmen gegen die falschen Christen aufs neue anempfahl, so daß diese, aus Furcht vor dem ihnen drohenden Unheil, dem König wieder einmal ein ihre Unterwürfigkeit der Kirche gegenüber bezeugendes Bußbekenntnis unterbreiten zu müssen glaubten (März 654).

Das von einer Gruppe von Täuflingen „aus der Mitte der in der Stadt Toledo lebenden Hebräer" („ex Hebreis Toletanae civitatis"; in einer anderen Version ist noch „atque Spaniae" hinzugefügt) unterzeichnete neue „Placitum" strotzt so sehr von den allerschwersten Selbstanklagen, daß die Mitwirkung der Bischöfe bei der Abfassung des Schreibens kaum bezweifelt werden kann. „Wir waren bisher so sehr in der Gewalt unseres verstockten Unglaubens und der alteingewurzelten Verirrungen unserer Vorfahren — heißt es darin —, daß wir an unseren Herrn Jesus Christus nicht in Wahrheit zu glauben und an dem katholischen Bekenntnis nicht in aller Aufrichtigkeit festzuhalten vermochten. Nun aber geben wir für unsere eigene Person sowie für unsere Frauen und Kinder freiwillig das Versprechen, daß wir fortan keinerlei jüdischen Bräuchen mehr nachgehen werden; wir werden mit der verachtungswürdigen Gemeinschaft der ungetauften Juden keinerlei Umgang pflegen, auch werden wir keine unzüchtigen Ehen mit Blutsverwandten bis zum sechsten Grade schließen, wie dies bis jetzt bei uns Sitte war, vielmehr nur mit Christen beiderlei Geschlechts Eheverbindungen eingehen. Wir werden keine Beschneidung an unserem Fleische vornehmen und es unterlassen, das Passahfest, den Sabbat und die übrigen Feiertage nach jüdischem

Ritus zu begehen sowie die Speisegesetze zu beobachten, wie wir auch überhaupt an keinem der verabscheuungswürdigen Bräuche der Juden länger festhalten, sondern mit aufrichtigem Glauben, dankbarem Gemüt und voll Ehrfurcht Christus, den Sohn des lebendigen Gottes, verehren und uns zu allem bekennen wollen, was in den evangelischen und apostolischen Überlieferungen kundgetan ist. Auch die die Feiertage, die Eheschließung und den Speisegenuß betreffenden Bräuche der christlichen Religion wollen wir nach bestem Wissen und Gewissen befolgen . . . Was aber das Schweinefleisch betrifft, so versprechen wir, falls unsere alte Gewohnheit uns den Genuß dieses Fleisches unmöglich machen sollte, doch alles damit zusammen Gekochte ohne Widerwillen und Zaudern zu genießen". Zum Schluß schwören die Unterzeichneten bei der Heiligen Dreieinigkeit, daß jeder, der sich eines Verstoßes gegen die übernommenen Verpflichtungen schuldig machen sollte, entweder von ihnen selbst „durch Feuer oder Steinigung vernichtet" oder aber den königlichen Behörden zur Bestrafung ausgeliefert werden würde.

Der katholische Klerus, der indessen an die Aufrichtigkeit dieser Beichte nicht recht zu glauben vermochte, unterließ es nicht, die Täuflinge aufs strengste zu überwachen. So verpflichtete das neunte Konzil von Toledo (655) alle getauften Juden (baptizati), dem bischöflichen Gottesdienst in der Kirche sowohl an christlichen wie auch an den jüdischen Feiertagen beizuwohnen. Der Bischof konnte auf diese Weise in eigener Person darüber wachen, daß die Juden nicht nur die christlichen Feiertage hielten, sondern auch das Begehen der jüdischen Gedenktage in der eigenen Häuslichkeit unterließen. Ein Täufling, der an solchen Tagen bei der bischöflichen Kontrolle nicht zur Stelle war, verfiel entweder der Prügelstrafe oder mußte seine Sünde durch Beten und Fasten abbüßen. Ob wohl die Bischöfe und Priester die ihnen aufgetragenen Spitzeldienste zu Ehren der Religion auch gewissenhaft verrichteten? Daran kann ebenso gezweifelt werden wie an der Aufrichtigkeit des von den Gefangenen der Kirche gegebenen Versprechens, das mit einem Schwur „bei der heiligen Dreieinigkeit" bekräftigt wurde. Hatte doch der Klerus selbst gar manche Übertretung der Kirchenkanons auf seinem Gewissen, so daß das zehnte Konzil von Toledo (656) voll Betrübnis die Handlungsweise von Geistlichen festnageln mußte, die,

das im christlichen Staate geltende Grundgesetz mißachtend, ihre christlichen Sklaven an Juden verkauften.

Um so unentwegter hielt König Recesswint an seinem Schwur fest. Er faßte den Entschluß, alle gegen die Juden gerichteten Kirchengesetze und Dekrete seiner Vorgänger in das Reichsgesetzbuch einzuschließen. So fügte dieser „westgotische Justinian", der den bis dahin geltenden römischen Kodex (Lex romana Visigothorum) durch ein neues, von nationalem Geiste getragenes Gesetzbuch (Lex Visigothorum) ersetzte, in dieses einen umfangreichen, speziell Juden und Ketzer betreffenden Abschnitt (Abschn. XII) ein. Gleich Hammerschlägen folgen die kurzen Imperativsätze aufeinander, durch die der die Juden behandelnde Teil eingeleitet wird: „Kein aus der heiligen Taufe gehobener Jude soll es wagen, die heilige christliche Religion zu verunglimpfen oder ihr die Treue zu brechen. Niemand wage es, sich ihr durch Wort oder Tat zu widersetzen. Es unterfange sich niemand, sie offen oder insgeheim zu schmähen. Niemandem falle es ein, ihr auch nur an einem verschwiegenen Orte untreu zu werden. Niemand gebe sich der Hoffnung auf eine Wiedererneuerung der Gotteslästerung und auf den Rückfall in die Verirrungen hin. Alle und jeder sollen sich hüten, irgendwelche Abtrünnigkeitsgedanken oder irgendeine der christlichen Religion zuwiderlaufende Lehre in ihrem Herzen zu hegen, in Worten zu bekunden oder in Taten zum Ausdruck zu bringen. Niemand von ihnen (den getauften Juden) darf es wagen, auch nur das geringste von dem, was in ihren Bußbekenntnissen geschrieben steht und durch ihre Unterschrift öffentlich beglaubigt ist, irgendwie zu mißachten. Keiner, dem die Vollziehung morscher Kulthandlungen (der jüdischen) oder der Name dessen, der sie vollzogen hat, bekannt geworden ist, vermesse sich, das ihm Bekanntgewordene geheim zu halten. Niemand versäume es, das Geheime zu hinterbringen und das Belauschte zu verraten". Darauf folgt ein ganzes Register von Verboten: das Feiern des Passahfestes darf nicht mit dem vierzehnten Tage des Mondmonats (Nissan) beginnen und auch alle sonstigen jüdischen Feiertage, mit Einschluß des Sabbats, dürfen nicht gehalten werden; es sollen in den ersten sechs Verwandtschaftsgraden keine Ehen geschlossen werden; der Beschneidungsbrauch soll weder an Freien noch an Sklaven vorgenommen werden; die bei den Juden übliche „garstige Unterscheidung" zwischen reinen und unreinen Speisearten

soll unterbleiben, denn schon der Apostel hätte den Spruch getan: „Für die Reinen ist alles rein; für die Verunreinigten und Ungläubigen aber gibt es nichts, was rein wäre"; Juden, ungetaufte wie getaufte, dürfen vor Gericht kein Zeugnis gegen Christen ablegen, geschweige denn als Richter Strafen über sie verhängen, denn „es wäre gottlos, den Gläubigen das Wort des Ungläubigen entgegenzusetzen und die Glieder des Leibes Christi (membra Christi) den Quälereien von seiten seiner Widersacher auszusetzen"; doch können die Kinder und die Nachkommen der getauften Juden als Zeugen vernommen werden, falls ihre gutchristliche Gesinnung von einem Geistlichen dem König oder dem Richter gewährleistet ist. Für den Verstoß gegen irgendeines der aufgezählten Verbote sieht das Gesetz des Recesswint dieselbe Strafe vor, die von den Juden selbst in dem von ihnen geleisteten Versprechen, in dem erwähnten „Placitum", festgesetzt worden war, d. i. die Steinigung oder den Tod auf dem Scheiterhaufen; die Todesstrafe konnte bestenfalls auf dem Wege der Begnadigung in lebenslängliche Sklaverei umgewandelt werden.

Besondere Hervorhebung verdient hier noch die Tatsache, daß in den Gesetzen des Recesswint der Ausdruck „Judaeus" unterschiedslos sowohl als Bezeichnung gesetzestreuer wie getaufter Juden gebraucht wird (vgl. z. B.: Judaei sive baptizati sive non baptizati), doch besteht aller Grund zu der Annahme, daß das Verbot der Beobachtung jüdischer Bräuche sich nur auf die letzteren erstreckte, wie dies an manchen Stellen auch ausdrücklich hervorgehoben ist. Indessen ist es nicht ausgeschlossen, daß die getauften Juden den jüdischen Kultus sogar im Geheimen nicht ausüben durften, während ihren rechtgläubigen Stammesgenossen nur die *öffentliche* Ausübung ihrer religiösen Zeremonien untersagt war[1]). Wie dem auch sein mag, jedenfalls hatten angesichts der doppeldeutigen Formulierung des Gesetzes auch die ungetauften Juden unter dem Schreckens-

[1]) Die Doppeldeutigkeit in der Formulierung der Gesetze des Recesswint veranlaßte die Geschichtsschreiber, sie auch in verschiedener Weise auszulegen: während Graetz (in seiner Monographie „Die westgotische Gesetzgebung") die Ansicht vertritt, daß die ungetauften Juden Kultfreiheit genossen hätten, glaubt Juster (Les juifs sous les rois Visigoths, p. 10—11), daß die Ausübung des jüdischen Kultes allen Juden ohne Ausnahme untersagt gewesen sei. Unsere Vermutung über den zwischen öffentlicher und nichtöffentlicher Kultausübung gemachten Unterschied scheint die Schwierigkeiten beheben zu können. Auch könnte gar manches Beispiel hierfür aus der späteren mittelalterlichen Gesetzgebung herangezogen werden.

regiment der Kirche nicht wenig zu leiden. Den einzigen Ausweg in der Not bot die Bestechlichkeit der geistlichen wie der weltlichen Behörden: je nach der Höhe der dargereichten Summe konnte man ein größeres oder geringeres Maß von Gewissensfreiheit erkaufen. Indessen ließ es das Gesetz auch in diesem Punkte nicht an der nötigen Vorsorge fehlen. Der Schlußartikel des gegen die Juden gerichteten Teiles des Kodex untersagte nämlich den Trägern der weltlichen und geistlichen Gewalt in aller Strenge, sowohl die in ihrem „garstigen Glauben" verharrenden ungetauften Juden als auch die in ihren „Afterglauben" wieder verfallenden Täuflinge in irgendeiner Weise in Schutz zu nehmen. Bei Begünstigung solcher jüdischer „Verbrecher" bedrohte das Gesetz die Bischöfe, Priester und weltlichen Beamten mit Amtsenthebung, Exkommunikation und Einziehung eines vierten Teiles ihres Vermögens. Allen treuen Söhnen der Kirche wird als Vorbild „König Sisebut seligen Angedenkens" anempfohlen.

So kam es, daß bei Ausbruch des Aufstandes gegen den Nachfolger des Recesswint, den König Wamba (672—680), auch die über die ihnen zugefügte Unbill erbitterten Juden den Ereignissen nicht tatenlos zusahen. Der Führer der Aufständischen, der Graf Hilderich aus Nimes, nahm denn auch die Hilfe der Juden von Septimanien oder des Bezirks von Narbonne voll in Anspruch und scheint zugleich ihren jenseits der Pyrenäen bedrängten Stammesbrüdern in seinem Herrschaftsbereiche Zuflucht gewährt zu haben. Inzwischen lief zu den Aufrührern der gegen sie ausgesandte Feldherr des Wamba, Paulus, über. So kämpften christliche Insurgenten und Juden in treuer Waffenbrüderschaft gegen den gemeinsamen Feind, doch wurde der Aufstand schon nach einem Jahre unterdrückt. Wamba besetzte Narbonne (673) und vertrieb alle Juden aus der Stadt. Aus den erhaltengebliebenen Denkmälern ist jedoch zu ersehen, daß die alte jüdische Gemeinde hier gar bald zu neuem Leben erstand.

§ 8. *Die letzten westgotischen Könige und die Eroberung Spaniens durch die Araber (680—711)*

Wamba folgte auf dem Throne ein heimtückischer Byzantiner, der Graf Erwig, der sich seines Vorgängers vermittels eines Gifttrunkes entledigte, durch den der alte König um seinen Verstand ge-

bracht wurde. Durch ein Verbrechen zur Macht emporgestiegen, gab sich Erwig (680—687) alle Mühe, seine Sünde durch gottgefällige Verfolgungen von Juden und Judaisierenden wieder gutzumachen. Schon in der ersten Sitzung des von ihm im Januar 681 eröffneten zwölften Konzils von Toledo, einer der ordentlichen Sessionen dieser zum Staatsparlament gewordenen Versammlung, in der diesmal der Erzbischof von Toledo, Julian, den Vorsitz führte, wurde ein schriftlicher Aufruf (tomus) des Königs an das Konzil verlesen, in dem er dieses aufforderte, sich für Kirche und Staat in Treue einzusetzen. Der eindrucksvollste Teil dieses Aufrufs betrifft unmittelbar die Juden: „Ich beschwöre euch, rafft euch auf, rafft euch doch endlich auf! Zerreißet die Netze der Ungerechten, läutert die gottlosen Sitten der Frevler, eifert gegen die Treulosen und, was das wichtigste ist, reißt mit der Wurzel die jüdische Pest aus (Judaeorum pestem radicitus extirpate)". Zugleich wendet sich der König an die Mitglieder des Konzils mit der Bitte, die auf seine Veranlassung ausgearbeiteten Gesetze „gegen den jüdischen Unglauben" aufs sorgsamste zu prüfen, und warnt sie vor allzu weitgehender Nachsicht gegenüber dem Judentum, damit sie die Sünden des Judenvolkes nicht selbst vor Gott zu verantworten hätten.

Die von Erwig in Vorschlag gebrachten „Novellen" zerfielen in achtundzwanzig Artikel, von denen jeder eingehend begründet und mit Belegen aus der Heiligen Schrift versehen war. Es war dies ein neuer Repressalienkodex im Stil eines theologischen Traktats. Die in diesen „Novellen" vorgeschlagene Hauptneuerung bestand darin, daß kein Unterschied mehr zwischen getauften und ungetauften Juden gemacht und die jüdische Religion von Rechts wegen unter Verbot gestellt wurde, wobei die Getauften sich nicht einmal im geheimen zu ihr bekennen durften, während den Ungetauften nur die öffentliche Kultausübung verboten wurde. Der dritte Artikel dieser Vorschriftenreihe beginnt mit den folgenden Worten aus dem Evangelium: „Das Himmelreich wird durch Gewalt erschlossen und die Gewalt gebrauchen, reißen es an sich" (Matth. 11, 12). Aus diesem Spruch zieht der Gesetzgeber den Schluß, daß es durchaus zulässig sei, gegen Ungläubige Gewalt anzuwenden, da sie dadurch der Wohltat der Gnade teilhaftig würden. Diese Schlußfolgerung fand ihre rechtliche Formulierung in dem folgenden grauenerregenden Gesetz: „Sollte irgendein Jude, und zwar von denen, die noch nicht getauft

sind oder die Taufe aufgeschoben haben, seine Söhne oder Diener von der Annahme der Taufe beim Priester zurückhalten oder ihr selbst ausweichen und zugleich seinen Angehörigen von ihr abraten, so ist ein solcher Verbrecher, falls er nach Ablauf eines Jahres seit Veröffentlichung dieses Gesetzes der Gnade der Taufe noch nicht teilhaftig geworden ist, mit hundert Peitschenhieben, der Dekalvation (Ausreißen des Kopfhaares), sowie mit der Landesverweisung zu bestrafen, sein Eigentum aber dem Herrscher zur Verfügung zu stellen". — Erwig war also entschlossen, dem, was Sisebut seinerzeit ohne gesetzliche Unterlage unternommen hatte, nunmehr die Form einer gesetzlichen Maßnahme zu verleihen: durch die Androhung der Landesverweisung und einer ihr vorhergehenden Leibesverstümmelung und Ausplünderung sollten alle Juden dazu bewogen werden, in kürzester Frist zum Christentum überzutreten. Wie reagierte nun darauf das Konzil von Toledo? Bisher pflegten ja die Häupter der Kirche den von dem vierten Konzil gefaßten Beschluß, demzufolge eine gewaltsame Bekehrung von Juden als unzulässig und nur die allerstrengste Überwachung der von den Armen der Kirche bereits Umklammerten als geboten galt, immer wieder aufs neue zu bestätigen; jetzt befreundeten sich aber auch die Bischöfe mit dem Gedanken, daß die Alleinherrschaft des katholischen Glaubens im Lande mit Gewalt erzwungen werden müsse. So lassen denn die übrigen Artikel des von Erwig eingeführten Kodex den Unterschied zwischen „bereits Getauften" und „noch nicht Getauften" gänzlich fallen: das Festhalten an den jüdischen Bräuchen ist nunmehr unter Androhung der qualvollsten Strafen allen in gleicher Weise verboten. Hierbei wird mit Belegstellen aus der Heiligen Schrift durchaus nicht gegeizt. So wird das jüdische Passahfest unter Bezugnahme auf den Ausspruch des Apostels Paulus verboten: „Das Passah ist unser, Christus ist um unseretwillen geopfert worden". Zur Begründung des Verbotes der Beschneidung müssen seltsamerweise die Worte des Propheten Jeremia herhalten: „Beschneidet euch um des Herrn willen, streift ab die Vorhaut eures *Herzens*". Der Sabbat und die übrigen Feiertage durften aus dem Grunde nicht gehalten werden, weil der Prophet Jesaja den Spruch getan hat: „Euren Neumonden, Sabbaten und Jahrfesten ist meine Seele feind". Auf Grund dessen wird das Urteil gefällt: Jeder, der sich des Festhaltens an diesen Bräuchen oder Feiertagen schuldig gemacht hat, ist mit Dekalvation,

Stockhieben, Vermögenseinziehung und Landesverweisung zu bestrafen. Der Frau, die an ihrem Sohne die Beschneidung vornehmen läßt, ist die Nase abzuschneiden und ihr Vermögen soll zugunsten des Herrschers eingezogen werden, damit sie, wie das Gesetz so schön sagt, „das von ihr begangene Verbrechen beweinen möge". Den Juden wird zur Pflicht gemacht, alle christlichen Feiertage zu halten: den Sonntag, Ostern, Weihnachten, den Tag der Beschneidung Christi (Neujahr), den Tag der Heiligen Jungfrau Maria sowie überhaupt alle „Tage des Herrn" (dies dominicos). Sollte irgendein Jude oder eine Jüdin an solchen Tagen bei Verrichtung einer landwirtschaftlichen Arbeit (opus rurale), beim Wollkämmen oder ähnlichen Feld- und Hausarbeiten ertappt werden, so waren sie mit hundert Stockhieben und der Dekalvation zu bestrafen. Die gleiche Strafe erhielten die die Feiertagsruhe verletzenden Knechte und Mägde, wobei die Herrschaft auch noch eine Geldbuße zu erlegen hatte. Derselben Strafe verfiel ein getaufter Jude für die Zurückweisung von durch Christen zubereiteten Speisen; Nachsicht sollte nur gegen die das Schweinefleisch Zurückweisenden geübt werden, falls die Verschmähung der Speise durch natürlichen Widerwillen verursacht war, und auch dies einzig und allein unter der Voraussetzung, daß der das Schweinefleisch Verschmähende sich in jeder anderen Beziehung als guter Christ bewährt habe, „denn" — so fügt der menschenfreundliche Gesetzgeber hinzu — „es wäre ungerecht, nur wegen der Zurückweisung einer einzigen Speiseart diejenigen zur Verantwortung zu ziehen, die durch ihr christliches Glaubensbekenntnis veredelt sind".

Des weiteren stellt der Kodex des Erwig zum Teil eine Wiederholung, zum Teil nur eine Ergänzung der bereits von Recesswint erlassenen Gesetze dar. In Voraussicht einer möglichen Umgehung der Gesetze durch die Juden mit Hilfe von Bestechungen schreibt der König den Kirchenbehörden vor, das Verhalten der Juden sorgsamst zu überwachen und stellt den Beamten, die von den Feinden Christi Geschenke annehmen oder deren Los mildern würden, härteste Strafen in Aussicht. Zur Abschreckung derjenigen, die nur zum Scheine zum Christentum übertreten würden, setzte der Gesetzgeber eine überaus präzise Formulierung des Glaubensbekenntnisses (professio) und des Eidschwures fest, die bei der Taufzeremonie gesprochen werden mußten. In der „Professio" hatte der Neubekehrte alle Irrlehren der „judäischen Sekte" abzuschwören und sich von denen, die „die christ-

liche Lehre verachten", ostentativ loszusagen. Außerdem mußte er bei allen Helden des Alten und Neuen Testaments, bei der heiligen Dreifaltigkeit, bei dem gekreuzigten und auferstandenen Christus, bei den Aposteln und Heiligen, bei der Sinaioffenbarung und den evangelischen Wunderwerken feierlichst schwören, daß er die von dem neuen Glauben vorgeschriebenen Regeln ausnahmslos beobachten werde, wobei er für den Fall seiner Abtrünnigkeit und des Rückfalls in die „jüdische Irrlehre" alle in der Thora aufgezählten Verwünschungen im voraus auf sein Haupt herniederzurufen hatte. Aber seiner Sache noch immer nicht sicher, glaubte Erwig die Neophyten überdies unter die Aufsicht der Bischöfe stellen zu müssen, bei denen sie sich, wie es schon früher Brauch war, an allen Sabbaten und sonstigen Feiertagen zu melden hatten. Auch jeder aus einer anderen Stadt oder Provinz Zugereiste mußte sich dem Bischof, dem Priester oder dem Richter des betreffenden Ortes persönlich vorstellen und sich stets zu ihrer Verfügung halten, damit es ihrer Wachsamkeit nicht entginge, falls der Neuankömmling sich erdreisten sollte, jüdische Feiertage zu beobachten. Die kirchenpolizeiliche Überwachung der aus fernen Gegenden Zugewanderten mochte ihren Grund wohl darin gehabt haben, daß diese wegen der Judenverfolgungen sich häufig als Neophyten ausgaben. Gegen solche Vorspiegelungen, zu denen die Juden zwecks Sicherung ihres Sklavenbesitzes Zuflucht zu nehmen pflegten, war übrigens ein besonderer Gesetzesartikel gerichtet.

Der Kodex des Erwig ist voll von inneren Widersprüchen. Neben der Androhung härtester Strafen und der Landesverweisung für die Ausübung des jüdischen Kultes nach Ablauf der gewährten Gnadenfrist kehren den älteren Gesetzbüchern entnommene Vorschriften wieder (so das Verbot, christliche Dienstboten zu beschäftigen, Verwaltungsämter zu bekleiden u. dgl.), die das Vorhandensein von ungetauften, sich offen zu ihrer Religion bekennenden Juden im Lande voraussetzen. Offenbar glaubten die Gesetzgeber selbst nur wenig an den Erfolg ihres neuen ungestümen Angriffs gegen das Judentum. Wie ehedem besaßen die Herrscher von Toledo auch jetzt nicht die Kraft, den Plan einer restlosen Vertreibung der Juden aus allen Provinzen zur Ausführung zu bringen. Dazu hätten sie die Zustimmung der Provinzialstatthalter und der großen Lehensherren gewinnen müssen, die jedoch als Besitzer weitausgedehnter Gutsherrschaf-

ten an der wirtschaftlichen Betätigung der jüdischen Pächter und Handelsvermittler unmittelbar interessiert waren. Die im Kodex des Erwig vielfach wiederholten, an die weltlichen und geistlichen Machthaber gerichteten Ermahnungen, die Juden nie und nirgends in Schutz zu nehmen, zeugen davon, daß auch zu jener Zeit die wirtschaftlichen Interessen vor den kirchlichen den Vorrang hatten. Kam es doch nicht selten vor, daß ein Bischof, der eben auf einem Konzil seine Stimme für die Ausrottung des Judentums abgegeben hatte, in seine Diözese zurückgekehrt, den ortsansässigen Juden nach wie vor seinen Schutz angedeihen ließ. Und dennoch glaubte man diese auf den Konzilen aufgeführte Komödie nicht entbehren zu können. So stimmte denn auch das zwölfte Konzil von Toledo allen Gesetzesvorschlägen des Erwig ohne weiteres zu. Der Schlußartikel des angenommenen Kodex brachte den königlichen Willen zum Ausdruck, daß die neuen Gesetzesbestimmungen den Juden allenthalben von Amts wegen bekanntgegeben werden sollten, damit sie nicht die Unkenntnis des Gesetzes als Entschuldigungsgrund vorschützen könnten; das Gesetzbuch sollte nämlich von den Bischöfen oder Geistlichen den in der Kirche zu versammelnden Juden im lateinischen Urtext oder in der Umgangssprache (lectus vel traditus) vorgelesen werden. Zwei Tage nach dem Abschluß der Konziltagung wurde diese Bestimmung in Toledo auch zur Ausführung gebracht (am 27. Januar 681).

In dieser gegen das Judentum neu eingeleiteten Aktion ist schon auf den ersten Blick der Fanatismus eines Kirchenhauptes als die treibende Kraft nicht zu verkennen. Hinter dem König Erwig stand in der Tat als der geistige Urheber und Leiter des ganzen Kriegsunternehmens sein Freund, der Erzbischof von Toledo, Julian, der, wie erwähnt, auch den Vorsitz auf dem letzten Konzil führte und eine in jeder Beziehung scharf ausgeprägte Persönlichkeit war. Es ging das Gerücht, daß Julian von einer jüdischen Familie abstamme, vielleicht von einer jener Familien, die unter König Sisebut aus Furcht sich der Kirche in die Arme geworfen hatten. Das Schicksal wollte es, daß dieser Mann zu einem der ungestümsten Streiter der Kirche in ihrem Kampfe gegen das jüdische Volk werden sollte. Ein hervorragender theologischer Schriftsteller, erblickte er seine Lebensaufgabe darin, die Juden auf den „Weg der Wahrheit" zu weisen. Seiner Feder entstammten wohl alle jene theologischen Erwägungen,

Belege und Bezichtigungen, von denen das Gesetzbuch des Erwig geradezu strotzt; doch beschränkte sich Julian nicht allein auf eine Polemik in amtlichen Urkunden, in denen das Hauptargument ja schließlich das „Schwert des Gesetzes" war, sondern polemisierte gegen die Juden auch noch in eigens dazu verfaßten Schriften. Im Jahre 686 schrieb er eine dem König gewidmete Abhandlung: „Über die Ergründung des sechsten Zeitalters — gegen die Juden" (De comprobatione aetatis sextae contra Judaeos), in der das ewige messianische Problem einer neuen Erörterung unterzogen wird. Um den Beweis zu erbringen, daß Jesus eben der von den Propheten verkündigte Messias sei, bekämpft Julian voll Leidenschaft die dunkle jüdische Überlieferung (die übrigens auch in der talmudischen Haggada ihre Spuren hinterließ), wonach sich der wahre Messias nicht vor Anbruch des sechsten seit der Weltschöpfung verflossenen Jahrtausends den Menschen offenbaren könne, da ja dieser Berechnung zufolge der gegen Ende des vierten Jahrtausends zur Welt gekommene Jesus nicht als Messias anerkannt werden konnte. So suchte er denn zu erhärten, daß im religiösen Sprachgebrauch Jahrtausende soviel wie geschichtliche Zeitalter bedeuten, deren seit Adam bis Jesus gerade fünf verflossen seien; überdies hätten die Juden, wie er glaubt, in ihren Bibeltexten die Chronologie mit Absicht verstümmelt, um so der christlichen Tradition Abbruch zu tun, weshalb auch der bei den Christen gebräuchliche griechische Bibeltext (Septuaginta), auf Grund dessen der Jesus von Adam trennende Zeitraum um ein Jahrtausend länger berechnet werden kann, als viel zuverlässiger zu erachten sei. Von der Verteidigung zum Angriff übergehend, erblickt nun Julian einen unzweideutigen Beweis für den Zusammenbruch des Judaismus darin, daß das jüdische Volk weder einen Staat, noch einen Tempel, noch Priester besitze und von den Christen überall hart bedrängt werde. Eine solche Logik mußte den Schluß nahelegen, daß je mehr die Juden von den Christen gepeinigt werden, um so klarer die Unhaltbarkeit des Judaismus zutage trete. Freilich war sich Julian wohl darüber klar, daß er durch eine derartige Johannes Chrysostomus und anderen Kirchenvätern entlehnte Beweisführung die Juden kaum zu überzeugen imstande sein werde, und so ließ er sich denn in seiner an den König gerichteten Zueignung in folgender Weise vernehmen: „Sollte dieses Buch auch nicht zur Besserung der Juden beitragen, so möge es wenigstens den Chri-

sten zum Vorteil gereichen", denn „nicht genug damit, daß die verblendeten Juden selbst in den Abgrund des Unglaubens stürzen, machen sie auch noch die Gläubigen an ihrem Glauben irre". Um aber auch die Juden auf den Weg der Besserung zu führen, ersann Julian gemeinsam mit dem König viel schlagendere Beweisgründe: die Drohung mit der Landesverweisung, mit der Vermögenseinziehung, mit Peitschenhieben und mit Leibesverstümmelung. Solche Argumente hätten allerdings viel überzeugender gewirkt, wenn die Ausführungsorgane nicht Beweisgründen ganz anderer Art, von denen oben bereits die Rede war, Ohr und Hand geliehen hätten. Und in der Tat, wenn das schreckenerregende Dekret vom Jahre 681, wonach alle Juden Spaniens noch vor Ablauf der Jahresfrist die Taufe anzunehmen hatten, sein Ziel erreicht hätte, so hätte es der Erzbischof Julian, der zusammen mit dem König auf dem Konzil von Toledo unter dieses Dekret seine Unterschrift gesetzt hatte, wohl kaum nötig gehabt, fünf Jahre später mit den Juden über den Zeitpunkt des Erscheinens des Messias zu rechten.

Wie dem auch sein mag, jedenfalls verursachte das Gesetzgebungswerk des Erwig und des Konzils von Toledo den Juden nicht wenig Kummer und Sorge. Viele von ihnen zogen jenseits der Meerenge nach Nordafrika, von wo aus die arabischen Eroberer sich um jene Zeit bereits in der Richtung nach der Pyrenäischen Halbinsel in Bewegung gesetzt hatten. Alles sprach dafür, daß die Araber, die die afrikanischen Juden vom Joche der Byzantiner befreit hatten, nicht verfehlen würden, auch die spanischen Juden vom Schreckensregiment der Westgoten zu erlösen. Dies mochte die Flüchtlinge aus Spanien ebenso wie ihre afrikanischen Stammesbrüder dazu bewogen haben, der arabischen Bewegung Vorschub zu leisten. Die für die fremdländischen Eroberer gehegten Sympathien wurden noch intensiver während der Regierungszeit des Egica (687—702), der von seinem Schwiegervater Erwig dessen judenfeindliche Tendenzen geerbt hatte. Dieser Herrscher, der seine Regierung durch schnöden Treubruch eingeleitet hatte (er schwor nämlich dem sterbenden Erwig, dessen Söhnen ein treuer Beschützer zu sein, erbat sich aber später, als er nach deren Leben zu trachten begann, bei dem Konzil von Toledo Dispens), legte in der Judenbekehrung den größten Eifer an den Tag. Während er einerseits die Abtrünnigen in jeder Weise begünstigte, setzte er zugleich die in ihrem Glauben standhaft

Verharrenden den grausamsten Verfolgungen aus. Einem in aller Aufrichtigkeit die Taufe annehmenden Juden wurde der Erlaß aller allgemeinen und speziellen Steuern zugesichert („denn es wäre ungerecht, diejenigen mit Abgaben oder mit jüdischen Sondersteuern zu belasten, die sich selbst die wohltuende Last Christi auferlegt haben"), wobei die daraus für den Staatsschatz entstehenden Verluste von ihren „im verdammten Unglauben" verharrenden Brüdern ersetzt werden mußten. Darüber hinaus durften die Täuflinge uneingeschränkte Handelsfreiheit genießen, doch mußten sich die mit ihnen in Handelsbeziehungen tretenden Christen zunächst überzeugen, ob die Neubekehrten wirklich gute Katholiken seien; dies galt als erwiesen, wenn der getaufte Kaufmann in Gegenwart von Zeugen einen Abschnitt aus den evangelischen Büchern vorgelesen und ein Stück Schweinefleisch oder irgendeine andere „Christenspeise" (christianorum cibos) verzehrt hatte. Dagegen sollte den Juden, „die sich hartnäckig weigern, zum katholischen Glauben überzutreten, der Zutritt zu den überseeischen Handel treibenden Häfen (ad cataplum pro transmarinis commerciis) verwehrt sein", wie sie überhaupt des Rechts, mit Christen Geschäfte abzuschließen, beraubt sein sollten; somit durften sie nur mit Glaubensgenossen in Handelsbeziehungen treten. Sogar die von ihnen noch vor Bekanntmachung des Gesetzes mit Christen eingegangenen Rechtsgeschäfte wurden nunmehr als nichtig erklärt, wobei ihnen zur Pflicht gemacht wurde, alle bei diesen gekauften Baulichkeiten, Ländereien, Weinberge, Olivenhaine und sonstigen unbeweglichen Güter, aber auch Sklaven, dem Staatsfiskus zum amtlich festgesetzten Preise zur Verfügung zu stellen. Ein Jude, der sich zu Handelszwecken in einem Hafen aufzuhalten wagte, wurde mit der Einziehung seines gesamten Vermögens bestraft, während der mit ihm in Handelsverkehr getretene Christ eine Geldbuße zu erlegen hatte. Im Namen dessen, „der uns mit seinem Blute erlöst hat", beschwört das königliche Dekret die Christen, sich in keinerlei Geschäfte mit Juden einzulassen. Das Dekret wurde von Egica dem sechzehnten Kirchenkonzil von Toledo zur Begutachtung vorgelegt und von den Bischöfen ohne weiteres gutgeheißen (693). Seine Novelle dem Konzil empfehlend, unterließ es der König nicht, auch noch den folgenden Vers aus der Bibel der Juden für seinen Vorschlag sprechen zu lassen: „Hasse ich doch, Herr, die dich hassen, und kämpfe gegen die, die sich dir widersetzen" (Ps. 139, 21).

In derselben vor dem Konzil verlesenen Rede forderte Egica, auf die Verwahrlosung mancher Kirchen hinweisend, zu deren baldmöglichster Renovierung auf, da ja „die ungläubigen Juden höhnend davon reden, daß die christlichen Basiliken sich in noch schlimmerem Zustande befänden, als ihre verpönten und zerstörten Synagogen".

Die Absperrung der spanischen Häfen gegen die Juden und das Verbot der freien Handelsbetätigung überhaupt mochten zu neuen Scheintaufen Anlaß gegeben haben, doch mußten sie zugleich auch einen neuen Antrieb für die Auswanderung nach Afrika bilden. Hier schlossen sich die Auswanderer offen den zum Eroberungszug gegen Spanien sich rüstenden und unmittelbar vor der Überquerung der Meerenge von Gibraltar stehenden Arabern an und leiteten auch deswegen Unterhandlungen mit den in der Heimat zurückgebliebenen, unter der christlichen Maske leidenden Brüdern ein. Egica blieb die Beteiligung der Juden an den arabischen Kriegsrüstungen nicht unbekannt, was ihn dazu veranlaßte, im Jahre 694 sein Parlament, das (siebzehnte) Kirchenkonzil von Toledo, in aller Eile einzuberufen. Nachdem der König den Konzilteilnehmern die von ihm den Juden erwiesenen „Wohltaten", worunter er die den Täuflingen in Aussicht gestellten Begünstigungen verstand, in Erinnerung gerufen hatte, erklärte er, daß die Verruchten ihm seine Gnade nun mit schnödem Undank vergolten hätten: „Es ist uns vor kurzem aus zuverlässigen Zeugenaussagen bekannt geworden, daß sie (die spanischen Juden) mit fremdländischen Juden aus überseeischen Ländern Unterhandlungen eingeleitet haben, um sich gegen das Christengeschlecht zu verschwören". Durch diese Nachricht in große Erregung versetzt, zögerte das Konzil nicht, über das Judentum endgültig den Stab zu brechen: „Angesichts dessen, daß die Juden (die sich lediglich zum Scheine taufen ließen) nicht nur das Gewand des Glaubens besudelt haben, in das sie die mütterliche Kirche nach der Hebung aus der Taufe gehüllt hat, indem sie ungeachtet ihres Versprechens nach wie vor an ihren Bräuchen festhielten, sondern auch noch eine Verschwörung anzuzetteln gewagt haben, um sich der Staatsgewalt zu bemächtigen", so haben sie voll und ganz die folgende Strafe verwirkt: von nun ab haben alle spanischen Juden für alle Zeiten als Leibeigene des Staates zu gelten, und dem König steht das Recht zu, sie seinen Untertanen zu Eigentum zu geben, wobei es

den Herren obliegt, darauf zu achten, daß ihre neuerworbenen Sklaven von den jüdischen Bräuchen lassen; ihre Kinder müssen ihnen nach Vollendung des sechsten Lebensjahres weggenommen und Christen zur Erziehung anvertraut werden, um später auch mit Christen vermählt zu werden. Eine Ausnahme wurde hierbei nur für die in der gallischen Provinz Septimanien lebenden Juden gemacht, die der Gewalt des dortigen Herzogs unterstanden und sich überdies an der Verteidigung der Landesgrenzen gegen den Ansturm des „fremdländischen Stammes" (der Franken) beteiligten; aber auch sie wurden nur unter der Voraussetzung ihres Übertritts zum Christentum im Genusse der Freiheit belassen.

Was nun in Spanien nach diesem Urteilsspruch vor sich gegangen sein mag, ob es auch in Wirklichkeit zur Vollstreckung des Schreckensurteils gekommen ist, oder ob diese Vollstreckung, was wahrscheinlicher ist, durch die Lehnsherren an den einzelnen Orten hintertrieben wurde, bleibt gänzlich in Dunkel gehüllt. Eine unklare Nachricht der Chronik will wissen, daß der Mitregent und Nachfolger des Egica, Vitiza (bis 710), alle gegen die Juden gerichteten Repressalien rückgängig gemacht hätte. Jedenfalls stellen die von Egica und dem siebzehnten Konzil von Toledo erlassenen Gesetze die letzte Eruption des westgotischen Fanatismus dar. Durch innere Wirren bis in die Grundfesten erschüttert, ging der Staat rasch seinem Zusammenbruch entgegen. Die unmenschliche Bedrängung der Juden, die einen bedeutenden und geistig besonders hochstehenden Teil der alteingesessenen Bevölkerung Spaniens bildeten, war eine der Hauptursachen, die den Fall dieses theokratischen Reiches beschleunigt hatten. Schon rückten aus Nordafrika gegen die Pyrenäische Halbinsel die Kriegerscharen der Araber und Berber vor. Wenn die Überlieferung, wonach die Muselmanen von einigen mit dem König unzufriedenen spanischen Großen in das eigene Land gerufen worden seien, tatsächlich auf Wahrheit beruht, so kann es um so weniger wundernehmen, daß die Hauptopfer der westgotischen Gewaltherrschaft, die maskierten und unmaskierten Juden, die Eroberer als ihre Befreier erwarteten. Im Juli 711 gingen nun diese Hoffnungen in Erfüllung. Unter Anführung ihres tapferen Feldherrn Tarik setzten die Berber über die Meerenge von Gibraltar, drangen in Andalusien ein und besetzten nach der berühmten Schlacht bei Xerez de la Frontera den größten Teil Süd- und Mittelspaniens, wodurch

der Herrschaft der Westgoten in diesen Gebieten endgültig ein Ziel gesetzt wurde. Im folgenden Jahre wurde das Eroberungswerk von dem allgewaltigen Gebieter Afrikas, Musa, zu Ende geführt. In den Reihen der muselmanischen Krieger kämpfte, nach der Behauptung mancher Geschichtsschreiber, auch eine berberisch-jüdische Schar unter Anführung eines Feldherrn mit hebräischem Beinamen. Es war dies *Kaulan al Jahudi,* der einen Teil Kataloniens mit seinen Waffen bezwang. Man erzählte, daß bei dem Herannahen der Araber die katholische Bevölkerung von Toledo in den Kirchen Zuflucht gesucht hätte, so daß die Hauptstadt von den Juden an Tarik übergeben wurde. In manchen der eroberten Städte, so in Cordova, Sevilla, Toledo, ließen die Feldherren Tarik und Musa eine aus den ortsansässigen Juden, ihren zuverlässigsten Verbündeten, gebildete Schutztruppe zurück, während sie selbst mit ihrer Hauptstreitmacht weiterzogen. Jüdische Okkupationstruppen in Toledo — dies war das Wahrzeichen der sich vollziehenden geschichtlichen Umwälzung. Zusammen mit den Muselmanen waren jetzt die Juden die Herren jener Stadt, aus der ein ganzes Jahrhundert lang gegen die Bekenner der den Katholiken so verhaßten Religion die unmenschlichsten Verordnungen erlassen worden waren. Für die spanische Judenheit brach ein neues Zeitalter an.

§ 9. Das europäische Byzanz

Gleichzeitig mit der Entfaltung der Diaspora auf der Apenninischen und Pyrenäischen Halbinsel vermochten die Juden schon sehr früh auch auf der *Balkan*-Halbinsel festen Fuß zu fassen, die seit der Teilung des römischen Reiches (395) ein Bestandteil von Byzanz, der östlichen Reichshälfte, geworden war. Von dem Lose Palästinas und der asiatisch-afrikanischen Diaspora unter der Herrschaft der byzantinischen Kaiser war bereits in dem vorhergehenden Bande dieser „Geschichte" ausführlich die Rede; nunmehr soll ein Überblick auch über die Entwicklung der jüdischen Kolonisation in dem *europäischen Byzanz* gegeben werden, d. i. im ehemaligen Bereiche des alten Griechenland und in den anderen hellenisierten oder romanisierten Teilen der Balkanhalbinsel.

Das erste Auftauchen jüdischer Siedlungen in diesem Landbereich ist mit hoher Wahrscheinlichkeit in die Zeit zurückzuverlegen, als

der große Macedonier Alexander Asien und Afrika zum erstenmal fest mit Europa verband, und als zugleich damit die jüdisch-hellenistische Diaspora ihre ersten Knospen zu treiben begann. Wohl mochte die orientalische Judenheit dank der nahen Nachbarschaft Kleinasiens und Griechenlands mit diesen schon früher in Berührung gekommen sein, doch erst in der Seleucidenzeit wurden aus Syrien und Palästina stammende Juden auch infolge politischer Ereignisse dorthin verschlagen. Die von ihnen in der heiligen Stadt der Griechen, Delphi, zurückgebliebenen Spuren sind uns schon aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert, aus der Zeit der Hasmonäerkriege, bezeugt: in zwei aus den Jahren 170—157 stammenden Inschriften wird die Freilassung dreier Sklavinnen und eines Sklaven „judäischen Stammes" erwähnt, wohl Kriegsgefangener, die während der Erhebung Judäas gegen Antiochus Epiphanes in die Sklaverei verkauft worden waren. Auch ist es möglich, daß die im „Ersten Makkabäerbuche" (Kap. 12, 14, 15) wiedergegebenen Nachrichten über die von den hasmonäischen Führern Jonathan und Simon mit Sparta geschlossenen Bündnisverträge in einem gewissen Zusammenhange mit den damals auftauchenden jüdischen Kolonien auf dem Peloponnes stehen. Hundert Jahre später konnte Philo von Alexandrien (Gesandtschaft an Cajus, § 36) schon mit aller Bestimmtheit über jüdische Siedlungen „in Thessalien, Böotien, Macedonien, Ätolien, Attika, Argos, Korinth, sowie überall in den günstiger gelegenen Gegenden des Peloponnes" berichten. Sein jüngerer Zeitgenosse, der Apostel Paulus, predigte seine Lehre in den Synagogen von Thessalonich, Beröa, Athen und Korinth (Apostelgesch., Kap. 16—18). Überdies haben sich in manchen Städten Griechenlands und Macedoniens uralte Grabinschriften mit jüdischen Namen oder religiösen Emblemen erhalten, die gleichfalls davon zeugen, daß dort jüdische Gemeinden bestanden (so in Athen, Korinth, Thessalonich, Mantineia, Patras, Larissa usw.)[1]).

Mit dem Niedergange Griechenlands, das in den ersten christlichen Jahrhunderten selbst zu einem Lande der Emigration geworden war, konnte auch die jüdische Kolonisation dort keine weiteren Fortschritte machen. Erst seit dem IV. Jahrhundert, als im römischen Reiche ein „neues Rom" erstand, das frühere Byzantium, das nun in *Konstantinopel*, die Stadt Konstantins des Großen und des triumphie-

[1]) S. Anhang, Note 2.

renden Christentums, umgetauft wurde, erwachte auch der griechische Teil des Reiches zu neuem Leben und lockte wieder viele Einwanderer, darunter nicht wenig Juden, herbei. In den Hauptknotenpunkten des überseeischen Handelsverkehrs, in Alexandrien und den syropalästinensischen Häfen, mit den Griechen erfolgreich wetteifernd, trugen die Juden in nicht unerheblichem Maße zum Ausbau der Beziehungen zwischen diesen Verkehrszentren und Konstantinopel, sowie zu dessen Verwandlung in einen an der Grenzscheide des Morgen- und Abendlandes liegenden Brennpunkt des Welthandels bei. Es ist wohl anzunehmen, daß die im ägyptischen Alexandrien im IV. Jahrhundert bestehende Genossenschaft jüdischer „Naviculariер" oder Schiffsreeder auch in Konstantinopel als einem Hafenplatz ersten Ranges ihre Vertrauensleute hatte[1]). Die Juden bewohnten in Konstantinopel ein besonderes Viertel im Zentrum der Stadt, das unter der Bezeichnung „Kupfermarkt" (Chalkoprateia) bekannt war. Dort befand sich zu Beginn des V. Jahrhunderts auch die Gemeindesynagoge. Es wird berichtet, daß diese Synagoge mit Genehmigung des Hauptstadtpräfekten während der Abwesenheit des Kaisers Theodosius II. erbaut worden sei; nach seiner Rückkehr soll der Kaiser den Befehl gegeben haben, die in Umgehung des Gesetzes errichtete Synagoge (neue Synagogen durften bekanntlich nicht gebaut werden) in eine Kirche der Mutter Gottes zu verwandeln (442). Später wurden die Juden aus dem Zentrum der Stadt vertrieben und ließen sich vornehmlich in der Vorstadt Stenon oder Stanor in einem besonderen Viertel (wohl in der Gegend des heutigen Galata) nieder. Diese Isolierung mochte die in der byzantinischen Hauptstadt lebenden Juden vor jenen Zusammenstößen mit dem durch die Zirkusspiele erhitzten Straßenmob bewahrt haben, die damals in Antiochia und anderen Städten mit großen jüdischen Gemeinden stets an der Tagesordnung waren[2]). Jedenfalls wissen die Chroniken von solchen Zusammen-

---

[1]) S. Band III, § 37. — Es ist unerfindlich, wieso die Verfasser der Artikel über Byzanz und Konstantinopel in der Jewish Encyclopedia (III, 451 u. IV, 237) darauf gekommen sind, das die Navicularier von Alexandrien betreffende Dekret vom Jahre 390 auch auf die Navicularier von Konstantinopel zu beziehen, über die uns ja jede direkte Nachricht fehlt. Offenbar liegt hier eine Verwechslung vor, wohl dadurch veranlaßt, daß das Dekret in Konstantinopel ergangen war, was allerdings als ein indirekter Hinweis auf die auch in der byzantinischen Hauptstadt von Juden betriebene Schiffahrt gedeutet werden kann.

[2]) S. Band III, § 38.

stößen in der Hauptstadt nichts zu berichten. Doch hatten die Juden auch im europäischen Byzanz genug unter den Rechtsbeschränkungen zu leiden, die im „Kodex des Theodosius" zusammengefaßt waren und dann im „Kodex" und in den „Novellen" des Justinian reichlich vermehrt wurden. Desungeachtet wurde die jüdische Gemeindeautonomie in gewissen Grenzen anerkannt, so daß den gewählten Gemeindevorstehern oder „Ephoren" in den von Juden bewohnten Stadtvierteln etwa die Rolle von Bürgermeistern zufiel. Doch blieb das schändliche Gesetz — das Wahrzeichen des Triumphes der Kirche —, wonach neue Synagogen nicht erbaut und nur alte repariert werden durften, nach wie vor in Kraft. Nachdem das bekannte Dekret des Justinian, das die „Deuterosis" oder die freie synagogale Predigt unter Verbot stellte, ergangen war[1]), bekamen die byzantinischen Behörden ein Mittel in die Hand, sich auch in das innere religiöse Leben der jüdischen Gemeinden einzumischen. Dieser zwiefache, von der weltlichen und kirchlichen Gewalt ausgeübte Druck vermochte indessen nicht, den Mut der Juden zu erschüttern, und so sind uns denn auch keine Fälle von Massentaufen aus dieser Zeit bekannt.

An einem Versuch, die jüdischen Massen gewaltsam der Taufe zuzuführen, soll es freilich, wenn man der in einer syrischen Chronik erhaltengebliebenen Nachricht Glauben schenken will, nicht gefehlt haben. Der byzantinische Kaiser Phokas (602—610) soll nämlich den Befehl erteilt haben, daß alle in seinem Reiche lebenden Juden zum Christentum übertreten. Sein Präfekt Georgius ließ darauf die Juden in Jerusalem und anderen Städten Palästinas zu sich berufen und ersuchte sie, dem kaiserlichen Befehl Folge zu leisten. Hierbei soll einer der jüdischen Ältesten mit Namen Jonas die folgende Antwort gegeben haben: „Wir sind gern bereit, alles zu erfüllen, was uns der irdische König befehlen wird, doch dies steht nicht in unserem Willen, denn die Zeit für die heilige Taufe ist noch lange nicht gekommen". Ob solcher Dreistigkeit erhielt Jonas einen Schlag ins Gesicht, die Juden aber wurden gewaltsam der Taufe zugeführt. Das Körnchen Wahrheit, das sich in dieser Erzählung bergen mag, zeugt höchstens von einer allgemeinen Tendenz zu gewaltsamen Judentaufen, die allerdings hier und da zu Kampf und Abwehr reizen mochte.

[1]) Ibidem.

Diese Tendenz wird wohl auch zu jener blutigen Erhebung der Juden von Antiochia im Jahre 608 den Anlaß gegeben haben, in deren Verlauf die Aufständischen den christlichen Patriarchen Anastasius ermordeten[1]). Eine so weitgehende Erbitterung der Juden gegen den höchsten kirchlichen Hierarchen wäre schlechterdings unerklärlich, wenn er nicht einer von denen gewesen wäre, die sich an der von Konstantinopel aus dekretierten rohen Vergewaltigung des religiösen Gewissens beteiligt haben mochten. Der Unwille der Juden gegen die byzantinische Gewaltherrschaft läßt, wie bereits hervorgehoben, auch ihre Handlungsweise in Palästina unter Kaiser Heraklius begreiflich erscheinen, als sie den Persern bei der Eroberung des Landes Beistand leisteten und ihnen auch dazu verhalfen, es vierzehn Jahre lang (614—628) in der Gewalt zu behalten. Man kann sich wohl denken, daß die Lage der in der Hauptstadt und in anderen Städten des europäischen Byzanz lebenden Juden während dieser Zeit nicht gerade beneidenswert war. Im Volke wurden sicherlich die ungeheuerlichsten Gerüchte über von Juden an palästinensischen Christen verübte Greueltaten verbreitet (Gerüchte, die dann zur Rechtfertigung der späteren grausamen Judenverfolgungen von den kirchlichen Chronographen aufgegriffen und verewigt wurden), so daß die unglückliche jüdische Bevölkerung jeden Tag den Ausbruch der entfesselten Haß- und Rachegefühle zu gewärtigen hatte. Daß man in Konstantinopel um jene Zeit den Plan einer Judenvertreibung in der Tat erwogen hat, ist aus der oben wiedergegebenen Nachricht zu ersehen, wonach Kaiser Heraklius es für geboten hielt, den gleichen Plan auch seinem Freunde, dem König Dagobert, zu empfehlen (§ 5). Zu einer restlosen Vertreibung der Juden aus dem europäischen Byzanz ist es freilich nicht gekommen, doch mochten sie an manchen Orten ähnlichen, wenn auch nicht so systematisch betriebenen Verfolgungen ausgesetzt gewesen sein, wie sie um dieselbe Zeit im westgotischen Spanien üblich geworden waren. Es steht jedenfalls fest, daß im Todesjahr des Heraklius die Juden in Konstantinopel noch ansässig waren. Dies erhellt aus der in einer byzantinischen Chronik wiedergegebenen Nachricht, derzufolge die Juden sich an dem Aufstand der hauptstädtischen Bevölkerung und der Armee gegen die Kaiserinmutter Martina und deren Sohn Herakleon beteiligt

[1]) Ibidem, gegen Ende.

hätten (641); dabei sollen sie angeblich die Kirche der heiligen Sophia, das Palladium der orthodoxen Hauptstadt, erstürmt haben.

Die byzantinische Kirchengesetzgebung, die schon im IV. Jahrhundert auf den ökumenischen Konzilen von Nicäa und Laodicea[1]) zwischen Christentum und Judentum einen scharfen Trennungsstrich gezogen hatte, brachte in den folgenden Jahrhunderten der jüdischen Frage nur wenig Interesse entgegen. Mit um so größerem Eifer widmete sich ihr die ganz im Fahrwasser der Kirche steuernde Staatsgewalt. Hingegen waren die byzantinischen „Synoden" zumeist durch die Schlichtung dogmatischer Streitigkeiten völlig in Anspruch genommen, die die christliche Kirche zerfleischten und Konstantinopel nicht selten in Gegensatz zu Rom brachten. Erst das Konstantinopeler Konzil vom Jahre 692 (das sogenannte Trullaner Konzil; als die das fünfte und sechste Konzil abschließende Versammlung auch „Quinisexta" genannt) schenkte den Juden von neuem seine Aufmerksamkeit. Der elfte von diesem Konzil aufgestellte Kanon untersagte den Christen, Priestern wie Laien, in Gemeinschaft mit den Juden ungesäuertes Passahbrot zu genießen, ihre ärztliche Hilfe in Anspruch zu nehmen, mit ihnen zusammen zu baden, wie überhaupt in jede nähere Berührung mit ihnen zu treten; im Übertretungsfalle sollte der Geistliche seiner Priesterwürde verlustig gehen, der Laie aber der Exkommunikation verfallen. Die am Ende des VII. Jahrhunderts gegen den Verkehr der Christen mit den Juden erneut ergriffenen Maßnahmen zeugen davon, daß solche Beziehungen jetzt wieder reger geworden waren und sogar Befürchtungen einflößten. Die Scheidewand, die durch das Einzwängen der Juden in besondere Viertel der Hauptstadt und der Provinzstädte um sie errichtet wurde, scheint nichts genützt zu haben, da das Wirtschaftsleben, namentlich in den Handelszentren, sogar Menschen so verschiedenen Schlages, wie es Griechen und Juden waren, einander näher bringen mußte. Die die Bekenner der beiden Religionen trennende Kluft sollte sich erst viel später, im Verlaufe jener Kämpfe vertiefen, die in Byzanz durch die Bilderstürmerei hervorgerufen wurden und die die religiösen Leidenschaften bis zur höchsten Glut entfachten.

---

[1]) Ibid. § 31.

§ 10. Die Kolonien am Schwarzen Meer (Bosporus, Krim)

Zu dem Besitzstand des byzantinischen Reiches gehörten schon von seiner Entstehung an die an der Nordküste des Schwarzen Meeres zwischen dem Kaukasus, der Krim und der Mündungslandschaft des unteren Dnjepr gelegenen griechisch-römischen Kolonien. Die sich am Südende des Schwarzen Meeres, an dem Punkte, wo die Balkanhalbinsel an Kleinasien stößt, erhebende Stadt Konstantinopel mußte natürlicherweise zum Herrn der an der gegenüberliegenden Nordküste erblühten Kolonien werden, die gleichsam Ausläufer des alten Griechenlandes waren.

Die zahlreichen griechischen Kolonien in den Ländern der Skythen, Sarmaten und Taurier, an den Küsten des Pontus Euxinus und der Mäotis (des Schwarzen und Asowschen Meeres), dort, wo die Flüsse Tyras (Dnjestr), Hypanis (Bug), Borysthenes (Dnjepr) und Tanais (Don) in diese Meere münden, waren schon viele Jahrhunderte vor dem Hervortreten von Byzanz auf der geschichtlichen Arena zur Entstehung gekommen. Alle diese Kolonien gruppierten sich um die Taurische Halbinsel oder die Krim. Seit dem VII. Jahrhundert v. d. chr. Ära zogen hierher, zunächst aus Kleinasien und sodann auch aus dem klassischen Lande Athens und Spartas, unzählige Kolonisten, um in dem halbwilden, fruchtbaren Skythenlande Korn für die übervölkerten Metropolen zu beschaffen. Die Kaufleute exportierten aus diesen Gegenden außer Korn auch noch Fische und Salz, die sie bei den Einheimischen gegen die von ihnen eingeführten Erzeugnisse des industriereichen Asien einzutauschen pflegten. So entstehen hier nach und nach bedeutende Städte, wie Olbia am Liman des Bug, zwischen den heutigen russischen Städten Nikolajeff und Otschakoff; *Pantikapäum* (das heutige Kertsch) am Cimmerischen Bosporus (so hieß die Meerstraße von Kertsch, zum Unterschiede vom südlichen, Thracischen Bosporus, dem Hafen Konstantinopels); Theodossia und Chersones (Sebastopol) an der südlichen Küste der Krim oder Tauriens. Es bilden sich freie Stadtrepubliken nach altgriechischem Muster, die sich an manchen Orten unter der Obergewalt eines Königs zu einem Bunde zusammenschließen. So wurde die Stadt Pantikapäum an der Landbrücke zwischen dem Schwarzen und Asowschen Meere zur Hauptstadt des *Bosporanischen Reiches.* Die hellenische Kultur bringt fortwährend Leben und Bewegung in diese

fernen Kolonien, und es ist wohl anzunehmen, daß nach der Ausbreitung der griechischen Herrschaft in Asien auch ein Strom jüdischer Auswanderer sich auf dem Wege über Kleinasien und das Seleucidische Syrien dorthin ergossen hat. In den letzten vorchristlichen Jahrhunderten war der Jude überall ein treuer Gefährte des griechischen Kolonisten. Mit vereinten Kräften errichten sie Handelsniederlassungen und städtische Gemeinden auch an der Nordküste des Schwarzen Meeres, diesem vorgeschobensten Posten der jüdisch-hellenistischen Diaspora. Die jüdische Kolonisation konzentriert sich hauptsächlich im Herrschaftsgebiete des Bosporanischen Reiches, wo sich um jene Zeit die hellenisch-skythische Dynastie der Spartokiden befestigt hatte. Im I. Jahrhundert v. d. chr. Ära hatte das kleine Reich unter der allgemeinen Krise zu leiden, die über den ganzen damaligen hellenistischen Orient hereingebrochen war. Um das Jahr 80 wurde es von dem gefährlichen Feinde Roms, dem König des kleinasiatischen Pontus, Mithridates, erobert, der Taurien seinem im Süden gelegenen Reiche einverleibte. Von dem römischen Bezwinger des Morgenlandes, Pompejus, niedergerungen, mußte Mithridates dann im Taurischen Bosporus Zuflucht suchen, doch fiel er hier bald dem Verrat seines auf die Seite der Römer übergegangenen Sohnes Pharnak zum Opfer. Es geschah dies in jenem denkwürdigen Jahre 63, als Pompejus der Unabhängigkeit Judäas den entscheidenden Stoß versetzte. So gerieten Taurien und Judäa gleichzeitig unter das römische Protektorat.

Fast vier Jahrhunderte lang steht das Bosporanische Reich unter der Vormundschaft Roms. Unter der Herrschaft des kaiserlichen Roms führen die den einheimischen griechischen Dynastien angehörenden Könige des Bosporus (Eupatoriden u. a.) den Titel von „Freunden des Caesar und der Römer", pflegen ihrem Namen den römischen dynastischen: Tiberius-Julius anzuhängen und lassen Münzen mit dem kaiserlichen Bilde schlagen. Der Stammsitz dieser römischen Vasallen ist Pantikapäum; von hier aus gelingt es ihnen, auch die benachbarten Städte Theodossia, Phanagoria (Taman), Gorgippia (Anapa) und zeitweilig Chersones, sowie das an dem Einfluß des Don in das Asowsche Meer gelegene Tanais unter ihre Gewalt zu bringen. In allen diesen Städten bestanden auch jüdische Kolonien. Unter den von Philo („Gesandtschaft an Cajus", § 36) aufgezählten Diasporasiedlungen treten sie uns mit der Bezeichnung „das fernlie-

gende Grenzgebiet des Pontus" entgegen. Fünfzig Jahre später werden Taurien und Bosporus von dem jüdischen Geschichtsschreiber Josephus Flavius als unter römischer Oberhoheit stehende Provinzen erwähnt (Jüd. Krieg II, 16, 4). Indessen sind uns aus dem ersten christlichen Jahrhundert auch greifbare Beweise für das Bestehen wohlorganisierter jüdischer Gemeinden im Bosporanischen Reiche erhaltengeblieben. In erster Linie kommen dabei zwei in der Nähe von Kertsch zutage geförderte, Freilassungsurkunden (manumissio) darstellende griechische Inschriften aus dem Jahre 80—81 in Betracht. Eine dieser Inschriften hat den folgenden Wortlaut:

„Zur Regierungszeit des Königs Tiberius Julius Reskuporides, des Freundes des Caesar und des Freundes der Römer, des Gottesfürchtigen, im Jahre 377[1]) ... (Ich) Chreste, früher das Weib des Drusus, entlasse für das Bethaus (proseuche) meinen Pflegling Herakles hiermit zum Freien, entsprechend meinem Gelübde, unergreifbar und unbehinderbar durch jedweden Erben. Er mag sich wenden, wohin er will, unbehelligt, außer zum Gottesdienste und der Obhut im Bethause, worin mir auch meine Erben Herakleides und Helikonias zugestimmt haben und worüber zu wachen hat auch die *Synagoge der Juden* (synepitropeuses tes synagoges ton Joudaion)".

Solche Urkunden dienten zur Beglaubigung des Freilassungsaktes; dieser pflegte dem Brauche gemäß öffentlich im Bethause vollzogen zu werden, dem der Freigelassene auf Grund eines Gelöbnisses gleichsam geweiht wurde, was ihn aber nur dazu verpflichtete, dem in der Synagoge abgehaltenen Gottesdienst regelmäßig beizuwohnen. In ähnlicher Weise wurden Sklaven auch im heidnischen Griechenland freigelassen, wo der Freigelassene der Gottheit übereignet zu werden pflegte, um dann fiktiverweise als Tempeldiener zu gelten. Diese Verwandtschaft der Sitten, die griechische Sprache der Inschriften, sowie die griechischen Namen der beteiligten Personen — all dies zeugt davon, daß die Mitglieder der bosporanischen jüdischen Gemeinde in hohem Maße hellenisiert waren; und doch ließen die assimilierten Kolonisten die sie miteinander verknüpfenden religiösen Bande nicht locker werden, die feierlichen Rechtshandlungen vollzogen sie an der Stätte ihrer Andacht, der sie der Form nach sogar die freigelassenen Sklaven zu weihen pflegten. Die jüdische Gemeinde selbst, der wir hier unter der in der gesamten jüdisch-hellenistischen Diaspora gebräuchlichen Bezeichnung „Synagoge" (Versammlung) begegnen, ver-

[1]) Nach der ortsüblichen Bosporanischen Zeitrechnung; das Datum entspricht dem Jahre 81 der christl. Ära.

fügte aber zweifellos über gewisse Rechte und eine mehr oder weniger weitgehende Autonomie, da sie uns ja in den Inschriften als eine mit Vormundschafts- und Beaufsichtigungsbefugnissen ausgestattete juristische Person entgegentritt.

Ähnlich organisierte Gemeinden hellenisierter Juden, die sich aus früher begründeten kleinen Siedlungen oder Handlungsniederlassungen entwickelt hatten, bestanden in den ersten Jahrhunderten der christlichen Ära auch in anderen im Küstengebiete des Schwarzen und Asowschen Meeres gelegenen Städten. Die in Gorgippia und Tanais entdeckten Inschriften geben von einem in der griechischen Bevölkerung weit verbreiteten religiösen Synkretismus Kunde, der zum Teil auf jüdischen Einfluß zurückgeht. In demselben Maße, in dem die Juden von den Griechen ihre Sprache und die Eigenheiten ihrer Lebensführung übernahmen, ließen sich nämlich auch die heidnischen Griechen in religiöser Hinsicht von ihren jüdischen Nachbarn beeinflussen. Auch in diesem entlegenen Winkel der Diaspora griff jetzt die Bewegung immer weiter um sich, die gleichzeitig in Kleinasien, Griechenland und Rom hervortrat: Gruppen von Heiden, die man „Verehrer des höchsten Gottes" (Sebomenoi Theon hypsiston) nannte, schlossen sich nunmehr den jüdischen Gemeinden als Halbjuden an [1]). Sie wohnten dem Gottesdienst in den Synagogen bei, beobachteten manche jüdischen Speise- und Reinheitsgesetze, hielten aber zugleich noch an vielen heidnischen Bräuchen fest. Der Apostel Paulus entfaltete auf seiner Reise durch Kleinasien und Griechenland unter diesen Halbmonotheisten eine sehr energische christliche Propaganda und gewann viele von ihnen für die neue Kirche; doch gab es unter den „Verehrern" auch solche, die nach und nach zu vollwertigen Juden wurden. In Tanais schlossen sich die „Verehrer des höchsten Gottes" zu Vereinen oder „Synoden" zusammen, deren Mitglieder sich „Brüder" nannten und von einer ganzen Hierarchie geistlicher Würdenträger: von „Presbytern", „Versammlungsvätern", „Synagogen" geleitet wurden. Eine Menge aufgefundener Inschriften hängt mit dem religiösen Leben dieser Verbände zusammen. Die Inschriften, die gewöhnlich ein Register der Vereinsmitglieder sowie der Ältesten enthielten, pflegte man auf Steintafeln, den sogenannten „Telamonen", einzugraben. Die Einleitungsformeln hatten meist etwa folgenden Wortlaut: „Dem höchsten Gotte haben die adoptierten Brüder (die

[1]) S. Band II, § 95.

Mitglieder des Verbandes oder der Brüderschaft), die Verehrer des höchsten Gottes, in der Regierungszeit des Königs Tiberius Julius Reskuporides, des Freundes des Caesar und des Freundes der Römer, des Gottesfürchtigen, diese Tafel gestiftet und ihre Namen darauf eingegraben, an erster Stelle den des Presbyters Heraklides, dann den des Ariston" usw. (es folgt eine Reihe griechischer Eigennamen). Die am spätesten entstandene von den hier entdeckten Inschriften stammt aus dem Jahre 228, woraus zu schließen ist, daß der jüdisch-hellenistische religiöse Synkretismus in Taurien und um das Asowsche Meer herum im III. Jahrhundert der christlichen Ära noch fortbestand. Wir haben es also hier mit ganz unzweideutigen Spuren einer jüdischen Propaganda zu tun, deren Wege sich mit denen der christlichen Mission noch nicht gekreuzt hatten. Die in den Verbänden oder Brüderschaften der „Verehrer des höchsten Gottes" vereinigten Griechen oder hellenisierten Eingeborenen schlossen sich den jüdischen Gemeinden als Halbproselyten an, wobei sie in ihrer Lebensführung und Religionspraxis auch weiterhin viele griechische Bräuche beibehielten. Als dann in diese entlegenen Grenzgebiete des römischen Reiches christliche Missionare vordrangen, erzielten sie die größten Erfolge gerade in diesen halbjüdischen Kreisen, wo die ein Kompromiß zwischen Monotheismus und Heidentum bildende Lehre besonders rasch Anklang finden mußte.

Gegen Ende des III. Jahrhunderts vermochte das Christentum an einzelnen Punkten Tauriens schon feste Wurzel zu fassen. Den Mittelpunkt der neuen Religion bildete Chersones, das mit dem an der gegenüberliegenden Küste des Schwarzen Meeres sich erhebenden Byzantium, dem nachmaligen Konstantinopel, die lebhaftesten Beziehungen unterhielt. Um das Jahr 300 war Chersones bereits der Sitz christlicher Bischöfe, von denen die Bischöfe Basileus, Kapiton u. a. in ihrer Missionstätigkeit einen so weitgehenden Eifer an den Tag legten, daß die Heiden und Juden in Aufruhr gerieten. Das erste Weltkirchenkonzil von Nicäa (325) sah einen Bischof aus Bosporus und das von Konstantinopel (381) den von Chersones unter seinen Mitgliedern. Nach der in diese Zeit fallenden Teilung des römischen Reiches tritt in der Geschichte Tauriens eine neue Wendung ein: sein Herr und Gebieter ist jetzt formell das östliche Rom, das an dem anderen Bosporus gelegene, Taurien benachbarte und ethnographisch mit ihm verwandte Konstantinopel. Zunächst läßt die byzantinische

Metropole die weitgehende Autonomie ihrer Kolonie unangetastet, später aber, namentlich seit der Zeit des Justinian, wird auch diese Provinz unmittelbar vom Zentrum verwaltet. Der in Byzanz auf die Juden ausgeübte Druck veranlaßt viele von ihnen, in Taurien und den anderen an der nördlichen Schwarzmeerküste liegenden Gegenden Zuflucht zu suchen, und so ist ihre Zahl hier in raschem Steigen begriffen. Eine von dem byzantinischen Chronographen Theophanes stammende Notiz vermerkt, daß im Jahre 671 an der Küste des Schwarzen Meeres, in Phanagoria und seiner Umgebung „neben den dort ansässigen Juden" viele andere Stämme lebten, woraus zu entnehmen ist, daß die Juden dort einen nicht unerheblichen Teil der Bevölkerung bildeten. Dies wird auch durch aufgefundene, teils in griechischer, teils in hebräischer Sprache abgefaßte Grabschriften bestätigt, die aus dem IV. und den folgenden Jahrhunderten stammen. Auf diesen aus den Nekropolen von Pantikapäum herrührenden Grabtafeln treten uns bereits neben den griechischen auch rein hebräische Namen (Simon, Isaak, Samuel) sowie jüdische Embleme entgegen (Abbildungen von siebenarmigen Leuchtern, Palmblättern oder Hörnern), ganz von der Art der in den römischen Katakomben entdeckten (oben, § 2).

So kam das erste jüdische Kolonisationszentrum in Osteuropa zur Entfaltung, das ebenso alt war wie die westlichen Zentren, bei dessen Bildung jedoch nicht die römische, sondern die griechische Diaspora ausschlaggebend gewesen war. Die griechische Kultur vermochte ihre Vormachtstellung an der Küste des Schwarzen Meeres bis zum VII. Jahrhundert voll zu behaupten; in den folgenden Jahrhunderten mußte sie aber dem Ansturm der aus dem Kaukasus und aus Persien einbrechenden orientalischen Stämme weichen, unter denen die bald unter jüdischen Einfluß geratenden Chasaren die Hauptrolle spielen sollten.

Zweites Buch

Die Periode der Organisierung der europäischen Judenheit bis zu den Kreuzzügen

(711—1096)

Zweites Buch

Die Periode der Organisierung der europäischen Judenheit bis zu den Kreuzzügen

(711–1096)

§ 11. *Allgemeine Übersicht*

Die Kolonisierungsperiode, die Periode der Ansiedlung und der Einbürgerung der Juden in Westeuropa, kam im VIII. Jahrhundert, gleichzeitig mit dem Ende der Übergangsperiode, die vom Zusammenbruch des römischen Reiches zur Bildung des Reiches Karls des Großen hinüberleitet, zu ihrem vorläufigen Abschluß. Ebenso wie im gesamteuropäischen, setzte jetzt auch im jüdischen Leben eine Zeit der Kräftesammlung und des inneren Aufbaus ein. Eine neue, zunächst ganz auf dem Machtprinzip beruhende Staatsorganisation, aus der dann mehrere Nationalstaaten mit allumfassender Lehensordnung und einer ständischen Verfassung hervorgingen, kam zur Entstehung. In Anpassung an diese allgemeine Gesellschaftsverfassung baute auch die Judenheit ihre eigene Organisation aus. Die Siedlungen verwandeln sich in Gemeinden, die schon früher organisierten Gemeinden erweitern und befestigen ihre Selbstverwaltungsordnung nach dem Vorbild der im morgenländischen Kalifat ausgebildeten Gemeindeverfassung. Die europäischen Juden und ihre um die großen nationalen Zentren im Bagdader Kalifat, in Babylonien, in Palästina und Afrika sich scharenden Brüder kommen jetzt in engste Berührung miteinander. Der Handelsverkehr zwischen Orient und Okzident nimmt um diese Zeit einen noch nie dagewesenen Aufschwung. Bagdad, Basra, Damaskus, Akko, Ramleh, Gaza, Alexandrien, Konstantinopel, Marseille, die italienischen und spanischen Häfen — sie alle sind jetzt Durchgangspunkte auf dem einen großen Handelswege, auf dem Griechen, Juden, Venezianer und andere Schrittmacher des Welthandels mit rastloser Energie vorwärts drängen. Den jüdischen Kolonien in Europa strömen scharenweise Neuankömmlinge aus Asien und Afrika zu, die ihre Erfahrungen in der Gemeindeautonomie und die straff gespannte Zucht des talmudischen Judentums dorthin verpflanzen. Durch die Vermittlung der Neuzugewanderten treten sogar die weitab lebenden „Leute vom Rhein" (Ansche Rhenus) mit dem Morgen-

lande in Verkehr, indem sie die Gaonen von Sura und Pumbadita und die Rektoren der palästinensischen Akademien um Auslegung und Erläuterung der Gesetze angehen. In um so nähere und unmittelbarere Beziehungen zu den asiatisch-afrikanischen Metropolen des Judaismus traten die Gemeinden Süditaliens und Spaniens, wo die Äste des arabischen Kalifats sich immer mehr weiteten und immer dichter wurden.

Als Beginn der Periode der Organisierung der europäischen Judenheit kann das Jahr 711 angesetzt werden, das Jahr der Eroberung der Pyrenäischen Halbinsel durch die Araber und Berber, wodurch eine festgefügte Brücke zwischen der östlichen und westlichen Hälfte der Diaspora geschlagen wurde, während als Abschluß dieser Periode das Jahr 1096 gelten kann, das Jahr des ersten Kreuzzuges, in dem durch die in entgegengesetzter Richtung, von Europa nach Asien, verlaufende Bewegung der kampflustigen Kreuzfahrer der organisierten westeuropäischen Judenheit der erste empfindliche Schlag versetzt wurde.

Im Laufe dieser vier Jahrhunderte konsolidierte sich vor allem die jüdische Bevölkerung Mitteleuropas: Frankreichs und Deutschlands. Die zeitweilige Vereinigung beider Länder unter dem Zepter Karls des Großen fördert die Beziehungen zwischen französischen und deutschen Juden und führt zu ihrem Zusammenschluß, den auf dem Gebiete der nationalen Kultur auch die Aufteilung des Imperiums nicht zu beeinträchtigen vermochte. Aus dem geschichtlichen Nebel treten jetzt die großen jüdischen Gemeinden am Rhein, dieser Trennungs- und Verbindungslinie zwischen Frankreich und Deutschland, hervor: Mainz, Worms, Köln und auch Metz. In Lothringen steht die Wiege der in Mitteleuropa erblühten jüdischen Wissenschaft („Lotharische Gelehrte" im X. und XI. Jahrhundert). Hier wirken R. Gerschom, die „Leuchte der Diaspora", dieser Lykurg der französisch-deutschen Juden, und der große Stammvater des westlichen Rabbinismus, Raschi. Im Süden Frankreichs stehen die alten Gemeinden von Narbonne, Toulouse, Marseille in voller Blüte. Schon unter den nächsten Nachfolgern Karls des Großen gelangen die Juden zu einer so maßgebenden Stellung im gesellschaftlichen Leben des Landes, daß die christliche Geistlichkeit wegen der „jüdischen Gefahr" Sturm zu läuten beginnt. Die einflußreichen Bischöfe von Lyon, Agobard und Amolon, wettern gegen die Juden in Kirchen-

predigten und Hirtenbriefen und drängen auf Kürzung ihrer Bürgerrechte und ihrer inneren Autonomie. Auch in dem unter der Gewalt der Karolinger und der deutsch-römischen Kaiser stehenden Norditalien sowie im von den Arabern und Normannen beherrschten Süditalien sind die jüdischen Gemeinden in kulturellem Aufschwung begriffen und schon sprießen in ihrer Mitte die ersten Keime eines neuen Schrifttums hervor. Was schließlich Spanien anbelangt, so entsteht hier nach einer zwei Jahrhunderte währenden Lethargie ein Brennpunkt allmenschlicher und nationaler Kultur, der über die ganze westliche Diaspora Licht und Wärme ausstrahlt. Die politische Zusammenarbeit von Arabern und Juden im Kalifat von Cordova bereitet einer neuen arabisch-jüdischen Renaissance den Boden, von der die gesamte geistige Entwicklung Europas beeinflußt werden sollte. All dies führt zu einer allmählichen Verschiebung der jüdischen nationalen Hegemonie von Osten nach Westen, ein Prozeß, der im XI. Jahrhundert, mit dem Erlöschen des allnationalen Gaonats und Exilarchats in Babylonien, zum Abschluß gelangt. Das von Palästina und Babylonien hinterlassene Erbgut fällt dem spanischen und französisch-deutschen Zentrum der Judenheit gerade am Vorabend der über das letztere hereinbrechenden schweren Krise zu, unmittelbar vor den Kreuzzügen, so daß in der darauffolgenden Periode das spanische Zentrum in seiner führenden Rolle dem deutsch-französischen weit voran ist.

Die in Westeuropa von einer Periode der Organisierung abgelöste Kolonisierungsperiode nahm inzwischen in dem zurückgebliebenen *östlichen Europa* ihren weiteren Fortgang. Der Kolonisierungsprozeß vollzog sich hier seit dem VIII. Jahrhundert unter der Einwirkung zweier verschiedener Faktoren: der Auswanderung aus dem Byzanz der Bilderstürmerzeit einerseits und der Invasion der aus den Steppen des Kaspigebietes eingedrungenen Chasaren andererseits. So kam es, daß in dem Landbereiche des nachmaligen Südrußland zwei Wanderströme aufeinanderstießen: der eine, dessen Ausgangspunkt die Balkanhalbinsel war, und ein anderer, der sich über den Kaukasus aus Persien ergoß; diese beiden Ströme flossen in Taurien mit den dortigen alten jüdisch-hellenistischen Siedlungen zusammen. Das Chasarenreich mit seinen zum Judentum sich bekennenden Herrschern erstreckte seine Gewalt auf die Länder des Kiewschen Rußland, dessen Fürsten ihm tributpflichtig wurden, und erschloß so

den Pionieren der jüdischen Kolonisation die von den Slawen bewohnten Gebiete Rußlands und Polens. Später, mit dem Anbruch des Zeitalters der Kreuzzüge, sollte dieser neue Ausläufer der Kolonisation einen Kräftezuwachs auch noch von Westen her erfahren: aus den aufgeschreckten jüdischen Gemeinden in Westeuropa setzte sich ein Auswandererzug nach Polen zu in Bewegung, der dazu berufen war, in diesem Lande den Grundstein für das nationale Zentrum der Zukunft zu legen.

Erstes Kapitel

Die Zeit Karls des Großen, der Karolinger und des Feudalismus in Mitteleuropa

§ 12. Die Juden unter Karl dem Großen

In der ersten Hälfte des VIII. Jahrhunderts war die Merowingerdynastie, unter deren Mitglieder das fränkische Reich aufgeteilt worden war, ganz degeneriert. Die Könige von Neustrien, Burgund und Austrasien waren nur noch dem Namen nach Herrscher und ihr Titel war nichts mehr als hohler Klang; die tatsächliche Gewalt lag in den Händen der tatkräftigen Palastmeister, die nicht selten sogar selbst die Könige erwählten und gleich diesen ihre Gewalt ihren Nachkommen vererbten. Zwei Dynastien, die der nominellen und die der tatsächlichen Machthaber, konnten jedoch unmöglich gleichzeitig nebeneinander bestehen, und so wurde auch in der Tat die erste durch die andere beseitigt. Der Majordomus Karl Martell war es, durch dessen Sieg bei Poitiers (732) Frankreich vor der Araberinvasion errettet wurde und der zugleich seiner Nachkommenschaft den Weg zum Throne bahnte. Sein Sohn Pippin der Kurze wird im Jahre 751 zum König der Franken ausgerufen und es gelingt ihm bald, alle Provinzen des fränkischen Reiches unter seinem Zepter zu vereinigen. Sogar der römische Papst sieht sich veranlaßt, ihn zur Abwehr der sich mit ihrer lombardischen Hauptstadt Pavia nicht begnügenden und nach Rom die Hände ausstreckenden Langobarden um Hilfe zu bitten; Pippin rettet denn auch den Heiligen Stuhl, um so seinem eigenen Thron neuen Glanz zu verleihen. Der Sohn Pippins, Karl der Große (768—814), bricht endgültig die Macht der Langobarden in Norditalien (774), schlägt diese Provinz zu seinem eigenen Besitz und gewährt dem römischen Papst in demselben Maße seinen mächtigen weltlichen Schutz, in dem dieser ihm seine geist-

liche Schutzherrschaft angedeihen läßt. Diesem Bunde der weltlichen und geistlichen Gewalt entsprießt das Imperium: der Papst Leo III. krönt Karl den Großen in Rom und ruft ihn zum Imperator, zum „allerfrömmsten Augustus" aus (800). So ersteht von neuem neben dem byzantinischen Reiche, dem europäischen Überrest des ehemaligen oströmischen Imperiums, ein weströmisches Imperium im mittleren Europa. Seine weltlichen Residenzen liegen in Frankreich und Deutschland, seine geistige Hauptstadt ist aber die alte Geburtstätte des Imperiums, Rom, das nunmehr zum Mittelpunkt der christlichen Theokratie geworden ist. Das theokratische Element der neuen Staatsordnung sollte indessen der jüdischen Bevölkerung erst viel später fühlbar werden, nachdem das Papsttum über die weltliche Gewalt die Oberhand gewonnen hatte; vorerst bekommen die Juden die schwere Hand der Kirche noch in keiner Weise zu spüren, da deren Oberhäupter, die römischen Pontifices, von Karl dem Großen und seinen nächsten Nachfolgern, den Schutzherren der Juden im neuen Imperium, noch viel zu sehr abhängig sind.

Verschiedene verworrene christliche und jüdische Legenden vermitteln uns eine Vorstellung von jenen freundschaftlichen Beziehungen, die sich zwischen der neuen Gewalt und den Juden namentlich im Bezirk von Narbonne herausgebildet hatten. Dieser ehedem dem westgotischen Spanien angehörende Landstrich geriet fast gleichzeitig mit jenem, im Jahre 720, unter die Gewalt der Araber. Im Jahre 759 belagerte das Frankenheer unter dem Oberbefehl des Königs Pippin Narbonne und bemächtigte sich seiner mit Hilfe der gotischen Einwohner, die die arabische Besatzung niedermachten und die Stadt unter der Bedingung der Aufrechterhaltung ihrer Selbstverwaltung Pippin übergaben. Diesen von der Chronik verbürgten Tatbestand wandelt nun die Legende nach ihrer eigenen Weise um, indem sie das Verdienst der Übergabe der Stadt den Juden zuschreibt und nicht Pippin, sondern seinen Sohn Karl den Großen als Bezwinger von Narbonne erscheinen läßt[1]). Die Juden sollen, wie es in der Legende heißt, an die die Stadt belagernden Franken eine Abordnung gesandt und ihnen ihre Hilfe angeboten haben. Das Haupt der Deputation, Isaak, hätte Karl dem Großen erklärt, daß die zur

[1]) Die Erzählung ist in den zu Beginn des XIII. Jahrhunderts aufgetauchten und an sagenhaften und romantischen Elementen überreichen „Gesta Caroli Magni" erhalten geblieben.

Übergabe der Stadt entschlossenen Juden dadurch keinen Verrat an der arabischen Regierung begingen, da die jüdische Gemeinde von Narbonne sich einer uneingeschränkten Selbstverwaltung erfreue und sogar einen eigenen, aus Bagdad (in der Legende „Baldachi") gekommenen, dem Davidsgeschlechte angehörenden König an ihrer Spitze habe. Im Namen dieses jüdischen Oberhauptes hätte dann die Gesandtschaft Karl etwa 70 000 Mark als Geschenk übergeben und sich zur Unterwerfung bereit erklärt, falls er die bestehende jüdische Autonomie unangetastet lasse. Karl sei darauf eingegangen, und nachdem er sich dann mit Hilfe der Juden der Stadt bemächtigt hatte, habe er ihnen ein Drittel des städtischen Areals überlassen und die Gewalt ihres „Königs" über diesen Stadtteil anerkannt; ein weiteres Drittel wäre dem Bischof zugeteilt worden und der Rest dem Grafen Emmerich. Auch die jüdische Sage[1]) berichtet von einer Teilung der Stadt Narbonne in drei autonome Distrikte, fügt aber dabei hinzu, daß der jüdische Stadtteil von dem aus dem königlichen Geschlechte Davids stammenden Gelehrten Rabbi *Machir* verwaltet worden sei, den Karl der Große aus Babylonien berufen und in das Amt eines jüdischen „Nassi" oder Patriarchen eingesetzt hätte. Aus allen diesen Überlieferungen kann der geschichtliche Schluß gezogen werden, daß den Begründern der karolingischen Dynastie tatsächlich daran gelegen war, sich bei den Juden von Narbonne, deren politische Stellungnahme im Kampfe der Franken mit den spanischen Arabern um Südfrankreich keine geringe Rolle gespielt haben mochte, möglichst beliebt zu machen. So wird es erklärlich, daß die Juden Südfrankreichs sich unter diesen Herrschern eines verhältnismäßig ruhigen Daseins und einer weitgehenden Autonomie erfreuten.

Daß die Juden von Narbonne nach der Übergabe der Stadt an die Franken besondere Vorrechte genossen, ist auch durch eine offizielle Urkunde bezeugt. Der Papst Stephan III. wandte sich nämlich an den Bischof von Narbonne, Aribert, mit einem Sendschreiben (zwischen 768 und 772), in dem er seinem Unwillen über die den Juden eingeräumten Grundbesitzerrechte und das Recht, auf gleichem Fuße mit den Christen zu leben, in den schwungvollsten Wendungen

1) Wiedergegeben in der aus dem XII. Jahrhundert stammenden Chronik „Sefer ha'kabbala" des Abraham Ibn-Daud; die Erzählung ist in dem neu entdeckten, von Neubauer herausgegebenen Manuskript (Band I, S. 82) zu finden. S. Bibliographie.

Ausdruck verlieh. „Von Kummer ergriffen und zu Tode geängstigt (dolore tacti, usque mortem anxiati) — so ließ sich der Papst aus — empfingen wir von Dir die Kunde, daß das Judenvolk, das stets aufsässig gegen Gott und unseren Bräuchen abhold war, auf christlichem Grund und Boden und in voller Gleichberechtigung mit den Christen Allodien (lehenszinsfreie Erbgüter) in Städten und Vorstädten sein eigen nennt, und zwar auf Grund der ihnen (den Juden) ehemals von den Frankenkönigen verliehenen Vorrechte. Christen bebauen jüdische Weinberge und Äcker, Christen und Christinnen wohnen unter einem Dach mit diesen Verrätern und besudeln Tag und Nacht ihre Seele durch Worte der Gotteslästerung; die Unglückseligen (christliche Bedienstete) müssen sich täglich und stündlich vor diesen Hunden erniedrigen, indem sie all ihren Launen zu Willen sein müssen . . . Schon die Gerechtigkeit verlangt es, daß die diesen Verrätern und ihren verbrecherischen Vätern gegebenen Versprechen als nichtig erklärt werden, damit der Tod des gekreuzigten Erlösers endlich gerächt werde. In diesem Sinne belehrt ja auch das Haupt der Kirche[1]) die Gemeinden der Rechtgläubigen, indem es sagt: ‚Was hat das Licht für Gemeinschaft mit der Finsternis? Wie stimmt Christus mit Belial? Was hat der Tempel Gottes für Gleichheit mit den Götzen?'" — Das zornsprühende Schreiben des Papstes scheint durch den Umstand veranlaßt worden zu sein, daß es den narbonnensischen Juden nach der Thronbesteigung Karls des Großen gelungen war, ungeachtet der von den Kirchenkonzilen aufgestellten Kanons, die Bestätigung ihrer früheren Vorrechte hinsichtlich des unbehinderten Grundbesitzes und der uneingeschränkten Verwendung von Lohnarbeitern beim Könige zu erwirken. Freilich wagte es Stephan III. nicht, Karl selbst, der damals gerade Rom vor dem Ansturm der Langobarden beschirmte, den Protest unmittelbar zu Ohren zu bringen; darum ließ er seiner Entrüstung in einem an den Klerus gerichteten Schreiben um so freieren Lauf.

Die Auffassung, die Karl der Große von den Aufgaben der Staatsverwaltung hatte, war überhaupt viel zu nüchtern und sachlich, als daß er sich in den Dienst jener engherzigen Kirchenpolitik hätte stellen können, deren blinde Werkzeuge die westgotischen Könige Spaniens sowie einige seiner Vorgänger aus der Merowingerdynastie gewesen waren. Er sah nur zu gut, wie viel der Staat der arbeitsfrohen, unternehmungslustigen und enthaltsamen jüdischen Bevölkerung zu

[1]) Der Apostel Paulus im II. Korintherbrief, 6, 14, 16.

verdanken hatte. Waren doch die Juden damals, in der Blütezeit des Kalifats von Bagdad, die treibende Kraft des gesamten Welthandels. Die ihnen zugefallene Rolle war schon durch ihre internationale Stellung, namentlich aber durch den zwischen den jüdischen Gemeinden Asiens und Europas herrschenden Verkehr gegeben. Zeitgenössische arabische Reisende bezeugen, daß jüdische Kaufleute („Radaniten") aus den Ländern der Franken gar häufig Handelsreisen nach Asien und Afrika zu unternehmen pflegten. Sie beherrschten die fränkische, griechische, spanische, arabische, persische und slawische Sprache. Auf ihren Reisen zu Wasser und zu Lande ließen sie keinen Hafen und Handelsplatz unberührt. Aus Europa führten sie Sklaven, Waffen, Rauch- und Seidenwaren aus. Gewöhnlich ging ihre Reise über das Mittelmeer bis nach Ägypten (Alexandrien) hin, von wo aus sie teils die Karawanenstraße, teils den Wasserweg über das Rote Meer nach Arabien und Indien einschlugen. Auf der Rückreise nahmen sie entweder denselben Weg in umgekehrter Richtung oder reisten über Konstantinopel, die Erzeugnisse des Morgenlandes (Spezereien und Arzneiwaren, kostbare Stoffe und Edelmetalle) mit sich führend[1]).

[1]) Angesichts des besonderen Wertes, der den Angaben des arabischen Geographen des IX. Jahrhunderts Ibn-Chordadbe („Buch der Straßen und Königreiche") über den von den aus Europa nach dem Orient reisenden jüdischen Kaufleuten eingeschlagenen Weg beizumessen ist, möge hier ein Auszug aus seiner Schilderung, die sich namentlich auf die in den fränkischen Ländern beheimateten Reisenden bezieht, wörtlich wiedergegeben werden: „Dies ist nun der Weg der ‚Radaniten' genannten jüdischen Kaufleute. Diese Kaufleute sprechen persisch, rumisch (griechisch), arabisch, aber auch die Sprache der Franken, Spanier und Slaven. Sie reisen von West nach Ost und wieder zurück, bald zu Lande, bald zu Wasser. Von Westen her bringen sie Eunuchen, Sklavinnen, Knaben, Seide, Rauchwaren und Schwerter mit sich. Sie schiffen sich im Lande der Franken, am Gestade des Westmeeres (Mittelmeeres) ein, um sich nach Faram (Pelusium) zu begeben; dort verladen sie ihre Waren auf die Höcker der Kamele und nehmen den Landweg nach Kulsum (Suez), eine Reise, die fünf Tage in Anspruch nimmt. Aus Kulsum schlagen sie den Wasserweg über das Ostmeer (Rotes Meer) nach Aldschar und Dschedda (Arabien) ein und reisen dann weiter nach Sind, Indien und China. Auf dem Rückweg führen sie Moschus, Aloe, Kampfer, Zimmet und andere Erzeugnisse des Morgenlandes mit sich, kehren nach Kulsum zurück, dann nach Faram, von wo aus sie wiederum das Westmeer überqueren. Manche nehmen den Weg nach Konstantinopel, um dort ihre Waren abzusetzen, während andere direkt in das Land der Franken zurückkehren". — Die für die reisenden jüdischen Kaufleute gebrauchte Bezeichnung „Radaniten" ist etymologisch noch immer nicht geklärt. Das um das Jahr 850 aufgezeichnete Zeugnis des Ibn-Chordadbe trifft offenbar auch für die vorhergehende Epoche zu (vgl. Band III, § 59).

In ihrer Handelstätigkeit vermochten die Juden mit den in der Provence und in Septimanien lebenden syrischen Griechen, den Arabern und den Italienern erfolgreich zu wetteifern. Die reiche Stadt Arles war der Hauptstapelplatz für die zur Ausfuhr nach dem Osten bestimmten Warenvorräte. In Marseille und Narbonne, den Brennpunkten des internationalen Handels, in denen sich ein aus Goten, Franken, Spaniern und Juden bestehendes buntes Völkergemisch tummelte, pflegte man dann die Waren auf Schiffe zu verladen. Unter den Juden gab es, ebenso wie im Altertum, viele Schiffsreeder, die Waren und Reisende nach allen Himmelsrichtungen beförderten. Von der hervorragenden Rolle, die den jüdischen Kaufleuten in dem damaligen Handelsverkehr zugefallen war, zeugt auch die in den Urkunden jener Zeit übliche Wendung: „Die jüdischen und die sonstigen Kaufleute" (so in den „Kapitularien": negociatores Judaei et alii). Unter diesen „sonstigen" Kaufleuten, unter den Griechen, Arabern und Italienern, war aber ein Gewerbe verbreitet, in dem es die Juden mit ihnen durchaus nicht aufzunehmen vermochten: die Piraterie oder Seeräuberei, die damals von vielen christlichen und muselmanischen Seefahrern berufsmäßig betrieben wurde. Diese Meister des Räuberhandwerks pflegten sich auf hoher See aller nicht genügend beschützten Schiffe mit Mann und Ladung zu bemächtigen, um dann die Gefangenen als Sklaven zu verkaufen und die Warenladung auf entlegenen Märkten in aller Ruhe abzusetzen[1]).

Der mit dem Morgenlande gepflegte Warenaustausch brachte das Reich Karls des Großen mit dem muselmanischen Reiche, dem Kalifat von Bagdad, in nahe Berührung, und so war es nur natürlich, daß die Mittler dieses Tauschverkehrs, die Juden, auch in den zwischen den beiden Staaten angeknüpften politischen Beziehungen eine gewisse Rolle spielten. Hierbei nahm Karl der Große nicht selten sogar persönlich die Dienste der Juden in Anspruch. So war der von Karl an den Kalifen von Bagdad, Harun al Raschid, geschickten Gesandtschaft auch ein Jude namens *Isaak* zugeteilt, der nach der Rückkehr aus dem Morgenlande von Karl in feierlicher Audienz zu Aachen empfangen wurde und dem König das Geschenk des Kalifen überreichte (797—802). Daß ein Jude einer mit einer diplomatischen Mission betrauten Abordnung beigegeben wurde, mag vielleicht auf den Wunsch Karls des Großen, mit dem Orient engere Handelsbezie-

[1]) S. Band III, § 67.

hungen anzuknüpfen, zurückzuführen sein, wobei der jüdische Kaufmann als Kenner des Arabischen zugleich bei den mit dem Kalifen gepflogenen Unterhandlungen Dolmetscherdienste geleistet haben mochte.

Bei alledem blieb die weltliche Gesetzgebung auch damals von den Kirchenkanons nicht ganz unbeeinflußt. In den „Kapitularien" Karls des Großen sowie in denen seiner Nachfolger begegnen wir einer Reihe von Vorschriften, die zweifellos von der Idee des christlichen Staates eingegeben worden waren. So wurden Juden, die christliche Lohnarbeiter zur Arbeit am Sonntag anhielten, härteste Strafen angedroht, doch war die Beschäftigung der Christen durch Juden, ungeachtet der alten Gesetze, an und für sich nicht untersagt. Auf die Pfändung von Kirchengerät durch jüdische Gläubiger stand die Strafe der Vermögenseinziehung und des Abschlagens des rechten Armes. Rechtshändel unter Juden wurden nach ihren eigenen Gesetzen geschlichtet, dagegen gehörten Rechtsstreitigkeiten zwischen Juden und Christen vor die allgemeingerichtlichen Instanzen. Hierbei war für die von Christen eines Verbrechens bezichtigten Juden eine besondere Formel des Reinigungseides festgesetzt. Der Angeklagte mußte mit dem Pentateuch (im Urtext oder in der lateinischen Übersetzung) in der Hand etwa die folgende Eidesformel sprechen: „Möge Gott, der Gott, der Moses auf dem Berge Sinai das Gesetz gegeben hat, mir seinen Beistand entziehen; möge mich der Aussatz des Syrers Naaman treffen; möge mich die Erde verschlingen, wie sie Dathan und Abiram verschlungen hat — wenn ich dir in dieser Sache Böses angetan habe". Die Ausdrücke scheinen alten hebräischen Eides- oder Bannfluchformeln entlehnt worden zu sein, doch fügte die erfinderische Kirche den Worten der Abschreckung auch noch ein Quentchen von Demütigung hinzu. Ein von einem Juden irgendeines Verbrechens angeklagter Christ konnte sich entweder durch einen vor einer heiligen Reliquie gesprochenen Schwur oder aber durch das „Gottesurteil", etwa durch die Berührung von glühendem Eisen, von der Beschuldigung reinwaschen, während ein angeklagter Jude mit um den Hals, die Oberschenkel und die Knie gewundenen Dornenzweigen den Reinigungseid zu leisten hatte und nur dann als unschuldig galt, wenn er die Folterprobe ungebrochenen Mutes bestanden hatte. Zwar ist es geschichtlich nicht ausgemacht, ob die „Kapitularien", in denen diese Zeremonien vorgeschrieben wer-

den, bereits unter Karl dem Großen und seinem Sohne Ludwig dem Frommen (manche dieser Gesetze werden nämlich den beiden Monarchen zugleich zugeschrieben) erlassen wurden; es mag sein, daß die aus späterer Zeit stammenden Vorschriften um der größeren Autorität willen erst nachträglich in die „Kapitularien" des großen Kaisers eingefügt worden sind. Aber wenn man ihre Echtheit auch nicht bezweifeln will, so wäre es denn doch verfehlt, hieraus den Schluß zu ziehen, durch diese Bestimmungen sei in der bürgerlichen Stellung der Juden im Reiche eine Verschlechterung eingetreten. Vielmehr haben wir es hier schlimmstenfalls mit einer rein äußerlichen Konzession zu tun, die dem mit seinen Kirchenkanons überall in das Gefüge der Staatsgesetzgebung eindringenden Klerus eingeräumt werden mußte. Wir werden bald sehen, wie die Kirche unter dem Nachfolger Karls des Großen der liberalen Stellungnahme der weltlichen Macht den Juden gegenüber offen entgegentrat und wie dieser Angriff, solange die Juden zur Erfüllung der für das Staatsganze lebensnotwendigen sozialwirtschaftlichen Funktionen unentbehrlich waren, unweigerlich fehlschlagen mußte.

§ 13. Der Kampf gegen das emporsteigende Judentum unter Ludwig dem Frommen

Wir treten nunmehr in eine Epoche ein, da sich in Mitteleuropa den Juden gegenüber jenes vom Kaiser und den anderen Inhabern der Staatsgewalt angewandte *Schutzvormundschaftssystem* einbürgerte, das in vielgestaltigen Formen auch in den folgenden Jahrhunderten maßgebend blieb. Der Kaiser Ludwig der Fromme (814—840) war der erste christliche Monarch, der die Juden unter seine unmittelbare Vormundschaft gestellt hatte. Als erster begann er Vertretern jüdischer Gemeinden sowie einzelnen einflußreichen Juden besondere Urkunden zu verleihen, durch die ihnen der Kaiser seinen persönlichen Schutz (sub nostra defensione suscepimus ac retinemus) gewährleistete[1]). Der Inhalt dieser Schutzbriefe lief im wesentlichen auf das

[1]) Aus dem Umstand, daß in einer der erhalten gebliebenen Urkunden dieser Art der Name des Rabbiners nebst dem seines Neffen (Domatus rabbi) genannt ist, während in einer anderen von zwei Juden „nebst ihren Angehörigen" (praesentes Hebreos et pares eorum) die Rede ist, glauben wir schließen zu dürfen, daß es sich hierbei um an ganze Gemeinden verliehene Vorrechte handelt, die von den genannten Personen nur vertreten waren. S. *Aronius*, Regesten, Nr. 81—82.

Folgende hinaus: die unter kaiserlicher Schirmherrschaft stehenden Juden durften von niemandem auf ungesetzlichem Wege behelligt oder verleumdet werden; keinem stand es zu, ihnen ihr rechtmäßig erworbenes Eigentum streitig zu machen oder die Entrichtung von Sonderabgaben von ihnen zu verlangen; sie durften unbehindert ihren Gesetzen gemäß leben, doch mußten sie ihren christlichen Bediensteten allsonntäglich sowie an den Feiertagen volle Ruhe gönnen; innerhalb der Landesgrenzen durften sie fremdländische (muselmanische und heidnische) Sklaven kaufen und verkaufen, wobei diese ohne Einwilligung ihrer Herren der Taufe nicht zugeführt werden konnten; vor Gericht sollten ihre Zeugenaussagen mit denen von Christen gleichwertig sein; auch konnten sie, soweit dies dem jüdischen Gesetze zuwiderlief, zu dem damals üblichen „Gottesurteil", d. i. zur Schuldprobe durch Feuer, siedendes Wasser oder Auspeitschen, nicht gezwungen werden; wer sich der Ermordung eines solchen Schutzjuden oder der Anstiftung dazu schuldig machte, hatte sich vor dem Kaiser zu verantworten. Ein eigens dazu ernannter Beamter, der den Titel eines „Magisters der Juden" (magister Judaeorum) führte, hatte darüber zu wachen, daß die den einzelnen Juden eingeräumten Vorrechte sowie die ihren Gemeinden gewährleistete Autonomie nicht verletzt werden sollten.

Der von den Juden auf den mannigfachsten Gebieten bekundete Gewerbefleiß brachte sie häufig in nächste Berührung mit den Christen, die sich ihnen gegenüber im großen und ganzen freundschaftlich verhielten. Die Bekenner der beiden Religionen kamen jetzt manchmal sogar auf religiösem Boden zusammen; so konnte man z. B. den höchsten Gesellschaftskreisen angehörende Katholiken in den jüdischen Synagogen erblicken, wo sie den Reden der jüdischen Prediger voll Aufmerksamkeit lauschten. Diese gegenseitige Annäherung sowie die hohe soziale Stellung, die vielen Juden in Frankreich zuteil geworden war, erfüllte die Führer der dortigen katholischen Geistlichkeit mit großer Besorgnis. So begann der Erzbischof von Lyon, *Agobard*, ein Religionsschwärmer mit dem Temperament eines Johannes Chrysostomus, mit der größten Energie gegen das ihm verhaßte Volk zu hetzen. Zunächst machte er den Versuch, den Kaiser durch Vermittlung der Wortführer der klerikalen Hofpartei zu beeinflussen, indem er diesen nahelegte, eine Schmälerung der jüdischen Rechte im Sinne der Kirchenkanons durchzusetzen. Besonders

regte sich der Bischof über jenes vom Kaiser den Juden verbriefte Vorrecht auf, demzufolge andersgläubige Sklaven zum Christentum nur mit Zustimmung ihrer jüdischen Herren bekehrt werden durften, von denen jedoch eine solche Zustimmung, die sie ihres Eigentumsrechts an dem Neubekehrten beraubt hätte, nicht zu erwarten war. (Das Gesetz über die obligatorische Freilassung zum Christentum übergetretener Sklaven blieb nämlich nach wie vor in Kraft.) In einem an die Hofgeistlichen gerichteten Schreiben (um 825) gab Agobard seinem Staunen darüber Ausdruck, daß der „allerfrömmste und allerchristlichste Kaiser" sich zu einem den Kirchenregeln widersprechenden Erlaß habe entschließen können. „Von dem Wunsche beseelt — so führt er weiter aus —, den Geboten der Kirche gefügig zu sein, und zugleich davor zurückschreckend, der kaiserlichen Verfügung zuwiderzuhandeln, sehen wir uns einer zwiefachen Gefahr ausgesetzt: sollten wir uns, ohne uns an die kirchlichen Regeln zu kehren, an diese Verfügung halten, so würden wir Gott eine Unehre antun; halten wir uns hingegen an die Kirchenregeln, so haben wir den Zorn des Kaisers zu befürchten, da der Magister der gottlosen Juden uns ständig damit droht, daß er uns bei den bevollmächtigten Hofkontrolleuren (missi dominici) anzeigen werde, die uns ob solcher Eigenmächtigkeit vor Gericht stellen würden". Den am Hofe lebenden Gesinnungsgenossen des Agobard gelang es jedoch nicht, den Kaiser auch nur im geringsten umzustimmen. Nunmehr begann der Erzbischof von Lyon in seinen haßerfüllten Predigten das Volk gegen die Juden aufzuhetzen. Auch ließ er in seiner ganzen Diözese kundtun, daß alle Christen die Pflicht hätten, den Kirchenkanons unbedingt Folge zu leisten, und zwar: keinerlei Umgang mit den Juden zu pflegen, kein Fleisch und keinen Wein bei ihnen zu kaufen, und in ihren Häusern, in denen man am Sabbat ruhen, am Sonntag aber arbeiten müsse, keinerlei Dienste zu tun. Die Juden versäumten nicht, sich über den eigenmächtigen Erzbischof bei Ludwig zu beschweren, worauf an den Grafen von Lyon ein kaiserlicher Befehl erging, alle zum Schutze der dortigen jüdischen Bevölkerung gegen den streitbaren Klerus notwendigen Maßnahmen unverzüglich zu ergreifen (826). Bald traf in Lyon auch der Magister der Juden, Everard, ein Christ, in Begleitung zweier Kontrollbeamten ein, die Agobard eröffneten, daß der Kaiser über seine judenfeindliche Agitation sehr ungehalten sei, und ihn dringlichst aufforderten, sich gegen die Gesetze

nicht länger aufzulehnen. Gereizt schrieb nun der Erzbischof an den Kaiser, es sei ihm noch immer unbegreiflich, wie sich das Haupt eines christlichen Staates dazu hergeben könne, für die Interessen der Juden einzutreten; diese seien, durch eine so hohe Protektion ermuntert, ganz „unverschämt" geworden, sie belehrten die Christen, woran diese glauben und welche Bräuche sie halten sollten, und stünden nicht an, in ihrer Gegenwart den Erlöser zu schmähen. Durch die Handlungsweise der kaiserlichen Kontrolleure — klagt Agobard — würden die Christen zu der Annahme verleitet, daß die Juden, weit entfernt, verachtungswürdig zu sein, wie man allgemein glaube, vielmehr dem König lieb seien und den Christen gewissermaßen sogar vorgezogen würden.

Außer diesem Schreiben, das späterhin unter dem Titel „Unverschämtheit der Juden" (De insolentia Judaeorum) veröffentlicht wurde, verfaßte Agobard gemeinsam mit zwei anderen Bischöfen einen viel ausführlicheren Hirtenbrief unter dem Titel „Über jüdischen Aberglauben" (De judaicis superstitionibus), in dem die einschlägigen Äußerungen der Kirchenväter, angefangen mit Ambrosius von Mailand, sowie die die Juden betreffenden Kirchenkanons mit allem Fleiß zusammengetragen waren. Die beiden Sendschreiben stellen eine einzige geharnischte Anklageschrift gegen das „Antichristen"-Volk dar. Die Juden — heißt es darin — verkaufen christliche Sklaven nach dem muselmanischen Spanien, nötigen ihre christlichen Dienstboten, die kirchlichen Feier- und Fasttage zu entweihen, verkaufen den Christen das bei den Juden als unrein geltende Fleisch und ebensolchen Wein (nämlich die kraft der jüdischen Speisegesetze verpönten „Trefe" und „Jen nessech"). Auch pflegen sie in ihren alltäglichen Gebeten unter der Bezeichnung „Nasaräer" die Christen zu verfluchen, „was schon von dem heiligen Hieronymus bezeugt ist". Mit diesen Feinden Christi dürfe man keinerlei Tischgenossenschaft pflegen und es sei jedermanns Pflicht, alle kirchlichen Vorschriften treu zu befolgen, die ja Leben oder Besitz der Juden durchaus nicht bedrohten, sondern lediglich auf ihre Absonderung von den Christen abzielten. Und doch würden diese Vorschriften den Juden zuliebe täglich und stündlich verletzt. Es werde ihnen dem Gesetze zuwider gestattet, neue Synagogen zu bauen, und die von ihnen verführten Christen behaupteten sogar, daß in den Synagogen besser gepredigt werde denn in den Kirchen. Um den Juden eine ungestörte Sabbatruhe zu

ermöglichen, hätten die kaiserlichen Kontrolleure den Markthandel an diesem Tage abgeschafft, obwohl es den Christen viel angenehmer sei, ihre Einkäufe am Sonnabend zu machen, um am Sonntag unbehindert dem Gottesdienst und der Predigt in der Kirche beiwohnen zu können.

Ohne sich auch nur die geringste Zurückhaltung aufzuerlegen, äußert sich Agobard zur jüdischen Frage in einem an seinen Berufsgenossen, den narbonnensischen Bischof Nibridius gerichteten Schreiben (828). Das umfangreiche Sendschreiben gewährt einen tiefen Einblick in die Beziehungen zwischen Juden und Christen in jener Zeit. Auf seine eigene prekäre Lage und auf das der Kirche angeblich drohende Unheil hinweisend, berichtet Agobard über die von ihm zur Abwehr der „jüdischen Gefahr" unternommenen Schritte. „Ich habe allen Gläubigen, insofern sie die christliche Religion wirklich erhalten wollen, vorgeschrieben, daß sie in Befolgung der göttlichen Gesetze und der Kirchenregeln allen Umgang mit den Ungläubigen unterlassen mögen. Ungläubige heiße ich aber nicht die Heiden, deren es in unserer Mitte nur sehr wenig gibt, sondern die Juden, die in unserer Stadt sowie in einigen Nachbarstädten so reichlich vertreten sind". Durch zahlreiche Belegstellen aus der Heiligen Schrift, den Briefen des Apostels Paulus und den Werken der Kirchenväter sucht Agobard zu beweisen, daß zwischen Kirche und Synagoge kein friedliches Zusammenleben bestehen könne: „Unwürdig unseres Glaubens ist es, daß auf die Kinder des Lichts durch ihren Umgang mit den Söhnen der Finsternis ein Schatten falle. Ungeziemend ist es auch, daß die Kirche Christi, die ohne Makel und Fehl ihrem himmlischen Gatten zugeführt werden soll, durch die Berührung mit der unreinen, altersschwachen und verworfenen Synagoge verunstaltet werde. Seltsam mutet es an, die unbefleckte, Christus anverlobte Jungfrau mit einer Hure bei gemeinsamem Mahle sitzen zu sehen. Ist es doch so weit gekommen, daß manche Christen, die mit den Juden versippt sind, auch deren Sabbat feiern, die Sonntagsruhe aber durch unerlaubte Arbeit entweihen und sich um die vorgeschriebenen Fasten nicht kümmern. Viele Frauen leben bei Juden als Dienstboten oder Arbeiterinnen, manche von ihnen haben sich bereits (zum Judentum) verführen lassen, alle insgesamt aber sind sie liederlich geworden, da sie den Launen und Begierden ihrer Herren zu Willen sind; so werden sie denn von den Söhnen des Teufels verführt, die ihren Haß verbergen und sie mit erheuchelten Wohlwollensbezeugungen über-

häufen". Indem Agobard dann auf den nationalen Hochmut der Juden zu sprechen kommt, führt er aus: „Voll Stolz erklären sie, Nachkommen der Erzväter, Sprößlinge der Gerechten, Nachfahren der Propheten zu sein, und ihnen zuhörend, vergessen die Unglückseligen (die Christen) daran, daß gerade die Propheten ihr Volk stets als sündebeladen, als nichtsnutziges Geschlecht, als Kinder der Ruchlosigkeit gebrandmarkt haben: ihr Vater war ein Amoriter, ihre Mutter eine Hetiterin; sie sind ein Sproß der Fürsten Sodoms und des Volkes von Gomorrha[1]). Auch wollen sich die Christen nicht daran erinnern, daß Johannes, der Vorbote Gottes (der Täufer), sie ‚Otterngezücht' nannte, und daß auch der Herr selbst von ihnen als von einem heimtückischen und verderbten Schlangengezücht zu reden pflegte. Die Männer aus dem Volke, schlichte Landleute, hören ihnen zu und geben sich dem Wahn hin, als seien die Juden das einzige gotterwählte Volk, um dann auch ihre Umgebung daran glauben zu machen, daß gerade die Juden an dem unverfälschten, an Wahrheit dem unseren überlegenen Glauben festhielten. So zehrt das Übel an dem unserer Fürsorge anvertrauten Volke und greift wie eine Seuche mit jedem Tage immer weiter um sich. Wir scheuten keine Mühe, um die verirrten Seelen auf den Weg der Wahrheit zu weisen. Das göttliche Gesetz hat einst Eheverbindungen mit Götzendienern sowie die Beteiligung an ihren Festmählern und religiösen Zeremonien untersagt; auch wir haben nun den von uns Betreuten verboten, in Gemeinschaft mit den ungläubigen Juden zu essen, zu trinken und zu leben, damit sie durch die Berührung mit diesen nicht ihre christliche Einfalt einbüßen und, den Faseleien der Juden lauschend, sich nicht in das kunstvoll gewobene Netzwerk der Verirrung einfangen lassen". Indessen — beklagt sich Agobard des weiteren — weigert sich der König hartnäckig, diesen von der Kirche befürworteten Vorbeugungsmaßnahmen seine Sanktion zu erteilen und duldet es, daß die Juden dieselben Rechte im Staate genießen wie alle anderen Untertanen. „Gewisse Kontrollbeamte (missi) sowie Everard, der jetzige Judenmagister, versuchten, unter dem Deckmantel kaiserlicher Erlasse, unser religiöses Werk zu unterwühlen und es ins Wanken zu bringen. Bisher haben wir ihnen jedoch keinen Fußbreit abgetreten, fest entschlossen, uns für die Wahrheit des göttlichen Gesetzes und für die Gebote der Kirchenväter mit Leib und Seele einzusetzen. Wir

[1]) S. Ez. 16, 3 und Jes. 1, 10.

lehnten es ab, den unheilvollen Befehlen nachzukommen, in der Überzeugung, daß dem göttlichen Gesetze und den heiligen Regeln zuwiderlaufende und das Kirchenwohl gefährdende Verfügungen nicht von dem allerfrömmsten und gottgefälligen Fürsten ausgegangen sein konnten". Deshalb empfiehlt denn auch der Erzbischof von Lyon seinem narbonnensischen Freunde, in gleicher Weise zu verfahren: er solle sich den von den kaiserlichen Beamten ausgehenden Anordnungen gegenüber durchaus taub stellen und die Juden in seiner Diözese den strengen Kanons der Kirchenkonzile unterstellen. Der Schlachtruf der streitbaren Kirche scheint sich geradezu auf die Höhe des biblischen Pathos aufschwingen zu wollen: „O du hochbenedeiter Vater, du Stütze und Krone des Gotteshauses, richte dich auf und wache furchtlos und unerschütterlich über dem Felsen der Kirche . . . Du weißt ja, hochwürdiger Vater, wie verworfen die Nachzügler des Mosesgesetzes sind . . . So mögen sie denn verflucht sein in der Stadt und auf dem Felde, beim Kommen und beim Gehen, verflucht sei die Frucht ihres Leibes!"

Aus allen diesen Zeitdokumenten ist zu ersehen, daß die christliche Bevölkerung mit den Juden in durchaus gutem Einvernehmen lebte und hier und da sogar unter ihren religiösen Einfluß geriet, daß dies aber den Torwächtern der Kirche ein Greuel zu sein schien, weshalb sie auch nichts unterließen, um die Bekenner der beiden Religionen zu entzweien, die Juden verhaßt und verächtlich zu machen und sie so von den Christen fernzuhalten. Daß sich indessen hinter diesen klerikalen Tendenzen auch noch wirtschaftliche Beweggründe bargen, ist aus den Einzelheiten des aufgestellten Kampfprogramms ersichtlich. Empörte doch Agobard und seine Gesinnungsgenossen mehr als alles andere die Mißachtung jenes Kirchenkanons, demzufolge die Juden christliche Sklaven oder Leibeigene als Arbeitskräfte nicht verwenden durften. Denn dieser beraubt, hätten die Juden die Landwirtschaft nicht betreiben können; der Aufschwung der jüdischen Landwirtschaft war es aber gerade, der die christlichen Gutsbesitzer mit größter Sorge erfüllte. Im Zeitalter der Befestigung der Lehensordnung und der Konzentration des Landbesitzes in den Händen des Adels konnte dieser unmöglich dem Wettbewerb der Juden auf diesem Gebiete gleichgültig zusehen, und so suchte er ihnen das Verfügungsrecht über hörige Landarbeiter mit dem Beistand der Geistlichkeit vorzuenthalten. Die Juden waren daher

genötigt, aus Spanien und dem Morgenlande muselmanische und heidnische Sklaven zu importieren; jedoch waren die katholischen Missionare in der Lage, kraft des bekannten Gesetzes auch diesen Sklaven im Falle des Übertritts zum Christentum die Freiheit zu verheißen; darum eben erwirkten die Juden das kaiserliche Privileg, wonach Sklaven ohne Einwilligung ihrer Herren nicht getauft werden konnten, was nun den Zorn Agobards und seiner adligen Hintermänner vollends zu hellen Flammen entfachte. Der Kampf gegen den jüdischen Sklavenbesitz war mithin nichts anderes als ein Kampf gegen den jüdischen Grundbesitz und die jüdische Landwirtschaft. Die Unterstützung der an diesem Wettbewerb unmittelbar interessierten Kreise steifte Agobard den Rücken. Der Erzbischof, der sich zunächst vor dem Kaiser noch fürchtete, brachte schließlich den Mut auf, der staatlichen Toleranz offenen Kampf anzusagen. Das von Agobard in Lyon versammelte bischöfliche Konzil (829) scheint den von ihm in Vorschlag gebrachten Feldzugsplan gutgeheißen zu haben. Der Kampf erfolgte auf illegalen Wegen. In gewissem Zusammenhange damit wird wohl auch die Beteiligung Agobards an der von den Söhnen Ludwigs gegen den Vater angezettelten Verschwörung gestanden haben: der Erzbischof mochte von dem Thronwechsel den endgültigen Triumph der von ihm betriebenen Kirchenpolitik erhoffen.

Ludwig der Fromme war unter den dem Karolingerhause entsprossenen Herrschern der letzte, der die Juden vor den Angriffen der fanatisierten Geistlichkeit standhaft in Schutz nahm. Noch ein Jahr vor seinem Tode versah er eine an drei Juden in Septimanien verliehene Gutsbesitzerlizenz mit folgender eigenhändiger Randbemerkung: „Wiewohl uns die apostolische Lehre zu Wohltaten nur gegenüber den Bekennern des Glaubens verpflichtet, ist sie weit davon entfernt, das Wohltun an Ungläubige zu verbieten, vielmehr legt sie es uns nahe, der göttlichen Barmherzigkeit nachzueifern und keinen Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen zu machen". Sein Wohlwollen gegenüber den Juden vermochte der Kaiser sogar auch dann noch zu bewahren, als sein von ihm hochgeschätzter Beichtvater, der Diakonus *Bodo*, zum Judentum übertrat, den Namen Eleasar annahm, eine Jüdin heiratete und nach dem spanischen Saragossa zog (839). Zwar erfüllte der Abfall eines der besten Söhne der Kirche den frommen Kaiser mit Trauer, doch erblickte er darin nicht den mindesten Anlaß zu Judenverfolgungen, obschon die Meinung des

Agobard von der das Christentum gefährdenden Nachbarschaft der Juden hierdurch eine krasse Bestätigung gefunden zu haben schien. Hingegen war für die Geistlichkeit der Abfall des Bodo ein erwünschter Vorwand zur Verschärfung ihrer judenfeindlichen Agitation. Der Nachfolger des Agobard auf der Kanzel von Lyon, der Erzbischof Amulo, versäumte denn auch nicht, in seinem Sendschreiben „Gegen die Juden" (s. unten, § 14) diese Episode in den düstersten Farben auszumalen: ein hochgebildeter, am Hofe geschätzter und gern gesehener Seelsorger verstrickte sich — so stellt er es hin — in den „teuflischen" Netzen der ihm befreundeten Juden, um dem Hofe, dem Vaterlande, den Angehörigen und dem christlichen Staate den Rücken zu kehren. „Und nun — ruft der Erzbischof aus — lebt er in Spanien, mitten unter den Sarazenen und mit den Juden versippt! Von den Ruchlosen verführt, verleugnet er Christus, den Gottessohn, und schmäht den Segen der Taufe. Seinem Afterglauben und seiner Lebensführung nach ganz Jude geworden, hockt er nunmehr, mit einem Bart bewachsen, in den Synagogen des Satans und lästert zusammen mit den anderen Christus und seine Kirche". In Wirklichkeit war es die ausschweifende und unmoralische Lebensweise der katholischen Geistlichkeit, die Bodo, wie er in Briefen an seine Freunde berichtete, das Christentum zuerst verleidete, wozu sich später allerdings auch dogmatische Zweifel hinzugesellten. Vor seiner Bekehrung unternahm er noch eine Reise nach Rom, doch bestärkte ihn das, was er hier, in der Metropole des Christentums, zu Gesicht bekam, nur noch mehr in seinem Entschluß, zum Judentum überzutreten. Gegen eine solche Springflut jüdischer Ideen mußte nun die christliche Geistlichkeit in der Tat ohne Säumen einen Damm zu errichten suchen: hatten doch die Hirten sonst zu befürchten, daß sie gar bald ohne Herde dastehen würden. So war es vielleicht mehr noch die Berufspflicht als die fromme Begeisterung, die die Wächter der Kirche zum Kampfe gegen den von der Synagoge ausgehenden Einfluß aufstachelte.

§ 14. Frankreich unter den Karolingern und den ersten Kapetingern

Die Lage der Juden in den Ländern des Reiches Karls des Großen verschlechterte sich erheblich unter den Söhnen Ludwigs des Frommen, die das Imperium zum Teil schon bei Lebzeiten des Vaters unter

sich aufgeteilt hatten. Nach dem Vertrag von Verdun vom Jahre 843 fiel nämlich der größte Teil Frankreichs an den Sohn Ludwigs, Karl den Kahlen, Italien, Lothringen und ein Teil des mittleren Frankreich an Lothar, und Deutschland an Ludwig den Deutschen. Allein nicht nur der territoriale Besitz des Imperiums wurde nunmehr zerstückelt, sondern ebenso auch die Staatsgewalt innerhalb eines jeden seiner Bruchteile, da die immer festere Wurzeln fassende *Lehensordnung* die königliche Gewalt stark beeinträchtigte und eine Dezentralisation der gesamten Staatsverwaltung im Gefolge hatte. Während aber die weltliche Macht so immer mehr der Zersetzung anheimfiel, schloß die Geistlichkeit ihre Reihen um so enger. Dem bunten Gemisch von Königen, Grafen und Herzögen stand eine wohldisziplinierte, auf den Befehl des päpstlichen Rom hörende Armee von Bischöfen gegenüber, und es war nicht schwer vorauszusehen, welche dieser beiden sich befehdenden Mächte den Sieg davontragen würde.

Im Jahre 845 wurde nach Meaux (bei Paris) ein Konzil der Kirchenwürdenträger einberufen, das erst im nächsten Jahre in Paris mit seiner Arbeit fertig wurde. Das Konzil beschloß, eine Reihe alter, die Juden überaus beengender und erniedrigender Vorschriften wieder in Kraft zu setzen, die auf Grund der bekannten Erlasse der byzantinischen Kaiser sowie der Konzilsbeschlüsse aus der Merowingerzeit jetzt neu formuliert wurden. König Karl der Kahle wurde aufgefordert, diese Kanons zu Staatsgesetzen zu erheben. Doch besaß der französische König noch Staatssinn genug, um diesen Vorschlag der Fanatiker, die die gesamte bürgerliche Verfassung ihren engen Kasteninteressen unterzuordnen strebten, entschieden abzulehnen. Überhaupt war Karl den Juden keineswegs feindlich gesinnt; so stand ihm z. B. als Leibarzt ein Jude namens *Zedekia* nahe, der dem abergläubischen Mob und den Mönchen als Zauberer und Schwarzkünstler galt. Doch ließ es die Geistlichkeit bei dem fehlgeschlagenen Versuch des Pariser Konzils nicht bewenden: sie hörte nicht auf, die Machthaber und das Volk gegen die Juden aufzuhetzen, entfachte immer mehr die Flamme des religiösen Hasses und bereitete so den Boden für die blutige Ernte der Zukunft.

Der treue Jünger und Nachfolger des Agobard, der Erzbischof von Lyon, *Amulo*, war es vor allem, der die antijüdische Agitation mit erneuter Kraft begann. Die von ihm um das Jahr 846 verfaßte, bereits kurz erwähnte Schrift „Contra Judaeos" malte die den christ-

lichen Völkern und dem wahren Glauben von seiten der Juden drohende Gefahr in den grellsten Farben aus[1]). Die Schrift ist aus zwei verschiedenen Elementen aufgebaut: aus theologischer Polemik und politischen Anklagen. Die Polemik ruft die Zeit eines Justin, Origenes und Hieronymus ins Gedächtnis zurück. Unzählige, von entsprechenden Deutungen begleitete Belegstellen aus dem Alten und Neuen Testament, aus den Apostelbriefen und der Apokalypse werden hier als Waffe gegen den furchtbaren Feind, den Judaismus, ins Feld geführt. Das jüdische Volk — läßt sich der Verfasser vernehmen — sei die apokalyptische „Synagoge des Satans", Gotteslästerung eine Hauptbeschäftigung der Juden seit dem Erscheinen Christi. Die Juden spotteten unausgesetzt über das Dogma vom „Sohne Gottes" und stellten die Lehre Christi und der heiligen Apostel als ungereimt dar, indem sie die letzteren zugleich als „Apostaten", Abtrünnige verhöhnten; das Wort „Evangelium", das auf griechisch „frohe Botschaft" bedeutet, hätten sie zu „Havongalion" (Avengalion?) verzerrt, was auf hebräisch angeblich „falsche Offenbarung" bedeuten solle. Jesus Christus stellten die Juden zwei eigene Messiasse (duos Christos) gegenüber: der eine, ein Nachkomme des Königs David, soll in der Nacht der Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch Titus geboren worden sein und seitdem, mit Lumpen angetan und mit Wunden bedeckt, an den Toren Roms sitzen, auf einen Ruf von oben harrend (hierbei beruft sich Amulo auf den palästinensischen Amoräer Josua ben Levi, dem im Talmud die Legende von dem leidenden Messias an den Toren Roms in den Mund gelegt wird; vgl. Band III, § 22); dem zweiten Messias, aus dem Geschlechte Ephraims (Ben Ephraim oder Ben Joseph), soll es beschieden sein, an dem letzten Weltkriege gegen die Völkerungeheuer Gog und Magog teilzunehmen und in der Schlacht zu fallen, worauf er von dem gesamten jüdischen Volk betrauert werden würde. Amulo stellt dann diesen jüdischen messianischen Volkssagen (denen aber keineswegs der Wert von Dogmen zukam) das christliche Dogma vom Sohne Gottes gegenüber, um so den Unterschied zwischen den „Pseudo-

[1]) Lange Zeit hindurch galt diese polemische Abhandlung als das Werk des Mainzer Erzbischofs jener Zeit, Rabbanus Maurus, bis später der Irrtum aufgeklärt wurde. Das Buch führt den Titel „Sendschreiben an den König Karl", doch wendet sich der Verfasser im Text nicht an den König, sondern an die Bischöfe. Indessen unterliegt es keinem Zweifel, daß die Schrift vom Autor auch Karl dem Kahlen vorgelegt worden ist.

christussen" und dem wahren Christus klar vor Augen zu führen. Ferner kommt er auf die Erzählungen zurück, wie die Juden unter dem Kaiser Julian Apostata und später, zur Zeit des heiligen Hieronymus, auf der Insel Kreta das Kommen ihres Messias erwarteten und wie schwer sie sich in ihren Hoffnungen getäuscht sahen. Nun sei es an der Zeit, diese schädliche jüdische Ketzerei auszurotten. Als nachahmungswürdiges Vorbild werden die Erlasse der römischen und byzantinischen Kaiser, sowie die gegen die Juden und die Verbreitung des Judentums gerichteten Beschlüsse der Kirchenkonzile gerühmt. Amulo ergeht sich in Klagen darüber, daß die neuen Machthaber diesen löblichen Beispielen nicht nacheifern wollen, so daß das Übel immer mehr um sich greife und die Seuche des Judentums immer tiefer in den Leib des Christentums dringe. Ungeachtet der Kirchenkanons ständen die Juden in regem Verkehr mit den Christen, die sich nicht selten durch ihre religiöse Propaganda verführen ließen, ihren Predigern mehr Beifall zollten als den christlichen Priestern, zusammen mit den Juden „sabbatierten" (sabbatizant) und sich um ihre eigenen Fest- und Fasttage nicht im geringsten kümmerten. Es ist hier offenbar von in jüdischen Häusern lebenden christlichen Dienstboten die Rede, deren Geschick seinerzeit schon Agobard soviel Sorge bereitet hatte. Auch Amulo gibt seinem Unwillen darüber Ausdruck, daß das Gesetz, das den Juden die Verwendung christlicher Sklaven untersagt, ihnen zugleich gestattet, freie Christen in ihren Diensten zu halten (cum eis servos christianos habere non liceat, habent servientes liberos christianos). Getaufte Juden hätten Amulo, ihre früheren Glaubensgenossen denunzierend, hinterbracht, daß jüdische Steuerpächter an entlegenen Orten die armen Christen schwer bedrückten und sie dem christlichen Glauben abspenstig zu machen suchten. Die Juden ließen auch von den Täuflingen aus ihrer Mitte nicht ab und suchten sie davon zu überzeugen, daß es ein Wahn wäre zu glauben, daß „Gott jemanden seinesgleichen haben könne". Die von den Juden angestellten Erörterungen über das Verhältnis von Christus zu Gott brächten den Glauben der Christen ins Wanken; so wäre es den Verführern vermittels ihrer rationalistischen Schlußfolgerungen gelungen, sogar den gelehrten Hofdiakonus Bodo (von dem bereits oben die Rede war) vom rechten Wege abzulenken.

„Aus diesem Grunde eben — berichtet Amulo weiter — habe ich im laufenden Jahre, ihre (der Juden) Ruchlosigkeit verfluchend,

und von dem Bestreben beseelt, das uns von Gott anvertraute Volk vor der Ansteckungsgefahr zu behüten, dreimal öffentlich kundgeben lassen, daß sich alle, in Befolgung der Kirchenstatute, von den Juden zurückziehen mögen, daß die Christen ihnen weder in den Städten noch auf dem Lande Dienste leisten, daß sie (die Juden) vielmehr selbst mit Hilfe ihrer heidnischen Sklaven all ihre Arbeit verrichten; auch habe ich es untersagt, von ihrer Speise und ihrem Tranke zu genießen. Und noch viele andere strenge Vorschriften habe ich erlassen in dem Bestreben, das Übel mit der Wurzel auszureißen, wobei ich die Hilfe Gottes anrief und mir das Wirken des gottesfürchtigen Seelenhirten, unseres Meisters und Vorgängers (Agobard) zum Vorbild nahm, eines erprobten und rechtgläubigen Mannes, der sich in Wort und Schrift für die Abwendung dieses Übels zu einer Zeit einsetzte, als in unserem Staate noch tiefster Frieden herrschte. Das von ihm begonnene Werk wurde durch eine Zeit der Wirren (dynastische Zwistigkeiten und die Teilung des Reiches) unterbrochen und ich müßte verdientermaßen Gottes Gericht fürchten, wenn ich diese Aufgabe vernachlässigen und nicht alles, was in meinen Kräften steht, tun würde, auf daß mir nicht die sittliche Schädigung und Verkümmerung, ja vielleicht sogar das Verderben vieler Menschen zur Last gelegt werden könnte". So beschwört denn Amulo alle Bischöfe, die Könige und Fürsten dazu zu bewegen, den die Juden betreffenden Kirchenvorschriften und Gesetzen der römisch-byzantinischen Kaiser Gehorsam und Folge zu leisten. Es müsse den Herrschern in Erinnerung gebracht werden, daß sie nicht nur für die gläubigen Söhne der Kirche, sondern auch für die Ungläubigen vor Gott einzustehen hätten. Gott werde von ihnen Rechenschaft darüber verlangen, was sie zur Rettung der Verirrten unternommen hätten. Warum bestrafen sie einen Menschen, der den Acker seines Nachbars beschädigt hat, und dulden es gleichzeitig, daß die Juden ungeahndet den „Acker Gottes", d. i. die Kirche Christi, durch ihre giftige Aussaat verderben? Zur Entlastung des Gewissens derjenigen Herrscher, die es irrtümlicherweise für ihre Pflicht halten sollten, ihre jüdischen Untertanen vor den Bedrückern in Schutz zu nehmen, stellt Amulo den folgenden Grundsatz auf: „Es liegt uns nicht ob, uns um das ruhige Dasein dieser dem Verderben geweihten und sich ihres Verderbens nicht einmal bewußt werdenden Leute, d. h. der Juden, durch Zuvorkommenheit,

Wohlwollen oder schützenden Beistand allzu besorgt zu zeigen. Wir sollen nicht die Verirrungen derjenigen begünstigen, die zu bessern unsere einzige Pflicht ist (ne quorum debemus esse correctores efficiamur deceptores)".

Der Missionseifer des Klerus sollte bald reiche Früchte tragen. Es hat sich der Brief eines anonymen Bischofs aus Mittelfrankreich an den Kaiser (anscheinend an Lothar, der diesen Titel beibehalten hatte) erhalten, in dem er diesem für den bei der Bekehrung von Juden zum Christentum erwiesenen Beistand seinen Dank ausspricht (um 850). Hierbei teilt der Bischof mit, daß es ihm gelungen sei, eine Gruppe von Juden verschiedenen Alters und beiderlei Geschlechts der Taufe zuzuführen; die Getauften hätten sich darauf befleißigt, ihre früheren Glaubensgenossen „aufzuklären"; die Kinder nähmen die Taufe willig an, da die Mönche und Priester ihnen jeden Sonnabend in der Synagoge das „Wort Gottes" predigten. Manche von den Eltern hätten jedoch ihre Kinder des Nachts im geheimen nach dem Süden, nach der Stadt Arles entführt, um sie dem Einfluß der Kirchenmissionare zu entziehen; der Bischof hätte aber, auf die Angaben der Täuflinge hin, die zurückgebliebenen Kinder versammelt und sich beeilt, diejenigen zu taufen, die, wie er sagt, selbst darum gebeten hätten. Indem der Bischof über diese Heldentaten berichtet, bittet er den „gottesfürchtigen Kaiser" dafür zu sorgen, daß der Klerus in seiner gottgefälligen Wirksamkeit nicht behindert und daß dem Bischof von Arles die Möglichkeit gegeben werde, auch diejenigen Kinder, die von ihren Eltern aus den nördlichen Städten, aus Chalons, Masson und Vienne, dorthin weggeführt worden sind, des Sakraments der Taufe teilhaftig werden zu lassen. Allerdings mochten solche Fälle nur vereinzelt vorgekommen sein, und auch in diesen werden wohl die Streiter der Kirche ihren Triumph durchaus nicht so leicht errungen haben, wie dies von dem prahlerischen Bischof dargestellt wird; dennoch blieb die Agitation von Fanatikern wie Agobard und Amulo sicherlich nicht ohne gewissen Erfolg und trieb hie und da Schwachherzige und Eingeschüchterte in die Arme der Kirche.

Ein besonderes Ärgernis war den Judenhassern der Wohlstand der jüdischen Bevölkerung in Südfrankreich, in der *Provence* und im *Languedoc*, wo die Gemeinden von Marseille, Arles, Narbonne, Toulouse, Beziers, Nimes, Carcassone in hoher Blüte standen. Oben war

bereits davon die Rede, wie Agobard den narbonnensischen Bischof für seine Pläne zu gewinnen suchte. Manche unter den Priestern des Südens wandelten denn auch in den Fußtapfen der Eiferer von Lyon. So wird in der Lebensbeschreibung des heiligen Theodard, des Erzbischofs von Narbonne, die folgende Begebenheit berichtet: Die Juden der Stadt Toulouse beschwerten sich beim König über die Beschimpfungen, denen sie an christlichen Feiertagen durch die dortige Bevölkerung ausgesetzt seien. Zur Prüfung dieser Beschwerden wurde im Jahre 883 in Toulouse ein Kirchenkonzil einberufen, auf dem die Behauptung vorgebracht wurde, daß dem Brauch, die Juden an den Feiertagen zu mißhandeln, ein politisches Motiv zugrunde liege: die Juden von Toulouse sollen nämlich einstmals die Araber (Sarazenen) nach Gallien gerufen haben, weshalb Karl der Große die Verfügung getroffen haben soll, daß dreimal jährlich, zu Weihnachten, am Karfreitag und am Himmelfahrtstag, irgendein der dortigen Gemeinde angehörender Jude von einem Christen geohrfeigt werde. Die Juden stritten zwar die Wahrheit der von den Pfaffen zur Rechtfertigung der rohen Unsitte erfundenen Unterstellung ab, doch wollten die geistlichen Väter von dem eingebürgerten Brauche nicht lassen. Der Erzbischof von Narbonne gab Weisung, daß die Gepflogenheit auch fernerhin beibehalten werde, und daß der Geohrfeigte während der Mißhandlung dreimal hintereinander ausrufen solle: „Gut so, daß die Juden ihren Nacken unter den Schlägen der Christen beugen müssen, da sie sich geweigert haben, vor Christus niederzuknien!" Diese barbarische Unsitte war auch noch im X. und XI. Jahrhundert nicht außer Gebrauch gekommen. So pflegte der Graf von Toulouse einen Vertreter der jüdischen Gemeinde zuweilen am Karfreitag zu sich zu berufen und ihm einen Backenstreich zu verabreichen, um auf diese Weise der Judenheit die Leiden Christi in Erinnerung zu rufen. Von diesem österlichen Backenstreich durften sich die Juden in späterer Zeit durch die Entrichtung einer alljährlichen Geldsteuer zugunsten des örtlichen Klerus loskaufen. Überhaupt war die vor Ostern in den katholischen Kirchen übliche schauererregende Inszenierung der Kreuzigung, bei der als Begleittext die evangelische „Passionsgeschichte" vorgelesen wurde und die von alle Volksleidenschaften aufpeitschenden Predigten umrahmt zu werden pflegte, ein ständiger, seine Wirkung nie verfehlender Anlaß zum Ausbruch von Judenverfolgungen. In der Stadt Beziers z. B.

ging kein Jahr vorüber, ohne daß die durch solche Predigten aufgehetzte Menge die Juden überfallen hätte, wobei sie diese auf den Straßen mißhandelte und sie auch in ihrer Behausung nicht in Frieden ließ. Manchmal leisteten freilich die Juden bewaffneten Widerstand, so daß es auch zu Blutvergießen kam. Allein im Laufe der Zeit wurde das Faustrecht auch hier durch besondere Abgaben zugunsten der Kirche ersetzt, die von den in Beziers lebenden Nachkommen der Jerusalemer „Feinde Christi" alljährlich entrichtet werden mußten.

Trotz alledem hatten diese Bekundungen der christlichen Frömmigkeit im großen und ganzen keine besonders schwerwiegenden Folgen für die jüdische Bevölkerung Südfrankreichs, da die Juden sich im wirtschaftlichen Leben des Landes eine feste Position geschaffen hatten: sie besaßen hier große Landgüter, betätigten sich in allen Zweigen der Landwirtschaft und betrieben auch Aus- und Einfuhrhandel. In den Städten lebten sie gewöhnlich in eng zusammengeschlossenen Gemeinden, in besonderen Stadtvierteln, jedoch geschah dies nicht unter dem Druck der Gewalt wie in späterer Zeit, sondern infolge des natürlichen Dranges der Mitglieder der autonomen Gemeinde, in räumlicher Nachbarschaft miteinander und in der Nähe ihrer Synagogen und anderer Institutionen zu leben. So entstand in Narbonne, an dessen westlichem Stadtende, ein abgesondertes „jüdisches Städtchen", eine Villa Judaica, die die Vorrechte eines Allodiums oder lehenszinsfreien Grundstückes genoß; in der Nähe lagen die Weinberge und Salzgruben der wohlhabenden Einwohner dieses Vororts. Ähnliche jüdische Vororte gab es unter verschiedenen Bezeichnungen (Terra judaica, Guardia judaica, Podium judaicum) auch in Beziers, Nimes, Arles und anderen Städten. In den Städten und Dörfern waren die Juden nicht nur zeitweilige Possessoren oder Pächter der Grundstücke, sondern häufig auch deren vollberechtigte Eigentümer, die alle Rechte von Gutsherren oder „Seigneurs" besaßen. Erst während der Regierung Ludwigs des Einfältigen (893 bis 922), eines unfähigen und ganz vom Klerus abhängigen Königs, wurde der Versuch gemacht, den jüdischen Grundbesitz zu beschränken. So heißt es in einem von dem König der Geistlichkeit verliehenen Freibrief: „Alle Ländereien, Baulichkeiten und Weinberge, die sich in der Grafschaft von Narbonne im Besitze von Juden befinden und von denen die heiligen Kirchen Gottes ehedem den Zehnten erhoben

haben, auf welche Weise diese Besitztümer auch erworben sein mögen, sind hiermit schenkungsweise der Kirche von Narbonne übereignet". Es haben sich noch drei weitere Urkunden erhalten, in denen der König zu verschiedenen Zeiten seinen Schenkungsakt bestätigte. Die Echtheit dieser Urkunden wird freilich in Zweifel gezogen; jedenfalls zeugen sie nur von einer Beschränkung des jüdischen Grundbesitzes, nicht aber von seiner gänzlichen Aufhebung. Durch derlei Akte sollten nur ganz bestimmte Grundstücke, die ehedem einen Zehnten für die Kirche abgeworfen hatten und dann von Juden erworben worden waren, dieser übereignet werden; doch mochte auch damit nicht eine völlige Enteignung gemeint sein, sondern nur eine Übertragung des formellen Eigentumsrechts an den betreffenden Gütern auf die Kirche, die hierdurch in den Stand gesetzt wurde, auch den jüdischen Besitzern den Zehnten sowie andere Steuern abzufordern. Andere Urkunden aus dem X. und XI. Jahrhundert zeugen davon, daß im Bezirk von Narbonne die Juden nach wie vor allerlei Immobilien: Grundstücke, Häuser, Mühlen erwerben und als ihr unbestrittenes Eigentum weiterveräußern durften. Hierbei spielten sie nicht, wie manche glauben, nur die Rolle von Grundstücksmaklern, sondern traten auch als berufsmäßige Landwirte auf, die entweder selbst oder mit Hilfe von gemieteten Landarbeitern ihre Güter bewirtschafteten.

Das sich in Frankreich immer üppiger entfaltende Lehenssystem entzog die Juden nach und nach der Obergewalt der Könige, um sie unmittelbar der Machthoheit der weltlichen oder geistlichen Lehensherren zu unterstellen. Der Graf oder Bischof — dies sind nunmehr die wahren Herren der jüdischen Bevölkerung in den Grafschaften (comitatus, comté) und den Diözesen oder Eparchien. Zuweilen unterstanden die Juden in ein und demselben Bezirk zum Teil der Jurisdiktion der Grafen, zum Teil der der Bischöfe. So erstreckte sich die gräfliche Jurisdiktion in Narbonne auf die Juden der östlichen Stadthälfte, während die Bewohner der westlichen Hälfte der Gewalt der Bischöfe untertan waren. Beide Obrigkeiten waren bestrebt, aus ihren Untergebenen möglichst viel herauszupressen, indem sie deren Immobilien und Finanzunternehmen mit allerlei Abgaben belasteten und alle Ansprüche der Könige auf einen Teil dieser Einkünfte mit Entschiedenheit zurückwiesen. Die Juden ihrerseits verspürten keine Lust, sich nur auf die Rolle von Steuerzahlern zu beschränken, und

warfen sich deshalb mit der größten Energie auf die Ausbeutung der natürlichen Hilfsquellen des Landes. Viele unter ihnen gelangten zu so hohem Wohlstande, daß sie sogar ihren Seigneurs, den Grafen, Vizegrafen (vicecomes, vicomte: Statthalter des Grafen) oder Erzbischöfen Geldmittel vorstrecken konnten. So gingen denn die Juden und die Lehensherren, auf der Grundlage gegenseitiger Hilfeleistung, gleichsam ein Freundschaftsbündnis ein, was dem alteingewurzelten religiös-nationalen Antagonismus die Spitze abbrach und der jüdischen Bevölkerung Sicherheit gegen die Exzesse der katholischen Massen bot.

So hatten einst die Juden von Narbonne dem Vizegrafen dieser Stadt, Berenguard, die folgende Wohltat zu verdanken. Um 1065 begaben sich Haufen von französischen Freischärlern an die Grenze des arabischen Spanien, um dort im Namen Christi gegen die Sarazenen zu kämpfen. Auf ihrem Zuge durch Südfrankreich überfielen die zusammengerotteten Streiter der Kirche die auf ihrem Wege liegenden jüdischen Gemeinden, um die „Feinde Christi" zu brandschatzen und niederzumetzeln. In Narbonne stellte sich jedoch Berenguard dem unter dem Kreuzbanner wütenden Mordgesindel mit Entschiedenheit entgegen, und so mußten die Banden unverrichteter Dinge wieder abziehen. Auch der römische Papst Alexander II. suchte seinerseits die Verteidiger der Kirche, die gleichsam die erste Probe für die künftigen Kreuzzüge abhielten, dahin zu beeinflussen, daß sie von ihrem unmittelbaren Ziele nicht abschweifen und die Juden auf ihrem Wege unbehelligt lassen sollten. Darum äußerte er sich denn auch lobend über das Verhalten Berenguards in einem an diesen gerichteten Schreiben: „Wir fanden Wohlgefallen an Eurer Besonnenheit, die darin zum Ausdruck kam, daß Ihr die unter Eurer Gewalt lebenden Juden vom Tode errettet habt, denn Gott hat keine Freude an Blutvergießen und findet keinen Gefallen am Verderben der Menschen, auch wenn sie böse sind". Diese traditionsgemäße Schlußbemerkung konnte die päpstliche Humanität denn doch nicht unterdrücken; immerhin erwies sich der römische Pontifex als ein wahrer Menschenfreund im Vergleich zu dem narbonnensischen Erzbischof Guifred, der im Gegensatz zum Vizegrafen während des Durchzugs der christlichen Banden keinen Finger zum Schutze der Juden rührte. Der Papst sah sich daher genötigt, seinen geistlichen Mitstreiter in einem besonderen Schreiben daran zu erinnern, daß „die kirch-

lichen und weltlichen Gesetze es verbieten, menschliches Blut zu vergießen". Um so besser verstand es der Erzbischof von Narbonne, aus den Juden seiner Diözese den größtmöglichen Vorteil zu ziehen. Auf dem Kirchenkonzil zu Giron (1063) wurde den Juden auf seine Veranlassung hin zur Pflicht gemacht, vom Ertrage aller von Christen erworbenen Ländereien einen Zehnten zugunsten der Kirche zu entrichten, „da es ungerecht wäre, daß die Kirche des Zehnten verlustig ginge, den sie vor der Ansiedlung der Juden vom Ertrage dieser Grundstücke bezogen hatte". Im Jahre 1078 erstreckte ein anderes örtliches Konzil diese Abgabenpflicht auf „alle von Juden bebauten Ländereien" ohne Ausnahme, sogar auf die rechtmäßig ererbten. Hier stießen aber die Interessen der geistlichen Lehensherren auf die der weltlichen, und die Juden werden es wohl verstanden haben, sich in Fällen allzu großer Bedrückung von seiten der Bischöfe die Protektion der Grafen zu sichern. Übrigens pflegten auch die Bischöfe selbst, die die finanziellen Dienste der Juden keinesfalls verschmähten, den himmlischen Interessen gar häufig die irdischen vorzuziehen.

In Nord- und Mittelfrankreich, wo seit dem Jahre 987 die Kapetingerdynastie an der Macht war, hatten die Juden unter den ersten Herrschern aus diesem Hause eine Zeit voll schwerer Sorgen zu überstehen. Das Ungemach begann mit der üblichen judenfeindlichen Agitation unter den abergläubischen christlichen Massen. Der frühzeitige Tod des Begründers der neuen Dynastie, Hugo Capets (996), gab Anlaß zur Verbreitung von Gerüchten, wie sie schon einmal, hundert Jahre früher (nach dem Mißlingen der vom Leibarzt Karls des Kahlen, Zedekia, an diesem vorgenommenen Heilversuche), aufgetaucht waren, daß nämlich der König von seinen jüdischen Hofärzten vergiftet worden sei. Unter dem zweiten der Kapetinger, König Robert, entstand an verschiedenen Orten gleichzeitig eine gegen die Juden gerichtete Volksbewegung. Sie war ein Widerhall der seit dem Jahre 1007 nach Europa dringenden Nachrichten über die von dem wahnwitzigen ägyptischen Kalifen Hakim gegen die Christen inszenierten Verfolgungen sowie über Schändung und Zerstörung vieler Kirchen im Heiligen Lande (Band III, § 66.) Unter den irregeführten Massen wurden nämlich diese Nachrichten in einer durchaus verzerrten Form in Umlauf gesetzt, so daß die Juden, die ebenso wie die Christen unter den Wahnideen des glaubensschwär-

merischen Kalifen zu leiden hatten, in den Ruf kamen, das über die Christen hereingebrochene Unheil unmittelbar verschuldet zu haben. Böswillige Leute verbreiteten die Mär, europäische Juden (aus der Stadt Orleans, wie einer der Chronisten der Genauigkeit halber hinzufügt) hätten durch an die Muselmanen in Palästina gerichtete Schreiben diese dazu angestiftet, die Jerusalemer Kirche des Grabes Christi zu zerstören. Die Hetzer verfehlten ihr Ziel nicht, und in vielen Städten kam es bald zu Judenverfolgungen (zwischen 1007 und 1010). In Limoges forderte der Bischof die Juden auf, entweder zum Christentum überzutreten oder die Stadt zu verlassen, worauf die ganze Gemeinde den Wanderstab ergriff. Von einem noch härteren Los war die Gemeinde von Rouen in der Normandie bedroht, wo die Ortsbehörden alle die Taufe ablehnenden Juden für vogelfrei erklärten. Schon begann das Märtyrerblut zu fließen: manche „boten im Namen des Einzigen ihre Kehle dem Schlachtmesser dar", einige Frauen gingen, um sich der Taufe zu entziehen, freiwillig ins Wasser. Da trat jedoch ein tatkräftiger Mann, der aus Lothringen stammende Jakob ben Jekutiel, auf den Plan und sprach zu den Behörden: „Nicht euch steht das Recht zu, die Juden zu taufen, sondern allein dem römischen Papst; so will ich denn nach Rom gehen, und wie der Papst es für gut befinden wird, so soll es sein". Die Behörden räumten nun den Juden bis zum Eintreffen des päpstlichen Bescheides eine Gnadenfrist ein. Jakob ben Jekutiel war aber über die am päpstlichen Hofe herrschenden Sitten wohl unterrichtet, und so brachte er in Rom nicht nur seine flehentliche Bitte vor, sondern wußte ihr auch durch schwerwiegende, dem Papst und den Kardinälen dargebotene Geldsummen besonderen Nachdruck zu verleihen. Zugleich sicherte er sich den Beistand der Häupter der jüdischen Gemeinde Roms, die seine Fürbitte bei der Kurie unterstützte. Nach längerem Hin- und Herschwanken entschloß sich der Papst (anscheinend Sergius IV.), die von den französischen Behörden erlassene Verfügung über die gewaltsame Taufe rückgängig zu machen, und entsandte einen Bischof, der den Klerus in allen Städten, wo die Repressalien bereits begonnen hatten, von dem päpstlichen Beschluß in Kenntnis setzen sollte[1]). So

[1]) In unserer Wiedergabe der einer jüdischen Quelle (Berliner, Ozar tob IV, 46 f.) entlehnten Erzählung über die Mission des Jakob b. Jekutiel in Rom sind auch die Zeugnisse der christlichen Chronisten des XI. Jahrhunderts, des Ademar und Glaber, berücksichtigt (Aronius, Regesten, Nr. 142; vgl. Jewish Enc. V. 447).

nahmen die zu Beginn des XI. Jahrhunderts einsetzenden Verfolgungen, die sich bald auch an manchen Orten in Deutschland wiederholten (unten, § 15) und gleichsam als Vorspiel zu der gegen Ende desselben Jahrhunderts hereinbrechenden Katastrophe der Kreuzzüge erscheinen, diesmal einen verhältnismäßig günstigen Ausgang.

§ 15. Deutschland unter den römisch-deutschen Kaisern

Schon unter Karl dem Großen war Deutschland im Gesamtgefüge des mitteleuropäischen Reiches eine zentrale Stellung zugefallen. Der Kaiser, der den halbbarbarischen Sachsen das „Joch Christi" auferlegte, zog es vor, mehr in Deutschland als in Frankreich zu verweilen: Aachen, Mainz und Worms waren die von ihm besonders bevorzugten Residenzen. Nach der Zerstückelung des Reiches ging in Deutschland der Feudalismus Hand in Hand mit dem politischen Separatismus. Herzöge und Bischöfe wetteiferten miteinander in ihrem Streben nach Unabhängigkeit, und so mußte den von einigen der germanischen Karolinger unternommenen Versuchen einer Wiederherstellung des Reiches der Erfolg versagt bleiben. Zu Beginn des X. Jahrhunderts hoben jedoch die großen Feudalherren einen ihrer eigenen Mitte entstammenden Monarchen auf den Schild: der mächtige sächsische Herzog Heinrich I. wird von ihnen zum Könige Deutschlands ausgerufen (919—936) und sein Sohn Otto I. (936 bis 973) setzt sich sogar die römische Kaiserkrone aufs Haupt. Otto gelingt es, den Partikularismus der Herzöge im Zaum zu halten, dem Ansturm der Normannen vom Norden, der Sarazenen vom Süden, der Magyaren und Slawen vom Osten Einhalt zu gebieten, und so wird er zum Retter seines Vaterlandes. Auf dem von Karl dem Großen eingeschlagenen Wege weiterschreitend, macht er den römischen Papst zum Werkzeug seiner eigenen Politik, schlägt die Lombardei zu seinem Landbesitz und gewinnt ausschlaggebenden Einfluß in allen italienischen Angelegenheiten. Innerhalb der Grenzen Deutschlands selbst, mit dem nunmehr auch Lothringen vereinigt wird, verstehen es die dem sächsischen Hause entstammenden Herrscher, die weltlichen und geistlichen Lehensherren geschickt gegeneinander auszuspielen; sie statten die Herzöge und Bischöfe mit weitgehenden administrativen und fiskalischen Vorrechten aus, wobei in den größeren

Städten die Bischöfe dieselben Rechte wie die weltlichen Würdenträger genießen. Die größtenteils in den Städten wohnende jüdische Bevölkerung gerät zumeist unter die unmittelbare Gewalt der Bischöfe, was ihr entschieden zum Nutzen gereicht. Die Erhebung der Bischöfe zum Range von autonomen Statthaltern war das beste Mittel zur Unschädlichmachung der höheren Geistlichkeit: solange nämlich die Diener der Kirche in ihrer Opposition zur Staatsgewalt verharrten, drängten sie unausgesetzt auf die Bedrückung der Juden, als Staatsbeamte hatten sie jedoch selbst ein Interesse daran, daß die wirtschaftliche Betätigung der Juden, die die Volkswirtschaft mit lebendigem Geiste erfüllten und zur Auffüllung des Staatsschatzes beitrugen, durch keinerlei Rechtsbeschränkungen eingeengt werde. In dieser Beziehung kam es gleichsam zu einer Verweltlichung der Kirche, und das von ihr ausgehende spezifische Gift des Religionshasses wurde nunmehr gänzlich unwirksam. So sehen wir denn, daß im X. und XI. Jahrhundert die unter der Vormundschaft der Bischöfe stehenden jüdischen Gemeinden Deutschlands von der Religionsnot am wenigsten zu leiden haben. Sobald die von der Kirche bevormundeten Juden dieser einen Nutzen zu bringen begannen, zögerte sie nicht, das Kriegsbeil zu begraben und mit ihnen Frieden zu schließen.

Die bedeutendsten jüdischen Siedlungen befanden sich in den Bischofssitzen am Rhein, in den Städten Metz, Trier, Köln, Mainz, Worms, ferner in den sächsischen und bayrischen Städten: Magdeburg, Merseburg und Regensburg. Unter den letzten Karolingern kam es hier noch vor, daß die Geistlichkeit den Versuch machte, den Juden mit den alten Kirchengesetzen zu Leibe zu rücken. Das im Jahre 888 in Metz versammelte Konzil erneuerte die von den fränkischen Synoden des VI. Jahrhunderts beschlossenen Verbote: die Christen sollten keine Tischgemeinschaft mit Juden pflegen und auch keine Speisen von ihnen entgegennehmen, solange diese, ihren Gesetzen folgend, die Speise der Christen ihrerseits verschmähten, denn schon der Bischof Caesarius von Arles hätte es ausgesprochen, daß sich die Christen dadurch vor den Juden erniedrigten (oben, § 4). Unter König Heinrich I. wurde auf der Kirchensynode zu Erfurt (932) ein angeblich aus Jerusalem eingetroffenes Schreiben verlautbart, das die Mitteilung enthielt, in der Heiligen Stadt wäre zwischen Juden und Christen ein Zwist entbrannt, der, da die Juden die Muselmanen durch Geld auf ihre Seite zu bringen gewußt hätten, für die Christengemein-

schaft einen traurigen Ausgang hätte nehmen können; in der Kirche des Grabes Christi wäre jedoch ein Wunder geschehen, das auf die Juden einen so tiefen Eindruck gemacht hätte, daß sie sich alle zum wahren Glauben bekehrten; die Verfasser des Schreibens forderten daher die deutschen Herrscher auf, auch die in ihren Landen lebenden Juden von dem Jerusalemer Wunder in Kenntnis zu setzen und sie entweder zur Taufe zu zwingen oder aus ihrem Reichsgebiet auszuweisen[1]). Indessen scheint dieses Sendschreiben weder auf die deutschen Bischöfe noch auf den König Heinrich I. irgendwelchen Eindruck gemacht zu haben. Zwar richtete der Erzbischof von Mainz, Friedrich, vielleicht im Zusammenhang mit der damals entfachten Agitation, an den Papst Leo VII. die Anfrage, ob die gewaltsame Taufe der Juden oder aber deren Vertreibung vorzuziehen sei, worauf der Papst den Bescheid gab, daß man die Juden nicht durch Zwang, sondern durch Überredung zu gewinnen trachten und ihnen „den Glauben an die heilige Dreieinigkeit und an das Wunder der Fleischwerdung Gottes" beizubringen versuchen müsse, so daß nur die hoffnungslos Verstockten des Landes zu verweisen seien (um 937). Allein auch dieser Briefwechsel zog keine weiteren Folgen nach sich. Um diese Zeit herrschte bereits Otto I., der die höhere Geistlichkeit in den Mechanismus der Staatsverwaltung einzugliedern verstand und die Bischöfe auf diese Weise die strengen Kirchenkanons vergessen machte.

Von Otto I. und seinem Nachfolger Otto II. rührt eine Reihe von Dekreten her, durch die die Juden in den Bistümern der ausschließlichen Jurisdiktion der Bischöfe unterstellt wurden. In Magdeburg unterstanden „Juden und sonstige Kaufleute" (Judaei vel ceteri negotiatores) kraft des Dekretes vom Jahr 965 der dortigen Kirchengewalt. Einige Jahre später wurde zur Erläuterung bekanntgegeben, daß alle Kaufleute, Juden und sonstige Einwohner Magdeburgs, von der Gewalt des Grafen und seiner Beamten unabhängig seien und der Jurisdiktion des von dem dortigen Erzbischof eingesetzten Stadthauptes (advocatus) unterständen (973 und 979). Um dieselbe Zeit

[1]) Das Schreiben liegt in zwei verschiedenen Lesarten vor: in der einen erscheint als Urheber des Schreibens der Konstantinopeler Patriarch, in der anderen der Doge von Venedig, der zusammen mit dem Patriarchen und den venezianischen Bischöfen den deutschen König Heinrich I. und den Mainzer Erzbischof dazu aufmuntert, die Juden dem Christentum zuzuführen. S. Aronius, Regesten, Nr. 123, 124 sowie unten, § 20.

überläßt Otto II. dem Bistum von Merseburg „alles, was von der Stadtmauer umschlossen ist, mitsamt den Juden und den Kaufleuten" (cum Judaeis et mercatoribus). Dies sollte heißen, daß dem Bischof ein Anrecht auf alle bei den dortigen Juden und Kaufleuten einzutreibenden Steuern eingeräumt wurde. Die gleichen Vorrechte wurden den Bischöfen von Worms, Köln, Mainz und anderen Städten verliehen. In manchen Urkunden werden besondere jüdische Stadtviertel erwähnt („Judaeorum habitacula" in Regensburg zu Beginn des XI. Jahrhunderts und „Porta Judaeorum" in Worms), und es ist demnach anzunehmen, daß sich die Juden auch hier aus freien Stükken in besonderen Stadtvierteln ansiedelten, um in der Nähe ihrer autonomen Institutionen und in nächster Nachbarschaft miteinander leben zu können. Daß sie sich hierbei in ihren inneren Angelegenheiten einer weitbemessenen Selbstverwaltung erfreuten, ist zum Teil aus den Urkunden jener Zeit, zum Teil aus auf die darauffolgende Epoche der Kreuzzüge sich beziehenden Schilderungen zu ersehen.

Das von den Kaisern der sächsischen Dynastie den Juden bezeugte Wohlwollen vergalten diese ihrerseits mit der Bekundung unverbrüchlicher Treue. So berichtet ein christlicher Chronograph, daß sich in dem Gefolge Ottos II. während dessen Feldzuges nach Italien ein Jude namens *Kalonymos* befand, der seinem Herrn einst das Leben rettete. In der Schlacht gegen die Sarazenen bei Cotrone (982) wäre nämlich der Kaiser, der sich plötzlich ohne Gefolgschaft und seines Rosses beraubt sah, dem sicheren Tode verfallen gewesen, wenn Kalonymos ihm nicht sein eigenes Roß angeboten hätte, auf dem Otto davonsprengen konnte. Derselbe Jude war es, der ihm ein anderes Mal in einer bedrängten Lage die Flucht auf einem Schiffe ermöglichte. Später übersiedelte Kalonymos mit seinen Angehörigen aus der italienischen Stadt Lucca nach Mainz, wo seine Nachkommen lange Zeit hindurch an der Spitze der jüdischen Gemeinde standen. Die Chronik weiß nur von einem einzigen Fall von Judenverfolgungen unter diesen Herrschern zu berichten. Im Jahre 1012 gab der fromme Kaiser Heinrich II. der Heilige plötzlich den Befehl, alle der Taufe sich widersetzenden Juden aus Mainz zu vertreiben. Nur wenige wurden ihrem Glauben untreu, während alle übrigen in die Verbannung zogen. Im nächsten Jahre wurde indessen den Verbannten auf die Fürbitte des Hauptes der Mainzer Gemeinde, Rabbi Simon ben Isaak, die Rückkehr in die Stadt wieder gestattet. Die Chronik schweigt sich

über den Grund dieser plötzlichen zeitweiligen Vertreibung gänzlich aus. Man vermutet, daß das Unheil dadurch verursacht worden sei, daß der Beichtvater eines der Herzöge, der Geistliche Vezelin, zum Judentum übergetreten war. Die Kunde davon soll den Kaiser, der die Abtrünnigkeit des treuen Kirchendieners auf die jüdische Propaganda zurückführen mochte, in große Erregung versetzt haben. Doch kann man das traurige Ereignis auch auf eine wahrscheinlichere Weise zu erklären versuchen. Wie bereits erwähnt (§ 14), waren einige Jahre früher die Juden in Frankreich infolge der in Umlauf gesetzten falschen Gerüchte über jüdische Umtriebe gegen die palästinensischen Christen harten Bedrängungen ausgesetzt. Als nun diese Gerüchte auch in Deutschland Eingang gefunden hatten, dürfte der gottesfürchtige Kaiser den Entschluß gefaßt haben, sich an den „Feinden Christi" in seinem Lande, und sei es auch nur in einer Stadt, zu rächen, dann aber, den Vorstellungen der Juden Gehör schenkend, seinen Erlaß wieder rückgängig gemacht haben. Nicht ausgeschlossen ist es, daß sich auch der geistliche Herr von Mainz für die Bedrängten einsetzte, mit deren Ausweisung seine Einkünfte eine empfindliche Einbuße erleiden mußten; hierbei konnte sich der Bischof namentlich darauf berufen, daß ja der Papst selbst die in Frankreich ergriffenen Repressivmaßnahmen bereits verurteilt hatte.

Trotz der kurzen Dauer dieses Ungemachs ging es doch, als eine die Greuel der Kreuzzüge gleichsam einleitende Massenverfolgung der Juden, an dem Gedächtnis des Volkes nicht spurlos vorüber. Man nimmt an, daß sich gerade darauf einige jener synagogalen Elegien beziehen, die von dem obenerwähnten Haupt der Mainzer Gemeinde, Rabbi Simon ben Isaak, sowie von dessen Zeitgenossen, der „Leuchte der Diaspora", Rabbi Gerschom (von dem weiter noch die Rede sein wird), verfaßt worden sind. Es wird erzählt, daß der Sohn des Rabbi Gerschom zu denjenigen gehörte, die während der Vertreibung der Juden aus Mainz unter Zwang die Taufe angenommen hätten; mit dem Aufhören der Verfolgungen kehrten die Täuflinge zu ihrem alten Glauben wieder zurück, der Sohn Gerschoms soll jedoch nicht mehr dazu gekommen sein, da ihn bald darauf der Tod ereilte. Der niedergeschlagene Vater hätte, statt der vorgeschriebenen sieben Tage, vierzehn Tage lang um seinen verstorbenen Sohn getrauert, da er befürchtete, daß dieser nicht nur in dieser Welt zugrunde gegangen,

sondern auch in der künftigen dem Verderben geweiht sei. Seinem Kummer über das dem gesamten Volke beschiedene Los gab aber der ruhmreiche Rabbi in einer Reihe von Bußgebeten (Selichoth) wirkungsvollen Ausdruck. In einem dieser Klagelieder heißt es: „Mit grundlosen Verleumdungen werden wir überhäuft, schuldlos den Plünderern ausgeliefert. Einem Unglück folgt auf dem Fuße ein anderes, jeder kommende Tag ist düsterer als der entschwundene. Deine Auserwählten, o Gott, bedrängt der Feind, in der Zeit des Ungemachs fordert er frech, daß wir an deiner Statt einen Abgott verehren. Wie lange noch soll ich aus dieser Bedrängnis zu dir flehen? Erhöre mich doch in deinen weiten Räumen, du, der du allmächtig bist!" Eine andere Elegie spielt auch auf das Datum ihrer Entstehung an: „Schon mehr als neunundeinhalb Jahrhunderte wendest du dein Antlitz von der herrlichen und treuen Stadt (Jerusalem) ungnädig ab" (950 Jahre nach der in das Jahr 70 der christlichen Ära fallenden Zerstörung Jerusalems ergeben das Jahr 1020).

Bis zum Ausgang des XI. Jahrhunderts, d. i. bis zum ersten Kreuzzuge, kamen jedoch Verfolgungen in der Art der Mainzer nur vereinzelt vor und beeinträchtigten die allgemeine Lage der Juden in Deutschland nur unerheblich. In der zweiten Hälfte des XI. Jahrhunderts spielten die Juden in ganz Süddeutschland, von Lothringen bis nach Böhmen, eine höchst bedeutsame Rolle im Wirtschaftsleben des Landes. Ihre Handelstätigkeit wurde nicht behindert, ihr Landbesitz nicht beanstandet und an ihrer Spitze standen gewählte Gemeindehäupter und Richter; an manchen Orten genossen sie darüber hinaus auch noch besondere Vorrechte. Als der Herr von *Speyer*, der Bischof Rüdiger, im Jahre 1084 seinem Bistum eine angrenzende Ortschaft angegliedert hatte, gab er diese den Juden als Siedlungsplatz mit der Begründung frei, daß dies „der Gegend nur zu größerem Ruhme gereichen könne". Er wies den Neuangesiedelten ein besonderes Viertel an („außerhalb der Gemeinschaft und der Wohnstätten der übrigen Bürger") und umgab es zum Schutze der Juden gegen die „Frechheit" des christlichen Mobs mit einer Mauer. Für das ihnen zugewiesene Areal hatten die Juden alljährlich an den bischöflichen Schatz einen bestimmten Steuerbetrag abzuführen. In dem für die neue Siedlung erlassenen Statut räumte der Bischof den Juden das Recht ein, auf dem ganzen Stadtterritorium und im Hafen unbehindert Handel zu treiben sowie christliche Bedienstete und so-

gar Ammen zu halten; zugleich wurden dem jüdischen Rabbiner oder Gemeindeoberhaupt (archisynagogus) dieselben administrativen und gerichtlichen Vollmachten verliehen wie dem christlichen Bürgermeister: es lag ihm ob, in Streitsachen zwischen jüdischen Bürgern zu Gericht zu sitzen, wobei diese allerdings an den Bischof oder an dessen Kämmerer als an die höhere Instanz appellieren konnten. Zum Schluß erklärt der Bischof, daß er bereit sei, dem jüdischen Volke (populus Judaeorum) weitergehende Freiheiten einzuräumen, als sie in irgendeiner anderen teutonischen Stadt den Juden je gewährt worden seien. Das Bestreben, diese in seine Diözese zu locken, um mit ihrer Hilfe ein neues Industriezentrum am Rhein begründen zu können, bewog eben den Kirchenfürsten, dem in der Entwicklung der städtischen Kultur eine so wichtige Rolle spielenden Volk das größtmögliche Entgegenkommen zu zeigen. Und in der Tat zogen bald viele Juden, besonders aus dem benachbarten Mainz, nach dem gastfreundlichen Speyer, so daß dieses zwölf Jahre später, zu Beginn der Kreuzzüge, bereits eine bedeutende und wohlgeordnete jüdische Gemeinde aufwies.

Im Jahre 1090 erklärte Kaiser Heinrich IV., einer von den Vertretern der Speyerer und Wormser Juden vorgebrachten Bitte stattgebend, daß diese von nun ab unter seiner hohen Protektion ständen, und verbriefte ihnen zugleich ihre Rechte in besonderen Statuten, die anscheinend auch für die übrigen jüdischen Gemeinden Deutschlands Geltung hatten. Diesen Satzungen zufolge sollte jeder, der sich eines Anschlags auf Leben oder Eigentum eines Juden schuldig machte, von dem kaiserlichen Gericht zur Verantwortung gezogen werden; niemandem stand das Recht zu, die Juden zur Taufe zu zwingen; sollte sich jemand freiwillig zur Taufe entschließen, so mußte ihm eine dreitägige Frist eingeräumt werden, damit es möglich werde, sich von der Freiheit und Aufrichtigkeit seines Entschlusses zu überzeugen; ein Täufling verlor jeden Anspruch auf die Beerbung seiner in ihrem alten Glauben verharrenden Verwandten; in Rechtsstreitigkeiten zwischen Juden und Christen konnte jede Partei „ihre besonderen Gesetze oder Bräuche" in ihrem eigenen Interesse vor Gericht geltend machen (so konnten z. B. Juden zu den „Gottesurteilen" oder Ordalien, die damals in der Rechtsprechung unter Christen üblich waren, nicht gezwungen werden), während Streitsachen unter Juden von dem Oberhaupt der jüdischen Gemeinde geschlichtet wer-

den sollten, das von dem bischöflichen Lehensherrn in seiner Würde bestätigt und manchmal selbst mit dem Titel eines „jüdischen Bischofs" (Judaeorum episcopus) ausgezeichnet zu werden pflegte[1]).

Die deutsch-jüdische Diaspora erstreckte sich nunmehr bis nach Böhmen und Polen, den Vorposten des Slawentums. Die westslawischen Länder wurden um jene Zeit von Kaufleuten verschiedenster Nationalität, darunter auch von Juden, gern aufgesucht, die Sklaven, Pferde sowie Rohprodukte: Leder, Metalle, Wachs, von dort ausführten. Nach dem Zeugnis des böhmischen Chronisten Cosmas, eines Kirchendekans in Prag, lebten in diesem sowie in dem nahegelegenen Wyschehrad gegen Ende des XI. Jahrhunderts „Juden, reich an Gold und Silber, wohlhabender denn die Kaufleute aller anderen Nationalitäten, überaus begüterte Münzpräger". Wenn man einer aus späterer Zeit stammenden Urkunde Glauben schenken will, soll der böhmische Herzog Wratislaw II. (1061—1092) die Juden der Vorstadt Prags mit den dort lebenden Deutschen völlig gleichgestellt haben, indem er ihnen das Recht verlieh, „nach eigenen Gesetzen zu leben und gerichtet zu werden", was auf das Zugeständnis einer Gemeindeselbstverwaltung hinauslief.

§ 16. *Die Anfänge der jüdischen Kultur in Frankreich und Deutschland (R. Gerschom)*

In der Zeit, da die jüdischen Kolonien Mitteleuropas sich nach und nach zu wohlorganisierten autonomen Gemeinden entfalteten, bildeten sich hier zugleich auch neue Mittelpunkte national-geistiger Kultur, die bei dem im Westen eingeleiteten Aufbauwerke nur auf den von den Hegemoniezentren des Ostens bereits gebahnten Wegen weiter fortschreiten konnten. Dieser sich im stillen vollziehende Wachstumsprozeß einer eigenartigen Volkskultur offenbart sich uns zum ersten Mal in den scharf umrissenen Gestalten der im X. und

1) Manche Geschichtsschreiber zweifeln an der Authentizität dieser beiden Erlasse Heinrichs IV. und vermuten, daß sie zum Teil im Interesse der bischöflichen Gewalt, zum Teil in dem der jüdischen Gemeinden später interpoliert worden seien. Ihrem Hauptinhalte nach können jedoch die Privilegien, die mit dem von dem Speyerer Bischof Rüdiger verliehenen Freibrief durchaus übereinstimmen, in keiner Weise als unecht betrachtet werden (s. Aronius, Regesten Nr. 170—171).

XI. Jahrhundert wirkenden Männer, der ersten geistigen Führer der mitteleuropäischen Judenheit.

Der Ausdruck „eigenartig" trifft allerdings nur unter einem gewissen Vorbehalt zu: eigenartig war lediglich der von einer langen Reihe von Generationen ererbte innere Gehalt der jüdischen Kultur, doch bei weitem nicht alle ihre äußeren Ausdrucksformen. Vor allem ermangelten die französisch-deutschen Juden, ebenso wie die übrige Diaspora jener Zeit, einer eigenen Verkehrssprache: sie bedienten sich im alltäglichen Umgang der Landessprache, des Französischen oder Deutschen, und nur im schriftlichen Verkehr und in der Literatur behielten sie ihre alte nationale Sprache bei. In Frankreich und in den Rheinprovinzen Deutschlands sprachen die Juden vornehmlich französisch, wie dies namentlich aus den Bibelkommentaren des XI. Jahrhunderts zu ersehen ist, in denen viele hebräische Wörter in die damalige französische Sprache unter Anwendung der hebräischen Transkription übersetzt sind. Auch im Inneren Deutschlands sprachen die Juden in der Zeit vor den Kreuzzügen ein mit deutschen Wörtern mehr oder weniger vermischtes Französisch, und erst in den nächsten Jahrhunderten wurde hier die französische Mundart durch die deutsche verdrängt, die nach und nach viele hebräische Wörter und Redewendungen in sich aufnahm und sich im Laufe der Zeit in den späteren deutsch-jüdischen „Jargon" verwandelte. In der hier geschilderten Epoche, bis gegen Ende des XI. Jahrhunderts, stellten die Juden von *Zarfath* und *Aschkenas* (Frankreich und Deutschland) in kultureller Beziehung ein einheitliches Ganzes dar. Sie gruppierten sich in ihrer überwiegenden Mehrzahl um die Hauptverkehrsader Mitteleuropas, um den Rhein und seine Nebenflüsse. Von diesem Zentrum aus, das um jene Zeit „Lothringen" (im hebräischen Schrifttum „Lothar") hieß und das ganze Rheingebiet mitsamt dem heutigen Elsaß und Lothringen umfaßte, zweigten sich Ausläufer nach Frankreich (nach den Provinzen Isle-de-France, Champagne, Bourgogne, Normandie) sowie nach Deutschland (Bayern, Sachsen usw.) ab. Eine besondere Stellung nahm hierbei Südfrankreich oder die Provence ein, die im hebräischen Schrifttum die Sonderbezeichnung „Provinzia" trug und die man von Nordfrankreich, dem sogenannten „Zarfath", streng zu unterscheiden pflegte. Die jüdische Provence, die auch den Bezirk von Narbonne in sich schloß, gravitierte nämlich mehr zum arabisch-spanischen als zum französisch-germanischen Kulturgebiet.

Zwei Legenden versinnbildlichen in lebendigen Gestalten den Prozeß der Verschiebung der nationalen Kultur aus den alten Diasporazentren nach den neuen. Die eine dieser Volkslegenden zeigt uns Karl den Großen, wie er selbst den Gelehrten Machir aus Bagdad nach Narbonne kommen läßt, wo dieser den Grundstein zu der ersten Talmudschule in Südfrankreich legt und zugleich in der Provence die Dynastie der jüdischen „Nessiim", d. h. der Patriarchen oder Exilarchen, begründet (s. oben, § 12). Die andere Sage will wissen, daß Karl den gelehrten Juden Kalonymos aus der lombardischen Stadt Lucca nach Mainz berufen habe, wo dieser sowie seine Nachkommen dann lange Zeit hindurch an der Spitze der jüdischen Gemeinde standen. Die zweite Legende wird von der geschichtlichen Kritik dahin berichtigt, daß sie diese Sage mit der Übersiedlung der italienischen Familie des Kalonymos aus Italien nach Mainz in Zusammenhang bringt, die nachgewiesenermaßen in die viel spätere Regierungszeit des deutschen Kaisers Otto II. fällt, dem das Haupt dieser Familie einen wichtigen Dienst erwiesen hatte (oben, § 15). Wie dem auch sein mag, jedenfalls weisen beide Sagen[1]) in treffender Weise auf jene Quellen hin, aus denen den französisch-deutschen Kolonien die geistige Schaffensenergie in der Tat zuströmen mochte: es waren dies das Talmudland Babylonien einerseits und die Geburtsstätte der westeuropäischen Kultur, Italien, andererseits. Man könnte überdies noch von einer dritten Quelle sprechen: von dem jüdisch-arabischen Spanien, das das geistige Erbe des östlichen Kalifats unmittelbar aufgesogen hatte, um dann auch die benachbarte Provence mit einem Teil der ihm zugefallenen Schätze zu bedenken.

In Narbonne sowie in einigen anderen Städten Südfrankreichs scheinen denn auch die ersten Bildungspioniere unter den französischen Juden aufgetaucht zu sein. Hier eben kam im X. und XI. Jahrhundert die biblische Exegetik zuerst zur Entfaltung, und zwar in ihren beiden Abzweigungen: als Predigt und als Textinterpretation („Darschanuth" und „Parschanuth"). Die einen verlegten sich nämlich darauf, dem Bibeltexte Stoff für die Predigt und Belehrung im Geiste der talmudischen Haggada und des Midrasch zu entlehnen, in-

[1]) Die Sagen sind in dem in jüngster Zeit entdeckten Nachtrag zu der Chronik des Ibn-Daud „Sefer ha'Kabbala" (ed. Neubauer, I, 82), ferner in der Chronik „Juchassin" des Abraham Zacuto sowie in „Emek ha'bacha" des Joseph ha'Kohen zu finden, in Quellen also, die alle aus viel späterer Zeit. aus dem XII.—XVI. Jahrhundert stammen.

dem sie in ihren mündlichen oder in schriftlich ausgearbeiteten Vorträgen verschiedene Systeme der Theologie und der Moral zur Darstellung brachten; die anderen beschränkten sich hingegen nur auf die grammatische und logische Interpretation des Bibeltextes, wobei sie unklare Wendungen in verständlicherer Form wiedergaben und stellenweise schwierige hebräische Ausdrücke auch ins Französische oder Lateinische übersetzten. *Moses ha'Darschan* aus Narbonne, der gegen Ende des X. und zu Beginn des XI. Jahrhunderts wirkte, kann als Hauptrepräsentant der ersten Gelehrtenrichtung gelten. Er stand an der Spitze der narbonnensischen Talmudschule, als deren Oberhäupter der Überlieferung zufolge schon sein Vater, Großvater und Urgroßvater gewirkt hatten, woraus auf das ziemlich fortgeschrittene Alter der jüdischen Wissenschaft in der Provence zu schließen ist. Von seinen Werken sind uns nur Bruchstücke oder in den Büchern späterer Schriftsteller vorkommende Auszüge erhalten geblieben. Daß aber die Schriften des Moses ha'Darschan seinerzeit in sehr hohem Ansehen standen, ist schon daraus ersichtlich, daß sie von dem größten Kommentator der darauffolgenden Epoche, von Raschi, häufig zitiert werden. Soweit man aus den erhalten gebliebenen Bruchstücken schließen kann, befaßte sich der narbonnensische Prediger mit den tiefsten Problemen der Theologie, mit denen der Weltschöpfung und der göttlichen Offenbarung, die er in der vom Midrasch bevorzugten Form von Sagen und symbolischen Einkleidungen zu behandeln pflegte. Sein Sohn, Jehuda ha'Darschan, setzte sein Werk weiter fort und förderte die Verbreitung der theologischen Wissenschaft in Narbonne und dem benachbarten Toulouse. Aus dieser Gegend war anscheinend auch der Bibelkommentator *Menachem bar Chelbo* gebürtig, der um die Mitte des XI. Jahrhunderts wirkte und später nach Nordfrankreich übersiedelte. Seine „Erläuterungen" („Pithronim", buchstäblich: „Enträtselungen") stellen einen der ersten im Westen unternommenen Versuche einer grammatischen und lexikologischen Auslegung der Bibel dar. Aus diesem umfangreichen Kommentar haben sich viele Bruchstücke erhalten, die auf die ganze Bibel mit Ausnahme des Pentateuch Bezug nehmen. Die „Erläuterungen" des Menachem sind uns in den Werken ähnlichen Inhalts seines Neffen und Schülers *Joseph Kara* überliefert, dessen Meister zugleich auch Raschi war; auch Raschi selbst beruft sich nicht selten auf die Auslegungen des Menachem. In diesen Kommentaren fand zum ersten Mal die Me-

thode der Übertragung der biblischen Ausdrucksweise in die europäischen Sprachen (Laas) Anwendung, und zwar am häufigsten ins Französische, stellenweise aber auch ins Lateinische und Deutsche, wobei die Fremdwörter in hebräischer Transkription angeführt zu werden pflegten[1]). All dies legt die Vermutung nahe, daß das allseitige Studium der Bibel um jene Zeit die Grundlage der gesamten Schulbildung in der Provence bildete, während die talmudische Gesetzeskunde hier eine nur nebensächliche Rolle spielte.

Eine viel intensivere und mit dem sozialen Aufbau der Judenheit unmittelbar zusammenhängende geistige Tätigkeit tritt uns in Nordfrankreich und in Deutschland entgegen. An den Ufern des Rheins wurde ein mächtiger Drang lebendig, das stolze Bauwerk der talmudischen Gelehrsamkeit und Gesetzeskunde, ohne welches der Aufbau der Gemeindeautonomie praktisch unrealisierbar gewesen wäre, aus Palästina und Babylonien nunmehr nach Europa zu verpflanzen. Bisher pflegten die „Leute vom Rhein", die „Franken" und „Aschkenasim", zur Entscheidung religiös-ritueller und juristischer Fragen die maßgebende Meinung der Gaonen von Sura und Pumbadita einzuholen. Noch gegen Ende des X. Jahrhunderts trafen solche Anfragen aus Europa bei dem Gaon Scherira ein, und zu Beginn des folgenden Jahrhunderts bei seinem Nachfolger, dem letzten babylonischen Gaon Hai. Doch merkte man am Rhein schon damals, daß das „Licht vom Orient" dem Erlöschen nahe sei, und darum galt es, die Fackel des Wissens nunmehr in den westlichen Ländern zu entzünden. Schon um die Mitte des X. Jahrhunderts gelangte hier der Rechtsgelehrte Jehuda ben Meir, genannt *Leontin*, zu hohem Ansehen; seine Entscheidungen (Pessakim) galten als durchaus maßgebend. Es mag sein, daß eben auf ihn die Gründung jener talmudischen Akademie in Mainz (Moguntia, das hebräische Magenza) zurückzuführen ist, die bald die Autorität eines höchsten Gesetzgebungskollegiums erlangte. In dieser Stadt, in die nach der bereits erwähnten Überlieferung die

---

1) Z. B.: *troubler* (für das hebräische „doloach" = trüben), *suspendus* („teluim" = hängende), *gresle* (= grêle, „barad" = Hagel), *acier* („barzel" = Stahl), *adjuvat, juvat* („moschia" = leistet Beistand), *ne vidisset ses mals jours* („lo chosu jomaw"; die Übersetzung stellt ein Gemisch lateinischer und französischer Wörter dar), *Gabel* (die Verdeutschung des Wortes „kilschon" = Heugabel; der Verfasser fügt dem noch die Bemerkung hinzu, daß er sich hierbei der „aschkenasitischen Sprache" bediene, mit der er wohl in der Rheingegend vertraut geworden sein dürfte).

Familie der italienischen Gelehrten, der Kalonymiden, übergesiedelt war, wurde der erste Versuch gemacht, die Unabhängigkeit der europäischen Kolonien von der asiatischen Metropole in aller Form zu proklamieren. Gegen Ende des X. und zu Beginn des XI. Jahrhunderts trat hier ein mit aller Autorität ausgestatteter Gaon auf den Plan, der zwar auf diesen klangvollen Titel verzichtete und sich mit der bescheideneren Würde eines „Rabbi", Rabbiners, begnügte, in Wirklichkeit aber über die Macht eines Gaon in Mitteleuropa verfügte. Es war dies ein Jünger des Leontin, *Gerschom ben Jehuda* (um 960—1030), der von seinen nächsten Nachfolgern den Beinamen „Meor ha'gola" (Leuchte oder Aufklärer der Diaspora) erhielt, was nichts anderes als eine poetische Modifikation des in Babylonien üblichen Titels „Rosch-Gola", Diasporahaupt oder Exilarch, war.

Aus Lothringen gebürtig, verbrachte Rabbi Gerschom den größten Teil seines Lebens in Mainz, wo er an der Spitze der talmudischen Akademie stand. Um das Studium des Talmud in sichere Bahnen zu lenken, überprüfte er vor allem die verschiedenen, damals noch sehr seltenen und kritisch wenig durchforschten handschriftlichen Texte dieser Riesenenzyklopädie. Er nahm sich die Mühe, auf Grund der vielfach voneinander abweichenden Lesarten den genauen Text des babylonischen Talmud festzulegen, und schrieb den so überprüften Text für seinen Privatgebrauch eigenhändig ab. Unablässig war R. Gerschom mit der mündlichen und schriftlichen Auslegung des Talmud beschäftigt; doch ist uns von seiner großangelegten Arbeit auf diesem Gebiete nur weniges erhalten geblieben. Indessen lag ihm neben der theoretischen Gesetzeskunde nicht weniger die praktische Auswirkung der Gesetzesinterpretation am Herzen. Die Gemeinden Deutschlands, Frankreichs und Italiens gingen ihn um die Entscheidung strittiger religiös-rechtlicher Fragen an, und er sandte ihnen seine „Responsen", denen die Kraft von Gesetzgebungsakten zukam. Auf diese Weise befreite R. Gerschom die Juden dieser Länder von der geistigen Vormundschaft des babylonischen Gaonats, dessen letzter Vertreter, R. Hai, um jene Zeit seinen Lebensabend in Pumbadita zubrachte. Von größter sozialer Bedeutung waren die berühmten, auf R. Gerschom zurückgehenden Grundgesetze oder „Verordnungen" („Takanoth"), die anscheinend unter Mitwirkung eines Rabbinerkollegiums ausgearbeitet worden sind. Eine dieser Verordnungen hatte zu ihrem Inhalt das Verbot der *Polygamie*. Auf Grund der alten Ge-

setzgebung war die Vielweiberei bekanntlich nicht verpönt, doch war sie in der Praxis sogar unter den im Osten lebenden Juden jener Epoche eine ziemlich seltene Erscheinung (s. Band III, § 47); um so weniger konnte sie im Abendlande mit den Sitten der die Juden hier umgebenden Völker in Einklang gebracht werden. Durch die Verordnung des R. Gerschom wurde nun die Polygamie auch formell beseitigt. Um die Festigung der Familienbande besorgt, traf R. Gerschom ferner die Verfügung, daß der Gatte seiner Frau ohne deren Einwilligung keinen Scheidebrief überreichen dürfe. Überdies untersagte er die Verletzung des Briefgeheimnisses, was für jene Zeit, da die Briefe von zufälligen Reisenden befördert zu werden pflegten, von weitestgehender praktischer Bedeutung war. Um der häufigen Verstümmelung des Büchertextes durch die Kopisten, die in der Zeit vor Erfindung der Buchdruckerkunst durch ihre eigenmächtigen Eingriffe nicht wenig Verwirrung anstifteten, ein für allemal einen Riegel vorzuschieben, untersagte R. Gerschom jede willkürliche Berichtigung handschriftlicher Bücherkopien. Wohl im Zusammenhang mit der obenerwähnten Mainzer Katastrophe vom Jahre 1012 und der Tragödie in der eigenen Familie des R. Gerschom steht auch die ihm zugeschriebene Verfügung, derzufolge man den zwangsweise oder zum Scheine zum Christentum Übergetretenen, dann aber zum Judentum Zurückgekehrten ihre vorübergehende Abtrünnigkeit in keiner Weise zum Vorwurf machen durfte. Auf die Mißachtung all dieser Verbote stand die Strafe des Synagogenbannes. Diese Strafmaßnahme, der „Cherem" oder „Niddui", war das einzige Abschreckungsmittel, das der Rabbinergewalt zu Gebote stand. Die Androhung der Exkommunikation übte indessen eine viel nachhaltigere Wirkung aus als die Furcht vor den schweren Körperstrafen, die von der weltlichen Gewalt verhängt werden konnten. War doch der Bannfluch mit einem Ausschluß aus dem Gemeindeleben und somit auch aus dem nationalen Verbande gleichbedeutend und zog so nicht nur geistigen, sondern zugleich unabwendbaren materiellen Schaden nach sich. Es war dies die einzige Art, durch die eine polizeilicher und militärischer Machtmittel gänzlich entbehrende Gewalt sich gegen die Eigenmächtigkeit und den Eigennutz Einzelner durchzusetzen vermochte. Durch den „Cherem" des Rabbi Gerschom hielt man Denunzianten sowie böswillige Wettbewerber im Zaum, die durch maßlose Erhöhung des Pachtzinses die Pächter von der Scholle zu ver-

drängen suchten. Es ist wohl anzunehmen, daß um diese Zeit zwecks Erhaltung eines geordneten Gemeindewesens auch noch viele andere Sicherheitsmaßnahmen gleicher Art getroffen worden sind.

Mit dem Namen des R. Gerschom ist die Ausbildung einer jüdischen Verfassung in den französisch-deutschen Ländern und der damit zusammenhängende Eintritt der westlichen Judenheit in die Periode nationaler Reife und Selbständigkeit unzertrennlich verbunden. Das am meisten zutreffende Wort über die geschichtliche Bedeutung dieses Mannes stammt von dem „Jünger seiner Jünger", von Raschi, dem berufensten geistigen Führer der folgenden Generation: „Rabbi Gerschom, der gerechte und heilige Mann seligen Angedenkens, erleuchtete die Augen der Zerstreuten und nun wandeln wir in seinen Fußtapfen; die Führer der Diaspora in Aschkenas und Kitim (Deutschland und den Küstenländern) sind alle insgesamt seine Schüler". „Er erleuchtete die Augen der Zerstreuten" (heir ene ha'gola) — dies ist die Urquelle des Ehrentitels „Meor ha'gola", durch den die Nachwelt dem Vater des europäischen Rabbinismus ihre Ehrfurcht bezeugte.

§ 17. „Die Gelehrten von Lothringen" und die Schule des Raschi

Die Schule des R. Gerschom wirkte auf das geistige Leben in den Rheinprovinzen Deutschlands und Frankreichs überaus anregend. „Die Gelehrten von Lothringen" (Chachme Lothar) wurden weit über die Grenzen ihrer Heimat hinaus berühmt. In Metz, Worms, Mainz und an anderen Orten erstanden hervorragende Meister der talmudischen Wissenschaft. Es wirkten hier überall Schüler des R. Gerschom: in Mainz Jehuda ha'Kohen und Elieser ha'Gadol, in Worms Jakob ben Jakar und Isaak ha'Levi, daneben eine Reihe hervorragender Rabbiner in anderen Städten. Beim Studium des die Fragen der Gesetzeskunde behandelnden Briefwechsels dieser Gelehrten („Teschuboth chachme Zarfath we'Lothar") fällt unwillkürlich seine Wesensähnlichkeit mit den „Responsen der Gaonen" von Babylonien („Teschuboth ha'Geonim") auf; hier wie dort dieselbe haarfeine Analyse der juristischen und religiös-rituellen Fragen, dieselbe umfassende talmudische Gelehrsamkeit. Nur die hebräische Sprache erscheint in den europäischen Schriften viel reiner und gepflegter und weist im Vergleich zu den gaonäischen Sendschreiben viel weniger Aramäismen auf. In Mit-

teleuropa standen eben der nationalen Sprache in der Literatur keine Landessprachen als Rivalen gegenüber, wie es in Babylonien der Fall war, wo sogar so hervorragende Gaonen wie Saadia, Scherira und Hai ihre Bücher und Sendschreiben nicht selten arabisch oder aramäisch abfaßten. Sich im alltäglichen Leben des Französischen oder Deutschen bedienend, hielten jedoch die rheinländischen Juden diese Sprachen von ihrem Schrifttum in jeder Weise fern und gebrauchten in diesem einzig und allein die nationale Sprache.

Die jüdische Wissenschaft drang tief in das Innere Frankreichs ein, und wir begegnen hier in der Stadt Limoges einem hervorragenden Talmudgelehrten, *Joseph Tob-Elem* (der Beiname ist eine buchstäbliche Übersetzung des französischen „*bon fils*"), der mit dem größten Eifer die Werke der östlichen Gaonen sammelt und sichtet, um sich mit Hilfe dieser Lotsen einen Weg durch das uferlose „Meer des Talmud" zu bahnen. Diesem Zeitgenossen des R. Gerschom war es entgangen, daß in Lothringen sich bereits kühne Forscher sammelten, die gar bald ihre Unabhängigkeit von den babylonischen Gaonen proklamieren sollten; er ahnte nicht, daß gerade in Frankreich demnächst ein Mann erstehen sollte, der dazu berufen war, den Europäern die Schätze des Talmud auf einem Wege zu erschließen, von dem man in der Heimat des Talmud selbst nie geträumt hatte. Es war dies Salomo ben Isaak, den jedes jüdische Schulkind unter dem abgekürzten Namen *Raschi* (RSI — die Anfangsbuchstaben der Worte: Rabbi Schelomo Izchaki) kennt.

Raschi wurde in der Stadt Troyes, in der nordfranzösischen Provinz Champagne im Jahre 1040 geboren. Troyes war damals das Hauptindustriezentrum der Champagne und eine bedeutende Messestadt, doch war die dortige jüdische Gemeinde noch nicht so fest verwurzelt, um nach einer eigenen Talmudhochschule ein Bedürfnis zu verspüren. So mußte denn Raschi zur Erlangung der Hochschulbildung die Akademiestädte Worms und Mainz aufsuchen. Er besuchte hier die Schulen der berühmten lothringischen Gelehrten; seine Lehrer waren in Worms Jakob ben Jakar und Isaak ha'Levi und in Mainz Isaak ben Jehuda. Um das Jahr 1065 kehrte er, mit großem Wissen ausgestattet, in seine Heimatstadt zurück, trat hier das Rabbiner- und Richteramt an und begründete eine eigene Talmudschule, die erste in der Provinz Champagne. Seine Studien auf den verschiedenen „Jeschiboth", unter der Anleitung der hervorragendsten Ge-

lehrten, machten ihn mit allen möglichen Methoden der Talmudforschung vertraut und halfen ihm, sich einen eigenen neuen Forschungsweg zu bahnen. Bald wurde der junge Gelehrte in ganz Frankreich und Deutschland weit und breit berühmt; man schaute zu ihm als zu einem aufgehenden Gestirn empor; von überall her bat man ihn um die Entscheidung talmudischer Rechtsprobleme. Der alte Lehrer des Raschi, Isaak ha'Levi aus Worms, schrieb ihm: „Nicht verwaist ist die Generation, die Dich zu den Ihrigen zählt; mögen sich Deinesgleichen in Israel mehren!" Aus allen Schulen der „Weisen von Lothringen" strömten nunmehr die Jünger in Scharen der Schule des Raschi in Troyes zu.

Der Grundzug der wissenschaftlichen Methode des Raschi fand seinen Ausdruck in dem Bestreben, die verwickelte talmudische Kasuistik einer Vereinfachung zuzuführen. Dieser Drang nach schlichter Klarheit machte Raschi zum hervorragendsten Popularisator der talmudischen Wissenschaft. Infolge der äußersten Kompliziertheit seines Inhalts und seiner schwer zugänglichen Ausdrucksweise war nämlich der Talmud bis dahin für nicht gründlich genug Vorgebildete ein Buch mit sieben Siegeln gewesen. In Babylonien und Palästina, wo die von der Gemara benutzte aramäische Sprache zum Teil auch als Umgangssprache diente, war der Talmudtext noch mehr oder weniger verständlich, dagegen vermochte der Jude in Europa eine Übersetzung der aramäischen Wörter, namentlich der Fachausdrücke, sei es in die hebräische oder in die landläufige Umgangssprache, in keiner Weise mehr zu entbehren. Überdies machte die fast unüberwindliche Verklausuliertheit der Darlegungsweise eine Erläuterung und Auslegung des Textes auch seinem Inhalte nach unentbehrlich. Das Studium des Talmud war daher ohne die Hilfe eines erfahrenen Fachmannes so gut wie unmöglich. Bei einer solchen Lage der Dinge spielten die Rabbiner und die „Rosche-Jeschiba" gleichsam die Rolle von Priestern, die die Laien in die Geheimnisse der „mündlichen Lehre" einzuweihen hatten. Wissensdurstige Männer waren nicht selten genötigt, lange Wanderungen zu unternehmen, um diese Priester der Wissenschaft persönlich aufzusuchen; um talmudisches Wissen zu erlangen, mußte man unermüdlich „von einer Lehrstätte zur anderen pilgern". So entschloß sich denn Raschi, um das Studium des Talmud nach Möglichkeit zu erleichtern, diesen mit einem ausführlichen *schriftlichen Kommentar* zu versehen. In seinen

zu der Mehrzahl der Traktate des babylonischen Talmud abgefaßten Kommentaren erläutert er in aller Kürze und in klarster und einleuchtendster Weise sowohl die schwierigen Textwendungen, wie auch all die verzwickten Gedankengänge der alten Dialektiker. Durch eine einzige knappe Glosse gelingt es Raschi oft, die größten Schwierigkeiten, die sich dem Verständnis des Textes entgegentürmen, mit Leichtigkeit hinwegzuräumen; er verfügte über die wunderbare Macht, das Komplizierte zu vereinfachen, das Dunkle zu durchleuchten und überall Ordnung und Klarheit zu stiften. Das Werk des Rabbi Gerschom weiter führend, ergründete er auch oft die einzig zutreffende, von den Kopisten arg verstümmelte Lesart des talmudischen Textes. Zwar standen ihm bei der Abfassung seines Werkes bereits die schriftlichen Kommentare der Gaonen zu einzelnen Talmudteilen, sowie die mündlichen Auslegungen seiner eigenen, der Schule des Rabbi Gerschom entstammenden Lehrer zu Gebote, doch stellte das allumfassende kommentatorische Werk des Raschi alle früheren Schöpfungen dieser Art völlig in den Schatten. Dank diesem gemeinverständlichen Kommentar wurde es nunmehr möglich, den Talmud fast ohne jede fremde Hilfe zu studieren und ihn sogar in den Elementarschulen als Unterrichtsfach einzuführen. Mit gutem Rechte rühmten die Zeitgenossen Raschi nach, daß er es gewesen sei, der „den babylonischen Talmud vor Vergessenheit bewahrt" habe. Ihm war es jedenfalls zu verdanken, daß der Talmud in den folgenden Jahrhunderten neben der Bibel zum wichtigsten Lehrmittel des Haus- und Schulunterrichts geworden ist. Die Kommentare des Raschi wurden von seinen Schülern zunächst als Randbemerkungen den betreffenden Talmudtraktaten hinzugefügt, um später in besonderen Heften („Contressim") zusammengefasst zu werden, die dann in Abschriften Verbreitung in ganz Europa fanden. Daher die ursprüngliche Bezeichnung des Raschi-Kommentars als „Contres". Seit dem Aufkommen der Buchdruckerkunst wurde es üblich, diesen Kommentar in allen Talmudausgaben neben den Text zu setzen. Heutzutage gibt es keine einzige Ausgabe des babylonischen Talmud mehr, in der der Grundtext nicht von dem Raschi-Kommentar begleitet ist.

Von dem unermüdlichen Meister stammt außerdem ein reichhaltiger Kommentar zur Bibel, ausführlicher in dem den Pentateuch behandelnden Teil und knapper in seinen Ausführungen zu den Büchern der Propheten und zu den sogenannten „Schriften". Auch hier er-

läutert er mit aller Klarheit und Deutlichkeit den unmittelbaren Sinn des Textes, greift hin und wieder auf die Wortetymologie zurück und gibt bei vielen Ausdrücken in hebräischen Schriftzeichen die französische Übersetzung an[1]). Manchmal läßt sich jedoch Raschi, der die Bibel nur durch das Prisma des Talmud zu sehen vermochte, dazu verleiten, statt eine ungekünstelte Erklärung des Textes zu bieten dessen Sinn auf Grund der Halacha umzudeuten oder in die Auslegung der Haggada und dem Midrasch entlehnte didaktische Erläuterungen und Legenden einzuflechten. Die leichte Zugänglichkeit und die anmutige Form dieses Kommentars machten ihn zu einem unzertrennlichen Gefährten des biblischen Textes. So lag denn dem Bibelstudium in den Schulen bis in die jüngste Zeit hinein der Raschi-Kommentar, den alle traditionstreuen Ausgaben des Bibeltextes auch heute noch durchweg enthalten, unverrückbar zugrunde.

Auf die kommentatorischen Werke des Raschi ist somit die weiteste Verbreitung sowohl des biblischen wie des talmudischen Wissens unter dem Volke zurückzuführen. Außerdem rührt von ihm aber auch eine Reihe von Fragen des Ritus und des Rechts behandelnden Entscheidungen („Teschuboth") her, die in verschiedenen von seinen Schülern zusammengestellten Sammelwerken („Ha'pardes", „Machsor Vitri" u. a.) verstreut sind. Die religiöse und zivilrechtliche Fragen betreffenden Entscheidungen des Raschi zeichnen sich durch hohe Menschenfreundlichkeit und durch ein ausgeprägtes Gefühl für die Volksbedürfnisse aus. Denjenigen, die aus Furcht vor der Ver-

[1]) Solche Erläuterungsglossen in französischer und mitunter in deutscher oder lateinischer Sprache sind auch in dem Talmudkommentar des Raschi anzutreffen, doch häufen sie sich ganz besonders in seinem Kommentar zur Bibel. Hier sind sogar ganze französische Sätze durchaus keine Seltenheit. Bei diesen Übersetzungen in die Landessprache (Laas) beruft sich Raschi oft auf seine gelehrten Zeitgenossen („we'jesch loasim"), woraus zu schließen ist, daß es um jene Zeit besondere Vokabularien als Hilfsmittel für die Übersetzung hebräischer Wörter in die Landessprachen und auch umgekehrt gegeben haben dürfte und daß vielleicht auch einzelne biblische Bücher in später verschollenen Übersetzungen vorgelegen haben. Die in hebräischer Transkription wiedergegebenen französischen Wörter sind der Mundart des damaligen Nordfrankreich (langue d'oil) entlehnt und für die Erforschung der Entwicklungsgeschichte der französischen Sprache von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Bei der Anführung der einen oder anderen französischen Wendung erwähnt Raschi nicht selten auch die ihr zugrunde liegende reale Lebenserscheinung. Besonders zahlreich sind hierbei die auf den in der Champagne blühenden Weinbau sowie auf die Einzelheiten der Tracht und der Hauseinrichtung bezüglichen französischen Fachausdrücke vertreten.

treibung oder dem Tode zum Scheine das Christentum annahmen, brachte er die größte Nachsicht entgegen. Auf die Frage, ob man solchen Täuflingen Geld auf Zinsen leihen dürfe, gab er einen abschlägigen Bescheid mit der Begründung, daß, „obwohl der Getaufte sich versündigt hat, er doch Jude geblieben ist". Auch gestattete er, ungeachtet des bezüglich des „heidnischen Weins" (Jen nessech) grundsätzlich bestehenden Verbotes, den von ehemaligen Getauften zubereiteten Wein ohne Bedenken zu genießen. „Man soll — so schreibt Raschi — diese Leute nicht beschämen, denn was sie getan, haben sie unter des Schwertes Schneide getan; da sie nun bald davon (von dem christlichen Glauben) gelassen haben und zu uns zurückgekehrt sind, so darf man ihnen ihre Vergangenheit nicht zum Vorwurf machen". Dabei berief er sich auch noch auf die obenerwähnte, durch den Zwischenfall in Mainz veranlaßte Anordnung des Rabbi Gerschom.

Raschi selbst war es beschieden, eine viel schwerere, eine die gesamte Nation treffende Katastrophe mitzuerleben: er war ein leibhafter Zeuge des ersten Kreuzzuges und der mit diesem verbundenen Vernichtung der an den Rheinufern erblühten jüdischen Gemeinden (1096). „Wir dürfen nicht — so schreibt er in dieser grauenvollen Zeit — gegen das göttliche Gericht murren, obwohl die frevelhaften Missetäter uns unmittelbar bedrohen. Schon lange sind wir vor Schrecken wie erstarrt; nicht einmal im heilvollen Werke des Thorastudiums vermögen wir Trost zu suchen. Qualvoll ist unser Schmerz". Die Volkssage will wissen, der Führer der französischen Kreuzfahrer, Gottfried von Bouillon, hätte vor seinem Aufbruch nach dem Morgenlande Raschi als einen heiligen Mann über den Ausgang des von ihm begonnenen Unternehmens befragt und von dem jüdischen Weisen die folgende lakonische Antwort erhalten: „Zwar wirst du Jerusalem erobern, doch wirst du dort nur drei Tage lang herrschen und schon am vierten Tage durch die Muselmanen wieder vertrieben werden, um nur mit drei Rossen hierher zurückzukehren". Der durch diese Antwort gereizte Gottfried soll darauf Raschi für den Fall, daß seine Weissagung sich nicht ganz erfüllen sollte, die härteste Strafe in Aussicht gestellt haben. Nach Jahresfrist näherte sich nun der Herzog in Begleitung dreier Reiter den Toren von Troyes, um seine Drohung wahrzumachen (da er ja mit vier Rossen heimkehrte). Bei seinem Einzug in die Stadt löste sich indessen ein großer

Steinblock von der Stadtmauer und erdrückte einen Reiter mitsamt seinem Rosse. Die Ritter erblickten darin einen Fingerzeig von oben und wollten nunmehr Raschi eine Huldigung darbringen, erfuhren aber, daß der große Rabbi nicht mehr am Leben sei. Die Volkslegende scheint in der Chronologie nicht genügend Bescheid gewußt zu haben: Gottfried hat in der Tat in Jerusalem nur kurze Zeit geherrscht, doch ereilte ihn dort der Tod, noch ehe Raschi sein Leben ausgehaucht hatte. Raschi starb in Troyes im Jahre 1105.

In der Literatur jener Zeit nahm neben der talmudischen Wissenschaft und der Exegetik auch noch ein dichterisches Schaffen ganz besonderer Art einen ansehnlichen Platz ein. Sehr früh entwickelte sich nämlich hier die religiöse Dichtkunst, eine Nachzüglerin der Psalmen, jener „Piut", der aus Palästina und Babylonien, wie es scheint, zunächst den Weg nach Italien gefunden hatte (unten, § 21), um von dort auch in die Literatur der französisch-deutschen Juden einzudringen. Die zwischen Schule und Synagoge bestehende enge Zusammengehörigkeit äußerte sich darin, daß dieselben Rabbiner, die die Kultgesetze zur Formulierung brachten, zugleich auch liturgische Hymnen verfaßten. In diesen Hymnen, in den Bußgebeten und den Elegien (Piutim, Selichoth, Kinoth) fand jenes nationalreligiöse Gemütsleben seinen Ausdruck, das in den neuen jüdischen Zentren Europas dem religiösen Denken und der religiösen Praxis seine besondere Färbung verlieh. Schon der Vater des westlichen Rabbinismus, Rabbi Gerschom, war ein Verfasser von religiösen Hymnen. Manche davon hatten, wie bereits erwähnt, die Mainzer Verfolgungen vom Jahre 1012 zu ihrem unmittelbaren Anlaß. Der größte Teil dieser Hymnen bildet auch heute noch einen Bestandteil des Frühgottesdienstes an den zwischen den Vorabend des Rosch-ha'schana und den Jom Kippur fallenden „Bußtagen". Jede Strophe dieser „Selichoth" atmet tiefste nationale Trauer. In der Entstehung neuer, fern von der östlichen Heimstätte der Nation liegender Zentren der westlichen Diaspora erblickt Rabbi Gerschom nichts als eine Verschärfung des Ungemachs des „Galuth". „Dem einen Galuth folgt das andere, ganz Judäa ist in der Verbannung, das sieche, entkräftete, von allen verlassene. O du mächtiger Erlöser, befreie uns doch um deinetwillen! Siehe hin, unsere Kräfte sind erschöpft; schau hin, unsere Gerechten sind umgekommen, und niemand ist da, der für uns um Gnade flehen könnte. Gedenke, was du unseren Vorfahren gelobt hast,

erbarme dich der Mißhandelten und Gepeinigten, die jeden Tag für dich ihr Leben lassen. Laß doch vor unseren Augen den verwüsteten Tempel wiedererstehen, führe zurück aus der Gefangenschaft das Gezelt Jakobs, errette uns um deines heiligen Namens willen!" Der Leidensgenosse des Rabbi Gerschom in der Zeit der Mainzer Verfolgungen, das Gemeindehaupt Simon ben Isaak, hinterließ gleichfalls elegische Bethymnen, in denen die tiefinnere, an Gott gerichtete Ansprache gleichsam ihre Fortsetzung fand: „Tagtäglich werden wir um deines heiligen Namens willen hingeschlachtet und doch hören wir nicht auf, dich in unserem Herzen zu loben und zu preisen. Wir sind ausgeliefert in die Hand des harten Bedrängers . . . Die Feinde spotten unser, indem sie sprechen: Dahin ist eure Hoffnung, den Fesseln der Schmach zu entgehen, euer Untergang ist endgültig besiegelt. So beeile dich denn und stärke meinen Mut, damit Edom nicht sagen kann: Mein ist der Sieg!" In all diesen Klageliedern kam eher die Vorahnung des kommenden Unheils der Kreuzzüge zum Ausdruck als das unmittelbare Erleben der Gegenwart, die noch verhältnismäßig erträglich war.

Der fruchtbarste unter den Paitanim jener Zeit war *Meschullam ben Kalonymos*, einer der nach Mainz übergesiedelten Kalonymiden. Die Jom-Kippur-Liturgie ist voll von seinen erhabenen Hymnen, die sich zuweilen bis zu der dichterischen Kraft der Psalmen aufschwingen, allerdings nur dem Inhalte, nicht auch der Form nach. In der Passah-Liturgie sind einige gleichfalls dem Meschullam zugeschriebene Hymnen enthalten, in denen, nach dem Vorbild des Hoheliedes, die verstoßene Tochter Zion mit ihrem „Jugendfreunde", mit Gott, ein vertrautes Zwiegespräch führt; die dazu gehörende Hymne „Berach dodi" ist eine Perle der synagogalen Dichtkunst. Auch noch manche andere Paitanim tauchten im XI. Jahrhundert in Deutschland und in Frankreich auf. Einige aus dieser Zeit stammende Hymnen und „Selichoth" hatten Raschi selbst zu ihrem Verfasser.

Die verhältnismäßig hohe Schulbildung der Juden, die in krassem Gegensatz zu der grenzenlosen Unwissenheit und Unbildung der christlichen Massen jener Zeit stand, war am wenigsten dazu angetan, die gegenseitigen Beziehungen zwischen den Bekennern der beiden Religionen erträglich zu gestalten. Unter den abergläubischen christlichen Volksmassen galten die Juden als Schwarzkünstler, Zauberer, als Bundesgenossen des Teufels. Ihr Hauptbestreben — so verkündete

der Volksmund — gehe nur darauf, die Christen vom Wege der Wahrheit abzulenken; durch allerlei Zauberkniffe stürzten sie die Mönche ins Verderben und verführten diese dazu, sich mit Leib und Seele dem Teufel zu verschreiben und allerhand Missetaten zu vollbringen. Freilich wurden der Zauberei und des vertrauten Umgangs mit dem Satan nicht allein die gelehrten Juden sondern auch die ketzerischen Christen, die Freidenker, verdächtigt. Die katholische Geistlichkeit setzte ihrerseits alles daran, diesen rohen Aberglauben im Volke zu erhalten, da es den Pfaffen nur zum Vorteil gereichen konnte, alle Freidenker und Andersgläubigen als Helfershelfer des Teufels in Verruf zu bringen. Besonders waren es die jüdischen Ärzte, die als Schwarzkünstler galten, so daß jedes einem Kranken, der von einem Juden behandelt wurde, zugestoßene Unglück der Zauberkunst oder dem bösen Willen des Arztes zugeschrieben zu werden pflegte, was auch das Auftauchen der bereits erwähnten Märchen von der Vergiftung der französischen Könige Karls des Kahlen und Hugo Capets durch jüdische Ärzte hinlänglich erklärt.

Zweites Kapitel

Italien und Byzanz (VIII–XI Jahrhundert)

§ 18. Rom und Norditalien unter den Karolingern und den römisch-deutschen Kaisern

Undurchsichtig und arm an Ereignissen ist die äußere Geschichte der Juden in Italien in der Zeit zwischen dem VIII. und XI. Jahrhundert, ebenso verworren und chaotisch, wie es die allgemeine italienische Geschichte jener Zeit ist. Die geographische Bezeichnung „Apenninische Halbinsel" bedeutet in jenen Jahrhunderten kein einheitliches Staatsgebiet, sondern ein buntes Gemisch einander ständig ablösender politischer Neugruppierungen. In Rom und der Lombardei herrschen zunächst die Karolinger, denen die nationalen Dynastien der einheimischen Herzöge und Grafen oder durch Zufall emporgekommene Glücksritter die Gewalt streitig machen. Seit der Mitte des X. Jahrhunderts fällt die Oberhoheit über Norditalien den deutschen Königen aus der sächsischen Dynastie zu. Der politischen Verbindung Deutschlands und Roms entsprießt das römische Kaiserreich deutscher Nation. Der zwischen den verschiedenen Gewalten hin und her schwankende römische Papst setzt Otto I. die Kaiserkrone auf das Haupt (962), wie einstmals Karl dem Großen. Der italienische Süden, der schon seit langer Zeit unter der Obergewalt von Byzanz gestanden hatte, wird vom IX. Jahrhundert an zum Schauplatz der Kämpfe zwischen den Byzantinern und den in das Land einbrechenden afrikanischen Arabern oder „Sarazenen". Die Araber, die in Spanien ihr eigenes Reich begründet hatten, verfolgten nunmehr das gleiche Ziel auch in Italien. Seit dem Jahre 827 bauen sie die halbwegs zwischen der europäischen und afrikanischen Mittelmeerküste gelegene Insel Sizilien allmählich zu einem festen Stützpunkt ihrer Macht aus, um von dort Überfälle auf das italienische Festland: auf

Apulien, Kalabrien, Kampanien, zu unternehmen, und dringen mitunter bis hart an die Tore Roms vor. Sie werden zunächst von den byzantinischen Kaisern, dann von den deutschen Kaisern Otto I. und II. bekämpft, doch gelingt es erst den späteren Eroberern Italiens, den Normannen, sie um die Mitte des XI. Jahrhunderts, kurz vor den Kreuzzügen, aus Sizilien und Süditalien zu verdrängen. Im Mittelpunkt all dieser Wirren steht die „Ewige Stadt" mitsamt ihrem Hohepriester — beide erniedrigt und elend, gleichsam ein Spielball der entfesselten politischen Elemente. Freilich waren die Päpste jenes Zeitalters eines besseren Loses auch nicht wert. Kleinlich, lasterhaft und käuflich, wie sie meist waren, trieben sie mit den geistigen Gütern unverschämten Schacher, indem sie stets dem Meistbietenden zu Willen zu sein pflegten. Ihrem Beispiel folgte auch die Mehrzahl der Geistlichen. Der sittenstrenge Kardinal Peter Damiani, der im XI. Jahrhundert lebte, gab eine Schilderung der an Sodom gemahnenden Sitten des damaligen Rom in einem Buche, dessen Titel „Buch über Gomorra" (Liber Gomorrhianus) schon für sich selbst spricht. Erst gegen Ende dieses Zeitalters tritt die mächtige Persönlichkeit Gregors VII. (Hildebrand) in den Vordergrund, dem es beschieden war, das Papsttum aus dem Abgrund der Erniedrigung auf eine bisher nie erreichte Höhe emporzuheben und Kaiser und Könige unter die Macht der Päpste zu zwingen.

Aus der Karolingerzeit dringt eine dunkle Nachricht zu uns, wonach König Ludwig II. im Jahre 855 den Befehl gegeben habe, alle Juden in kürzester Frist, bis zum 1. Oktober dieses Jahres, aus Oberitalien zu vertreiben[1]). Indessen finden wir in den damaligen Chroniken keinerlei Bestätigung dieser Nachricht, und es fehlt auch jeder Hinweis auf die Ausführung der grausamen Verordnung. Das auf die Einflüsterung irgendeines italienischen Gesinnungsgenossen eines Agobard oder Amulo hin erlassene Dekret wird wohl bald wieder außer Kraft gesetzt worden sein, wie dies später an manchen Orten Frankreichs und Deutschlands oft der Fall war. Auch nach diesem Erlaß gab es Juden sowohl in Rom als auch in den größeren Städten der Lombardei: in Pavia, Verona, Lucca sowie in anderen. In Rom, wo die Bürger je nach Nationalität oder Berufsart in besondere Kor-

[1]) Des Erlasses wird in den Kapitularien der Karolinger flüchtig Erwähnung getan. (Monumenta Germaniae, Legum I, 437).

porationen oder „Scholen" eingeteilt waren, bildeten auch die Juden unter den fremdländischen Bevölkerungsgruppen (Scholae peregrinorum) eine Körperschaft für sich. Bei den Krönungsfeiern zu Ehren der Kaiser Otto I. und II. waren auch Huldigungen in hebräischer Sprache zu hören, dargebracht von an der feierlichen Prozession zum Kapitol teilnehmenden Vertretern der jüdischen „Schola". Die jüdische Gemeinde von Rom stand in lebhaftem Verkehr mit den Gemeinden Deutschlands und versagte nie den von dort kommenden jüdischen Abordnungen, die gegen die von diesem oder jenem Bischof oder weltlichen Herrn veranlaßten Repressalien bei dem römischen Papst Schutz suchten, ihren Beistand. Das friedliche Leben der römischen Juden wurde allerdings nicht selten durch die allgemeinen politischen Wirren jener Zeit und zuweilen auch durch speziell die Juden treffendes Unglück beeinträchtigt. So ist uns z. B. der folgende Zwischenfall überliefert. Im Jahre 1020 wütete in der Stadt ein furchtbarer Sturm, dem viele Menschen zum Opfer fielen. Da das Unglück gerade am Karfreitag hereinbrach, als in den Kirchen vor den Augen der Gläubigen die „Passionsgeschichte" aufgeführt wurde, deren Inszenierung auch sonst Haßgefühle gegen die Juden wachzurufen pflegte, fand sich ein der griechischen „Schola" angehörender Fanatiker, der dem Papst Benedikt VIII. die Angabe machte, die Juden hätten am Vorabend der Katastrophe in ihrer Synagoge ein Christusbild geschändet, auf welche Missetat der Denunziant den die Stadt treffenden göttlichen Ingrimm zurückführen zu müssen glaubte. Der fromme christliche Chronograph versichert, daß die Nachforschungen das Hinterbrachte bestätigt hätten und daß gleich nach Bestrafung der „Schuldigen" der Sturmwind sich gelegt habe.

Wiewohl Fälle von Abtrünnigkeit unter den in päpstlicher Obhut lebenden römischen Juden nur eine große Seltenheit waren, so hat sich ein Fall dieser Art, weil er sich auch politisch auswirkte, der Erinnerung des Volkes dennoch eingeprägt. Ein dort tätiger jüdischer Bankier, der mit dem Papst in geschäftlicher Verbindung stand, ließ sich nämlich taufen, worauf er unter seinem neuen Namen Benedikt mit dem christlichen Adel in verwandtschaftliche Beziehungen trat. Der Sohn und der Enkel des Übergetretenen, Leo und Peter mit Namen, wurden Stammeshäupter des römischen Patriziergeschlechts *Pierleone* (eine Verschmelzung der italienischen Namen Pietro und Leone), das mit den Päpsten freundschaftlich verkehrte und später

sogar selbst einen Papst aus der Mitte seiner Angehörigen stellte (unten, § 51). Mit Leo war namentlich jener Papst Alexander II. befreundet, der im Jahre 1065 es als seine Pflicht erachtete, den narbonnensischen Behörden den Schutz der Juden gegen die Wutausbrüche der zur Bekämpfung der spanischen Muselmanen ins Feld ziehenden Kreuzfahrer ans Herz zu legen (oben, § 14). Es ist derselbe Papst, der dem Fürsten Landulf von Benevent wegen gewaltsamer Judentaufen Vorhaltungen machte. „Von unserem Herrn Jesus Christus — so schrieb ihm Alexander II. — haben wir nie gehört, daß er jemanden gewaltsam zur Botmäßigkeit gezwungen hätte; vielmehr gewann er die Menschen durch demütiges Überreden und brachte sie dadurch von ihrem Afterglauben ab, daß er sein eigenes Blut fließen ließ". Der Nachfolger des Alexander, der berühmte Papst Gregor VII., setzte sich jedoch wieder für die strenge Befolgung der Kirchenvorschriften ein; so tadelte er scharf den König von Kastilien, Alfons VI., weil dieser Juden zu hohen Staatsämtern beförderte (unten, § 26).

Allerdings fehlte es auch in Italien nicht an tatendurstigen Bischöfen und allerlei sonstigen Kircheneiferern, die es auf die Ausrottung des Judentums abgesehen hatten, doch machtlos wie sie im Bereiche der inneren Staatsverwaltung waren, deren Zügel gerade im Lande der Päpste um jene Zeit ganz in den Händen der weltlichen Behörden lagen, mußten sie sich hier nur auf religiöse Disputationen mit jüdischen Gelehrten sowie auf eine rein literarische Bekämpfung der „jüdischen Verirrungen" beschränken. Schon im Jahre 800 konnte der „Volksaufklärungsminister" Karls des Großen, der Gelehrte Alkuin, berichten, daß in seiner Gegenwart in der Stadt Pavia zwischen dem christlichen Grammatiker Peter aus Pisa und einem Juden namens Julius eine Disputation stattgefunden hätte, deren Ergebnisse in einem Buche aufgezeichnet worden wären. Zwar ist uns diese Schrift nicht erhalten geblieben, doch zeigen manche uns überlieferte polemische Werke dieser Art aus späterer Zeit, mit welch großem Eifer die katholische Geistlichkeit zwischen die in gutnachbarlichen Beziehungen lebenden Juden und Christen einen Keil hineinzutreiben bestrebt war. So beklagt sich der Bischof von Verona, Ratherius, der im X. Jahrhundert lebte und ein für seine Zeit hochgebildeter Mann war, in seinem Buche „Qualitatis conjectura" ausdrücklich darüber, daß die Umwelt die Juden mit viel zu großer

Duldsamkeit behandle: Christen ständen in geschäftlicher Verbindung mit ihnen, brächten ihnen Hochachtung entgegen und scheuten sich nicht, mit diesen „unseren heiligen Glauben verachtenden" Leuten gemeinsame Mahlzeiten abzuhalten. „Der Jude — so ruft Ratherius aus — glaubt meine Religion mißachten zu können, und wenn ich ihn deswegen auch nicht verprügeln darf, folgt denn daraus, daß ich mich mit ihm unbedingt küssen muß? Wer einen Juden hochschätzt, kann nicht mehr als Christ gelten, denn wie könnte er seinen Gott lieben, wenn er zugleich dem Feinde Gottes Liebe entgegenbringt? Wer einen Menschen, der seinem König die Treue gebrochen hat, unbehelligt läßt, ist selbst ein Hochverräter. Ist es nicht genug, daß man den Juden in einem christlichen Lande leben läßt; wozu ihm noch Genuß und Lebensfreude verschaffen?" Voll Empörung berichtet Ratherius über einen Vorfall in Verona, wo in der Hitze eines Wortstreites ein Jude und ein Priester aneinandergerieten, worauf der Diener Gottes (wohl der Urheber des Streites) vom Richter einen Strafzettel erhielt, während der Jude frei ausging. Die Agitation der Kirchenfanatiker in Italien scheint eben keinen rechten Erfolg gehabt zu haben: noch waren die christlichen Seelen nicht genügend mit dem Gifte des Judenhasses infiziert.

Um diese Zeit tauchte ein apokryphisches Buch auf mit dem Titel: „Eine Disputation zwischen Christen und Juden, die einstmals im Beisein des Kaisers Konstantin stattgefunden hat". An der Disputation sollen sich einerseits der im IV. Jahrhundert wirkende Papst Sylvester I. (von dem sich in der Tat Bruchstücke einer polemischen Abhandlung gegen die Juden erhalten haben) und andererseits zwölf jüdische Gelehrte beteiligt haben, die angeblich von dem „jüdischen Hohepriester" (eine nach der Zerstörung des Tempels bekanntlich nicht mehr bestehende Würde) dazu beauftragt worden waren. Sylvester trägt, wie es kaum anders zu erwarten ist, über alle seine Widersacher, die der Reihe nach mit den schärfsten Ausfällen gegen das Christentum auftreten, einen entscheidenden Sieg davon, doch erscheint als höchste Instanz im Streite schließlich — ein Stier. Einer der jüdischen Wortführer, der Volksälteste Sambrius, ein gewiegter Zauberkünstler, soll nämlich den Wunsch geäußert haben, die Wahrheit des Judentums nicht durch leeres Geschwätz, sondern durch die Tat zu beweisen: „Möge man nur — sagte er — einen Stier herführen, und ich will ihn, ganz so wie es einstmals die Hohepriester bei der

Opferdarbringung im Jerusalemer Tempel zu vollbringen pflegten, allein durch das Aussprechen des geheimen Gottesnamens auf der Stelle töten". Der Stier war bald herbeigeschafft, Sambrius flüsterte ihm das todbringende Beschwörungswort ins Ohr, und wie vom Blitze getroffen fiel das Tier leblos zu Boden. Beschämt standen die Christen da, doch jetzt griff der Papst Sylvester seinerseits zu einem Wunderwerk: nachdem er den Himmel um Sieg über die Feinde angefleht, ließ er kurzerhand den Stier zu neuem Leben erstehen und führte so allen die Wahrheit des Christentums vor Augen. — Diese naive Legende vom auferstandenen Stiere, die schon früher im Volke verbreitet war, wurde nun dem um die Mitte des X. Jahrhunderts entstandenen apokryphischen Buche zugrunde gelegt.

Die Wortgefechte wurden auch noch im folgenden Jahrhundert fortgeführt. Der Kardinal Peter Damiani hebt voll Betrübnis die Tatsache hervor, daß in diesen Disputationen die Juden nicht selten Sieger blieben; er selbst sei von vielen Priestern um die Beschaffung von Material zur Widerlegung der jüdischen Argumente gebeten worden. Die damalige christliche Geistlichkeit Italiens zeichnete sich in erster Linie durch gröbste Unwissenheit aus. Als die französischen Bischöfe einst dem päpstlichen Legaten gegenüber ihrer Verwunderung darüber Ausdruck gaben, daß zuweilen sogar an der Bildung der Päpste viel auszusetzen sei, erwiderte der Legat voll Entrüstung: „Die Statthalter und Jünger Petri lehnen es ab, einen Plato, Vergil, Terentius und die sonstigen viehdummen Philosophen (pecudes philosophorum) als ihre Meister zu verehren. Gott betraut mit seiner Botschaft nicht Philosophen und Redner, sondern einfältige und schlichte Männer". Was Wunder, daß bei einem solchen von den Kirchenhirten getriebenen Kult geistiger „Einfalt" die gründlicher gebildeten Juden in den theologischen Wortgefechten die Oberhand behielten.

§ 19. Süditalien unter der Herrschaft der Byzantiner, der Araber und Normannen

Die sozialen Verhältnisse der Juden in Süditalien unterschieden sich wesentlich von denen im italienischen Norden, dessen Los um jene Zeit von dem des französisch-deutsch-römischen Reiches abhing. Im Süden wetteiferten drei Religionen und drei Kulturen miteinander:

die der Christen, der Juden und der Araber, und so fiel hier in dem bunten, aus Griechen, Italienern, Arabern und dann auch aus Normannen zusammengewürfelten Völkergemisch das jüdische Element bei weitem nicht so auf wie im Norden. Auf dem süditalienischen Festlande, in Zentren wie Neapel, Salerno, Bari, Otranto, Benevent, lösten byzantinische Statthalter, arabische Emire und deutsch-italienische Herzöge immer wieder einander in der Herrschaft ab; die Tore waren hier sowohl nach Ost wie nach West weit geöffnet, und so konnten die dorthin drängenden jüdischen Massen gleichzeitig aus vielen Richtungen herbeiströmen. Über der dünnen Schicht der alteingesessenen jüdischen Bevölkerung, die von ihrer Umgebung nicht unbeeinflußt bleiben konnte, entstanden jetzt neue Schichten, die den alten Kolonien das Rückgrat stärkten und der dort gepflegten nationalen Kultur neue Impulse brachten. Überaus bezeichnend für die neuen Verhältnisse ist der folgende Zug. In Venosa und in den anderen süditalienischen Städten, wo man bis dahin die Grabinschriften auf den jüdischen Friedhöfen durchweg in griechischer oder lateinischer Sprache unter Einfügung vereinzelter hebräischer Worte abzufassen pflegte (oben, § 2), beginnt man seit dem IX. Jahrhundert diese Inschriften fast ausschließlich mit einem hebräischen Text und mit Jahresdaten nach der nationalen, von der Zerstörung Jerusalems oder von der Weltschöpfung ihren Ausgang nehmenden Zeitrechnung zu versehen[1]). Hierin kommt der ganze Kulturunterschied zwischen der Periode der Kolonisierung und der der Organisierung mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck: dank dem reichen Zufluß neuer Kräfte scheinen die jüdischen Gemeinden sich jetzt innerlich schon so weit konsolidiert zu haben, daß sie, obwohl sich die dortige jüdische Bevölkerung nach wie vor der Landessprachen bediente, diese von dem legitimen Herrschaftsbereiche der nationalen Sprache durchaus fernzuhalten wußten.

In dichten Massen bevölkerten die Juden auch die Insel Sizilien, wo zweiundeinhalb Jahrhunderte lang (827—1071) die arabisch-berberischen Emire, die Vasallen der Sultane von Maghreb, und später die ägyptischen Kalifen aus der Fatimidendynastie das Zepter führten. Hier fühlten sich die Juden ebenso ungehemmt wie im heimatlichen Osten. Die jüdischen Gemeinden in den Hauptstädten Siziliens: in Palermo, Messina, Syrakus, Catania, erfreuten sich einer

[1]) S. Anhang, Note 2.

weitgehenden Autonomie, die ihnen auch später, unter der Herrschaft der Normannen, erhalten blieb. Die engen Beziehungen, die Sizilien einerseits mit Ägypten und Nordafrika und andererseits mit dem byzantinischen Teil Italiens verbanden, hatten zur Folge, daß die dortige jüdische Kolonie zu einer Mittlerin zwischen östlicher und westlicher Kultur wie auch zwischen den in allen Teilen der Alten Welt gelegenen Industriezentren wurde.

Über das damalige Leben der Juden in Süditalien erfahren wir manches aus einer jüngst aufgefundenen Familienchronik, die den Zeitraum zwischen dem IX. und der ersten Hälfte des XI. Jahrhunderts umfaßt[1]). Es wird hier die Geschichte einer Familie erzählt, die in dem den Byzantinern untertanen Apulien, in der Stadt Oria, heimisch war, wo von alters her eine jüdische Gemeinde bestand. Der Stammvater der Familie, Amitai, der um 850 lebte, wird als Gelehrter und „Paitan", d. i. als Verfasser liturgischer Hymnen, gekennzeichnet. Er hatte drei Söhne, von denen zwei, *Schefatia* und *Chananel*, samt ihren Nachkommen eine wichtige Rolle in dem politischen Leben jener Zeit spielten. Das Oberhaupt der Gemeinde von Oria, Schefatia, erwarb sich hohen Ruhm sowohl durch seine Wirksamkeit im öffentlichen Leben des byzantinischen Italien als auch dadurch, daß er, dank seinem Einfluß am Konstantinopeler Hofe des Kaiser Basilius I. (867—886), die heimatliche Gemeinde vor dem über die anderen jüdischen Gemeinden von Byzanz hereingebrochenen schweren Unheil zu bewahren vermochte (unten, § 20). Unter anderem erlebte er auch den von den Arabern von Sizilien aus unternommenen Einfall nach Kalabrien und Apulien, der schließlich zu der Besetzung des wichtigsten Hafens Süditaliens, der Stadt Bari, führte. Bei den darauf erfolgten Unterhandlungen zwischen dem byzantinischen Statthalter und dem arabischen Feldherrn trat Schefatia als Vermittler auf. Bald verließen die Araber Apulien, und die jüdischen Gemeinden wurden nun von dem Ungemach der Kriegszeit erlöst, doch hatten sie von neuem unter dem byzantinischen Druck zu leiden. Der leidenschaftliche Drang des byzantinischen Klerus, jüdische See-

[1]) Das im Jahre 1055 abgefaßte „Genealogische Register" oder die „Familienchronik des Achimaaz" (Megillath Juchassin, Megillath Achimaaz) ist in einer alten, in Toledo aufgefundenen Abschrift erhalten geblieben und von Neubauer in seiner Sammlung mittelalterlicher Chroniken zuerst ediert worden (Mediaeval Jewish Chronicles II, 111—132. Oxford 1895).

len der Kirche in die Arme zu führen, machte sich nämlich auch hier in empfindlicher Weise fühlbar. So geriet eines Tages auch der Bruder des Schefatia, der Gelehrte Chananel, in einen Konflikt mit dem Bischof von Oria. Einst, während einer religiösen Disputation im bischöflichen Palast, fragte der Bischof Chananel, an welchem Tage und zu welcher Stunde seiner Berechnung nach die nächste Neumondphase eintreten würde. Der Befragte irrte sich in seiner Aufstellung und gab ein falsches Datum an. Der Bischof hingegen, der in der Kalenderwissenschaft wohl bewandert war, vermochte die Stunde der „Mondgeburt" mit aller Genauigkeit anzugeben, und so trat er an seinen Widerpart mit dem folgenden Vorschlag heran: „Wenn sich meine Berechnung als zutreffend erweist, so sollst du verpflichtet sein, zu meinem Glauben überzutreten, wird hingegen deine Aufstellung Bestätigung finden, so bin ich gern bereit, dir mein edelstes Roß zu übereignen oder dessen Geldwert zu erstatten". Der Vorschlag wurde angenommen, und man stellte Wachen auf den Türmen auf, die das Sichtbarwerden des Mondes signalisieren sollten. Nach Hause zurückgekehrt, überzeugte sich Chananel von der Fehlerhaftigkeit seiner Berechnung und geriet in größte Verzweiflung: stand ihm doch bevor, dem Glauben seiner Väter die Treue zu brechen. Auch die ganze jüdische Gemeinde war von Entsetzen erfüllt. Der unglückliche Gelehrte flehte unaufhörlich zu Gott, und siehe da! — so berichtet die Familienüberlieferung —, sein Gebet wurde erhört. Gerade in dem Augenblick, als der Mond, der zutreffenden Berechnung des Bischofs gemäß, am Firmament erscheinen mußte, bedeckte sich der Himmel mit dichten Wolken und das Gestirn wurde erst am folgenden Abend, in Übereinstimmung mit der Aufstellung des Chananel, sichtbar. So ward denn der Gerechte gerettet. Der Bischof berief ihn darauf zu sich und sprach zu ihm: „Du weißt selbst, daß meine Berechnung die richtige war, allein was soll man mit dir, dem Liebling Gottes, anfangen?" Hierauf händigte er Chananel dreihundert Goldstücke, den Geldwert des Pferdes, ein, die der fromme Gelehrte sogleich unter die Armen verteilte.

Der Sohn des Schefatia, Amitai II., war ebenfalls Gemeindeoberhaupt und zugleich Rektor der Jeschiba von Oria. Er verfaßte auch religiöse Hymnen und insbesondere Elegien, die anläßlich der Familientrauerfeiern vorgetragen zu werden pflegten. Es ist wohl möglich, daß er und nicht sein gleichnamiger Großvater jener „Paitan"

war, dessen Werke sich in der synagogalen Liturgie erhalten haben[1]). Der Sohn des Chananel, Chassadi, fiel im Jahre 925 einem arabischen Überfall zum Opfer: nachdem nämlich die Stadt erstürmt worden war, wurde er mitsamt neun anderen frommen und gelehrten Männern von den Eroberern hingerichtet, wohl infolge der von ihm der byzantinischen Herrschaft gegenüber bekundeten Treue. Einen viel schärferen politischen Blick verriet der Sohn des Chassadi, *Paltiel*, der sich fünfundzwanzig Jahre später auf die Seite der Araber schlug, welche den Juden mit weit größerer Toleranz begegneten als die Byzantiner.

Es geschah dies in jenen Jahren, als der Imam von Kairuwan, Al-Moizz, gerade im Begriffe war, gegen Ägypten ins Feld zu ziehen, um der Dynastie der Fatimiden dort einen festen Stützpunkt zu sichern (um 960). Auf seinem Feldzuge nach Süditalien traf er mit Paltiel zusammen, der Moizz „nach den Sternen" weissagte, daß er die Städte Tarent, Otranto und Bari erobern und zum Herrn Siziliens werden würde, wo um jene Zeit die berberischen Emire die Macht innehatten. Der Eroberer wußte die politischen Sympathien des weisen Juden wohl zu schätzen und nahm ihn nach seiner in der Nähe von Kairuwan gelegenen Residenz mit sich, wo Paltiel als sein Berater und Mitarbeiter an dem Ausbau des Staates mitwirkte. Als Moizz dann im Jahre 969 Kalif von Ägypten wurde und seine Residenz aus Kairuwan nach Kairo verlegte, ernannte er seinen jüdischen Günstling zu seinem Palastmeister, vielleicht auch zu seinem Hofastrologen[2]). Paltiel lag es unter anderem ob, die fremden Botschafter zu empfangen und dem König vorzustellen. Einst kam nach Kairo ein Gesandter aus Konstantinopel mit Geschenken vom byzantinischen Kaiser. Als er erfahren hatte, daß die Audienz durch einen jüdischen Würdenträger vermittelt werden müßte, erklärte der judenfeindliche griechische Gesandte, daß er eher bereit sei, unverrichteter Dinge nach Konstantinopel zurückzukehren, als einem Juden seine Ehrerbietung zu bezeugen. Paltiel traf darauf die Verfügung, daß dem hochnäsigen Griechen der Zutritt zum Palast verwehrt bleibe und daß ihm auch

[1]) Eine in Akrostichonform gehaltene Hymne („Ereelim u'malaachim" in der Liturgie des „Schemini-azereth") verrät unzweideutig den Namen und Vatersnamen des Verfassers: „Amitai ben Schefatia".

[2]) Bekanntlich bekleideten die Juden am Hofe der Fatimiden in Kairuwan und später in Kairo nicht selten die Ämter von Leibärzten, Hofberatern und sogar von Wesiren (s. Bd. III, § 66).

die dem Vertreter einer Großmacht gebührenden Ehren verweigert werden sollten. Nachdem nun der byzantinische Gesandte zehn Tage lang in Kairo verweilt hatte, besann er sich schließlich eines Besseren: er sprach bei Paltiel vor, entschuldigte sich und wurde zum Empfange beim Kalifen zugelassen. — Der jüdische Würdenträger scheint sich auch der Angelegenheiten seiner morgenländischen Stammesgenossen angenommen zu haben. Es ist wohl möglich, daß die jüdischen Gemeinden in Kairo und in den anderen Städten Ägyptens die festen Grundlagen ihrer Selbstverwaltung Paltiel zu verdanken hatten: nicht zufällig erstand dort sehr bald auch ein besonderes Exilarchat, das durch die „Negidim" von Kairo repräsentiert wurde. Es ist schwer zu entscheiden, ob bereits Paltiel der erste „Nagid" der ägyptischen Juden war: in den Registern der Träger dieses Titels wird sein Name jedenfalls nicht mitangeführt. Die Familienchronik weiß nur über die Wirksamkeit zu berichten, die er zugunsten der jüdischen Gemeinden in Ägypten und in dem mit diesem eng verbundenen Palästina und Sizilien entfaltete. Er scheint die Rolle eines politischen Vermittlers zwischen den ersten Fatimiden in Ägypten und den Repräsentanten ihrer Macht in den von dem neuen Kalifat abhängig gewordenen Ländern gespielt zu haben. Auch unter dem zweiten Kalifen aus dem Fatimidenhause, Al-Aziz (seit 975), blieb Paltiel noch einige Zeit in seinem Amte.

Zu derselben Zeit, als Paltiel seine Wirksamkeit im Osten entfaltete, setzten andere Mitglieder der aus Oria stammenden begabten Familie, indem sie sich den Beistand ihres hochgestellten Verwandten zunutze machten, ihre Tätigkeit in den jüdischen Gemeinden Süditaliens weiter fort. Die bereits erwähnten arabisch-byzantinischen Kriege endeten mit einem Frieden, demzufolge die von den Muselmanen besetzten Städte Apuliens, darunter auch Oria, von neuem Byzanz zufielen. Da Oria im Verlaufe des Krieges mehrmals der Plünderung anheimgefallen war, wobei auch die Verwandten des Paltiel großen Schaden erlitten hatten, begab sich einer von ihnen, Chananel II., nach Konstantinopel, wo er von dem Kaiser einen Geleitbrief erhielt, in dem dieser ihm das Recht verlieh, dem entwendeten Eigentum seiner Familie nachzuforschen und dessen unverzügliche Herausgabe, von wem es auch sei, zu verlangen. Chananel fand auch in der Tat einen Teil seines Besitzes, darunter ein altes Bibelmanuskript, in der Stadt Bari wieder, und zwar bei den dortigen Juden,

die die Beute vorbeiziehenden Soldaten abgekauft hatten. Nach langem Umherwandern ließ er sich schließlich in der Stadt Benevent nieder, während sein Sohn Samuel in dem nahegelegenen Capua seinen Wohnsitz nahm, wo er sich als staatlicher Zolleinnehmer betätigte. In allen diesen Städten bestanden um jene Zeit (gegen Ende des X. und zu Beginn des XI. Jahrhunderts), wie dies aus der Familienchronik zu ersehen ist, wohlorganisierte jüdische Gemeinden. Der Verfasser dieser Familienchronik, der Gelehrte und „Paitan" Achimaaz ben Paltiel, war ein Enkel des Samuel und schrieb sein Werk in Capua und Oria im Jahre 1054 nieder, als Süditalien bereits vor einer neuen politischen Krise stand: vor der Invasion der Normannen.

Schon in der ersten Hälfte des XI. Jahrhunderts wurde Süditalien und Sizilien von den Einfällen der von Norden gekommenen Normannen heimgesucht. Zunächst suchten sich die byzantinischen Kaiser, ebenso wie die römischen Päpste, mit diesen Kriegern des Nordens zu vertragen, um sie im eigenen politischen Interesse und namentlich zur Bekämpfung der muselmanischen Herrschaft im Süden auszunützen, doch bald gingen die Normannenführer ihre eigenen Wege und warfen sich selbst zu Herren des den Arabern entrissenen Sizilien und der den Byzantinern weggenommenen süditalienischen Gebiete auf. Im Laufe von dreißig Jahren (1057—1087) eroberten Robert Guiscard und sein Bruder Roger Apulien, Kalabrien und Sizilien. Von dem Segen des römischen Papstes begleitet, begründeten sie hier eine neue Dynastie, die diese drei Provinzen bald zu einem mächtigen Königreiche mit feudaler Verfassung vereinte. Schon in den ersten Jahren der Normannenherrschaft gerieten die Juden in die Zange der hier neu begründeten, von Mitteleuropa übernommenen Lehensordnung. Die Herzöge ließen zwar die jüdischen Gemeinden unbehelligt und rüttelten nicht an ihrer inneren Autonomie, doch verfügten sie über die Juden als wären sie ihr Privatbesitz und übereigneten sie Einzelpersonen und Institutionen gleichsam als gewinnbringende Objekte. So gibt die Witwe des Herzogs Robert Guiscard im Jahre 1086 dem Erzbistum der Stadt Bari in dessen vollen Besitz „alle Juden, die in dieser Stadt leben oder sich künftig dort ansiedeln werden, mit ihrem gesamten beweglichen und unbeweglichen Vermögen, so mein Herr und Gemahl Robert mit in unsere Ehe brachte, wie auch das ganze jüdische Viertel (Judeca) mit dem

dazu gehörenden Grundbesitz und dem mir ehedem von den Juden selbst überlassenen Synagogenplatz, auf dem die Kirche zu Ehren des heiligen Sylvester und des Papstes Leo errichtet ist". Drei Jahre später überwies dieselbe fromme Herzogin ein Sechstel ihrer von den Juden der Stadt Palermo bezogenen Einkünfte dem dortigen Bischof zugunsten der Marienkirche, indem sie zugleich die Verfügung traf, daß nach ihrem Tode auch der Rest dieser Einkünfte zum Heile ihrer Seele und der Seelen ihrer Angehörigen für den gleichen Zweck Verwendung finden möge. Der Herzog Roger I. verschenkte an den Erzbischof von Salerno „ganz Judäa" (totam Judaeam, d. i. das jüdische Viertel) der Stadt Salerno mitsamt allen darin lebenden Juden und den auf ihnen lastenden Steuerpflichten (1090). Auch in Melfi bedachte er die dortige Kirche mit dem gleichen Geschenk. Zugunsten der Marienkirche in Palermo überwies Roger eine Gruppe von zu Geld- und Naturalleistungen verpflichteten „Sarazenen", unter denen uns jedoch auch jüdische Namen (Isaak, Moses, Joseph) begegnen, deren Träger wohl arabisch sprechende Juden aus dem Morgenlande waren.

So gerieten denn die Juden Süditaliens am Vorabend der Kreuzzüge, nach einer viele Jahrhunderte währenden Abhängigkeit von den Byzantinern und Arabern, erneut unter die Gewalt christlicher Herrscher, um in den Rahmen jener feudalen Ordnung eingezwängt zu werden, deren Herrschaft sich nun über das ganze westliche Europa erstreckte.

§ 20. *Die Geschicke der Juden in Byzanz*

Für das byzantinische Reich brachen in dieser Epoche schwere Zeiten an. Zwischen zwei Welten eingeklemmt, dem immer weiter sich entfaltenden arabischen Asien und dem im Aufschwung begriffenen slawischen Europa, erhielt das alte Reich fortwährend bald von der einen, bald von der anderen Seite empfindliche Stöße, die zuweilen selbst seine Existenz in Frage stellten. Einer dieser wuchtigen Schläge traf es zu Beginn des VIII. Jahrhunderts, als die Araber den Süden der Pyrenäischen Halbinsel besetzten und zugleich gegen die Balkanhalbinsel anzustürmen begannen. Im Jahre 718 erschien ein muselmanisches Riesenheer unmittelbar vor den Toren Konstantinopels. Die Flotte der Araber und ihr aus Kleinasien herangeführtes Landheer hielten die Hauptstadt eng umklammert, und

schon hatte es den Anschein, als ob dem europäischen Byzanz das Los seiner asiatischen Provinzen nicht erspart bleiben würde. Doch hat sich das Ungewitter bald wieder verzogen. Dem erst vor kurzem zur Herrschaft gekommenen neuen Kaiser Leo III. dem Isaurier (717 bis 741) gelang es mit Hilfe des sogenannten „griechischen Feuers", den Ansturm der Araber zurückzuschlagen und die arabische Gefahr von dem östlichen Europa ebenso abzuwenden, wie es im Jahre 732 Karl Martell gelungen war, das westeuropäische Festland vor ihr zu bewahren.

Mit diesem kritischen Augenblick in der Geschichte des byzantinischen Reiches mag jene rätselhafte messianische Bewegung in Zusammenhang stehen, die in Syrien um jene Zeit durch die Agitation des aus Byzanz gekommenen Zonarias (Seren) entfesselt wurde, der in den ersten Regierungsjahren Leos des Isauriers den Ruf zur Wiederaufrichtung eines jüdischen Palästina erschallen ließ[1]). Zwar ist es auf Grund der dunklen Andeutungen der Chronographen nicht leicht zu erraten, was sich damals unter den byzantinischen Juden abgespielt haben mag, doch wird der Verlauf der Ereignisse in seinen Hauptzügen wohl der folgende gewesen sein: die Araberinvasion erweckte zunächst unter den Juden von Byzanz die Hoffnung auf eine baldige Wiedervereinigung mit ihren unter der Herrschaft des damascenischen Omajadenkalifats stehenden palästinensischen Brüdern; die Zurückwerfung der Konstantinopel belagernden Araber löste dann eine um so größere Enttäuschung aus und veranlaßte eine Massenflucht der Juden nach dem arabischen Syrien, wo der neue Messias nun einen großen Anhang fand. Nicht ohne Wirkung auf die Auswanderungen nach Syrien dürften auch die Verfolgungen gewesen sein, denen sich die byzantinischen Juden gar bald ausgesetzt sahen. In den ersten Jahren seiner Regierung, noch vor dem Ausbruch des Bilderstreites, bekundete nämlich Leo III. den größten Eifer in der Bekehrung von Juden und Ketzern zum orthodoxen Glauben. So gab er Befehl, daß die Juden und die kleinasiatischen sektiererischen Montanisten „nach christlichem Ritus leben sollten", indem er den Zuwiderhandelnden die härtesten Strafen in Aussicht stellte (723). Der Erlaß scheint indessen ebenso wie die messianische Bewegung,

[1]) S. Bd. III, § 56. Den „syrischen Messias" erwähnen beiläufig, ohne allerdings seinen Namen zu nennen, auch die byzantinischen Chronographen Theophanes und Kedrenos.

die unversehens in eine sektiererische Irrlehre ausartete, keine ernstlicheren Folgen nach sich gezogen zu haben. Das Interesse des Kaisers für Ketzer und Juden wurde aber sehr bald durch den zwischen den Bilderstürmern und Bilderverehrern ausgebrochenen Zwist verdrängt, in dessen Verlaufe der bilderfeindliche Herrscher selbst als Ketzer und Judaisierender in Verruf kam.

Die Vermutung ist nicht von der Hand zu weisen, daß in dem vom Kaiser und den byzantinischen Rationalisten unternommenen Kampf gegen die heidnischen Überbleibsel im Christentum: die in das Gewand der Bilderanbetung sich kleidende Idolatrie, die judaistische Ideologie, eine nicht ganz unbedeutende Rolle spielte, doch ist kaum anzunehmen, daß sich die Juden als solche an der Bewegung beteiligt haben. Ein Syrer von Geburt und unter Arabern und Juden aufgewachsen, wußte der Kaiser nur zu gut, wie sehr die Bilderanbetung, die den Kirchengegnern eine willkommene Zielscheibe für ihre Angriffe bot, den Erfolg der christlichen Mission unter den Andersgläubigen beeinträchtigen mußte; so war es nicht zuletzt das Bestreben, den „äußeren Feinden" eines ihrer Hauptkampfmittel zu entwinden, das den Kaiser dazu bestimmte, den gefährlichen Dogmenstreit zu entfesseln, der das ganze Reich in seinen Grundfesten erschütterte. Die byzantinischen Griechen, Nachkommen der Verehrer Apollos und Aphrodites, konnten es nicht verschmerzen, daß das Staatsoberhaupt die bildlichen Darstellungen Christi, der Gottesmutter und der Heiligen, die „nicht von Menschenhand geschaffenen" Heiligenbilder und heiligen Reliquien, deren Anbetung nur eine natürliche Fortsetzung des antiken Kultes war, ohne Nachsicht der Zerstörung preisgab. So brandmarkte man denn den Kaiser und seine Gesinnungsgenossen mit dem Schmähnamen „Judaisierende". „Juden und Samaritaner verdammen die Heiligenbilder, folglich sind alle Gegner der Heiligenbilder Juden", erklärte unumwunden einer der hervorragendsten Kirchenführer jenes Zeitalters. Leo III. und seine nächsten Nachfolger ließen sich jedoch durch solche Redensarten nicht irremachen und setzten ihren Kampf gegen die Bilderanbetung, der zugleich ein Kampf gegen die Widersacher der uneingeschränkten weltlichen Gewalt, gegen die Geistlichkeit, war, unentwegt fort. Erst im Jahre 787 stellte das von der frommen Kaiserin Irene nach Nicäa einberufene Kirchenkonzil den Bilderdienst und die Reliquienanbetung wieder her, indem es zugleich alle, die „die Heiligenbilder

als Götzenbilder schmähen", in den Bann tat. Dieselbe Kirchenversammlung stellte den folgenden, speziell die Juden betreffenden Kanon auf: „Juden, die nur zum Scheine Christen geworden sind, insgeheim aber an der Sabbatheiligung und an sonstigen jüdischen Bräuchen festhalten, dürfen weder zur Kommunion noch zur Andacht zugelassen werden. Es ist überhaupt ungehörig, daß sie über die Kirchenschwelle treten. Ihren Kindern soll die Taufe versagt bleiben. Es ist ihnen untersagt, Sklaven (christliche) zu erwerben oder in Diensten zu haben. Sollte sich indessen ein Jude aus vollem Herzen zum Christentum bekehren wollen, so soll er freilich nicht abgewiesen und mitsamt seinen Angehörigen der Taufe zugeführt werden". Es ist somit anzunehmen, daß es auch in dem damaligen Byzanz Scheinchristen jüdischer Herkunft gab, die wohl seinerzeit gewaltsam zum Christentum bekehrt worden waren und nun der Bilderstürmerei das Wort redeten, weshalb auch das Konzil, das auf die Ausrottung der bilderdienstfeindlichen Tendenzen bedacht war, sie aus der Herde Christi zu weisen beschloß. So wurde denn der leidenschaftliche Bekehrungseifer, von dem die Kirchenhäupter sonst wie besessen waren, diesmal von ihrer Angst vor der jüdischen Propaganda völlig in den Hintergrund gedrängt.

Der Kampf zwischen den Gegnern und Anhängern der Bilderanbetung entbrannte von neuem unter dem Kaiser Michael II. (820 bis 829), einem ehemaligen Gardeanführer, der aus Phrygien gebürtig war und seine Jugend „unter Ketzern, Juden und halbhellenisierten Phrygiern" verbracht hatte. Da der neue Kaiser für die Kircheninteressen nur wenig übrig hatte, während sein Sohn Theophilos mit den Kirchenstürmern sogar gemeinsame Sache machte, so brachten ihre Feinde das Gerücht in Umlauf, der Großvater des Michael sei ein getaufter Jude gewesen. Die aus jener Zeit stammenden chronographischen Notizen machen es verständlich, wie solche Gerüchte überhaupt auftauchen konnten. In dem phrygischen Heimatort des Michael, Amoria (daher auch die Bezeichnung der Dynastie als „amorianische"), lebten nämlich neben vielen Juden auch zahlreiche Anhänger der judaisierenden Sekte der Athinganen. Obwohl die Sektierer die Taufe als heilig gelten ließen und den Beschneidungsbrauch verwarfen, hielten sie dennoch an vielen jüdischen Bräuchen und namentlich an der Sabbatheiligung fest: in ihren Häusern pflegten sie einen Juden oder eine Jüdin zur Überwachung der rituellen Lebens-

führung und zur Unterweisung in Fragen des religiösen Kultes zu halten. Dieser Sekte gehörte nun in seiner Jugendzeit auch der künftige Kaiser Michael an. Darauf ist sowohl sein kirchlicher Indifferentismus als auch die von ihm den Juden erwiesene Gunst zurückzuführen. Es wurde ihm sogar nachgesagt, daß er den Sabbat als Ruhetag einzuführen gedacht und auf die christlichen Dogmen nicht den geringsten Wert gelegt, den von ihm geschätzten Juden aber durch Erlassung von Steuern oder Rückständen sein besonderes Wohlwollen bekundet hätte. Aus all diesen Übertreibungen ist höchstens der Schluß zu ziehen, daß sich die byzantinischen Juden unter Michael II. und seinem Sohn Theophilos (829—842) eines verhältnismäßig friedlichen Daseins erfreuten.

Ihre Lage verschlechterte sich indessen ganz erheblich, als die von Basilius I. (867—886) begründete macedonische Dynastie zur Macht gelangte. Dieser Kaiser verlegte sich nämlich darauf, die Juden samt und sonders zum Christentum zu bekehren. Zunächst suchte er mit den Mitteln der Mission sein Ziel zu erreichen: er veranstaltete religiöse Disputationen mit jüdischen Gelehrten, um diesen zu beweisen, daß „Jesus den Gipfel des Gesetzes und der Propheten" bedeute. Da jedoch die Wortgefechte sich als völlig zwecklos erwiesen, versuchte der Kaiser die Juden durch Verheißung von allerlei Vorrechten und Ehrenämtern für das Christentum zu gewinnen. Als auch dieses Mittel versagte, griff er zu Repressalien. Im Volke hat sich eine verworrene Überlieferung erhalten, derzufolge Basilius das jüdische Bekenntnis unter Verbot gestellt und etwa tausend jüdische Gemeinden im ganzen Lande der Zerstörung preisgegeben hätte; nur fünf Gemeinden wären dank der Fürsprache des jüdischen Weisen *Schefatia*, der die irrsinnige Tochter des Kaisers geheilt hätte, unversehrt geblieben[1]). Die oben erwähnte Familienchronik des Achimaaz verbreitet einiges Licht über diese in Dunkel gehüllten Ereignisse. Hinter der Verschleierung der Sage treten lebenswahre Gestalten jener Epoche hervor. Als Held der Erzählung erscheint derselbe Schefatia, das Gemeindeoberhaupt von Oria, der während des in die Mitte des X. Jahrhunderts fallenden Krieges zwischen Arabern und Byzantinern

[1]) Im Zusammenhang mit diesen Vorgängen steht das Gebet des Schefatia „Israel noscha", von dem weiter unten noch die Rede sein wird (§ 21). Die Volkssage selbst ist als eine Erläuterung zu dem Gebet in einem aus alter Zeit stammenden Machsor (Gebetbuch) wiedergegeben.

in Süditalien eine gewisse politische Rolle gespielt hatte. Nach dem Friedensschluß gerieten Oria und andere süditalienische Städte von neuem unter die Gewalt von Byzanz, und so erstreckte sich das gegen die Bekenner des Judentums erlassene Dekret auch auf die jüdischen Gemeinden dieser Gegend. „Um jene Zeit — so berichtet der Verfasser der Familienchronik — fiel die Macht über die Edomiter (Byzantiner) einem niederträchtigen und blutrünstigen Manne zu, und dieser trachtete danach, die Nachkommenschaft der Heiligen und Gerechten zu vertilgen. Im Jahre 800 seit der Verheerung der Heiligen Stadt, der Verbannung der Juden und der Zerstörung des Tempels[1]) erstand ein König namens Basilius, der es darauf abgesehen hatte, den Rest Israels auszurotten, die Juden der Thora abspenstig zu machen und sie zu der Religion des Jesus zu verleiten". Der Kaiser soll ein dementsprechendes Dekret durch Eilboten in seinem ganzen Herrschaftsbereich bekanntgegeben haben. Die Boten trafen bald auch im Hafen von Otranto ein und versetzten ganz Apulien in größte Erregung; zugleich brachten sie nach Oria ein mit dem kaiserlichen Siegel versehenes Schreiben, in dem Schefatia ersucht wurde, unverzüglich nach Konstantinopel zu kommen, da der Kaiser mit dem weisen Manne wichtige Fragen zu besprechen wünsche. So schiffte sich denn Schefatia ohne Säumen nach Konstantinopel ein. Basilius fand Gefallen an ihm, und es entspann sich zwischen den beiden ein lebhaftes Gespräch über religiöse Probleme. Der Kaiser zeigte ihm auch den Stolz seiner Residenz, die Sophienkathedrale, und fragte ihn bei dieser Gelegenheit, bei welchem Tempel wohl mehr Gold verwendet worden wäre: dem Jerusalemer oder dem Konstantinopeler. Der Gelehrte berechnete nach der Bibel, daß der Salomonische Tempel zu Jerusalem unvergleichlich mehr Gold und Silber verschlungen hätte als die Kirche der heiligen Sophia. Nachdem sich Basilius so von der Weisheit und Frömmigkeit des Schefatia überzeugt hatte, sprach er zu ihm: „Ich habe eine kranke Tochter, die von einem Plagegeist besessen ist; es gelang bisher keinem, ihr Heilung zu bringen. Hilf ihr und befreie sie von ihrem Leiden". Der Gelehrte erklärte sich bereit, die Heilung der Kranken „mit Gottes Hilfe" zu versuchen, und ordnete an, daß sie in einen

[1]) D. i. im Jahre 870 der christlichen Zeitrechnung oder aber im Jahre 868, wenn man der Tradition gemäß die Zerstörung des Tempels in das Jahr 68 der christlichen Ära verlegt.

durch Bilderdarstellungen nicht entweihten Raum überführt werde. Hierauf wurde sie in den Palast Boccaleone („Löwenrachen") gebracht und der jüdische Heilkünstler schickte sich an, den bösen Geist durch Aussprechen des heilbringenden Namens Gottes auszutreiben. Der Teufel verweigerte jedoch den Gehorsam und warf dem Rabbiner vor, daß er der Tochter eines Bösewichts und Judenhassers behilflich sein wolle; darauf entgegnete ihm der Beschwörer, daß er sein Werk nur zum Ruhme Gottes unternommen hätte, um dem Kaiser die Macht des jüdischen Gottes vor Augen führen zu können. Flugs fuhr der böse Geist aus dem Körper der „Besessenen" und sie wurde wieder gesund. Der Kaiser war überglücklich, doch statt die Allmacht des jüdischen Gottes anzuerkennen, versuchte er vielmehr, Schefatia zum Glauben an den Gott der Christen zu bekehren. Mit seinem Ansinnen hatte er freilich bei dem Rabbiner kein Glück, hingegen gelang es diesem, für einen Teil seiner Stammesgenossen manche Begünstigungen zu erwirken. Als nämlich Basilius ihn fragte, wie er ihm die Errettung seiner Tochter lohnen solle, antwortete Schefatia, er bitte einzig und allein um Gnade für seine verfolgten Brüder, und sei es auch nur für die Gemeinde von Oria. Obwohl diese Bitte den Kaiser stark verstimmte, vermochte er dennoch, an sein Versprechen gebunden, den Wunsch seines Gastes nicht unerfüllt zu lassen, weshalb denn auch Oria von dem kaiserlichen Dekret nicht betroffen wurde. Mit um so größerer Härte wurde es an allen anderen Orten zur Ausführung gebracht, und so blieb für die Juden während der ganzen Regierungszeit dieses düsteren Religionsschwärmers „die Sonne verfinstert". Erst unter seinem Sohn und Nachfolger Leo VI. dem Philosophen (886—911) — so beschließt der Verfasser der Familienchronik seine Erzählung — durften sich die Juden wieder frei zu ihrer Religion bekennen.

In den Sammlungen der byzantinischen Reichsgesetze, den sogenannten „Basiliken", haben sich Dekrete Leos VI. erhalten, in denen in der Tat die Unantastbarkeit der Synagogen gewährleistet, durch die aber zugleich die Autonomie der jüdischen Gemeinden eingeschränkt wurde: so machte man es den Juden zur Pflicht, ihre Rechtsstreitigkeiten den allgemein-gerichtlichen Instanzen zu unterbreiten und sich den im Staate allgemein gültigen Ehegesetzen unterzuordnen. Es wurde jetzt sogar das seinerzeit von Justinian ausgeheckte Verbot der „Deuterosis", d. i. der mündlichen Lehre oder

der synagogalen Predigt, von neuem in Kraft gesetzt. Solche Anschläge auf das innere Gemeindeleben waren freilich von vornherein zum Mißerfolg verurteilt. Um wenigstens die sittliche Minderwertigkeit der Juden aller Welt vor Augen zu führen, zwang ihnen die Regierung eine demütigende Zeremonie der gerichtlichen Eidesleistung auf. Der Schwörende hatte nämlich, mit Dornenstrauchzweigen umgürtet und mit einer Thorarolle in der Hand, die folgende Formel zu sprechen: „Im Namen des Herrn, des Gottes unserer Väter, der Himmel und Erde geschaffen und uns durch das Rote Meer in das gelobte Land geführt hat, schwöre ich, daß ich nicht lüge. Sollte ich aber dennoch der Lüge überführt werden, so möge der Herr den Aussatz des Gehasi und des Naaman und den Fluch des Priesters Eli über mich kommen lassen und die Erde ihren Schlund auftun und mich wie Dathan und Abiram bei lebendigem Leibe verschlingen". Eine ähnliche Eideszeremonie war, wie bereits erwähnt (oben, § 12), auch für die Juden Mitteleuropas durch die Kapitularien Karls des Großen vorgeschrieben.

Dunkle Nachrichten über gewaltsame Judentaufen dringen zu uns aus der Zeit des Kaisers Romanus Lekapenus (920—944), des Mitregenten des Konstantin Porphyrogennetos. In dem jüngst aufgefundenen Bruchstück des „Chasarischen Sendschreibens" wird unter anderem eines „Schemad (Taufzwang) in den Tagen des Bösewichts Romanos" Erwähnung getan. Der Name dieses Herrschers wird auch in dem oben (§ 15) wiedergegebenen Brief aus Venedig an den Kaiser Heinrich I. (um 932) genannt, in dem berichtet wurde, daß der Jerusalemer Patriarch den Kaiser Romanus dazu überredet hätte, alle in Byzanz lebenden Juden zur Taufe zu zwingen, und daß viele von ihnen, nachdem sie von den „Wundern" am Grabe Christi Kunde erhalten hätten, sogar aus freien Stücken zum Christentum übergetreten wären. Es ist wohl möglich, daß die Juden hier und da tatsächlich „aus freien Stücken", d. i. von der Verbannung bedroht, zum Scheine das Christentum angenommen haben; doch kann von einem Massenübertritt um jene Zeit wohl kaum die Rede sein, da den Juden im Falle von Repressalien noch immer ein Ausweg zu Gebote stand: die Auswanderung nach Taurien und dem Reiche der ihnen glaubensverwandten Chasaren. — In der zweiten Hälfte des X. Jahrhunderts, unter den Kaisern Nikephorus Phokas und Johann Zimiskos (963—976), gelang es den Byzantinern nach einem über die

Araber in Syrien davongetragenen Siege, die Städte Antiochia und Aleppo zu besetzen, und schon schien den schreckerfüllten palästinensischen Juden die Wiederherstellung der ehemaligen griechischen Herrschaft in der Heiligen Stadt unabwendbar zu sein. Die byzantinischen Truppen näherten sich auch in der Tat Palästina, doch sollte dieses von dem Unheil vorerst noch verschont bleiben. Erst hundertfünfundzwanzig Jahre später vermochte das über Byzanz heranrückende Kreuzfahrerheer das Heilige Land wieder unter christliche Herrschaft zu bringen.

Zu den hier wiedergegebenen, aus christlichen und jüdischen Quellen geschöpften Nachrichten über die in Byzanz angeordneten Zwangstaufen und Massenausweisungen ist noch ergänzend zu bemerken, daß diese Nachrichten durchweg auf starker Übertreibung zu beruhen scheinen. Wohl kam es dann und wann zu Ausbrüchen des religiösen Fanatismus, unter denen die Juden, wie übrigens auch christliche Sektierer, nicht wenig zu leiden hatten, doch lagen dazwischen zweifellos längere Zeiträume eines verhältnismäßig ruhigeren Daseins. Von dem nestorianischen Bischof Elias aus Nisibin (um 1000) stammt die Behauptung, daß es den Juden in Byzanz jedenfalls besser als den Nestorianern ergangen wäre: „Die Romäer (Byzantiner) erlauben den Juden, in ihrem Herrschaftsbereiche zu leben, erweisen ihnen jegliche Gunst und gestatten ihnen, öffentlich ihren Gottesdienst zu verrichten sowie Synagogen zu bauen. Ein Jude darf in diesem Reiche offen erklären: ich bin ein Jude. Er bekennt sich zu seiner Religion, verrichtet öffentlich die Andacht und wird dafür in keinerlei Weise zur Verantwortung gezogen; man läßt ihn ungestört seinen religiösen Riten nachgehen und legt ihm überhaupt keinerlei Hindernisse in den Weg". Diese Behauptung geht freilich viel zu weit: die Juden werden sicherlich unter manchen Schikanen und zuweilen auch unter schwerer Unbill zu leiden gehabt haben, doch war dies das gemeinsame Los aller Andersgläubigen und sogar der Dissidenten innerhalb der herrschenden Kirche selbst. Der Judenhaß wurde namentlich von den christlichen Mönchen geschürt, die in diesem Lande der Kirchen und Klöster nur allzu reich vertreten waren. So wird in der „Lebensbeschreibung des heiligen Nikon", der gegen Ende des X. Jahrhunderts lebte, der folgende Vorfall berichtet. In Sparta wütete einst die Pest, und die Einwohner flehten den Mönch Nikon an, er möge doch durch sein Gebet die

Stadt von der Seuche erlösen. Der Mönch willigte ein, allein nur unter der Bedingung, daß „die die Stadt durch ihre religiösen Bräuche schändenden Juden" von dort vertrieben werden. Die Griechen wiesen denn auch die Juden aus Sparta aus, worauf der Mönch sein „Wunderwerk" der Errettung nicht länger hinausschob. Nur einer unter den Griechen namens Aratos war über das Verhalten des Nikon entrüstet und erklärte, daß man eigentlich den Mönch, nicht aber die Juden hätte ausweisen müssen. Kurz darauf brachte Aratos einen jüdischen Meister, einen ihm unentbehrlichen Stoffärber, mit sich in die Stadt. Der darüber erboste Fanatiker Nikon stürzte sich mit einer Keule in der Hand auf den Juden, wurde aber von Aratos zurückgestoßen und mußte, über die Juden und deren Verteidiger noch mehr erbittert, das Feld räumen. Dieser Erzählung wohnt zweifellos eine gewisse symbolische Bedeutung inne: zwar blieb der judenfeindlichen Agitation der Geistlichkeit der Erfolg mitunter nicht versagt, doch besaß sie nicht die Kraft, die bestehende Wirtschaftsordnung, in der die Juden eine so wichtige Rolle spielten, von Grund aus zu erschüttern. Ungeachtet der vielen zu überwindenden Hindernisse lebten die Juden nach wie vor in allen Städten Griechenlands und der übrigen Teile der Balkanhalbinsel wie auch in den byzantinischen Landgebieten Kleinasiens, wo sie sich in hervorragendster Weise an der Industrie, besonders an der Fabrikation von Seidenstoffen, beteiligten; zugleich verstanden sie es, ihr Gemeindeleben überall auf festen autonomen Grundlagen aufzubauen. So konnte denn der jüdische Reisende des XII. Jahrhunderts, Benjamin von Tudela, im byzantinischen Reiche ein weit ausgedehntes Netz solcher organisierter Gemeinden vorfinden, die alle eine durchaus arbeitsfreudige und wohlhabende Bevölkerung hatten (unten, § 53).

§ 21. Die geistige Kultur in Italien und Byzanz

In kultureller Hinsicht bildeten die jüdischen Kolonien der beiden südeuropäischen Halbinseln in dieser Epoche gleichsam ein einheitliches Ganzes. Das unter byzantinischer Gewalt stehende Süditalien war das natürliche Bindeglied zwischen der romanischen und der griechischen Kultur. Die Juden, die in der Lombardei und in Rom italienisch sprachen, bedienten sich in Apulien auch der griechischen Sprache, in Sizilien aber der arabischen, während in Macedonien,

Thessalien und im eigentlichen Griechenland ihre Umgangssprache wiederum das Griechische war. Und doch besaßen sie, trotz dieser Vielsprachigkeit im alltäglichen Verkehr, alle insgesamt nur eine Literatursprache — die hebräische. Wir konnten schon oben (§ 19) auf die um jene Zeit bei der Abfassung von Grabschriften in Süditalien üblich gewordene Benutzung der nationalen Sprache sowie auf die dementsprechenden Datierungen nach der nationalen Zeitrechnung hinweisen. Indessen machte sich hier die durch den Zufluß frischer Kräfte aus den geistigen Zentren des Morgenlandes bewirkte Neubelebung der nationalen Kultur nicht allein auf diesem engbegrenzten Gebiete bemerkbar. Der Weg aus Palästina und Babylonien nach Westeuropa führte nämlich über Italien und Byzanz, und so waren diese Länder ebenso wie das von den Arabern eroberte Spanien die gegebenen Sammelbecken für die auf der Wanderung von Ost nach West begriffene jüdische Volkskultur. Schon früh entwickelte sich hier ein reges akademisches Leben. Aus der Familienchronik des Achimaaz ist zu ersehen, daß über die süditalienischen Gemeinden ein ganzes Netz blühender rabbinischer „Jeschiboth" ausgebreitet war. Noch im XII. Jahrhundert war in Frankreich die alte Redensart in Umlauf: „Von Bari geht die Lehre aus, und das Wort Gottes von Otranto". Aus dem lombardischen Lucca siedelte, wie bereits hervorgehoben, die Gelehrtenfamilie der Kalonymiden nach Deutschland über, um das jüdische Wissen auch dorthin zu verpflanzen. Indessen vermochte die rein talmudische Rechtswissenschaft, die in Frankreich und Deutschland bald üppig erblühen sollte, in dem Boden von Italien und Byzanz nie festere Wurzeln zu fassen. Diese beiden Länder waren eher geistige Abkömmlinge des damaligen Palästina als Babyloniens. So kam es, daß die italienisch-byzantinischen Kolonien das von Babylonien hinterlassene halachische Erbgut fast gänzlich den nördlichen Ländern überließen, während sie selbst von Palästina das haggadische Element, die Neigung zur Midraschform, zur synagogalen Predigt und zu dem mit ihr zusammenhängenden „Piut" übernahmen. Zwar fällt es schwer, mit Genauigkeit festzustellen, welche Werke des anonymen Midraschschrifttums gerade dem italienischen oder byzantinischen Boden entsprossen sind, doch ist bei manchen dieser Schöpfungen ihre Herkunft aus diesen Ländern durchaus unverkennbar.

Hierzu gehört vor allem der treffliche Midrasch „Tanna debe

Eliahu" („Der Meister aus der Eliasschule", auch nach dem Propheten Elias „Seder Eliahu" genannt). Aus manchen in dem Buche verstreuten Anspielungen ist zu schließen, daß der Verfasser von Beruf ein Wanderprediger war und in der zweiten Hälfte des X. Jahrhunderts in Italien oder Byzanz lebte (die zwei im Text selbst vorkommenden Daten: 900 Jahre seit der Tempelzerstörung und das Jahr 4744 „seit der Weltschöpfung" entsprechen den Jahren 968 und 984 der christlichen Zeitrechnung). Als eine Reaktion auf den von der damaligen christlichen Umwelt ausgehenden Druck sind jene Stellen der Predigten zu betrachten, in denen der Verfasser seinem Zorn über das „böse Rom" und das „Reich des Frevels" Ausdruck gibt. Die leidenschaftliche messianische Sehnsucht und der feste Glaube an das herannahende göttliche Gericht über die Völker verleihen dem Prediger die Kraft, in seinen Zuhörern neuen Mut zu erwecken und ihre Zuversicht aufrechtzuerhalten. Seine Reden pflegt er dem umherirrenden Propheten Elias, dem Vorboten des Messias, in den Mund zu legen und sie in die folgende schlichte und rührendnaive Form zu kleiden: „Einst zog ich von Ort zu Ort und begegnete unterwegs einem Greise. Dieser fragte mich, ob es wohl in den Tagen des Davidssohnes (des Messias) Andersgläubige geben würde. Ich aber erwiderte: ‚Alle Völker und Reiche, die die Juden gepeinigt und bedrängt haben, werden Zeugen ihrer Freude werden und darüber höchlich betrübt sein, um sich hernach in Staub zu verwandeln; diejenigen aber, die die Juden nicht gepeinigt und nicht bedrängt haben, werden ihnen in jener glücklichen Zeit die Äcker bestellen und ihren Wein bauen'" („Eliahu Rabba"[1]), Kap. 22). „Gott im Himmel! — so ruft der Verfasser voll Trauer an einer anderen Stelle aus — es ist ja allbekannt, daß du des Anbruchs der Tage des Davidssohnes harrest. Dann wirst du unter den Juden auch Kenner der Schrift und Mischnakundige und auch ehrliche Handelsleute finden. Ich rufe Himmel und Erde als Zeugen an: Gott harret Israels (im Heiligen Lande) mit größerer Ungeduld denn ein Vater seinen Sohn erwartet oder ein Weib ihren Gatten. Er will, daß die Juden Buße tun, auf daß er sie erlöse und einen Tempel für sie errichte, der in alle Ewigkeit unzerstörbar sein wird" (Kap. 31). Zuweilen geht die Predigt des Verfassers in ein leidenschaftliches

[1]) Das Buch zerfällt in zwei Teile, einen größeren: „Eliahu rabba" und einen kleineren: „Eliahu sutta".

Flehen über, das seine Zuhörer wohl aufs tiefste erschüttert haben mußte: „Herr der Welt, blicke hernieder auf unser Elend, auf die Unbill, die uns zu jeder Stunde zugefügt wird! Denke daran, wie viele unter uns erwerbslose Familienväter sind und trotzdem Tag und Nacht beim Thoralernen verbringen. Gedenke der vielen Armen in Israel, die von den Andersgläubigen (durch schwerlastende Steuern) geschunden werden und die sich desungeachtet der Thora widmen... Mein Vater im Himmel, du warst es doch, der durch den Mund des Propheten Jona gesprochen hat: Sollte mich nicht jammern der großen Stadt Ninive, in welcher sind mehr denn zwölf Myriaden Menschen und dazu viele Tiere? Gleichwie du mit Ninive Erbarmen hattest, erbarme dich auch unser" (Kap. 19). Trotz alledem hegt der Verfasser keinerlei Haßgefühle gegen die umgebenden Völker und fordert, daß die Juden im geschäftlichen Verkehr mit den Andersgläubigen in aller Redlichkeit, ganz wie mit ihrem Nächsten verfahren, warnt aber zugleich vor einem intimeren Familienverkehr mit Nichtjuden: man solle nicht an einem Tisch mit ihnen speisen und sich ihnen überhaupt nicht enger anschließen, da dadurch das jüdische Familienleben gefährdet werden könnte (Kap. 8). An einer anderen Stelle (Kap. 21) veranschaulicht der Verfasser seine Befürchtungen durch die folgende Erzählung. Der Vater eines jüdischen Mädchens verkehrte freundschaftlich mit seinem nichtjüdischen Nachbar, aß und trank mit ihm und unterhielt sich gut in seiner Gesellschaft. Eines Tages hielt der Nachbar bei ihm um die Hand seiner Tochter an, und der Vater willigte ein; das Mädchen aber wollte von dieser Ehe nichts hören, und als der Hochzeitstag herangekommen war, stürzte sie sich vom Dache des väterlichen Hauses und war auf der Stelle tot. Wenn man sich jene Kirchenvorschriften vergegenwärtigt, die den Christen keine gemeinsamen Mahlzeiten, keinerlei freundschaftlichen Verkehr, geschweige denn Eheverbindungen mit Juden gestatteten, so ist ganz offensichtlich, daß solche Warnungen von seiten eines Juden infolge der Zeitverhältnisse nur zu sehr gerechtfertigt waren. Im allgemeinen ist jedoch der „Midrasch des Elias" von dem Geiste der reinsten und erhabensten Moral, von dem der Menschenliebe und des tiefsten Mitleids mit allen Mühseligen und Beladenen getragen. Das Wort des Verfassers dringt tief ins Herz. Von seinen rührenden väterlichen Ermahnungen, von den wunderbaren Gleichnissen, von all den Erzählungen des geheimnisvollen

Wanderers über seine Begegnungen und Wechselgespräche mit der Menschen geht ein unwiderstehlicher Zauber aus. Man mußte fürwahr nicht nur ein Moralprediger, sondern zugleich auch ein gottbegnadeter Dichter sein, um so reden und ein solches Buch schreiben zu können, das als der Gipfel der gesamten Midraschliteratur emporragt.

Der „Midrasch des Elias" ist wohl nicht das einzige Werk dieser Art, das in dieser Epoche dem Boden von Italien und Byzanz entsprossen war. Man nimmt an, daß in diesen Ländern zur gleichen Zeit auch noch der anonyme „Midrasch zu den Psalmen" („Midrasch Tehillim" oder „Schocher-tob") und ein von Tobia ben Elieser unter dem Titel „Lekach-tob" zusammengestellter Midrasch zum Pentateuch (auch unter dem Namen „Pesikta sutarta": „Kleine Pesikta" bekannt) verfaßt worden sind. Tobia soll, der Mutmaßung der neuesten Forschung zufolge, in Byzanz in der zweiten Hälfte des XI. Jahrhunderts gelebt haben und dürfte zur Zeit des ersten Kreuzzuges noch am Leben gewesen sein.

Wie in Palästina, so fand auch hier das Midraschschrifttum seine unmittelbare Fortsetzung in der synagogalen Poesie oder dem „Piut". Auf den „Darschan" folgt der „Paitan". Unter den Paitanim der frühesten Zeit nennt die Überlieferung *Schefatia* und *Amitai*, Angehörige jener ruhmreichen Familie aus Oria, die in der Geschichte der Juden von Süditalien und Byzanz eine so hervorragende Rolle spielte (§§ 19—20). Eines seiner rührendsten Bußgebete soll Schefatia, wie vermutet wird, anläßlich der vom Kaiser Basilius I. gegen Ende des IX. Jahrhunderts angestifteten Judenverfolgungen gedichtet haben; es beginnt mit den Worten: „Israel noscha" und ist in die „Selichoth" des zweiten Tages der letzten Woche vor Roschha'schana aufgenommen:

„An deine Tore pochen wir, Gott, gleich Bettlern,
Erhöre doch unser Flehen, du zuhöchst Thronender!
Angst und bange ist uns vor unseren Bedrängern und Schmähern,
So verlasse uns doch nicht, du Gott unserer Väter!
Möge unsere Errettung allen offenbar werden,
Und die Herrschaft der Frevler möge ein Ende nehmen;
Setze ein Ziel all unserem Ungemach,
Und mögen die Erlöser einziehen in Zion".

Man spürt hier bereits den Geist jener franko-germanischen elegischen Dichtkunst, die, aus Italien verpflanzt, im X. Jahrhundert an den Ufern des Rheins erblühte. In dem gleichen Geiste waren die „Se-

lichoth" des römischen Dichters *Salomo ben Jehuda ha'Babli* gehalten, der um 950 lebte (der Beiname „Babylonier" bedeutet hier soviel wie „Römer", da in dem damaligen jüdischen Schrifttum das päpstliche Rom zuweilen mit dem Decknamen „Babylon" bezeichnet zu werden pflegte). Rom war zugleich die Geburtsstätte des dem Kalonymidengeschlechte angehörenden hochbegabten Paitan Meschullam, der gegen Ende des X. Jahrhunderts nach Deutschland auswanderte und gewöhnlich der Mainzer Schriftstellergruppe (§ 17) zugezählt wird, so gleichsam ein lebendiges Sinnbild der literarischen Verbindung zwischen Deutschland und Italien darstellend.

Der in Italien zu neuem Leben erwachte literarische Schaffensdrang ließ auch jenes Gebiet des hebräischen Schrifttums nicht unberührt, das schon seit langem der Verwahrlosung anheimgefallen war: die *Historiographie*. Bis ins X. Jahrhundert hinein blieb nämlich diesem Schrifttum sogar die Fortsetzung der biblischen Geschichte, wie sie in den klassischen Werken des Josephus Flavius: „Jüdische Altertümer" und „Jüdischer Krieg" vorlag, gänzlich unbekannt. Von dem während des großen nationalen Krieges zu den Römern übergelaufenen Führer Galiläas zu Rom in griechischer Sprache abgefaßt, waren die Werke des Josephus in dem chaotischen Gewirr des jüdisch-hellenistischen Schrifttums, das die rechtgläubigen Feinde der „griechischen Weisheit" geflissentlich mieden, gleichsam verschollen. Die unausbleibliche Folge war aber die, daß sogar sonst durchaus gebildete Juden in bezug auf den Verlauf ihrer eigenen Geschichte während der letzten, dem Zusammenbruch des jüdischen Staates vorangehenden Jahrhunderte in völliger Unwissenheit verharrten, da das talmudische Schrifttum über diese Epoche nur verworrene Legenden mitzuteilen wußte. Dies mochte einen jüdischen Schriftsteller, der, wie es scheint, in der zweiten Hälfte des X. Jahrhunderts in Rom lebte, dazu bewogen haben, sein Volk mit einer Darstellung des der Vergessenheit preisgegebenen Abschnitts der nationalen Geschichte erneut zu bedenken. In Anbetracht der Weitschweifigkeit und Unzugänglichkeit der Schriften des Josephus Flavius legte er seinem Werke die lateinische Umarbeitung des „Jüdischen Krieges" zugrunde, die im frühen Mittelalter unter dem Titel „Buch des Hegesippus" (latinisierte Form von „Josephus") weit verbreitet war. Diese Umarbeitung ergänzte nun der neue jüdische Kompilator durch manche Auszüge aus den „Altertümern" des Josephus, aus den „Makkabäerbü-

chern" sowie aus manchen sonstigen allgemeingeschichtlichen Quellen und gab diesen ganzen Stoff in einem wohlgepflegten Hebräisch wieder. Als den Verfasser des Buches bezeichnete er Joseph ben Gorion, statt des tatsächlichen Autors Flavius, der mit seinem hebräischen Namen Joseph ben Mattathias hieß (der Kompilator dürfte den Geschichtsschreiber mit dem im Originaltext des „Jüdischen Krieges", Buch II, Kap. 20, § 3, erwähnten Jerusalemer Volksführer verwechselt haben). So entstand das Buch, das bald unter dem Titel „Josippon" („Kleiner Josephus") überaus volkstümlich wurde. Obwohl der anonyme Verfasser im großen und ganzen seiner Urquelle, sogar in ihren tendenziösen Teilen, treu folgt, z. B. in der negativen Charakteristik der patriotischen Zeloten, die ihm, ebenso wie Josephus, als gemeine Banditen (Parizim) gelten, verrät er dennoch in seinen zahlreichen Einfügungen nur zu oft die späte Entstehungszeit der von ihm durchgeführten Kompilation. So fallen in den ersten Kapiteln, in denen ein Register der Völker und Reiche enthalten ist, die Namen der neuen europäischen Länder und Stämme auf (Franken, Burgunder, Alemannen, Chasaren, Bulgaren, Ungarn, Russen u. dgl. m.). Besondere Aufmerksamkeit wendet der Verfasser dem legendären Teil der Geschichte sowie der Topographie der Stadt Rom zu, bei deren Behandlung er offenbar die um jene Zeit entstandene „Schilderung der goldenen Stadt Rom" (Graphia aureae urbis Romae) in ausgiebigster Weise benützte. In aller Ausführlichkeit schildert er die Zeremonie der Krönung der römischen Kaiser, wobei ihm als Vorbild die Krönungsfeierlichkeiten zu Ehren des deutsch-römischen Kaisers Otto I. (962) vorschweben mochten. Zur Bezeichnung der Geldwerteinheiten verwendet er ferner die damaligen italienischen Münzenbenennungen. Die geschickte Darlegungsweise, die leichtverständliche Sprache, die schönen Reden und Belehrungen, die der Autor auch unabhängig von der Rhetorik des Josephus Flavius den handelnden Personen in den Mund legt — all dies mußte die Lektüre des „Josippon" zu einem wahren Genuß machen, und so erwarb sich denn das Buch auch die größte Volkstümlichkeit. Schon im XI. Jahrhundert wurde es in Spanien ins Arabische übersetzt. Gleich nach dem Aufkommen der Buchdruckerkunst wurde der „Josippon" in zwei verschiedenen Redaktionen verlegt: in einer gekürzten (Mantua, 1480) und in einer vollständigen (Konstantinopel 1510), worauf

dann auch Übersetzungen des Werkes ins Jüdisch-Deutsche und in andere Sprachen folgten.

Der Autor des „Josippon" scheint dem damals noch kleinen Kreise gebildeter italienischer Juden angehört zu haben, die mit der griechischen und lateinischen Literatur sowie mit den weltlichen Wissenschaften wohlvertraut waren. Demselben Kreise entstammte auch der erste jüdische Philosoph auf europäischem Boden, *Sabbatai Donnolo* (um 913—982). Aus der süditalienischen Stadt Oria gebürtig, geriet er als zwölfjähriger Knabe während des im Jahre 925 erfolgten Überfalls der Araber auf seine Heimatstadt zusammen mit seinen Eltern in arabische Gefangenschaft. Seine Eltern wurden zunächst nach Palermo und von dort nach Afrika verschleppt, während Sabbatai in der Stadt Otranto losgekauft wurde und so in dem „Reiche der Römer" (der Byzantiner) zurückblieb. Hier widmete er sich dem Studium der Medizin, der Astronomie und der Astrologie. Dabei vertiefte er sich, wie er selbst berichtet, „in die Bücher der Griechen und Araber sowie in die Weisheit der Chaldäer und Inder". Da indessen in seiner Heimat in der Wissenschaft bewanderte Männer fast gar nicht anzutreffen waren, so zog er von Ort zu Ort, um sich unter der Anleitung berufener Meister weiter auszubilden. Schließlich wurde er Leibarzt des byzantinischen Statthalters von Kalabrien und konnte sich nun, von materiellen Sorgen befreit, ganz dem literarischen Schaffen widmen. Er verfaßte ein medizinisches Werk über den Gebrauch von Heilkräutern. Als sein Hauptwerk gilt jedoch die religionsphilosophische Abhandlung „Chakmoni", die in Form eines Kommentars zu dem mystischen „Buch der Schöpfung" (Sefer Jezira, s. Band III, § 71) abgefaßt ist. Im Mittelpunkte dieses Werkes steht der Gedanke, daß der Mensch eine Welt im Kleinen, einen Mikrokosmos, darstelle, und demgemäß erscheint der menschliche Organismus Donnolo als ein Ebenbild des Weltalls: der Kopf gleiche dem Himmel, der Schädel dem Himmelsgewölbe, die Augen den Himmelsgestirnen, die Knochen zackigen Felsen, während die den ganzen Organismus belebende Seele ein Ebenbild Gottes sei. Der Mensch sei in viel höherem Maße eine Schöpfung des göttlichen Geistes (in diesem Sinne eben deutet der Verfasser die bekannte Wendung „nach dem Bilde Gottes") als ein Sprößling des „Erdenstaubes", und diese Geistigkeit des menschlichen Wesens sei es nun gerade, die ihn den unsichtbaren, das Weltall lenkenden Kräf-

ten verwandt mache. Die Lehre der klassischen Physik von den vier Elementen (Feuer, Luft, Wasser und Erde) aufgreifend, führt Donnolo den Beweis, daß jedes der Elemente sich in die anderen verwandelt und nimmt so das Gesetz von der Erhaltung der Energie im Wandel ihrer Formen gleichsam vorweg. Dabei ist sein Bestreben stets darauf gerichtet, die Theologie der Naturwissenschaft näher zu bringen, doch teilt er zugleich alle astrologischen Vorurteile seines Zeitalters und bekundet einen ausgesprochenen Hang zu der von dem kabbalistischen „Buche der Schöpfung" vertretenen Mystik der Buchstabenvermählungen.

Und doch betrachtete der jüdische Gelehrte, trotz seiner mystischen Veranlagung, die Dinge mit einem viel unbefangeneren Blick, als die zeitgenössischen christlichen Theologen. Zu seinen Bekannten zählte unter anderem sein gelehrter Landsmann, der Mönch Nilus der Jüngere, der ein Einsiedlerleben führte und später von der Kirche kanonisiert wurde. Eines Tages, als Donnolo ihn besuchte, fand er den Mönch schwer leidend und erbot sich, ihm ärztliche Hilfe zu leisten; der strenge Eremit wies jedoch die Dienste des jüdischen Arztes zurück, um nicht die Christen in Versuchung zu führen, die da sagen könnten, daß ein frommer Christenhirt seine Genesung einem Juden zu verdanken habe. Ein anderes Mal kam zu Nilus zusammen mit Donnolo noch ein Jude, der den Mönch aufforderte, mit ihm über religiöse Fragen zu disputieren; dieser erwiderte aber dem Gaste schroff, er möge nur soviel Tage vor seiner Zelle stehen wie Moses auf dem Berge Sinai, und wenn er die ganze Zeit hindurch die Bücher der Thora und der Propheten gelesen haben werde, erst dann werde er sich auch als würdig erweisen, mit einem gottesfürchtigen Christen Glaubensfragen zu besprechen. Donnolo und sein Begleiter wiesen selbstredend dieses sonderbare Ansinnen zurück.

Indessen hätte man auch an der Lauterkeit des Glaubens der Juden im damaligen Italien und Byzanz nicht wenig aussetzen können. So ist z. B. die um die Mitte des XI. Jahrhunderts niedergeschriebene Familienchronik des Achimaaz (oben, § 19) voll von abergläubischen Erzählungen über von verschiedenen Rabbinern vollbrachte Wundertaten. Einer der Helden dieser Chronik, Aaron aus Bagdad, tut auf Schritt und Tritt die mannigfaltigsten Wunder vermittels des „Schem ha'meforasch", des in Beschwörungsformeln gebrauchten, geheimnisvollen, unaussprechlichen Gottesnamens. Aus dem Lande

der Mysterien in Süditalien eingetroffen, entdeckt er gleich nach seiner Ankunft in der Küstenstadt Gaëta einen von einer Hexe in einen Esel verzauberten jüdischen Knaben, verwandelt ihn wieder in einen Menschen und gibt ihn seinem Vater zurück. In Benevent, wo Aaron von der dortigen jüdischen Gemeinde aufs freundlichste aufgenommen worden war, fiel ihm während des Gottesdienstes in der Synagoge auf, daß der jugendliche Kantor bei Ausrufung des „Borchu" den in diesem Satz vorkommenden Gottesnamen ausgelassen hatte. Nun war Aaron sogleich klar, daß der Vorbeter ein durch Zauberkunst auferweckter Toter sei, weshalb er auch den Gottesnamen nicht über seine Lippen zu bringen vermöge, wie es denn heißt: „Nicht die Toten preisen Gott". Sofort untersagte er dem Kantor das Vorbeten, unterzog ihn einem Verhör und drang so in sein Geheimnis ein. In frühester Jugend hatte nämlich der Kantor zusammen mit seinem Vater eine Pilgerfahrt nach Jerusalem unternommen, wo dieser von einem heiligen Manne erfuhr, daß sein Sohn bald sterben werde. Der bestürzte Vater erklärte nun dem greisen Weissager, daß er nie und nimmer ohne seinen Sohn nach Hause zurückkehren werde, da er seiner Frau vor der Abreise geschworen habe, den Sohn heil und unversehrt heimzubringen. Der Greis erhörte das Flehen des Vaters und schenkte dem dem Tode verfallenen Jüngling auf folgende Weise das Leben: er machte einen Einschnitt an einer Stelle des todgeweihten Leibes und schob in die Öffnung einen Zettel, auf dem der „Schem", der wundertätige Name Gottes, aufgezeichnet war. Die Macht dieses Namens ermöglichte es dem jungen Manne, auch nach seinem Tode noch viele Jahre auf Erden zu wandeln, ohne daß sein furchtbares Geheimnis der Umwelt offenkundig geworden wäre. Nachdem Aaron so dem Geheimnis auf den Grund gekommen war, öffnete er von neuem die längst verheilte Stelle am Ellbogen, zog aus dem Einschnitt den Zettel und siehe! — vor der versammelten Gemeinde lag der Kantor als leblose Leiche.

Dieselbe Chronik weiß noch zu berichten, daß auch das Gemeindehaupt von Oria, Schefatia, der sich während der Judenverfolgungen unter Kaiser Basilius besonders verdient gemacht hatte, durch die Macht des mystischen „Namens" die bösen Geister aus den von ihnen Besessenen, den Geisteskranken oder Fallsüchtigen, auszutreiben vermochte, ferner in kürzester Zeit die weitesten Strekken zurücklegen konnte („Kefizath ha'derech") und sich noch auf

viele andere Wunder dieser Art wohl verstand. Von dem Verwandten des Schefatia, Paltiel, der am Hofe der Fatimiden in Ägypten zu hoher Stellung emporgestiegen war, wird gleichfalls berichtet, daß er seine glänzende Laufbahn nicht zuletzt seinen astrologischen Kenntnissen und seiner Kunst, die Zukunft nach den Sternen vorauszusagen, zu verdanken hatte. Nicht ohne Grund sah sich der letzte große Gaon von Babylonien, Rabbi Hai, veranlaßt, in einem seiner Sendschreiben den maßlosen Aberglauben der „römischen Gelehrten", d. i. der italienischen Rabbiner, festzunageln, die, wie er sagte, der Ansicht frönten, man könnte durch die Macht des göttlichen Namens und durch allerlei Beschwörungen Wunderwerke vollbringen. In alledem ist der von der christlichen Umwelt ausgehende Einfluß unverkennbar, in deren Bannkreis Dämonismus, Beschwörungen und allerhand Zauberkünste das innerste Wesen der Volksreligion bildeten, die Weissagungen der Hofastrologen aber nicht selten sogar in den Fragen der großen Politik den Ausschlag gaben.

Drittes Kapitel

Das Kulturzentrum im arabischen Spanien

§ 22. *Die dunkle Übergangsperiode in der jüdischen Geschichte (VIII.—IX. Jahrhundert)*

Nur langsam vollzog sich der Aufbau des neuen jüdischen Kulturzentrums im arabischen Spanien, das auf den Trümmern des nationalen Gemeinwesens im westgotischen Reiche (§ 8) allmählich entstanden war. Seit der Eroberung des südlichen Teiles der Pyrenäischen Halbinsel durch die Araber waren bereits zwei Jahrhunderte verflossen (712 bis 912), die jedoch die jüdische Geschichte durch kein irgendwie bedeutsames Ereignis, durch keine einzige hervorragende Persönlichkeit bereichert haben. Nach dem VII. Jahrhundert, dieser stürmischen Periode des Kampfes des westgotischen Kirchenstaates mit den Juden, verstreichen das VIII. und IX. Jahrhundert in völliger Stille und mögen somit für die Judenheit des arabischen Spaniens eine Zeit der Ruhe und des Friedens gewesen sein, insofern das Fehlen von „Ereignissen" mit einem Ausbleiben von Katastrophen gleichzusetzen ist.

In den ersten Jahrzehnten nach der Eroberung durch die Araber bildete Spanien einen Bestandtteil der afrikanischen Provinz des Omajadenkalifats. Als oberster Souverän wurde hier der große Kalif des Ostens, der Herr von Damaskus, anerkannt, ihm nachgeordnet war der Emir Nordafrikas, der seine Residenz um jene Zeit in Kairuwan hatte, während die unmittelbare Verwaltung der spanischen Länder in den Händen des in der Hauptstadt Südspaniens oder Andalusiens, in Cordova residierenden Statthalters des Emirs lag. Allein nicht so bald gelang es den neuen Machthabern, im neueroberten Lande Ruhe und Ordnung herzustellen. Ein Hindernis hierfür bildete einerseits

der Drang der Eroberer, ihre Herrschaft nach Frankreich vorzutragen, ein Expansionsdrang, dem nach langwierigen Kämpfen erst durch den Sieg Karl Martells (732) ein Ziel gesetzt wurde, andererseits aber auch die für die arabischen Reiche so bezeichnenden inneren Zwistigkeiten. Gleich nach der Unterwerfung Spaniens entspann sich nämlich hier ein endloser Bruderstreit zwischen den Anführern der syrischen Araber und denen der afrikanischen Berber sowie zwischen den miteinander rivalisierenden Stammältesten der kleinen und kleinsten Geschlechtergruppen. Die Gewalt fiel bald dem einen, bald dem anderen Anführer zu, die Rivalen zerstückelten das Land in winzige Bruchteile und die Landeseinwohner hatten unter der Überfülle von Regenten schwer zu leiden. Jeder neue Gebieter, sei es der rechtmäßige Statthalter des afrikanischen Emirs oder der erste beste Usurpator, ging vor allem darauf aus, aus seiner Machtposition so schnell wie möglich alle erdenklichen Vorteile zu ziehen, und brachte mit größtem Eifer das Vermächtnis des Koran zur Anwendung, wonach es geboten war, aus den besiegten Andersgläubigen, den den Islam zurückweisenden Christen und Juden, den größtmöglichen Nutzen herauszupressen. In einer besonders bedrängten Lage befanden sich hierbei die Christen, die auch noch als politische Feinde galten, da ihre Brüder im Norden den Kampf mit den arabischen Eroberern unentwegt weiterführten. Die auf den Christen lastenden Kopf- und Grundsteuern waren so schwer, daß viele von ihnen sich für Muselmanen ausgaben, nur um sich der unerträglichen Tributpflicht zu entledigen. Der für die Gemeinde der Rechtgläubigen dadurch entstandene Zuwachs war zwar für die muselmanischen Priester eine durchaus erfreuliche Erscheinung, mußte aber um so mehr die Steuereinnehmer betrüben, da der Steuerzahler so immer weniger wurden. Infolge des Übergreifens ähnlicher Zustände auch auf die anderen Teile des Kalifats trug man sich sogar mit dem Gedanken, diese für die Staatskasse so nachteiligen Begünstigungen der zum „rechten Glauben" Übertretenden ganz fallen zu lassen; dem widersetzte sich jedoch der fromme Kalif Omar II. (um 720), der aus diesem Anlaß seinen berühmten Ausspruch tat: „Allah gebot Mohammed, sein Prophet, nicht aber sein Steuereinnehmer zu sein" (Band III, § 56). Aber auch in der Besteuerung der ihnen noch vor kurzem verbündet und bei der Befriedung des Landes behilflich gewesenen Juden gingen die Eroberer nichts weniger als schonend vor.

Im Gegensatz zu den Christen verschmähten es die Juden, sich durch Abtrünnigkeit Steuererleichterungen zu erkaufen, und so griff der Mißmut unter ihnen immer weiter um sich. Im Zusammenhang damit mag die im Jahre 718 ausgebrochene Empörung stehen, über die uns eine dunkle Nachricht Kunde gibt. Der Anführer einer Berberschar, Kaulan der Jude (Al-Jahudi), soll nämlich gegen den arabischen Statthalter, der die Bevölkerung durch unmäßige Tributforderungen ruinierte, einen Aufstand angezettelt haben, an dem anscheinend auch im Lande ansässige Juden beteiligt waren. Bald wurde indessen der Aufruhr unterdrückt und Kaulan selbst mit dem Tode bestraft. Kurz darauf griff auf Spanien jene messianische Bewegung über, die in Syrien und Byzanz durch die Agitation des falschen Messias Zonarias oder Seren (§ 20) hervorgerufen worden war. Viele spanische Juden verließen, dem Zeugnis christlicher Chronisten zufolge, Haus und Hof und zogen ostwärts, nach dem Gelobten Lande, was der Statthalter des afrikanischen Emirs, Ambisa, denn auch wohl auszunutzen wußte, indem er den ganzen Besitz der Fortgezogenen kurzerhand konfiszierte (um 719—723).

Eine neue Ära brach für Spanien mit dem Jahre 756 an, als infolge der im morgenländischen Kalifat eingetretenen Krise — dem Übergang der Macht von den Omajaden auf die Abbassiden — ein Angehöriger der gestürzten Dynastie, Abdurrahman, nach Spanien flüchtete, wo er zum unabhängigen „Emir von Cordova und Spanien" ausgerufen wurde. Nach und nach kommt es nun im Lande zu geordneten Zuständen: die Zwistigkeiten zwischen den arabischen und berberischen Stämmen sind zwar noch immer nicht völlig beigelegt, doch verlieren sie jetzt allmählich an Schärfe, und auch die Beziehungen zu den Christen innerhalb des muselmanischen Herrschaftsbereiches ebenso wie zu den nördlichen Grenzländern Asturien, Leon und Navarra, die die ehemaligen christlichen Herren des Landes fest in der Hand behielten, kommen immer mehr ins Gleichgewicht. Der Massenübertritt der Christen zum Islam hat nunmehr seinen Grund nicht allein in dem Bestreben, sich von der Sonderbesteuerung zu befreien, sondern zugleich auch in dem Wunsche, sich auf diese Weise den Weg zu den Regierungsämtern innerhalb des arabischen Herrschaftsbereiches zu bahnen. Die Araber pflegten nämlich Andersgläubige, die das Dogma von der prophetischen Mission Mohammeds anerkannten, überall gern zum Staatsdienst zuzulassen, und so sagten

sich denn die Schafe der Herde Christi, durch die staatliche Futterkrippe angelockt, der Form nach von ihrem Glauben los. Im Laufe des ersten Jahrhunderts der arabischen Herrschaft bildete sich auf diese Weise in Spanien eine ganze Bevölkerungsschicht von sogenannten „Mavali" (Adoptierten) oder christlichen Renegaten, von denen viele in ihrem Herzen der alten Religion nach wie vor die Treue hielten. Unter den Juden dürfte eine so schmähliche Handlungsweise eine viel seltenere Erscheinung gewesen sein: die Juden, die einstmals nur Furcht vor dem Tode oder der Verbannung zur Scheintaufe zu bewegen vermochte, werden wohl kaum nur um einer vorteilhaften Karriere willen ihren Glauben verleugnet haben. So mußten jetzt die Christen unter der muselmanischen Larve ähnliche, wenn auch gewiß nicht so heftige Seelenqualen erleiden, wie sie ehedem den von den westgotischen Vorfahren dieser Abtrünnigen der Kirche gewaltsam zugeführten Juden beschieden gewesen waren. Und auch noch in einer anderen Beziehung waren die Christen jetzt in die frühere Lage der Juden versetzt: gleichwie früher den westgotischen Gesetzen gemäß jeder einem Juden gehörende Sklave im Falle seines Übertritts zum Christentum die Freiheit erlangte und seinen Herrn verlassen durfte, was angesichts der Häufung solcher Fälle eine überaus verderbliche Wirkung auf die jüdische Landwirtschaft und Industrie ausübte, galt jetzt nach dem arabischen Gesetze jeder zum Islam übertretende Sklave oder Leibeigene eines Christen als frei, was nunmehr den gänzlichen Verfall des adeligen Grundbesitzes zur Folge hatte. Um nun der Sklaven oder Hörigen, die um jene Zeit allein als Arbeitskräfte in Betracht kamen, nicht verlustig zu gehen, blieb den christlichen Herren nichts anderes übrig, als selbst zum Islam überzutreten, was viele denn auch wirklich taten. Sagten sich somit die Sklaven zwecks Erlangung der Freiheit vom Christentum los, so griff ihr Herr zu dem gleichen Mittel, um sie weiter im Frondienst behalten zu können. Solche Ungeheuerlichkeiten werden unter den Juden wohl kaum vorgekommen sein, weder ehemals, als sie sich unter den christlichen Westgoten in ähnlicher Lage befanden, noch auch jetzt, da sie als Andersgläubige unter denselben Rechtsbeschränkungen wie die Christen zu leiden hatten.

Unter den Nachfolgern Abdurrahmans I., unter Hischam I. und Hakim I. (788—822), beginnt im Lande immer mehr der Einfluß

der muselmanischen klerikalen Partei, der sogenannten „Fakichen" oder Gesetzeskundigen, überhandzunehmen. Mit der allzu liberalen Verwaltungspolitik der Emire überaus unzufrieden, verbanden sich diese Fanatiker des Islam mit Renegaten aus der Mitte der Christen, die ihre muselmanische Rechtgläubigkeit besonders zu betonen suchten, und zettelten in Cordova und anderen Städten einen Aufstand gegen Hakim an. Die Erhebung wurde in grausamster Weise unterdrückt: Hunderte von Insurgenten wurden hingerichtet und viele Tausende des Landes verwiesen (814). Die Juden standen ganz abseits von allen diesen inneren Zwistigkeiten. In einer von arabischen Chronisten wiedergegebenen Episode wird das neutrale Verhalten der Juden in folgender Weise geschildert. Nach der Niederwerfung des Aufstandes soll sich ein Fakich namens Thalu, einer von jenen, die am meisten gegen Hakim gewühlt hatten, zu Cordova im Hause eines Juden verborgen haben. Ein ganzes Jahr lang hätte der Jude dem Flüchtling Unterkunft gewährt, obwohl er im Falle der Auffindung des Staatsverbrechers in seinem Hause Gefahr lief, sein gesamtes Vermögen, ja sein Leben einzubüßen. Endlich entschloß sich Thalu, sein Versteck zu verlassen und den Wesir, seinen ehemaligen Schüler, aufzusuchen, durch den er bei dem Landesherrn seine Begnadigung zu erwirken hoffte. Obwohl der Jude dem Fakich von seinem Vorhaben abriet und sich bereit erklärte, ihn auch weiterhin zu verbergen, verließ dieser dennoch seinen Zufluchtsort. Der Wesir empfing nun den Rebellen mit geheucheltem Wohlwollen, behielt ihn in seinem Hause und versprach, sich für ihn bei Hofe einzusetzen, beschloß aber heimlich, den glaubensseligen Meister zu verraten, um sich so bei dem Emir einzuschmeicheln. Tags darauf erschien der Wesir bei Hakim und teilte ihm voll Freude mit, er hätte „einen fetten Widder eingefangen, der ein Jahr lang im Käfig gesessen hätte". Der Emir entgegnete jedoch, daß ihm ein freiweidendes Tier zum Schlachten lieber gewesen wäre. Als er dann erfahren hatte, daß mit dem Gleichnis der Fakich Thalu gemeint war, befahl er diesen zu sich. Nach einer heftigen Auseinandersetzung ließ Hakim dem Fakich gegenüber dennoch Gnade walten. Zum Schluß bekam der Emir noch zu hören, daß in Wirklichkeit nicht der Wesir es war, der das Versteck des Thalu ausfindig gemacht hätte, sondern daß dieser selbst aus seinem sicheren Zufluchtsort im Hause eines Juden voll Zutrauen zu seinem

einstmaligen Freunde gekommen sei. Da wandte sich der zornentbrannte Emir an den der Audienz beiwohnenden Wesir und sprach zu ihm: „Sieh, ein Jude hat die Frömmigkeit und die Gelehrsamkeit eines Andersgläubigen wohl zu schätzen gewußt und ihm, sein Vermögen, sein eigenes Leben und sogar das Leben seiner Familie aufs Spiel setzend, Unterkunft gewährt; du aber wolltest mich zu einer bösen Tat verleiten, die ich bitter bereut hätte. Fort aus meinen Augen!" So ging der treulose Wesir seines Amtes verlustig, während dem Juden wegen der Aufnahme des Rebellen kein Haar gekrümmt wurde.

Die darauffolgende Regierung des Abdurrahman II. (822—852) ist vor allem durch die Verfolgungen der andalusischen Christen gekennzeichnet, die man des Einverständnisses mit ihren im Norden gegen die arabische Herrschaft ankämpfenden Glaubensgenossen verdächtigte. Endlich wies die spanische Christenheit nicht nur Renegaten, sondern auch standhafte Märtyrer in ihrer Mitte auf (den Geistlichen Eulogius in Cordova u. a.). Von neuem gerieten die Christen in eine ähnliche Lage, wie sie unter der Herrschaft ihrer Vorfahren sowie der ihrer Nachkommen den Juden beschieden gewesen war. Die Religionsnot der Christen von Cordova steigerte indessen nur noch mehr den Kampfeseifer ihrer Brüder in der ehemaligen Hauptstadt Toledo wie auch in den kleinen christlichen Fürstentümern des Nordens. Gleichzeitig setzten von neuem die Zwistigkeiten zwischen den arabischen und berberischen Stämmen ein: der Kampf um die Macht zwischen ihren ehrgeizigen Heerführern. Der politische Wirrwarr dauerte unter allen Nachfolgern Abdurrahmans II. bis zum Anfang des X. Jahrhunderts unausgesetzt fort. Die Ordnung wird erst während der fünfzigjährigen Regierungszeit des großen Förderers des Zivilisationswerkes in Spanien, unter Abdurrahman III. (912 bis 961), dem Begründer des *Kalifats von Cordova*, endgültig hergestellt. Erst seit dieser Zeit kann man von dem arabischen Spanien als von einem gesitteten europäischen Staat reden, der seinen Nachbarn sogar als Vorbild zu dienen vermochte. Nunmehr tritt auch die spanische Judenheit als eine aktive geschichtliche Macht auf den Plan. Für das Volk der uralten Kultur bedeutete die von jugendlichen Kräften strotzende neuerblühte Kulturwelt, in deren Bereiche Geist und Verstand mehr galten, als die rohe Kraft der derben Faust, sein ureigent-

liches Lebenselement, und so erwachte das Judentum nach einer zwei Jahrhunderte währenden Lethargie zu einem neuen tatkräftigen Leben.

§ 23. Das Kalifat von Cordova und Chasdai ibn Schaprut

„Im Laufe von nur zwanzig Jahren — so schreibt einer der Historiker des Islam — gelang es Abdurrahman III., aus dem Wirrsal kleiner zerrütteter Herrschaftsbezirke ein mächtiges und blühendes Reich erstehen zu lassen. Daß Spanien später, fast ein ganzes Jahrhundert lang, sowohl seinem materiellen Wohlstande wie auch seiner hochentwickelten Kultur nach an der Spitze der zivilisierten Welt zu stehen vermochte, hatte es eigentlich Abdurrahman III. zu verdanken. Nicht ohne Grund entschied sich daher dieser hervorragende Herrscher, als er, dem Beispiel der östlichen Kalifen folgend, sich noch einen Beinamen beizulegen beschloß, für den Titel An-Nasir, ‚Erretter', den er mit nicht geringerem Rechte als nachmals der große Saladin tragen durfte". Freilich war es nicht allein die Persönlichkeit des Helden, die das Wunder der Wiedergeburt Spaniens vollbracht hatte. Nach vielen Jahrhunderten der Barbarei und der gegenseitigen Zerfleischung waren jetzt alle von der Sehnsucht nach Frieden, nach ruhiger Arbeit, nach Befriedigung geistiger Bedürfnisse ergriffen. Abdurrahman war nur das Werkzeug dieses mächtigen inneren Triebes. Durch eine weise Regierung sammelte er von neuem das aus den Fugen geratene Reich, beschwichtigte die unzufriedenen Christen innerhalb des Landes und bemühte sich, wiewohl nicht immer mit gleichem Erfolg, auch mit den kriegerischen christlichen Fürstentümern des Nordens gutnachbarliche Beziehungen aufrechtzuerhalten. Das von Abdurrahman zu einer festen Einheit zusammengeschweißte Reich umfaßte den ganzen Süden und den mittleren Teil der Pyrenäischen Halbinsel mit den Hauptstädten: Cordova, Sevilla, Granada, Lucena in Andalusien und mit den Seehäfen Almeria, Murcia und Valencia; hierzu gehörte jetzt auch die frühere Hauptstadt Toledo, die bis dahin lange Zeit eine freie Stadt gewesen und vornehmlich von Christen bevölkert war. Hinter der von den Flüssen Duero und Ebro gebildeten Grenzlinie zog sich im Norden der Halbinsel eine Kette kleiner christlicher Fürstentümer hin: Asturien, Leon, Navarra, Aragonien, Catalonien. Im Jahre 929 hatte Abdurrahman bereits allen Grund, sein Reich als „Kalifat" auszurufen und sich selbst

„Kalif" nennen zu lassen. Dadurch sicherte sich das europäische „Haupt der Rechtgläubigen" den ihm gebührenden Platz neben den Abbassidenkalifen von Bagdad und den um jene Zeit gleichfalls auf die Kalifenwürde Anspruch erhebenden Fatimiden in Nordafrika.

Das arabische Spanien wurde nunmehr zu einem der maßgebendsten Mitglieder der damaligen Völkergemeinschaft. Die byzantinischen und deutsch-römischen Kaiser, die französischen Könige sowie die übrigen Herrscher des Westens und des Ostens standen mit der spanischen Regierung in ständiger diplomatischer Verbindung. Cordova wurde zu einer glanzvollen Hauptstadt: „Zierde des Weltalls, junge schöne Hauptstadt, stolz auf ihre Militärmacht, die im Überfluß aller Erdengüter erglänzt" — mit so schwungvollen Worten schildert eine um die Mitte des X. Jahrhunderts aus Deutschland nach Cordova gekommene Nonne diese Stadt. Die von zahlreichen, an den Ufern des Guadalquivir sich erhebenden Villen umgebene Stadt zählte damals etwa eine halbe Million Einwohner, die den verschiedensten Nationalitäten angehörten. Einen beträchtlichen Teil der Staatseinkünfte verwendete Abdurrahman auf die Ausschmückung der Hauptstadt und ihrer Umgebung durch großartige Bauten sowie auf die Hebung ihrer Industrie und ihres Handels. Die uneingeschränkte Toleranz des Kalifen gegenüber den Andersgläubigen fand unter anderem ihren Ausdruck darin, daß er, ungeachtet der bei den Muselmanen herrschenden Voreingenommenheit, zu seinem nächsten Berater und Vertrauensmann in Staatsgeschäften einen Juden ernannte. Es war dies der von jüdischen wie arabischen Schriftstellern gleich verherrlichte *Chasdai ibn Schaprut* (um 910—970).

Chasdai entstammte einer der reichsten und gebildetsten Familien von Cordova. Sein Vater Isaak nahm eine ehrenvolle Stellung in der dortigen jüdischen Gemeinde ein und erwarb sich einen Ruf als Mäzen, als Gönner der Gelehrten und Dichter. Chasdai selbst verfügte über eine für jene Zeit sehr umfangreiche Bildung: außer der hebräischen und arabischen Sprache und den landläufigen romanischen Mundarten beherrschte er auch die Literatursprache der damaligen christlichen Welt, das Lateinische; überdies besaß er weitgehende Kenntnisse in der Medizin und soll sogar ein Universalmittel gegen Krankheiten („al-faruk") erfunden haben. Das umfassende Wissen des Chasdai nicht minder als sein praktischer Verstand und seine Tatkraft lenkten die besondere Aufmerksamkeit des Kalifen Abdur-

rahman III. auf ihn. Nachdem der Kalif ihn zunächst zu seinem Leibarzt gemacht hatte, betraute er ihn sodann mit der Verwaltung der Staatsfinanzen, um ihn schließlich zum Hauptvermittler in seinem diplomatischen Verkehr mit den anderen Staatsoberhäuptern zu ernennen. Auf diesem Posten zeigte sich Chasdai als ein überaus begabter Außenminister. Die internationalen Beziehungen des Kalifats von Cordova waren um jene Zeit nicht leicht zu entwirren. Es galt, sich der Feinde auf zwei Fronten zu erwehren: während von Afrika her die Fatimiden das Land bedrohten, indem sie auf die Oberherrschaft in Spanien als einer ehemaligen afrikanischen Provinz Anspruch erhoben, und der große Sultan Moizz, der bald zum Kalifen von Ägypten ausgerufen werden sollte, von dorther seine gewaltigen Geschwader gegen die spanischen Küsten aussandte, brachen von Norden her immer wieder die christlichen Fürsten von Leon und Navarra ein, die bald einander befehdeten, bald mit vereinten Kräften oder jeder auf eigene Faust gegen Cordova vorgingen. Um nun die afrikanische Gefahr zu bannen, sicherte sich Chasdai den Beistand von Byzanz, das gleichfalls durch die Fatimiden von Syrien her bedroht war. Die Annäherung zwischen Konstantinopel und Cordova wurde schon im Jahre 949 in die Wege geleitet, als der byzantinische Kaiser Konstantin VII. Abdurrahman durch eine Sondergesandtschaft kostbare Geschenke überreichen ließ. Darunter befand sich auch eine Abschrift des alten griechischen Werkes des Dioskorides, das von den Heilpflanzen handelte und das regste Interesse sowohl des Kalifen wie seines Leibarztes Chasdai erweckte. Da indessen in Cordova kein des Griechischen kundiger Gelehrter aufzufinden war, so ließ man auf Wunsch des Kalifen aus Konstantinopel den Mönch Nikolaus kommen, der das Buch ins Lateinische übertrug, worauf es unter Mitwirkung des Chasdai aus dem Lateinischen auch noch ins Arabische übersetzt wurde. Dieses Werk sollte für die ganze weitere Entwicklung der medizinischen Wissenschaft in Spanien grundlegend werden. So verstand es der jüdische Minister, als Staatsmann wirkend, zugleich auch als Gelehrter die Wissenschaft zu fördern.

Unter anderem gelang es einst Chasdai, einen zwischen Abdurrahman und dem deutschen Kaiser Otto I. ausgebrochenen Konflikt beizulegen. Der Kalif hatte nämlich Otto durch eine Gesandtschaft ein Schreiben zukommen lassen, in dem ihm eine das Christentum herabwürdigende Äußerung entglitten war. Dies hatte zur Folge, daß

man die Gesandtschaft von Cordova in Deutschland zunächst sehr lange auf die kaiserliche Audienz warten ließ, worauf der Kaiser dann seinerseits eine Gesandtschaft unter der Anführung des Abtes Johann an den Kalifen schickte (um 959), die ein kaiserliches Handschreiben mit sich führte, in dem hinwiederum der Islam in unzarter Weise apostrophiert wurde. Als dem Kalifen der Inhalt des Schreibens auf Umwegen bekannt geworden war, ließ auch er die deutsche Gesandtschaft auf den Empfang bei Hofe lange warten. Daß der Konflikt keine schlimme Wendung genommen hat, war einzig und allein dem Eingreifen des Chasdai zu verdanken, der in Gemeinschaft mit dem Bischof von Cordova den Abt Johann zu überreden wußte, ein anderes, in einem gemäßigteren Tone gehaltenes Schreiben vom Kaiser zu erbitten. Der Abt, der bei dieser Gelegenheit den jüdischen Minister näher kennenlernte, äußerte sich dahin, daß „er noch nie einem Menschen von so feinem Verstand, wie er dem Juden Chasdai eigen, begegnet sei".

Andererseits gelang es dem jüdischen Diplomaten, das Ansehen des Kalifats von Cordova dadurch zu heben, daß er die mit den ungestümen christlichen Nachbarfürsten, mit den Herren von Leon und Navarra, geführten Unterhandlungen erfolgreich zum Abschluß brachte. Zu diesem Ziele machte er sich die inneren Zwistigkeiten unter den Christen selbst in geschicktester Weise zunutze. In Leon war nämlich eine Fehde zwischen dem König Sancho und seinem Vasallen, dem Herzog von Kastilien, Ferdinand Gonzales, ausgebrochen. Die von dem Herzog aufgewiegelte Aristokratie entthronte darauf den schwächlichen und zur Regierung wenig befähigten Herrscher (958). Der seiner Krone beraubte König flüchtete nach der Stadt Pamplona zu seiner Großmutter Tota, der Königin von Navarra, die sich durch den von ihr gegen das Kalifat von Cordova geführten Krieg einen Namen gemacht hatte. Die wackere Tota faßte nun den Plan, mit dem Beistand ihres vormaligen Widersachers Abdurrahman III. ihrem Enkel von neuem zum Throne zu verhelfen. So wandte sie sich denn nach Cordova mit der doppelten Bitte: dem unglückseligen Sancho gleichzeitig sowohl ärztliche wie militärische Hilfe leisten zu wollen. Zur Erfüllung dieser zwiefachen Mission eignete sich niemand besser als gerade der jüdische Arzt und Diplomat, der sich überdies mit den Spaniern auch noch in ihrer eigenen Sprache verständigen konnte. Der Kalif entsandte denn auch Chasdai unverzüglich nach Pamplona.

Hier nahm er Sancho in ärztliche Behandlung und unterhandelte zugleich mit ihm über die Bedingungen, unter denen ihm das Kalifat seine militärische Hilfe gewähren würde. Sancho willigte ein, im Falle der Wiederherstellung seiner Macht in Leon Abdurrahman zehn feste Grenzstädte abzutreten. Hierauf erklärte Chasdai der alten Königin von Navarra, daß es für den erfolgreichen Abschluß der eingeleiteten Unterhandlungen von Vorteil wäre, wenn sie sich zusammen mit ihrem Enkel nach Cordova begeben würde, um mit Abdurrahman persönlich zu verhandeln. Zunächst wollte die christliche Königin von einer solchen Demütigung nichts hören, doch gelang es schließlich dem jüdischen Diplomaten, sie durch „gewandte Reden" für seinen Plan zu gewinnen. So wurde „das muselmanische Spanien eines seltsamen Aufzugs gewahr: von den Granden und Priestern ihres Gefolges umgeben, schritt die Königin von Navarra voll Würde auf Cordova zu, in Begleitung ihres Sohnes Garcia und des unglückseligen Sancho, der sich seiner Schwachheit halber auf den Arm des Chasdai stützte". Von dem Kalifen in seiner prächtigen Sommerresidenz aufs freundlichste empfangen, erbaten die christlichen Gebieter die erwünschte Unterstützung, und zwar auf Grund der mit Chasdai vereinbarten Bedingungen. Mit dem Beistand der muselmanischen Truppen riß nun Sancho in der Tat den größten Teil des Königreichs Leon wieder an sich und bemächtigte sich so von neuem des Thrones, während der aufrührerische Vasall Ferdinand von Kastilien als Gefangener nach Navarra abgeführt wurde. Der Kalif aber erhielt wie vereinbart die Festungen, und weit und breit ertönte der Ruhm des Chasdai, des Urhebers des großen diplomatischen Erfolges. Der von Chasdai protegierte jüdische Dichter Donasch ben Labrat verherrlichte seinen Mäzen in einem feierlichen Lobgesang, in dem auch diese politische Episode nicht unerwähnt blieb. „Lobe und preise in deinem Liede den Großherrn, den Resch-Kalla[1]), der die Scharen der Schweine[2]) völlig vernichtet hat. Er hüllte sich in Herrlichkeit und nahm den Fremden mit göttlicher Hilfe zehn Festungen weg. Gar viele hat er in dem Dornengestrüpp zur Strecke gebracht und den Sohn des Ramiro (Sancho) mitsamt seinen Granden hergeführt.

---

1) Der akademische Titel „Resch-kalla" (Vorsteher von Gelehrtenversammlungen) ist eine Anspielung auch auf die wissenschaftlichen Verdienste des Chasdai.

2) Ein Spitzname für die das Schweinefleisch Genießenden, mit dem Muselmanen wie Juden ihre christlichen Nachbarn in Spanien zu schmähen pflegten.

Ein Würdenträger des heldenmütigen Königs (Abdurrahman), führte er ihn (Sancho), gleich einem Umherirrenden auf den Wanderstab gestützt, zu dem ihm feindlichen Volke (der Muselmanen) her. Und auch diese Närrin, seine Großmutter Tota, die gleich einem Manne die Königskrone trug, überlistete er, lockte sie durch seine Findigkeit und durch seine gewandten Reden herbei. Völker raffen sich auf, Stämme erbeben und Helden des Geistes ersterben in Ehrfurcht vor ihm. Es erzittert der König (der fremdländische), steigt von seinem Throne herab, um für ihn nach Sepharad (Spanien) Gaben mitzubringen . . . Im Osten und im Westen ist sein Name gleich groß und von seiner Barmherzigkeit hallen die Häuser des Esau wie des Arab (der Christen und der Muselmanen) wider". Ungeachtet all ihrer unvermeidlichen poetischen Übertreibungen vermittelt uns diese zeitgenössische Schilderung dennoch einen ziemlich genauen Begriff von der großen Volkstümlichkeit des Chasdai.

Die staatsmännische Begabung, die sich bei Chasdai ibn Schaprut mit hochherziger Aufgeklärtheit paarte, erwies sich als besonders segensreich am Hofe des Nachfolgers des Abdurrahman, *Hakims II.* (961—976), der die Förderung von Wissenschaft und Kunst an die Spitze seines Regierungsprogramms setzte. Selbst ein Dichter und ein Verehrer der Wissenschaften, ging Hakim darauf aus, Cordova zum geistigen Mittelpunkt der Welt zu machen. Er schreckte vor keinen Ausgaben zurück, um sich in den Besitz von Büchern zu setzen; von Cordova bis Kairo und Bagdad stieß man überall auf seine Beauftragten, die Abschriften der verschiedensten alten wie neuen Werke aufkauften. So erstand in Cordova eine Bücherei, die in Europa nicht ihresgleichen hatte; nach der Versicherung der Chronisten setzte sie sich aus nicht weniger als vierhunderttausend Büchern zusammen. Die muselmanische Akademie von Cordova, um die sich Tausende von Hörern scharten, trug das Wissen, das allerdings von den Fesseln der religiösen Dogmatik nicht ganz frei war, in die weitesten Volksschichten. So war denn das arabische Spanien jener Zeit jedenfalls reicher an gebildeten Männern als das damalige christliche Europa. Bei diesem großen Aufklärungswerke war Chasdai gleichsam der prädestinierte Mitarbeiter des hochsinnigen Kalifen. Zugleich förderte der jüdische Würdenträger die Entwicklung der Wissenschaft und Literatur auch unter seinen Stammesgenossen: er war es, der den Weg für jenen geistigen Aufstieg ebnete, der gar bald die spanische Juden-

heit an die Spitze aller anderen jüdischen Gemeinwesen im Abendlande stellen sollte. Daneben war Chasdai unter Hakim II. nach wie vor auf diplomatischem Gebiete tätig. Darauf ist wohl die Tatsache zurückzuführen, daß an der vom Kalifen kurz vor 970 aus Cordova nach Deutschland geschickten Gesandtschaft auch ein Jude namens Ibrahim ibn Jakub beteiligt war. Es wird vermutet, daß Ibrahim der Gesandtschaft als Arzt zugeteilt war, da er in seinen Reiseschilderungen namentlich die in den von ihm besuchten Ländern verbreiteten Krankheiten erwähnt.

Ob wohl die von Chasdai erlangte hohe Stellung ihm innere Befriedigung verschaffte? Ob ihm auf den höchsten Gipfeln der Macht, mitten unter den muselmanischen Würdenträgern und fremdländischen Gesandten, Gemütsruhe vergönnt war? Wer wollte das behaupten! Gab es doch auch in dem östlichen Kalifat Zeiten, da der eine oder andere aufgeklärte Herrscher einen Andersgläubigen in seinen Dienst berief, allein immer noch war die unausbleibliche Folge davon ein Aufflammen der Mißgunst von seiten der rechtgläubigen Würdenträger und ein Ausbruch des Unwillens unter den muselmanischen Volksmassen. Nach manchen späteren Vorkommnissen in Spanien selbst zu urteilen, dürften auch Chasdai ibn Schaprut diese mit der Stellung als Staatsmann verbundenen Dornen nicht erspart geblieben sein und er mag unter den weltlichen und geistlichen Würdenträgern von Cordova nicht wenig Feinde gehabt haben. Eine uns aus dem Leben des Chasdai überlieferte Episode scheint diese Vermutung vollauf zu bestätigen. Mit den Vertretern der verschiedenen Staaten, unter denen sich nicht selten auch Gäste aus den entferntesten Ländern befanden, in unmittelbarem Verkehr stehend, suchte nämlich der jüdische Minister durch deren Vermittlung mit seinen überall verstreuten Stammesgenossen in Fühlung zu kommen. So versäumte Chasdai nie, die aus Byzanz oder anderen europäischen und asiatischen Ländern eintreffenden Gesandten aufs eingehendste über die Lage der Juden in den betreffenden Staaten auszufragen. Einst erfuhr er auf diese Weise von aus Chorassan (Persien) gekommenen Gesandten, daß im fernen, in dem Stromland der Wolga und an den Ufern des Kaspischen Meeres gelegenen Chasarenreiche Herrscher gebieten, die sich zum jüdischen Glauben bekennen. Chasdai zog darauf bei den byzantinischen Gesandten Erkundigungen über die Glaubwürdigkeit der ihm zugekommenen Nachrichten ein und erhielt nicht nur die ge-

wünschte Bestätigung, sondern erfuhr zugleich noch, daß der regierende Fürst der Chasaren Joseph heiße und daß deren Land den Griechen wohl bekannt sei, da sie von dorther auf dem Wege über das Schwarze Meer die Ausfuhr von Fischen, Fellen und anderen Landeserzeugnissen betrieben. Von dem Vernommenen aufs tiefste ergriffen, faßte nun Chasdai den Plan, mit dem Reiche, in dem, wie er glaubte, die Spur des „Restes Israels" (der in Assyrien verschollenen und seit langem zu Helden der Volkssage gewordenen Nachkommen der zehn Stämme) zu finden sein würde, unmittelbare Beziehungen anzuknüpfen. So entsandte er denn nach Konstantinopel einen Vertrauensmann namens Isaak ben Nathan und versah ihn mit einem Empfehlungsschreiben an den byzantinischen Kaiser, in dem er um freies Geleit für die Reise seines Boten nach dem Chasarenlande nachsuchte. Der Kaiser scheint jedoch nicht gewillt gewesen zu sein, zur Anbahnung eines direkten Verkehrs zwischen dem jüdischen Minister von Cordova und dem jüdischen König des Chasarenreiches seine Hand zu bieten. Der Gesandte wurde daher unter allerlei Vorwänden lange Zeit in Konstantinopel zurückgehalten, bis man ihn schließlich nach einem halben Jahre mit einem Antwortschreiben des Kaisers an Chasdai entließ, in dem geltend gemacht wurde, daß die Reise nach dem Chasarenlande an den Küsten des Schwarzen Meeres entlang mit großen Strapazen und Gefahren verbunden wäre, da der Weg durch Gegenden führe, die von sich gegenseitig befehdenden Stämmen bewohnt seien. Durch den Mißerfolg nicht entmutigt, trat Chasdai bald darauf in Unterhandlungen mit den in Cordova eingetroffenen Gesandten des „Königs der Gebalim" (der Slawen, wahrscheinlich der Bulgaren), unter denen sich auch zwei Juden befanden: Mar-Saul und Mar-Joseph. Sie waren es nun, die es übernahmen, das Schreiben des Chasdai an den Chasarenkönig auf dem Wege über „Bulgarien und das Russenland" bestimmungsgemäß zu übersenden.

In seinem langen, in hebräischer Sprache abgefaßten Schreiben erstattet Chasdai dem Chasarenkönig zuallererst Bericht über die Lage der Juden im Kalifat von Cordova: „Wir, die Überreste Israels im Exil, lebten hierzulande zunächst in Ruhe und Frieden; als wir uns jedoch gegen Gott versündigt hatten, reizte er den Geist der Herrscher gegen uns auf, und sie setzten Hauptleute zur Erpressung von Abgaben über uns ein, bedrückten und bedrängten uns und fügten uns

allerlei Demütigungen zu. Nun, da Gott des Ungemachs unseres Volkes ansichtig wurde, führte er mich zu dem König (zum Kalifen Abdurrahman), der mir seine Gunst zuwandte. So wurde den verwahrlosten Schafen Fürsorge zuteil, die Arme der Bedränger aber erlahmten und das Joch ward abgestreift. Das Land, das wir bewohnen, heißt auf hebräisch *Sepharad*, in der Sprache seiner ismaelitischen Bewohner aber *al-Andalus* (Andalusien). Die Reichshauptstadt heißt Kortuba (Corduba, Cordova). Der Name unseres Königs ist Abd-al-Rahman; man nennt ihn ‚Emir al-Muminim' (Gebieter der Gläubigen); sein Name ist allbekannt, und er hat unter allen früheren Herrschern nicht seinesgleichen. Unser Land ist fruchtbar, reich an Quellen, Flüssen und Zisternen; es ist ein Land des Getreides, des Weins und des Öls; auch ist es reich an Früchten und Spezereien, mit Gemüse- und Obstgärten bedeckt, und seinem Boden entsprießen allerlei Bäume, fruchttragende wie seideerzeugende, weshalb wir denn auch Seide in Überfluß besitzen[1]). Es strömen Kaufleute und Händler aus aller Herren Ländern zu uns, von den fernen Inseln, aus Ägypten und auch aus anderen obenan stehenden Reichen. Sie bringen aromatische Stoffe und Edelsteine mit sich. Unser König häuft Schätze aus Gold, Silber und allerlei Kostbarkeiten an. Sein Heer ist zahlreicher als das irgendeines anderen Königs der Vorzeit. Seine alljährlichen Einkünfte, die bei mir einlaufen, betragen hunderttausend Golddukaten; soviel bringen allein die ausländischen Kaufleute ein, deren in meinem Verwaltungsressort liegende Handelsgeschäfte von mir überwacht werden. Alle Herrscher der Welt, zu denen der Ruf von der Größe und der Macht unseres Königs dringt, senden ihm ihre Gaben, um sich sein Wohlwollen zu sichern, als da sind: die Könige von Aschkenas (Deutschland), von Gebalim oder al-Saklab (der Slawen des Donaugebietes oder des Balkans), von Konstantinien (Konstantinopel) sowie viele andere. Alle ihre Gaben gehen durch meine Hände".

Des weiteren berichtet Chasdai darüber, wie er die in Cordova eintreffenden ausländischen Gesandten über das unabhängige Königreich des „Restes Israels" ausfragte, wie ihm schließlich die Kunde von dem Lande der Chasaren zu Gehör gekommen sei und wieviel Mühe es ihn gekostet hätte, Vertrauensleute für die Übersendung seines Schreibens ausfindig zu machen. Hierauf richtet er an den Cha-

[1]) Die Fabrikation von Seidenstoffen war im damaligen Spanien überaus verbreitet und wurde nicht selten von Juden betrieben.

sarenkönig eine ganze Reihe von Fragen über die geographische Lage seines Landes, über dessen Bevölkerung, Staatseinrichtungen und insbesondere über das dort regierende Herrscherhaus. „Es verlangt mich danach — schreibt er —, die Wahrheit zu erfahren, ob es denn wirklich auf Erden eine Stätte gibt, wo das gehetzte Israel über sich selbst verfügen darf, wo es niemandem untertan ist. Wüßte ich, daß dem in der Tat so ist, so würde ich nicht zögern, auf alle Ehren zu verzichten, mein hohes Amt niederzulegen, meine Familie zu verlassen und so lange über Berg und Tal zu wandern, zu Lande und zu Wasser zu reisen, bis ich jene Stätte würde erreicht haben, wo mein Herr, der König (der jüdische), gebietet. Wäre es mir beschieden, seiner Größe, seines Ruhmes und des ihn umgebenden glänzenden Gefolges sowie des ruhigen Daseins des Restes Israels ansichtig zu werden — meine Seele würde von Dankbarkeit zu Gott überfließen, der seine Gnade von seinem armen Volke nicht abgewendet hat . . . Und noch eine Bitte habe ich auf dem Herzen: möge man mich doch benachrichtigen, ob ihr etwas über das Endwunder (das Erscheinen des Messias) wisset, dessen wir solange, von Land zu Land umherirrend, harren. Entehrt und im Exil gedemütigt, müssen wir stumm zuhören denen, die da sagen: Jedes Volk besitzt sein eigenes Reich und nur ihr allein ermangelt sogar des Schattens eines Reiches auf Erden".

Wie vernehmbar spricht doch aus diesem Schreiben des spanischen Ministers die große Sehnsucht des umherirrenden Volkes[1]). Die Lage eines jüdischen Staatsmannes, der die Außenpolitik des muselmanischen Reiches leiten, mit christlichen Diplomaten verkehren und ständig in einer ihm wesensfremden Atmosphäre lavieren mußte, war offenbar nichts weniger als beneidenswert. Überdies dürfte wohl dem begabten fremdstämmigen Minister auf Schritt und Tritt die ihm von den Hofkreisen entgegengebrachte Mißgunst und die dumpfe Feindseligkeit der rechtgläubigen Volksmassen fühlbar geworden sein. Die sehnsuchtsvollen Worte des Chasdai über seine Bereitwilligkeit, Länder und Meere zu durchqueren, nur um sich in der Nähe eines jüdischen Herrschers zu wissen, dürften daher der tiefsten Tiefe einer wunden Seele entsprungen sein. Er hätte wohl in der Tat nicht gezögert, seine hohe Stellung, und sei es auch an der Seite so hochherziger Kalifen wie Abdurrahman III. und Hakim II., mit einem

[1]) Wenn man die Schlußsätze des Schreibens als echt betrachten will. Siehe die folgende Fußnote.

Ministerposten an einem jüdischen Hofe zu vertauschen, wo kein Raum für Doppelzüngigkeit gewesen wäre und wo er von dem allseitigen Drucke der wesensfremden Umgebung sich hätte frei wissen können . . . Indessen sollte dieser Traum nie Wirklichkeit werden. Zwar erhielt der jüdische Staatsmann auf seinen um das Jahr 955 nach dem Chasarenlande geschickten Brief einige Jahre später von dem dortigen König oder „Chagan" Joseph ein Antwortschreiben[1]), in welchem dieser sich bereit erklärte, Chasdai, falls er nach dem fernen Lande am Kaspischen Meere übersiedeln wollte, die gesamte Verwaltung seines Staates anzuvertrauen; doch war es dem jüdischen Minister nicht mehr vergönnt, mit dem jüdischen König zusammenzutreffen. Gar bald wird wohl die Kunde von den ungestümen Einfällen der „Russen" in das Chasarenreich, dem das Kiewsche Rußland bis dahin tributpflichtig war, auch nach Spanien gedrungen sein. Um das Jahr 969 wurde aber die an der Wolga gelegene Hauptstadt des Chasarenreiches, Itil, von dem Kiewschen Fürsten Swjatoslaw bereits dem Erdboden gleichgemacht und das Los des sich zum jüdischen Glauben bekennenden Herrscherhauses endgültig besiegelt. Kurz darauf, gegen Ende der Regierungszeit Hakims II., hauchte auch Chasdai ibn Schaprut sein Leben aus (zwischen 970 und 976).

§ 24. Die jüdische Selbstverwaltung im Kalifat von Cordova

Während in dem grauenden Morgen der jüdischen Geschichte in Europa einer ihrer hervorragendsten Geisteshelden so in seinem Innern dem Traume vom „Endwunder", von der Rückkehr nach dem Morgenlande, nach der Geburtsstätte der Nation, nachhing, wurde gerade er von der geschichtlichen Vorsehung dazu bestimmt, für die Verwurzelung des jüdischen Kulturzentrums in jenem westlichen Lande, das für die Dauer von einigen Jahrhunderten zum Palästina der Diaspora werden sollte, die entscheidende Tat zu vollbringen. In seinen Gedanken nach Osten Ausschau haltend, mußte Chasdai ibn Schaprut, dem Schicksal gehorchend, in der realen Wirklichkeit an dem in direkt entgegengesetzter Richtung verlaufenden geschicht-

[1]) Über den Inhalt dieses Schreibens siehe unten, § 29. Über die sonstigen die Chasaren betreffenden Dokumente siehe Anhang, Note 3.

lichen Prozeß eifrigsten Anteil nehmen: an dem Prozeß der Verpflanzung der jüdischen nationalen Hegemonie von Ost nach West. Das Hauptverdienst dieses Staatsmannes bestand darin, daß er angesichts des Niederganges des jüdischen Zentrums in Babylonien nichts versäumte, um in Spanien, dem Lande, das seiner geographischen und politischen Lage nach eine natürliche Brücke zwischen Afrika, Asien und Europa bildete, ein neues Autonomiezentrum erstehen zu lassen. In einer Zeit, da in der muselmanischen Welt das jugendliche Cordova an die Stelle des altersschwachen Bagdad getreten war, war übrigens nichts naheliegender als der Versuch, auch die jüdischen Hauptinstitutionen: das Exilarchat und das Gaonat sowie das akademische Leben aus der ehemaligen Metropole in die neue Hauptstadt zu verpflanzen. War es doch gerade die Zeit, da die Konflikte zwischen den Gaonen und Exilarchen diese beiden Eckpfeiler der babylonischen Hegemonie ins Wanken brachten, da nach dem Ableben des Saadia-Gaon die Hauptakademie in Sura bereits ihre Pforten geschlossen hatte, während ihre Rivalin zu Pumbadita nur noch dank der von den außerbabylonischen Diasporazentren geleisteten Unterstützung am Leben erhalten werden konnte. Schon traten an Stelle des in Auflösung begriffenen Hegemoniezentrums andere Zentren auf den Plan, provisorische im Morgenlande (Band III, §§ 64—68) und dauernde im Westen. Unter diesen westlichen Hegemonieprätendenten war nun die damalige spanische Judenheit der zur Führung am meisten berufene Volksteil. Besaß er doch bereits in der Person des Chasdai einen faktischen Exilarchen, der sogar mit dem entsprechenden Ehrentitel „Nassi" angesprochen zu werden pflegte. So fehlte es nur noch an geistlichen Repräsentanten, die sich diesem weltlichen hinzugesellten: Männer, die die Obliegenheiten der Gaonen verrichten und den akademischen Kollegien vorstehen konnten. Auch diese Aufgabe sollte nun unter Mitwirkung des Chasdai einer glücklichen Lösung zugeführt werden. Zunächst pflegte Chasdai freilich, dem alten Brauche folgend, bedeutende Geldsummen zur Unterstützung der talmudischen Akademien nach Babylonien zu überweisen; auch stand er im Briefwechsel mit dem gaonäischen Kollegium sowie mit einzelnen Rechtsgelehrten in Asien und Afrika. Bald fand sich jedoch in Cordova selbst ein Kreis von Gelehrten zusammen, denen sich hier unter dem Schutze des hochgebildeten jüdischen

Würdenträgers ein großes Arbeitsfeld eröffnete[1]). So entstand in Cordova noch zu Lebzeiten des Chasdai eine Pflanzstätte des Talmudismus, deren Leiter sich zwar nicht „Gaonen", sondern nur „Rabbiner" nannten, die aber desungeachtet in dem Bereiche der Gesetzeslehre und Gesetzgebung ganz dieselben Funktionen wie die Gaonen ausübten.

Die Entstehungsgeschichte dieses rabbinischen Zentrums ist uns von einem jüdisch-spanischen Chronographen in einer ins Sagenhafte hinüberspielenden Form überliefert worden[2]). Die ersten Anfänge dieses Zentrums werden nämlich mit den sagenhaften vier morgenländischen Talmudisten in Zusammenhang gebracht, die auf ihrer über Italien erfolgten Seereise unterwegs von Piraten oder Kriegskaperschiffen gefangen und von den jüdischen Gemeinden in Afrika und Europa losgekauft worden seien, um sich dann dort als Rabbiner hervorzutun (Band III, § 68). Eine genauere Analyse des chronographischen Berichtes legt die Vermutung nahe, daß Süditalien jene Verbindungsstation gewesen ist, über die die morgenländische Gelehrsamkeit nach Spanien weitergeleitet wurde. Die Chronik versetzt uns in die Mitte des X. Jahrhunderts, als das Berberheer des Fatimiden Al-Moizz aus Afrika in Süditalien eingefallen war und den Byzantinern für eine Zeitlang eine Reihe von Küstenstädten: Tarent, Otranto und den wichtigen Hafenplatz Bari entrissen hatte (oben, § 19). Der Gegner der Fatimiden, der Kalif von Cordova, Abdurrahman III., sandte darauf unter dem Oberbefehl seines Admirals Ibn-Rumahis seine Flotte in das Mittelmeer aus mit dem Auftrag, alle irgendwie verdächtigen, zwischen Byzanz und Italien segelnden Schiffe zu beschlagnahmen. Hierbei soll der Admiral von Cordova einst ein Schiff

1) Außer den jüdischen Chronographen und den zeitgenössischen Dichtern, die dieses Verdienst des Chasdai preisen, weiß davon auch der arabische Schriftsteller Ibn-abi-Usaibia zu berichten: „Chasdai ben Isaak — sagt er — war einer der besten und im Gesetze wohl bewanderten jüdischen Gelehrten. Er öffnete seinen Glaubensgenossen in Andalusien die Tore der theologischen Wissenschaft und der Gesetzeskunde, der Chronologie und der sonstigen Wissensgebiete. Bis zu seinem Hervortreten waren sie genötigt, sich in Gesetzesfragen und in allem, was den Kalender und die Feiertagsfristen betrifft, an die Juden von Bagdad zu wenden".

2) Von Abraham-ibn-Daud aus Toledo in seinem „Sefer ha'Kabbala" (niedergeschrieben um 1170). Der in allen seinen Lesarten beschädigte Text läßt diese Legende, der unzweifelhaft Geschichtliches zugrunde liegt, als recht undurchsichtig erscheinen, was zu allerlei willkürlichen Schlußfolgerungen Anlaß gegeben hat.

gekapert haben, das sich auf dem Wege von Bari nach einem byzantinischen Hafen befand und auf dem er unter anderen Reisenden auch vier gelehrte Juden gefangennahm. Von einem dieser vier Gefangenen wird nun erzählt, daß er nach Spanien verschlagen worden sei, und zwar unter den folgenden tragischen Umständen. Der Gelehrte *Moses ben Chanoch* geriet nämlich in Gefangenschaft mitsamt seinem Weibe und seinem kleinen Sohne. Der lüsterne Admiral Ibn-Rumahis, der die Gefangenen als sein Privateigentum betrachtete, warf ein Auge auf das schöne Weib des Moses und bestimmte sie in Gedanken für seinen Harem. Das Vorhaben des Arabers wurde jedoch von der jungen Frau noch auf hoher See durchschaut und so fragte sie ihren Mann, ob wohl die in den Meeresfluten Umgekommenen auf die Auferstehung im Jenseits hoffen dürfen. „Aber gewiß — gab der ahnungslose Gatte zurück — hat doch der Herr gesprochen: Auch aus den Untiefen des Meeres werde ich sie heimführen". Darauf sprang die Frau, ohne ein Wort zu sagen, über Bord und verschwand in den Meereswogen. Der untröstliche Moses ben Chanoch wurde aber mitsamt seinem Sohne *Chanoch* nach Cordova gebracht, wo sie von der dortigen jüdischen Gemeinde freigekauft wurden (um 950).

Der nunmehr in Cordova ansässig gewordene fremde Talmudgelehrte hielt sich zunächst völlig im Hintergrund; ein Zufall lenkte jedoch bald die allgemeine Aufmerksamkeit auf ihn: Eines Tages trat er in seiner armseligen Wanderkleidung über die Schwelle der Talmudschule, an deren Spitze der gelehrte Richter (Dajan) Rabbi Nathan stand. Der Richter war gerade bei einem Vortrag, in dem er seinen Zuhörern eine schwierige Frage der Gesetzeskunde klarzumachen suchte. Dem bescheiden an der Tür stehengebliebenen Moses fiel es auf, daß der Vortragende an einer Stelle seiner Erörterungen von dem richtigen Wege weit abgeirrt war, und er konnte sich nicht enthalten, Rabbi Nathan gegenüber seine Bedenken auszusprechen. Voll Staunen lauschten die Anwesenden den tiefsinnigen Bemerkungen des armseligen Wanderers und legten ihm auch noch eine Reihe anderer schwieriger Fragen vor, die er ohne Mühe sofort zu beantworten wußte. Mittlerweile wartete man draußen vergeblich auf den Richter, der in allerlei Streitsachen das Urteil sprechen sollte. Als Rabbi Nathan aus der Schule herauskam und die Wartenden erblickte, sprach er zu ihnen: „Von nun ab bin ich nicht mehr euer Richter;

dieses Amt gebührt eher jenem arm gekleideten Wanderer: er allein ist würdig, der Dajan der Gemeinde von Cordova zu sein". So wurde Moses ben Chanoch zum Rabbiner und Richter von Cordova erwählt, um sodann auch an die Spitze der Selbstverwaltung aller im Kalifat von Cordova bestehenden jüdischen Gemeinden zu treten. Als der Admiral Ibn-Rumahis von der von seinem ehemaligen Gefangenen erlangten hohen Stellung erfuhr, reute es ihn, Moses ben Chanoch der jüdischen Gemeinde allzu billig verkauft zu haben, und er wollte das abgeschlossene Geschäft rückgängig machen, um einen höheren Preis zu erzielen. Dem widersetzte sich jedoch der Kalif Abdurrahman III., der, wie der Chronist berichtet, höchlich erfreut war, als er vernahm, daß die Juden in seinem Reiche von den „Einwohnern Babyloniens", dieses Landes der den spanischen Omajaden von jeher verhaßten Abbassiden, nunmehr gänzlich unabhängig seien.

Die Intentionen des aufgeklärten Kalifen stimmten übrigens in diesem Punkte völlig mit den Bestrebungen seines jüdischen Ministers überein. Schon lange trug sich Chasdai mit dem Gedanken, für die spanische Judenheit ein besonderes geistiges Zentrum zu schaffen; erst jetzt konnte er diesen Plan der Verwirklichung näher bringen. Mit größtem Eifer traten die Juden nun an den Ausbau ihres autonomen Gemeindewesens und an die Pflege der talmudischen Wissenschaft heran, die der nationalen Gesetzgebung und Selbstverwaltung als Grundlage dienen sollte. Cordova wurde zum Brennpunkt dieses nationalen Aufbauwerkes. Unter der Leitung des Rabbi Moses entwickelte sich die Talmudschule von Cordova zu einer hochangesehenen Akademie mit einem Gelehrtenkollegium an ihrer Spitze. Um den Lernenden das Studium zu erleichtern, ließ man für sie in Babylonien kostspielige Talmudabschriften anfertigen. Die Akademie von Cordova erlangte bald einen so hohen Ruhm, daß ihre Hallen die aus allen Städten Spaniens und des benachbarten Afrika herbeiströmende wißbegierige Jugend kaum zu fassen vermochten. Moses ben Chanoch genoß hierbei die Autorität eines Gaon, und als kurz darauf das Gaonat in Pumbadita in der Person des Scherira zu neuem Leben erstand, konnte bereits die spanische Kolonie mit der babylonischen Metropole wie mit ihresgleichen verhandeln. Indessen war Chasdai nicht allein um die Verbreitung der Talmudforschung in Spanien besorgt, sondern förderte ebenso auch die anderen jüdischen Wissenszweige, indem er in seinem engeren Kreise gleich dem Ka-

lifen Hakim II. die Rolle eines Gönners der Gelehrten und Dichter spielte. So berief er unter anderem nach Cordova die beiden Grammatiker Menachem ben Saruk und Donasch ben Labrat, die den Grundstein zum Aufbau der jüdischen Sprachwissenschaft im Abendlande legen sollten (unten, § 27). Der großzügige Mäzen wurde denn auch von den von ihm geförderten Schriftstellern mit Lob- und Preisliedern überhäuft, wobei freilich das Buhlen um seine Gunst unausbleiblich allerlei Ungerechtigkeiten und Ränke im Gefolge hatte. Trotz all dieser Schattenseiten des Favoritentums wurde indessen das Hauptziel erreicht: durch die materielle Unterstützung wurde den dazu Berufenen die Möglichkeit gegeben, ganz ihrem literarischen Schaffen zu leben.

Nach dem Tode des Moses ben Chanoch (um 970) entbrannte in Cordova ein heißer Kampf um den Rabbinerposten. Nun war man bei der Besetzung solcher Ämter in Spanien nicht mehr auf zufällig zugereiste Gelehrte angewiesen, sah sich vielmehr vor die schwierige Aufgabe gestellt, unter den verschiedenen, zum Teil der Akademie von Cordova selbst entsprossenen Bewerbern eine Wahl treffen zu müssen. Es bildeten sich in der Stadt zwei Parteien: die einen setzten sich für den Sohn des verstorbenen Rabbiners Chanoch, einen bedeutenden Talmudgelehrten, ein, die anderen hingegen für *Joseph ibn Abitur* (auch ibn Satnas oder Santas genannt), der sich mehr durch Vielseitigkeit seiner Bildung auszeichnete. Aus der andalusischen Stadt Merida gebürtig und in der Talmudakademie von Cordova ausgebildet, war Ibn Abitur zugleich auch ein begabter Dichter, dessen religiöse Hymnen später in die sephardische Liturgie aufgenommen wurden. Im Auftrage des aufgeklärten Kalifen Hakim II., der in seiner Bücherei die literarischen Werke aller Völker zu vereinigen bestrebt war, arbeitete er überdies eine arabische Übertragung oder eine gekürzte Wiedergabe des Talmudtextes aus. Überhaupt war Ibn Abitur der Vertreter eines neuen Typus des weltlich gebildeten spanischen Rabbiners, während Chanoch den alten Typ des einseitigen babylonischen Talmudgelehrten verkörperte. Da nun Chasdai mehr dem Chanoch gewogen war, so wurde dieser denn auch zum Rabbiner von Cordova und zugleich zum geistigen Oberhaupt aller jüdischen Gemeinden Andalusiens erwählt. Solange Chasdai am Leben war, konnte der von ihm begünstigte Chanoch völlig ungestört seinen Verwaltungspflichten nachgehen. Kaum hatte aber der jüdische

Minister das Zeitliche gesegnet, als sich auch schon der Kampf um das Rabbinat von neuem erhob. Die Partei des Abitur trat jetzt Chanoch offen entgegen, worauf dessen Parteigänger über Abitur den Bannfluch verhängten. Nach langen erbitterten Wortgefechten wandten sich schließlich beide Parteien an den Kalifen Hakim mit der Bitte, dem Streit durch seinen Spruch ein Ende zu machen. Tagaus, tagein — so berichtet mit offenbarer Übertreibung der Chronist — zogen aus Cordova nach Al-Zahra (einer Villenstadt in der Umgebung der Hauptstadt, in der sich der Palast des Kalifen befand) Hunderte von Wagen, gefüllt mit Juden in prunkvoller arabischer Tracht: es waren dies die Anhänger der beiden sich befehdenden Parteien, eine jede mit ihrem Rabbiner an der Spitze. Trotz seines Wohlwollens dem weltlich gebildeten Abitur gegenüber mußte jedoch der Kalif den Streit zugunsten des Chanoch entscheiden, der die Mehrzahl der Juden von Cordova auf seiner Seite hatte. Ibn Abitur versuchte zwar den Kalifen in einer persönlichen Unterredung für sich zu gewinnen, bekam aber von Hakim die folgende Antwort: „Wenn die Araber mich so geringachten würden, wie dich die Juden von Cordova, so würde ich meinem Reiche den Rücken kehren; auch dir rate ich, Cordova zu verlassen". Der in Ungnade gefallene Gelehrte begab sich darauf zunächst in eine der Küstenstädte Spaniens, um sodann weiter nach Nordafrika zu ziehen.

Mittlerweile nahmen die Dinge in Cordova eine für ihn überaus günstige Wendung. Im Jahre 976 starb der Kalif Hakim und die Zügel der Regierung lagen hierauf lange Zeit in den Händen seines früheren Ministers Ibn-abi-Amir, der in den spanischen Sagen unter dem Namen Almansur oder Almanzor (Sieger) verherrlicht wird. Dieser Regent, der Vormund des zur Regierung unfähigen Thronerben Hischam, suchte sich auf jede erdenkliche Weise die nötigen Mittel für seine Feldzüge gegen die christlichen Fürsten des Nordens zu verschaffen, weshalb er sich denn auch alle Mühe gab, mit den reichen Juden Freundschaft zu halten. Einen seiner Günstlinge, den Seidenfabrikanten Jakob-ibn-Dschau (G'au), ernannte er sogar zum Oberhaupt der jüdischen Gemeinden des Kalifats von Cordova, eine Stellung, die etwa der eines „Nassi" oder Exilarchen entsprach. Dem neuen Nassi wurden Rechte eingeräumt, die ehedem nur Chasdai innehatte, nämlich die Befugnis, Rabbiner und Richter in den einzelnen Gemeinden zu ernennen und den Juden Steuern aufzuerlegen,

die aber zum größten Teil der Staatskasse des Regenten zufließen sollten. Dem emporgekommenen reichen Kaufmann wurden prunkvoll gekleidete Diener aus dem Palast des Kalifen sowie ein Hofwagen zur Verfügung gestellt, in dem er mit großem Pomp durch die Straßen der Stadt zu fahren pflegte. Dem Beispiel seines selbstherrlichen und wahnwitzigen Gönners, des ungestümen Almanzor, folgend, spielte sich auch Ibn Dschau unter den Juden als ein kleiner Despot auf. So ließ er einst dem Rabbiner Chanoch bestellen, dieser solle sich nicht unterfangen, ohne seine Genehmigung Recht zu sprechen, wenn er nicht in ein ruderloses Boot gesteckt und dem Spiel der Meereswellen ausgesetzt werden wolle. In dem Streit um das Rabbinat war nämlich Ibn Dschau noch von früher her ein Parteigänger des Ibn Abitur, und so faßte er jetzt den Entschluß, Chanoch abzusetzen, um dessen vertriebenen Rivalen auf den Rabbinerposten zu berufen. Auf das Drängen des Ibn Dschau hin sandte die Gemeinde von Cordova in der Tat an den sich in Afrika aufhaltenden Abitur eine entsprechende, für ihn überaus schmeichelhafte Einladung. Der verbannte Gelehrte erwies sich aber als viel zu edelmütig, um auf den Vorschlag der Juden Cordovas einzugehen, da er die Würde eines Oberrabbiners nicht der Gunst eines Emporkömmlings verdanken wollte. So fuhr er denn fort, von Ort zu Ort zu ziehen. Von Afrika begab er sich nach Babylonien und kam auch nach Pumbadita, in der Hoffnung, bei dem Gaon Hai freundliche Aufnahme zu finden; der gestrenge Hai weigerte sich jedoch, mit einem Manne in Verbindung zu treten, der ehemals aus der Gemeinde der Gläubigen exkommuniziert worden war. Darauf wandte sich der Heimatlose nach Damaskus, wo sein Leben ein Ende fand.

Währenddessen nahm die Laufbahn des Eintags-„Nassi" von Cordova eine unerwartete Wendung. Ibn Dschau hatte nämlich die Hoffnungen seines Gönners Almanzor, der mit seiner Hilfe aus den jüdischen Gemeinden große Geldsummen herauszupressen gedachte, aufs schwerste enttäuscht. So wurde der durch eine Laune des Regenten auf den Gipfel der Macht emporgehobene Günstling ein Jahr später abgesetzt und in den Kerker geworfen. Eines Tages, als der jugendliche Kalif Hischam in Begleitung Almanzors am Gefängnisgebäude vorbeiging, stellte sich Ibn Dschau am Kerkertor auf, so daß der Kalif seiner gewahr werden mußte. Als sich Hischam darauf bei seinem Begleiter nach dem Vergehen des Häftlings erkun-

digte, erhielt er zur Antwort, der ehemalige Vorsteher der Juden hätte dem Kalifenhofe einen viel zu geringen Teil seiner Reichtümer zur Verfügung gestellt. Sogleich befahl der Kalif, den Verhafteten freizugeben und ihn von neuem in sein früheres Amt einzusetzen. Die Feindseligkeit des Regenten hinderte jedoch Ibn Dschau daran, seinen ehemaligen Einfluß zurückzugewinnen. Kurz darauf schied er aus dem Leben. Ein Verwandter des Chanoch beeilte sich, diesem die Todesnachricht zu überbringen, da er den Rabbiner durch die Kunde von dem Ableben seines Gegners zu erfreuen gedachte; Chanoch brach aber statt dessen in Schluchzen aus. Voll Verwunderung rief nun jener aus: „Ich habe dir die Nachricht von dem Tode deines Feindes überbracht, du aber beweinst ihn wie einen Freund!" — „Ja, — erwiderte Chanoch — ich weine über das Los jener Armen, die am Tische dieses Reichen sich satt essen konnten. Was soll jetzt aus ihnen werden? Weder du noch ich können ihren Unterhalt bestreiten". Der Chronist fügt bei dieser Gelegenheit noch hinzu, daß „Chanoch, gottesfürchtig wie er war, aus seiner Gelehrsamkeit keinen Nutzen ziehen wollte und sich daher nur notdürftig ernähren konnte". Lange noch versah Chanoch das Rabbineramt in Cordova und starb in hohem Alter an den Folgen eines Unfalls. Als er nämlich einst am Simchath-Thorafest in der Synagoge das baufällig gewordene Podium bestieg, stürzte dieses ein und begrub den Greis unter seinen Trümmern (1014). — Um diese Zeit war über das Kalifat von Cordova bereits eine schwere politische Krise hereingebrochen.

§ 25. *Das jüdische Granada, Samuel ha'Nagid und sein Sohn Joseph*

Eine schwere Zeit kam für das Kalifat von Cordova nach dem Tode des Regenten Almanzor (1002). Der kriegslustige Regent, der das Land in unausgesetzte Kämpfe mit den christlichen Fürstentümern des nördlichen Spaniens verwickelte, stützte sich nämlich bei seinen Kriegsunternehmungen auf Söldnertruppen, die von den nordafrikanischen Berberstämmen gestellt zu werden pflegten; die Berberkrieger sollten aber gar bald dem Kalifat selbst zum Verhängnis werden. Die afrikanischen Horden überfluteten Andalusien, verdrängten die arabischen Machthaber und setzten an ihre Stelle ihre eigenen Feldherren ein. Das noch vor kurzem in so hoher Blüte stehende Kalifat von Cordova ging nun seinem Verfall entgegen. Der Anfüh-

rer der Afrikaner, Suleiman, zog mit seinen Kriegerscharen in Cordova ein (April 1013) und richtete dort furchtbare Verwüstungen an. Hierbei kamen auch die der gesetzmäßigen Dynastie treugebliebenen Juden zu Schaden. Ihre Wohnstätten und Warenlager wurden zerstört, und viele Familien mußten fluchtartig die Stadt verlassen. So wurde nach einer hundertjährigen Blütezeit dem jüdischen Kulturzentrum in Cordova ein vernichtender Schlag versetzt.

In den nächsten Jahrzehnten geriet das Kalifat von Cordova in völlige Auflösung. Das arabische Spanien zerfiel in eine Reihe kleiner Reiche mit unabhängigen Emiren in jeder Hauptstadt: in Sevilla, Granada, Malaga, Almeria, Saragossa u. a. Dadurch sah sich jetzt auch die spanische Judenheit unter die vielen Sonderreiche aufgeteilt; an Stelle des einen großen Mittelpunktes der jüdischen Autonomie traten mehrere kleinere Zentren. Das bedeutendste unter ihnen war *Granada*, dem in Südspanien für eine Zeitlang die bis dahin von Cordova behauptete Hegemonie zufiel. Viele in der Zeit der Wirren aus Cordova geflüchtete Juden hatten sich nämlich in Granada, der Hauptstadt des neugegründeten unabhängigen Reiches der afrikanischen Ziriden, wieder zusammengefunden. Auch sonst gab es in dem Herrschaftsbereich von Granada nicht wenig Juden; in der Stadt Lucena (dem arabischen und hebräischen Aljasana) bildeten sie sogar den größten Teil der Bevölkerung. Aber auch Granada selbst galt bei den Muselmanen als eine „jüdische Stadt". Hier eben tat sich im zweiten Viertel des XI. Jahrhunderts jener jüdische Würdenträger hervor, dessen Wirksamkeit für seine Stammesgenossen nicht weniger segensreich werden sollte, als es die des Chasdai ibn Schaprut im verflossenen Jahrhundert gewesen war. Der neue jüdische Staatsmann und Mäzen hieß *Samuel Halevi ibn Nagdela*, der in die Geschichte unter dem Namen *Samuel ha'Nagid* eingegangen ist (982—1055).

Aus Merida gebürtig, genoß Samuel Halevi seine Bildung in Cordova, das um jene Zeit noch in voller Blüte stand. Hier erwarb er sich in der Schule des Chanoch eine gründliche Kenntnis des talmudischen Schrifttums und eignete sich zugleich auch das gesamte weltliche Wissen seiner Zeit an. So war er in der hebräischen wie in der arabischen Literatur wohl bewandert und beherrschte beide Sprachen in Wort und Schrift, verfügte über weitgehende Kenntnisse in der „Grammatik" oder Philologie sowie in der Logik und Philosophie und zeichnete sich überdies durch dichterische Begabung aus. Nach

der Verheerung von Cordova flüchtete Samuel ebenso wie viele andere Mitglieder der dortigen Gemeinde aus der Stadt. Er ließ sich hierauf in Malaga nieder und lebte dort in aller Bescheidenheit: ein kleiner Spezereiladen verschaffte ihm seinen Lebensunterhalt. Durch einen Zufall wurde indessen der Wesir des damaligen Emirs Habbus, Ibn-Alarif, auf ihn aufmerksam. Der Laden des Samuel befand sich nämlich in nächster Nachbarschaft von dem Hause des Wesirs, dessen Familie in Malaga lebte. Einst wandte sich eine Bedienstete des Hauses an Samuel mit der Bitte, ihre Briefe an ihren in Granada weilenden Herrn für sie abzufassen. Diese in klassischem arabischem Stil und mit schöner Handschrift geschriebenen Briefe erweckten nun das Interesse des Ibn Alarif. Als er später nach Malaga kam und mit Samuel persönlich zusammentraf, war er überaus erstaunt, den bescheidenen Händler als einen Mann von umfassendster Bildung kennenzulernen. „Du gehörst nicht in den Krämerladen — sagte er zu Samuel — sondern an den Hof des Emirs; von nun ab sollst du mein Berater sein". So nahm denn der Wesir Samuel als seinen Schriftführer nach Granada mit sich. In diesem Amte hatte der jüdische Gelehrte Gelegenheit, sein feines politisches Verständnis und seine großen diplomatischen Fähigkeiten an den Tag zu legen, weshalb auch Ibn Alarif, als er bald darauf schwer erkrankte und das Herannahen des Todes fühlte, Samuel dem Emir als einen berufenen Berater in Staatsangelegenheiten wärmstens empfehlen konnte. Habbus, dem die Wahl eines Wesirs unter den sich gegenseitig befehdenden Arabern und Berbern große Schwierigkeiten bereitete, ergriff nun die Gelegenheit, um auf den hohen Posten den Vertreter einer neutralen Nation, einen Juden, zu berufen. So wurde Samuel mit der Führung der wichtigsten Staatsgeschäfte betraut, wobei ihm der Titel eines „Katib", d. i. eines Staatssekretärs oder Wesirs, verliehen wurde (1027).

Achtundzwanzig Jahre lang (bis 1055) bekleidete Samuel im Königreich von Granada das hohe und verantwortungsvolle Amt, in dem er unter zwei Emiren, unter Habbus und seinem Sohne Badis, tätig war. In dieser Zeit der ständigen Zwistigkeiten zwischen den arabischen und berberischen Duodezfürsten im südlichen Spanien gehörte nicht wenig Intelligenz und Lebenserfahrung dazu, um die Staatsgeschäfte auch nur in leidlich geordnetem Gang zu erhalten. „Daß die Staatsordnung von Granada nach dem Tode des Habbus

nicht in Zerrüttung kam — schreibt ein Historiker des Islam — ist unzweifelhaft ein Verdienst des Samuel. Badis (1038—1073) war ein gemeingefährlicher Tyrann. Bei der Thronbesteigung leistete ihm als dem ältesten Sohne Samuel seinen Beistand, während eine einflußreiche Partei einem anderen Prinzen den Vorzug geben wollte. Für das Land war es aber ein Glück, daß der kluge Jude dadurch auf den neuen Emir einen heilsamen Einfluß zu gewinnen vermochte". Der Erbfolgestreit wurde in der Tat nur dank den Bemühungen des Samuel zugunsten des Badis entschieden. Als nämlich eine einflußreiche Partei, zu der sowohl Berber wie Juden von Granada gehörten, den jüngeren Bruder des Badis, Bologgin, auf den Schild heben wollte und der Staat vor einem blutigen Bürgerkrieg stand, gelang es Samuel unter Aufbietung seiner ganzen Geisteskraft, den unrechtmäßigen Kronprätendenten zum Verzicht auf seine Ansprüche zu bewegen. Er handelte hierbei als ein wahrer Vaterlandsfreund, obwohl zu Bologgin auch viele Vertreter der jüdischen höheren Gesellschaft hielten, die nach dem Fehlschlagen ihres Unternehmens sich zur Flucht aus Granada genötigt sahen. Unter diesen nach Sevilla Geflohenen befanden sich auch Mitglieder berühmter jüdischer Familien (Ibn-Migasch u. a.). Badis war sich sein Leben lang des ihm von Samuel erwiesenen Dienstes bewußt, und so vermochte dieser nicht selten das ungestüme Wesen seines Gebieters zu bändigen. In einem Zeitalter jäher Überfälle und innerer Zwistigkeiten war der jüdische Wesir unablässig bemüht, die Wege für eine Friedens- und Verständigungspolitik zu bahnen. Durch seine weise Verwaltungskunst gelang es ihm, den Wohlstand des Landes zu heben, die innere Ordnung wiederherzustellen und dem von ihm gelenkten Staate den Vorrang vor allen anderen kleinen Nachbarreichen zu sichern.

Dem an der Spitze des muselmanischen Landes stehenden Juden fehlte es freilich nicht an Widersachern sowohl in den höchsten wie in den niedrigsten Schichten der Landesbevölkerung. In erster Linie war es der Berberadel, der den Fanatismus der Rechtgläubigen gegen ihn auszuspielen versuchte; doch verstand es Samuel, sogar die verbohrtesten Gegner durch milde Behandlung und durch das von ihm auch den fremden religiösen Überzeugungen entgegengebrachte Verständnis völlig zu entwaffnen. Die von ihm erlassenen Befehle und Rundschreiben pflegte er im Stile des Koran abzufassen und sie

stets mit den Muselmanen heiligen Sprüchen reichlich zu versehen. Sogar ein von muselmanischem Fanatismus besessener arabischer Zeitgenosse des Samuel mußte zugeben, daß „dieser Verdammte, obwohl Gott ihm den wahren Glauben vorenthalten hat, sich durch seine Kenntnisse und durch seine Duldsamkeit in hervorragendster Weise auszeichnete. Die Weite des geistigen Blickes und die Liebenswürdigkeit der Umgangsformen vereinigten sich bei ihm mit einem überaus festen Charakter. Er verstand sich meisterlich auf die Kunst, seine Feinde zu entwaffnen und sie in seine Freunde zu verwandeln. Wie vollkommen beherrschte er die Sprachen und die Literatur der beiden Völker, wie glänzend schrieb er arabisch! Überdies zeichnete er sich durch mathematische Kenntnisse aus, übertraf seine Zeitgenossen in der Astronomie, war ein Meister in der Geometrie und in der Logik und hatte in der Polemik nicht seinesgleichen. Er sprach wenig, doch mit einer außerordentlichen Treffsicherheit, und seine Gedanken waren voll Tiefsinn". Ein anderer arabischer Dichter verstieg sich in seiner Verherrlichung Samuels so weit, daß er in seiner Überschwenglichkeit statt des „schwarzen Steines" zu Mekka die glückbringenden Hände des jüdischen Wesirs zu küssen empfahl.

Einen vollkommenen Gegensatz zu Samuel, der es verstanden hatte, sich über die nationalen und religiösen Vorurteile zu erheben, bildete sein Berufsgenosse, der als Wesir des verbündeten Emirs von Almeria wirkende reiche und hochmütige Araber Ibn-Abbas, von dem es heißt, daß er „die Berber haßte und die Juden verachtete". Diesem Fanatiker, der auf seine Abstammung von einem der Mitstreiter des Propheten Mohammed stolz war, war der Gedanke unerträglich, daß an der Spitze der verbündeten Regierung von Granada ein Jude stehe. So verlegte er sich denn darauf, den jüdischen Würdenträger zu Fall zu bringen. Zunächst verbreitete er zu diesem Behufe eine von ihm in Versen verfaßte Schmähschrift, voll giftiger Verleumdungen gegen Samuel und dessen Stammesgenossen. Nicht genug damit, bewog Ibn-Abbas auch noch seinen Herrn, Badis die Auflösung des zwischen Almeria und Granada bestehenden Bündnisses in Aussicht zu stellen, falls er den jüdischen Wesir nicht unverzüglich entlassen würde. Darauf erhielt jedoch der Gebieter von Almeria von Badis die folgende Antwort: „Würde ich deinem Wunsche willfahren und meinen treuen Diener verraten, so würde ich als Verräter selbst in Feindeshand geraten". Nun riß Ibn-Abbas die Ge-

duld und er drang an der Spitze einer Heeresabteilung in Granada ein, um seinem Willen durch Gewalt Geltung zu verschaffen, geriet jedoch in die Hände der Krieger von Granada und wurde von Badis selbst getötet. Dieses Ereignis schilderte Samuel eingehend in einem Poem, in dem er das Glück und Ende des Ibn-Abbas mit der Erlösung der Juden von ihrem Erbfeind Haman in Parallele setzte.

Solche Hamans waren übrigens auch an anderen Orten keine Seltenheit. Jedesmal, wenn die Araber aus den benachbarten Gebieten Granada mit Krieg überzogen, suchten sie nämlich ihrem Raubzuge den Stempel eines heiligen Krieges gegen die „jüdische Stadt" aufzudrücken. So pflegten die arabischen Dichter den Emir von Sevilla Abbad al Motadid, der in einen langwierigen Krieg mit Badis verwickelt war, in Wendungen wie den folgenden zu verherrlichen: „Dein Schwert wütete mitten unter einem Volke, das sich zum jüdischen Glauben bekennt, obschon es den Namen der Berber trägt". Dies sollte heißen, daß unter der Regierung eines jüdischen Wesirs auch die Muselmanen selbst Juden geworden waren. Einmal beteiligte sich der jüdische Wesir auch persönlich an einem von Badis gegen Sevilla unternommenen Feldzug, in dessen Verlauf Abbad mitsamt seinen Verbündeten von der Heeresmacht Granadas vernichtend geschlagen wurde (1042); diesen Sieg verewigte Samuel in einem langen hebräischen Gedicht (s. unten, § 27). Das eigentliche Bestreben des Samuel ging indessen dahin, in dieser Zeit der unausgesetzten Bruderkriege die Kriegswut der Kämpfenden zu dämpfen und jedes unnötige Blutvergießen zu verhindern. Im Jahre 1053, als sich die Araber von Sevilla der Grenzgebiete von Granada bemächtigt und dort die gesamte berberische Bevölkerung niedergemetzelt hatten, nahm sich der rachedurstige Badis vor, die völlig schuldlose arabische Bevölkerung von Granada, die in seinem Reiche im Verhältnis zu den Berbern nur eine Minderheit bildete, gleichfalls restlos zu vernichten. Dem widersetzte sich jedoch Samuel mit aller Entschiedenheit. In überzeugendster Weise führte er dem Emir die furchtbaren Wirkungen eines so grausamen Blutgerichtes vor Augen, das eine Koalition aller arabischen Stämme gegen Granada zur Folge haben müßte. Gleichzeitig benachrichtigte Samuel insgeheim die Araber von der ihnen drohenden Gefahr. So gelang es ihm dank all diesen Maßnahmen, das grausige Vorhaben des Badis zu vereiteln.

Seinen mannigfaltigen Pflichten auf dem Gebiete der Staatsverwaltung aufs gewissenhafteste nachgehend, setzte sich Samuel zugleich auch für die Interessen seiner eigenen Nation mit größtem Eifer ein. Er trug den Titel eines *Nagid*, der dem des „Nassi" entsprach, und stand offiziell an der Spitze der jüdischen Gemeinden des Reiches von Granada, wurde aber auch in allen anderen Gemeinden Spaniens als höchste Autorität anerkannt. Sogar den fernen Gemeinden Nordafrikas, Babyloniens und des Heiligen Landes ließ er, wie eine Chronik aus dem XII. Jahrhundert berichtet, seine treue Fürsorge angedeihen. Mitten in seiner der Staatsverwaltung gewidmeten Tätigkeit fand der gelehrte Würdenträger auch noch Zeit, wissensdurstigen Zuhörern Talmudvorträge zu halten sowie an der Lösung von Problemen des jüdischen Rechts mitzuarbeiten. Er unterhielt ständige Beziehungen zu den hervorragenden geistigen Vertretern des Judentums in anderen Ländern; so stand er in Briefwechsel mit dem babylonischen Gaon Hai und dem Gelehrten Nissim von Kairuwan[1]). Mit Nissim verbanden ihn überdies verwandtschaftliche Beziehungen, da sein Sohn Joseph die Tochter des Nissim zur Frau hatte. Den auswärtigen und inländischen Talmudschulen ließ er reichliche Spenden zukommen und unterhielt unbemittelte Gelehrte auf eigene Kosten. Insbesondere trug Samuel für die Verbreitung der um jene Zeit sehr seltenen und ihrer Kostspieligkeit wegen unzugänglichen Abschriften der Bibel und des Talmud Sorge; er hielt sich eigens dazu bestellte Schreiber und pflegte die von ihnen angefertigten Abschriften unter die mittellosen Gelehrten und Studierenden unentgeltlich zu verteilen. In dieser Hinsicht setzte er das Werk weiter fort, das bereits von Chasdai ibn Schaprut in die Wege geleitet worden war. Zum Unterschied von diesem tat sich jedoch Samuel ha'Nagid nicht nur als Staatsmann und als Sachwalter seiner Nation hervor, sondern besaß auch große Verdienste auf dem Gebiete der Literatur, so daß er mit Recht als einer der Bahnbrecher der jüdischen literarischen Renaissance in Spanien gilt (s. unten, §§ 27—28).

---

1) Aus der unlängst in London aufgefundenen Sammlung von Manuskripten des Samuel ha'Nagid ist zu ersehen, daß er auch mit dem letzten babylonischen Exilarchen Hiskia korrespondierte und sogar aus dem Kriegslager Briefe an ihn sandte (Mitteilung von D. S. Sassoon im Londoner Jewish Chronicle, Supplement, March 1924). Durch die Veröffentlichung dieser Schriftstücke wird wohl die politische Wirksamkeit des Samuel ha'Nagid in ein noch helleres Licht gerückt werden können.

Samuel ha'Nagid starb im Jahre 1055. Ihm folgte in der Würde des Wesirs von Granada sowie in der des jüdischen Nagids sein Sohn *Joseph*. Durch seine weltliche wie geistliche Bildung war dieser zur gleichzeitigen Bekleidung der beiden Ämter aufs beste vorbereitet. Auch zeichnete er sich durch persönliche Liebenswürdigkeit aus: er war gutmütig und „niemand verließ ihn mit enttäuschtem Herzen", wie dies von einem arabischen Schriftsteller bezeugt wird. Den Gelehrten gewährte Joseph jeglichen Schutz; so nahm er die aus Pumbadita nach Granada geflüchteten Söhne des letzten Exilarchen und Gaons, des unglücklichen Hiskia (Band III, § 64), in freundlichster Weise bei sich auf. Und doch fehlte es dem in jungen Jahren vom Emir Badis zum „Katib" beförderten Joseph an jenen für seinen Vater so bezeichnenden Eigenschaften, ohne die ein jüdischer Würdenträger in einem muselmanischen Reiche des eigentlichen Haltes entbehren mußte. Der im Überfluß und in der Atmosphäre hoher Machtvollkommenheit aufgewachsene Joseph ha'Nagid ermangelte nämlich jener klugen Umsicht und Bescheidenheit, die seinem von einem rauhen Lebensschicksal geschulten Vater in so hervorragendem Maße eigen war. Er nahm keinen Anstand, seine Verwandten und Stammesgenossen in Staatsämter einzusetzen, ohne sich auch nur im geringsten um das Murren der Muselmanen zu kümmern, die ohnehin den Gedanken, einen Juden an der Spitze der Regierung zu sehen, nicht leicht verwinden konnten. So vermochte denn die Joseph feindliche Partei eine erfolgreiche Agitation gegen den jüdischen Wesir zu entfachen. Ein fanatischer arabischer „Fakich", Abu-Ishak aus Elwira, der Joseph für das Fehlschlagen seiner Hofkarriere verantwortlich machte, verfaßte den folgenden zündenden Aufruf an den Emir und das Volk, in dem die damalige politische Stimmung kraß zum Ausdruck kommt:

„Ziehe hinaus, mein Bote, und übermittle allen Sinchadschiten, den hellen Leuchten und Löwen unserer Zeit, diese Worte eines Mannes, der sie in Liebe umfaßt und der seine Pflicht versäumt hätte, wenn er ihnen seine heilbringenden Ratschläge vorenthalten würde. Euer Gebieter (Badis) hat einen Fehler begangen, allen Böswilligen zur Freude: er hätte einen Katib unter den Rechtgläubigen erwählen können, nahm ihn aber aus der Mitte der Ungläubigen. Dank diesem Katib wurden die bisher verachteten Juden zu großartiger Herrschaft erhoben, und nun kennt ihr Stolz und ihre Hochnäsigkeit keine Grenzen mehr. O Badis, du Mann von großem Scharfblick, siehst du denn nicht das Übel, das durch diese Teufel angestiftet wird, deren Hörner in deinem Herrschaftsbereich allenthalben herausragen? Wie kannst du nur diesen Bastarden gewogen sein, wie konntest du

dich einem Verbrecher blind anvertrauen und ihn als deinen nächsten Freund auszeichnen? Hast du denn vergessen, daß uns der Allmächtige in der Schrift eingeschärft, wir sollen uns nie mit einem Ruchlosen einlassen? Wende deinen Blick auf die anderen Länder, und du wirst sehen, daß die Juden überall wie Hunde behandelt werden, und daß man sie allerorten aus der Menschengemeinschaft ausschließt!

In Granada angekommen, sah ich hingegen, daß die Juden hier eine führende Stellung innehaben. Sie haben Hauptstadt und Provinzen unter sich aufgeteilt: überall steht einer von diesen Verfluchten an der Spitze der Verwaltung. Sie erheben die Steuern, sie schwelgen im Wohlleben und stolzieren in prächtiger Tracht einher, während eure Kleidung, o Muselmanen, alt und verschlissen ist. Sie sind in alle Staatsgeheimnisse eingeweiht — wie unvernünftig ist es aber, sich diesen Verrätern anzuvertrauen. Während die Rechtgläubigen sich mit einer dürftigen Mahlzeit für einen Dirhem begnügen müssen, veranstalten die Juden in den Palästen prunkvolle Gastmähler. Der obere dieser Affen (Joseph) hat sein Haus mit kostbaren Marmorverzierungen geschmückt und Springbrunnen mit klarstem Wasser in seinen Hallen angelegt, und während wir an seiner Tür warten müssen, spottet er über uns und unsere Religion. O Gott, welch ein Unglück! Beeilt euch doch, ihn zu schlachten, bringt ihn als Opfer dar, diesen fetten Widder! Schonet auch seiner Verwandten und Freunde nicht: auch sie haben unzählige Schätze angehäuft. Nehmet ihnen ihr Geld weg, ihr habt ein größeres Recht darauf. Haltet es nicht für ehrlos, sie zu vernichten; ehrlos wäre es vielmehr, sie noch fürderhin herrschen zu lassen. Sie haben den mit den Rechtgläubigen geschlossenen Vertrag gebrochen, und wer könnte es euch verdenken, wenn ihr ihnen diese Treulosigkeit nach Gebühr lohntet?"

Dieser fanatische Aufruf machte zwar auf Badis, der seinem Wesir voll vertraute, nicht den geringsten Eindruck, wirkte aber zündend auf die berberischen Massen. Überdies wurden in hetzerischer Absicht Gerüchte ausgestreut, daß der jüdische Minister sich über den Koran lustig mache und die muselmanischen Glaubenslehren als unsinnig verhöhne. Dies alles führte schließlich zu einer Verschwörung gegen den Wesir und die angebliche „Judenherrschaft" überhaupt; die Verschwörer warteten nur auf eine günstige Gelegenheit, um über die Juden herzufallen. Diese Gelegenheit bot sich auch bald, als der Gebieter Almerias, Motassim, mit seinen Truppen in den Herrschaftsbereich von Granada eindrang. Die Verschwörer verbreiteten nämlich das Gerücht, Joseph selbst hätte den Feind herbeigerufen, um Granada an den Fürsten von Almeria zu verraten. Die durch das Gerede von dem angeblichen Verrat des jüdischen Wesirs aufgestachelte Menge stürzte zum Palast des verleumdeten Staatsmannes; Joseph verbarg sich in einem der Hinterräume des Palastes und schwärzte, um nicht erkannt zu werden, sein Gesicht mit Ruß, wurde aber trotzdem entdeckt und niedergemacht, worauf sein Leichnam am Stadttor auf-

gehängt wurde (9. Tebeth, Dezember 1066). Sodann wandte sich die wütende Menge gegen die gesamte jüdische Bevölkerung der Hauptstadt, wobei ungefähr eintausendfünfhundert Familien ausgeplündert oder auch niedergemetzelt wurden, während sich der Rest nur durch Flucht zu retten vermochte. Unter den Geretteten befanden sich die Gattin und der Sohn des umgebrachten Wesirs, die nach Lucena geflüchtet waren; die kostbare Bücherei des Joseph wurde zum Teil vernichtet, zum Teil ausgeplündert. Das furchtbare Gemetzel wirkte in verhängnisvoller Weise auf das Los der gesamten Judenheit des Reiches von Granada zurück: alle dort ansässigen Juden sahen sich genötigt, das Land, in dem sie ein halbes Jahrhundert lang in Frieden und Wohlstand gelebt, zu verlassen und in anderen arabischen Gebieten auf der Pyrenäischen Halbinsel Zuflucht zu suchen. Aber auch das Reich von Granada sollte nach diesem unheilvollen Ereignis nicht mehr lange bestehen: zwanzig Jahre später fiel es selbst den aus Afrika eingebrochenen Almoraviden zur Beute.

§ 26. *Die Juden im muselmanischen Andalusien und im christlichen Kastilien*

Der nach der Katastrophe von Cordova nunmehr auch in Granada erfolgte Zusammenbruch des dortigen jüdischen Zentrums hatte eine weitere Dezentralisation der spanischen Judenheit zur Folge. Der größte Teil der aus Granada vertriebenen Gemeindemitglieder ließ sich in Sevilla nieder, das neben jenen beiden Städten das bedeutendste politische Zentrum Andalusiens war. In der zweiten Hälfte des XI. Jahrhunderts begann das Reich von Sevilla, an dessen Spitze Kadis oder Emire aus dem arabischen Geschlecht der Benu-Abbad standen, Granada den Vorrang streitig zu machen. Der bereits erwähnte Emir von Sevilla, Motadid (1042—1069), entriß seinem Nachbar Badis ein Stück Land nach dem anderen. Dem Geiste ihrer Zeit folgend, waren der aufgeklärte Despot Motadid ebenso wie sein Nachfolger Motamid (1069—1091) bestrebt, ihre Hauptstadt zu einem kulturellen Mittelpunkt des muselmanischen Spaniens zu machen, zu welchem Zwecke sie hervorragende Männer ohne Unterschied der Nationalität und Konfession an ihrem Hofe zu versammeln suchten. So stand dem Hofe von Sevilla auch ein jüdischer Gelehrter namens *Joseph ibn Migasch* nahe, einer jener im politischen Leben

stehenden Männer, die noch unter Samuel ha'Nagid aus Granada auswandern mußten (§ 25). Joseph wurde von Motadid und seinem Nachfolger mit diplomatischen Aufträgen betraut und scheint seine Herren bei den mit den christlichen Fürsten des Nordens geführten Unterhandlungen vertreten zu haben. Einen hohen Posten innerhalb der jüdischen Selbstverwaltung Sevillas bekleidete der aus Cordova gebürtige Astronom und Talmudgelehrte *Isaak ibn Albalia* (1035—1094). Ein Freund des unglücklichen Joseph ha'Nagid, dem er auch sein astronomisches Werk (Sefer ha'ibbur) gewidmet hat, weilte Ibn Albalia gerade am Tage der blutigen Katastrophe als Gast des jüdischen Wesirs in Granada und entrann nur durch glücklichen Zufall dem Verderben. In Sevilla trat er in nahen Verkehr mit dem Prinzen Motamid, einem Dichter und Freund der Wissenschaften, und als dieser dann Emir wurde (1069), ernannte er den jüdischen Gelehrten zu seinem Hofastrologen. Zugleich verlieh er Isaak ibn Albalia die Würde eines „Nassi", des Oberhauptes der dem Emir von Sevilla untertanen jüdischen Gemeinden, denen nunmehr auch die Gemeinde von Cordova angeschlossen wurde. Als hervorragender Talmudforscher und als Verfasser eines rechtswissenschaftlichen Traktats scheint Albalia zugleich die Obliegenheiten eines Oberrabbiners dieses Gemeindeverbandes versehen zu haben.

Außer in Sevilla, wurden gebildete Juden um diese Zeit auch in einigen anderen muselmanischen Reichen mit hohen Ämtern betraut. So stand dem Herrn von Saragossa, Moktadir, ein jüdischer Wesir mit Namen *Chasdai-Abu-Fadl* zur Seite (1066). Daneben war Abu-Fadl der Verfasser von Gedichten in gepflegtestem Arabisch. Ein arabischer Schriftsteller rühmte in folgenden Wendungen die Werke des jüdischen Dichters: „Wenn man Abu-Fadl singen hört, glaubt man sich in ein Zauberland versetzt; nicht Gedichte bringt er hervor, sondern Wunderwerke". Freilich war sein dichterisches Schaffen eher für die arabische Literatur als für die jüdische von Bedeutung. Arabische Geschichtsschreiber wissen noch zu berichten, daß Abu-Fadl aus leidenschaftlicher Liebe zu einem muselmanischen Mädchen sich schließlich zum Islam bekehrt hätte.

Die staatsmännische und namentlich die diplomatische Begabung der Juden fand sogar dort Anerkennung, wo man es am wenigsten hätte erwarten können. Es kam so weit, daß die Nachkommen derselben westgotischen Könige, die die Juden einstmals so unmenschlich

verfolgt hatten, jetzt ohne die Dienste jüdischer Staatsmänner nicht mehr auskommen zu können glaubten. Die nach dem Norden Spaniens zurückgedrängten christlichen Fürstentümer, die Splitter des ehemaligen westgotischen Reiches, begannen sich nämlich im XI. Jahrhundert allmählich wieder aufzurichten. Nach dem Zerfall des Kalifats von Cordova und der Zerstückelung Südspaniens vermochten die muselmanischen Gebieter dem Andrang der Christen nicht länger die Spitze zu bieten, stärkten vielmehr selbst durch gegenseitigen Zwist die Macht ihrer Widersacher. Es kam sogar vor, daß die christlichen Könige, von dem einen oder dem anderen der sich befehdenden arabischen Machthaber zu Hilfe gerufen, mit ihren Truppen in das verbündete Land einziehen und sich so den Weg in jene Gebiete bahnen konnten, aus denen ihre Vorfahren, die Westgoten, einst mit solchem Ungestüm verdrängt worden waren. Besonders tat sich hierbei im XI. Jahrhundert unter dem tatkräftigen König Ferdinand I. das aus Leon und Kastilien zusammengeschweißte Königreich Kastilien hervor. Sich den Zerfall des muselmanischen Spaniens zunutze machend, verstand es dieser im Norden herrschende Ritter des Christentums, im Laufe von nur einem Jahrzehnt (1055—1065) die Emire von Saragossa, Toledo und sogar von Sevilla zu unterwerfen und tributpflichtig zu machen. Sein Nachfolger Alfons VI. (1075 bis 1109) erweiterte und befestigte das sich schon über Nord- und Mittelspanien erstreckende vereinigte christliche Königreich. Die Erfolge der christlichen Waffen auf der Pyrenäischen Halbinsel waren den Juden zunächst in keiner Weise nachteilig. Wiewohl in Kastilien die alten, die Unduldsamkeit gegen die Juden zum Prinzip erhebenden westgotischen Codices nach wie vor in Geltung blieben, so war doch ihre Wirkung durch eine neue, der Gerechtigkeit mehr entsprechende Gesetzgebung, die sich nicht auf die kirchlichen Kanons, sondern auf das Gewohnheitsrecht (fueros) gründete, sehr erheblich gemildert. Nach den neuen Gesetzen genossen Muselmanen und Juden fast die gleichen Bürgerrechte wie die Christen; Rechtsstreitigkeiten zwischen Juden und Christen wurden vor einem gemischten Gericht verhandelt, das sich aus „Alkalden", d. i. Schiedsrichtern, die die beiden Konfessionen vertraten, zusammensetzte; auf die Ermordung eines Juden, eines Edelmannes und eines Geistlichen stand dieselbe Strafe. Man konnte eben den Juden, trotz aller religiösen Vorurteile, in einer Zeit, da sie eine so wichtige Rolle im politischen Leben Spa-

niens spielten, die Bürgerrechte nicht gut vorenthalten. Zwangen doch die damaligen politischen Verhältnisse auch die christlichen Gebieter, ganz so wie die muselmanischen, in ihrem eigenen Interesse Juden zur Verwaltung der Staatsgeschäfte, insbesondere aber zur Führung diplomatischer Verhandlungen heranzuziehen.

So hatte der kastilische König Alfons VI. ständig zwischen den sich kreuzenden politischen Stimmungen, Interessen und Ränken der muselmanischen Höfe zu lavieren, und hierbei vermochte eine gewandte Diplomatie nicht selten mehr auszurichten, als ein erfolgreicher Feldzug. Zur Erledigung diplomatischer Aufträge waren aber gerade die Juden die am meisten Berufenen. Von gediegener Bildung, politisch neutral und dazu mit den arabischen und romanischen Sprachen aufs beste vertraut, erschienen sie als die gegebenen Vermittler bei den Unterhandlungen zwischen den einander so wesensfremden Regierungen. Dieser Erkenntnis konnte sich auch König Alfons nicht verschließen. So wurde denn der jüdische Arzt *Amram ibn Schalbib* (oder Schalib) von ihm mit der Erhebung des Tributs bei den muselmanischen Vasallen sowie mit sonstigen diplomatischen Aufträgen betraut und auch noch ein anderer jüdischer Gelehrter namens *Cidellus* in den Kreis seiner nächsten Vertrauten gezogen. Dieses der kirchlichen Unduldsamkeit ins Gesicht schlagende Verhalten des Alfons den Juden gegenüber erregte allerdings die Entrüstung des allgewaltigen römischen Papstes Gregor VII., der alle Monarchen Europas unter die Autorität der Kirche zu beugen bestrebt war. Gerade um diese Zeit setzte nämlich der Papst auf dem Kirchenkonzil zu Rom (1078) jenen Kanon von neuem in Kraft, demzufolge Juden nicht als Vorgesetzte von Christen geduldet werden durften (De judaeis non praeponendis christianis). Die Mißachtung des erneuerten Verbotes von seiten eines so tatkräftigen Kämpfers für die christliche Sache in partibus infidelium, wie es Alfons war, mußte gleichsam als eine offene Herausforderung der Kirche erscheinen. Gregor VII. wandte sich daher an den König von Kastilien mit einem Schreiben (um 1080), in dem er ihn wegen der Berufung von Juden auf über Christen Macht verleihende Staatsposten aufs schärfste tadelt: „Wir ermahnen dich — schreibt er —, es in keiner Weise dulden zu wollen, daß Juden über Christen gebieten oder ihnen irgendwie vorgezogen werden. Die Christen den Juden unterordnen oder sie zum Gehorsam gegen jüdische Richter zwingen — hieße das nicht, die christ-

liche Kirche zu erniedrigen und die Synagoge des Satans emporzuheben? Dadurch, daß du den Feinden Christi Entgegenkommen zeigst, verleugnest du Christus selbst". Die Beredsamkeit des Papstes verfehlte jedoch ihr Ziel: dem um den Machtzuwachs seines Staates besorgten König Alfons lag nichts ferner, als die Sympathien der ihm so nützlichen Bürger durch religiöse Bedrückung zu verscherzen.

Als die Umstände es geboten, zögerte der König von Kastilien keinen Augenblick, eine überaus heikle Mission wiederum seinem jüdischen Berater aufzutragen. Von Eroberungssucht getrieben, entschloß sich nämlich Alfons, das kurz vorher von dem Emir von Sevilla, Motamid, besetzte Cordova seinem eigenen Reiche einzuverleiben. Da nun Motamid zu den Vasallen von Kastilien zählte, so betraute Alfons VI. seinen diplomatischen Vertreter und Finanzagenten Ibn Schalbib mit der Vermittlung der höchst gewagten Forderung: der Emir solle die ehemalige Kalifenresidenz in der Nähe von Cordova, Al-Zahra, dem König unverzüglich zur Verfügung stellen (einer anderen arabischen Version zufolge soll überdies auch noch eine Erhöhung des gezahlten Tributs verlangt worden sein). Der jüdische Diplomat schreckte vor der Ausführung des gefährlichen Auftrages nicht zurück. In Begleitung kastilischer Ritter traf er in Sevilla ein und brachte die Forderung des Alfons dem Emir zu Gehör. Diese versetzte jedoch Motamid in so grenzenlose Wut, daß er Ibn Schalbib auf der Stelle umbringen ließ und seinen Leichnam an einen Galgen anzunageln befahl, während sein Gefolge in den Kerker geworfen wurde (1082). Alfons ließ allerdings die Greueltat seines Vasallen nicht ungesühnt. Noch im selben Jahre jagten seine Truppen wie rasend durch das ganze Gebiet von Sevilla, alles auf ihrem Wege verwüstend und die Einwohner als Gefangene vor sich hertreibend. Bald sollte aber auch der sehnlichste Wunsch der Christen in Erfüllung gehen: sie bemächtigten sich von neuem der ehemaligen westgotischen Hauptstadt Toledo. Der schwächliche Herr dieser Stadt, der in völlige Abhängigkeit von Alfons geratene Sultan Kadir, trat ihm nämlich im Tausch gegen ein anderes Landgebiet Toledo ab, und so konnte der König von Kastilien im Mai 1085 in aller Feierlichkeit seinen Einzug in die alte christliche Stadt halten.

Ein Schrecken durchzuckte das ganze muselmanische Spanien. Es galt, gegen Kastilien unverzüglich ins Feld zu ziehen, doch waren die durch die inneren Zwistigkeiten geschwächten Duodezemire und Sul-

tane für einen solchen Kampf nicht im entferntesten gerüstet. So blieb ihnen nichts anderes übrig, als Beschützer des Islam aus Afrika herbeizuholen. Um jene Zeit tat sich nämlich in Nordafrika der Führer der Berbersekte der *Almoraviden*, Jusuf ibn Taschfin (oder Teschufin), hervor, der auch der Begründer der Stadt Marakesch (Marokko) war. Unter der Fahne des „heiligen Krieges" und im Zeichen des unverfälschten Islam eroberten die Almoraviden im Fluge Fez, Tlemsen und viele andere Städte in Maghreb, um erst in dem der spanischen Küste gegenüberliegenden Tanger Halt zu machen. Nicht leichten Herzens entschlossen sich die spanischen Muselmanen, denen die Zerstörung des Kalifats von Cordova durch die Berberscharen des Suleiman noch frisch in Erinnerung war, die Hilfe der Afrikaner in Anspruch zu nehmen. War doch nicht schwer vorauszusehen, daß diese, wie es später auch in der Tat geschah, die Christen aus Andalusien nur zu dem Zwecke vertreiben würden, um ihre eigene Herrschaft dort aufzurichten. Der Emir von Sevilla, Motamid, erklärte jedoch ohne Zaudern: „Es ist mir lieber, ein Mauleseltreiber in Afrika zu sein, als ein Schweinehirt in dem den Christen unterworfenen Andalusien" (eine Anspielung auf die von den Christen gezüchtete unreine Tierart, die bei Muselmanen wie bei Juden gleich verpönt war). Die Almoraviden säumten nicht, dem Rufe der bedrängten spanischen Muselmanen Folge zu leisten. Jusuf ibn Taschfin setzte mit seinem Heere über die Meerenge und zog in Andalusien ein. Von Sevilla aus rückten die vereinigten Truppen des Jusuf und der einheimischen Fürsten nordwärts gegen Alfons vor, der um jene Zeit gerade Saragossa belagerte. Bei Zallak, in der Nähe von Badajoz, kam es zu einer blutigen Schlacht zwischen den Christen und den Verbündeten, in der der Sieg den letzteren zufiel (Oktober 1086). Den arabischen chronographischen Berichten zufolge sollen in den beiden Heeren auch Juden gekämpft haben, so daß weder der Freitag, noch der Sabbat, noch der Sonntag, die drei Ruhetage der drei in den Heeren vertretenen Konfessionen, bei dem Treffen von Zallak als Kampftage in Betracht kamen. Während der Schlacht soll Motamid von Sevilla seinen Hofastrologen, wohl den erwähnten Isaak ibn Albalia, immer wieder um eine Weissagung aus den Sternen ersucht haben. Der Sieg der Almoraviden, der dem Vordringen der christlichen Staaten in Spanien auf lange Zeit hinaus ein Ziel setzte, brachte indessen auch den muselmanischen Machthabern nur wenig Vorteil, da sie sich gar

bald durch die ihnen verbündeten Sieger zu Unterworfenen degradiert sahen. Nachdem Jusuf ibn Taschfin die kleinen arabischen und berberischen Emire von Andalusien unter seine Gewalt gebeugt hatte, begründete er hier eine eigene Dynastie, die über ein halbes Jahrhundert lang das Land fest in der Hand behielt. Die Herrschaft der Almoraviden in Spanien fällt indessen schon in die Zeit der ersten Kreuzzüge im christlichen Europa, die erst im nächsten Buche behandelt werden soll.

§ 27. *Die literarische Renaissance: das Zeitalter des Samuel ha'Nagid und des Gabirol*

Das enge Zusammenwirken von Arabern und Juden auf kulturellem Gebiete brachte es mit sich, daß in Spanien das Zeitalter des „Humanismus" oder der Renaissance vier Jahrhunderte früher als in Italien Einzug halten konnte. Die neuen Zeitströmungen gaben der geistigen Schaffenskraft einen mächtigen Antrieb. Wissenschaft, besonders die Philosophie, Theologie und Poesie erwachten zu neuem Leben. Eine gewaltige Aufklärungsbewegung, wie sie seit den Zeiten der jüdisch-hellenistischen Kultur und des Philo von Alexandrien nicht mehr in Erscheinung getreten war, brach sich Bahn. Indessen war die arabisch-jüdische Renaissance in Spanien nur eine Fortsetzung der bereits im IX. und X. Jahrhundert im Kalifat von Bagdad in die Wege geleiteten geistigen Bewegung (Band III, §§ 71—73), so daß auch die neue Zeitströmung, unter dem Gesichtspunkte des inneren geschichtlichen Zusammenhangs betrachtet, letzten Endes als mit der alten jüdisch-hellenistischen Kultur aufs engste verbunden erscheint. Bot diese das Bild einer Vermählung von Hellenismus und Judaismus, so haben wir es nunmehr mit einer Vermählung einerseits hellenistisch-jüdischer, andererseits hellenistisch-arabischer Grundauffassungen zu tun. Plato und Plotin, Aristoteles und Philo, Saadia-Gaon, Alfarabi und Avicenna — sie alle verschmolzen in dem neuen Schaffensprozeß zu einer unzertrennlichen Einheit. Wie einstmals die jüdischen Denker von Alexandrien sich in ihren Schriften der griechischen Sprache bedienten, so wurden auch jetzt die *wissenschaftlichen* und *philosophischen* Werke meist in der der gesamten gebildeten Welt geläufig gewordenen arabischen Sprache abgefaßt, und nur die dichterischen Werke, gleichviel ob religiösen oder weltlichen Inhalts,

pflegte man nach wie vor in der alten nationalen Sprache zu verfassen. Um dieselbe Zeit regte sich das geistige Leben, wie wir bereits wissen, auch in den jüdischen Kolonien Frankreichs und Deutschlands, doch verlief es dort in dem altbewährten engen Geleise des Talmudismus, um sich später allerdings zu größter Intensität aufzuschwingen; in Spanien hingegen nahm das zu neuem Leben erwachte jüdische Denken mehr extensive Entwicklungsformen an, indem es sich in einer ungewöhnlichen Mannigfaltigkeit der Schaffensarten bewährte und darauf ausging, das Nationale mit dem Universalen zu einer Einheit zu verbinden. Eine eingehende Schilderung dieser wissenschaftlich-literarischen Wiedergeburt fällt indessen in den Rahmen der spezielle Aufgaben verfolgenden Literaturgeschichte; hier muß es daher genügen, wenn nur die Hauptrepräsentanten dieser schöpferischen Zeit in ihren charakteristischen Zügen vor uns erstehen, und zwar lediglich in dem Maße, als ihr Lebenswerk die Anschauungen der fortgeschrittenen Gesellschaftskreise widerspiegelte und für den Fortgang der geistigen Entwicklung neue Wege ebnete.

Die Grundlage der neuen humanistischen Bildung war die *Grammatik*, die im Mittelalter das ganze Gebiet der Sprachwissenschaft umfaßte. Die von der Generation des Saadia-Gaon im Morgenlande gepflanzte philologische Wissenschaft erblühte nun auf spanischem Boden in aller Pracht. Die jüngeren Zeitgenossen des Saadia, *Menachem ben Saruk* und *Donasch ben Labrat* (um 910—980), hatten sich der Ausarbeitung der hebräischen Grammatik und Lexikographie schon unter Chasdai ibn Schaprut, und zwar unter dessen persönlichem Schutze, gewidmet. Menachem ben Saruk lebte nämlich zunächst in armseligen Verhältnissen in dem christlichen Tortosa und wurde erst von dem hochgestellten Mäzen nach Cordova berufen, der ihn dann zu seinem Schriftführer ernannte und für seine wissenschaftliche Arbeit die materiellen Voraussetzungen schuf. Die Frucht der langjährigen Forschungen des Menachem war das von ihm unter dem Titel „Machbereth" zusammengestellte Wörterbuch der althebräischen Sprache, in dem er alle in der Bibel vorkommenden Wörter in ihre Hauptbestandteile, die Wurzelpartikeln, Präfixe und Suffixe, zerlegte und die schwierigsten davon mit Bezugnahme auf die einschlägigen Bibelstellen auch noch mit Erläuterungen versah. Unbeschadet aller seiner Mängel (kannte doch der Verfasser nicht einmal das Grundgesetz der hebräischen Grammatik von den aus drei Buchsta-

ben bestehenden Wurzeln), hatte das Werk als das erste analytische Wörterbuch der hebräischen Sprache grundlegende Bedeutung für die ganze spätere philologische Forschungsarbeit. Als ein nicht geringes Verdienst ist es Menachem außerdem anzurechnen, daß er sein Buch nicht in arabischer, sondern in hebräischer Sprache abfaßte und es so auch den Juden der anderen europäischen Länder zugänglich machte.

Indessen sollte das Werk seinem Verfasser nur wenig Freude bereiten. Trug es ihm doch in der Person des hochbegabten Adonim Halevi, der unter seinem literarischen Namen Donasch ben Labrat bekannter ist, einen erbitterten Gegner ein. Aus Fez gebürtig, genoß Donasch seine Bildung in Bagdad zu einer Zeit, da Saadia-Gaon noch am Leben war. Als der Ruf des aufgeklärten spanischen Mäzens Chasdai zu ihm gedrungen war, entschloß sich Donasch, nach Cordova überzusiedeln. Um jene Zeit hatte er sich bereits durch seine grammatischen Forschungen und namentlich dadurch einen Namen gemacht, daß er in die hebräische Dichtkunst die arabische Metrik einführte. Er war selbst der Verfasser von Gedichten, die auf den von ihm propagierten poetischen Regeln aufgebaut waren. Als nun das Lexikon des Menachem bekannt wurde (um 955), schrieb Donasch ein polemisches, in Versen und in Prosa abgefaßtes Werk, in dem er viele der grammatischen Grundsätze sowie die darauf fußende Bibelexegese des Gelehrten von Cordova verhöhnte. Der Zorn des Kritikers war unter anderem dadurch hervorgerufen worden, daß Menachem in seiner Grammatik sich eine Abweichung von der auf die vergleichende arabisch-jüdische Sprachkunde gegründeten Methode des Saadia hatte zuschulden kommen lassen. Seine Kritik widmete Donasch dem Förderer der Wissenschaften Chasdai, indem er ihr eine Lobhymne auf ihn vorausschickte[1]). Bei dieser Gelegenheit sollten alle Schattenseiten des Mäzenatentums kraß zutage treten. Infolge der Anwürfe des Donasch und des Ränkespiels seiner Freunde fiel nämlich Menachem bei Chasdai in Ungnade und mußte sogar eine schwere Ehrenkränkung über sich ergehen lassen: die Diener des jüdischen Ministers drangen in das Haus des schutzlosen Gelehrten ein und richteten ihn übel zu. Die Schüler des Menachem setzten

[1]) Es ist dies das oben (§ 23) angeführte Loblied, in dem die Verdienste des Chasdai und namentlich sein diplomatischer Sieg über die christlichen Herren von Leon und Navarra verherrlicht werden.

sich später mit größtem Nachdruck für die Lehren ihres Meisters ein und waren unablässig bemüht, in ihren Sendschreiben die von Donasch und dessen Schule gegen das unheilstiftende Lexikon „Machbereth" geltend gemachten Gründe zu entkräften; die Jünger des Donasch blieben ihrerseits die Antwort nicht schuldig. Die heiße Polemik rief ein reges Interesse für die hebräische Sprachkunde wach und trug nicht wenig zur Läuterung des hebräischen, prosaischen und poetischen Stiles bei, so für den literarischen Aufschwung im XI. Jahrhundert den Boden bereitend.

Ein hervorragender Schüler des Menachem ben Saruk, der seinen Meister noch übertreffen sollte, war der gleich Donasch aus Fez nach Cordova übergesiedelte *Jehuda Chajudsch* (Chajug). Er war es, der durch die Aufstellung des grammatischen Grundsatzes, wonach die Wurzeln der biblischen Wörter sich in der Regel aus drei Konsonanten zusammensetzen, über die gesamte hebräische Sprachkunde ein neues Licht verbreitete. In seinen arabisch geschriebenen Werken führte Chajudsch eine auf etymologische Prinzipien sich gründende Wörterklassifikation durch und brachte die Punktationsregeln sowie die sonstigen für das richtige Verständnis des biblischen Schrifttums unentbehrlichen Grundprinzipien der hebräischen Grammatik zur systematischen Darstellung. — Ein noch kühnerer Bahnbrecher auf diesem Gebiete war *Jona Marinus* oder *Ibn Dschanach* (auch Abulwalid Merwan genannt), der nicht nur Philologe, sondern zugleich auch ein hochgebildeter Arzt war. Nach der im Jahre 1013 erfolgten Katastrophe verließ er gleichzeitig mit Samuel ha'Nagid Cordova und ließ sich in Saragossa nieder, wo er den ärztlichen Beruf ausübte. Seine Lieblingsbeschäftigung war jedoch die Sprachwissenschaft. Das Ergebnis seiner wissenschaftlichen Forschungen waren eine Grammatik und ein Lexikon der hebräischen Sprache, in denen die Regeln der Syntax und der Rhetorik eingehende Darstellung fanden (niedergeschrieben vor 1050). Seine sprachwissenschaftliche Arbeit bedeutete Ibn Dschanach gleichsam eine weihevolle Handlung, zu der er sich vom Himmel selbst berufen fühlte. Die die hebräische Sprache behandelnde Wissenschaft war ihm die Königin aller Wissenschaften, da sie den Schlüssel zur Erfassung des göttlichen Wortes in all seiner Reinheit und Heiligkeit darbot. „Ich arbeitete — so berichtet er — Tag und Nacht mit größtem Fleiß, so daß ich mehr Öl (zur Beleuchtung)

verbrauchte, als andere Wein". Die in arabischer Sprache abgefaßten Bücher des Ibn Dschanach, sein Lexikon und seine Grammatik, wurden später auch ins Hebräische übertragen („Sefer ha'schoraschim" und „Ha'rikma"). Auch dieser Hauptschöpfer der hebräischen Grammatik geriet in einen Konflikt mit seinem hochgestellten Gönner, dem gelehrten Minister von Granada Samuel ha'Nagid, mit dem er einen wissenschaftlichen Zweikampf ausfechten mußte. Samuel glaubte nämlich das System seines Meisters Chajudsch in Schutz nehmen zu müssen, ein System, von dem Ibn Dschanach nur zu oft abzuweichen pflegte. So entspann sich eine für jene Zeit höchst bezeichnende literarische Polemik. In Büchern und Epigrammen kämpften die jüdischen Gelehrten nicht weniger scharf gegeneinander als die ihre Degen kreuzenden arabischen Krieger, nur daß man in den literarischen Treffen stets auf ritterliche Kampfart bedacht war. Samuel ha'Nagid selbst war der Verfasser eines umfangreichen sprachwissenschaftlichen Werkes, das uns jedoch nicht erhalten geblieben ist. Seine literarischen Großtaten lagen indessen auf einem anderen Gebiete, auf dem der Poesie und der schönen Literatur, in denen sich gerade damals ein neuer hebräischer Stil einzubürgern begann.

Samuel ha'Nagid war der erste jüdische Dichter in Europa, der sich an weltlichen Motiven begeisterte. In dem Bereiche religiöser Poesie hatte er bereits einen Vorgänger in der Person des Joseph ibn Abitur von Cordova, dessen Hymnen in die sephardische Liturgie aufgenommen wurden (§ 24). Samuel nahm sich jedoch die Art der „Paitanim" nur selten zum Vorbild; die Schaffenskraft des Dichters pflegte sich mehr daran zu entzünden, was im persönlichen und politischen Leben sein Herz höher schlagen ließ. So war die Nachricht von dem Ableben des letzten babylonischen Gaons Rabbi Hai (1038) der Anlaß zu einem langen Trauergedicht, in dem namentlich die politische Bedeutung dieses Ereignisses hervorgehoben wird: der Untergang der nationalen Hegemonie Babyloniens und die nun eingetretene „Gleichheit zwischen den Babyloniern und den Söhnen Afrikas und Spaniens". Eine Reihe anderer Gedichte bezieht sich unmittelbar auf die allgemein-politischen Ereignisse im arabischen Spanien, in deren Mittelpunkt der Dichter selbst gestanden hat. Eines davon ist in die Form eines Vermächtnisses an seinen Sohn Joseph gekleidet und wurde im Kriegslager bei Lorka im Sommer des Jahres 1042, am Vorabend der großen Schlacht zwischen dem Heere von Granada und

dem der Araber von Sevilla verfaßt. In seinem Vermächtnis legt der Vater dem Jüngling ans Herz, ein frommes Leben zu führen, sein Wissen zu mehren, sich den Menschen gefällig und den Notleidenden hilfreich zu zeigen, vor allem aber auf eigenes Verdienst bedacht zu sein und nicht auf das des Vaters zu bauen. Von welcher Geisteskraft des Staatsmannes zeugt dieses kurz vor einer blutigen Schlacht in hebräischen Versen abgefaßte Vermächtnis! Der Krieg nahm indessen für Granada eine glückliche Wendung, und so konnte Samuel gar bald seinem Sohne in einem neuen gereimten Schreiben die freudige Nachricht von der Niederlage des Feindes verkünden. Später verewigte der dichtende Wesir seine Erlebnisse im Kriegslager am Vorabend jener Entscheidungsschlacht, die ihm den Sieg über seinen persönlichen Feind, den Emir von Sevilla, Abbad, brachte (oben, § 25), noch in einem besonderen Poem. In der jüdischen mittelalterlichen Literatur ist dieses Poem das einzige Beispiel eines von einem aktiven Kriegsteilnehmer verfaßten Kriegsgedichtes, doch wird die spezifisch jüdische Stimmung seines Verfassers dadurch kenntlich, daß zur Rechtfertigung des Krieges sittliche Gründe geltend gemacht werden, nämlich die Unvermeidlichkeit des Kampfes gegen das alle seine Nachbarn terrorisierende Räubervolk. Außer den politischen Gedichten rühren von Samuel ha'Nagid auch noch manche Gelegenheitsgedichte her, die er Freunden und Verwandten aus Anlaß verschiedener trauriger und freudiger Familienereignisse zu widmen pflegte. Von den größeren Werken des Samuel waren die drei in Nachahmung der biblischen Psalmen, der Sprüche und des Koheleth (Ben-Tehillim, Ben-Mischle, Ben-Koheleth) verfaßten Bücher, von wenigen Fragmenten abgesehen, bis vor kurzem nur dem Namen nach bekannt. Von dem Dichter des XII. Jahrhunderts Moses ibn Esra erfahren wir indessen, daß sie, was Schönheit des Stils und Gedankenreichtum betrifft, echt klassischen Geist verrieten[1]). Von Ibn Esra stammt allerdings auch die Nachricht, daß viele Zeitgenossen keinen Anstand nah-

1) In der oben (§ 25, Anm.) erwähnten neuaufgefundenen Handschriftensammlung sind auch diese drei Bücher in nahezu vollständigem Umfang zur Entdeckung gekommen. Eines davon, „Ben-Tehillim", umfaßt 187 Gedichte, von denen viele mit den politischen Ereignissen jener Zeit in Zusammenhang stehen. Die Gedichte wurden von dem Sohne des Dichters, Joseph, gesammelt und auch mit Glossen versehen. Bis jetzt harrt jedoch diese Sammlung noch immer der Veröffentlichung.

men, den hochgestellten Dichter aufs schärfste zu kritisieren. Ein Dichter und Kritiker späterer Zeit, der berühmte Alcharisi, ließ sich über Samuel ha'Nagid in folgender Weise aus: „Seine Gedichte sind zwar majestätisch und erhaben und ihr Inhalt kühn und neu, doch sind seine Strophen meistenteils viel zu tiefsinnig, als daß sie ohne Kommentar verstanden werden könnten". Und in der Tat sind die Gedichte des Samuel ha'Nagid, ungeachtet aller Vorzüge, die sein Stil im Vergleich mit dem der früheren „Paitanim" aufweist, noch reichlich schwerfällig und ungeschickt, so daß ihm, alles in allem, in der mittelalterlichen jüdischen Poesie etwa die Stellung zukommt, die in neuerer Zeit innerhalb der Geschichte der deutschen Dichtkunst einem Klopstock zugefallen ist. Doch ebenso wie diesem Vorboten ein Goethe auf den Fersen folgte, so erstanden auch bald nach Samuel ha'Nagid, ja zum Teil schon zu seinen Lebzeiten, die glänzendsten Dichter der jüdisch-arabischen Renaissance. Der Geschichtsschreiber jener Epoche, Abraham ibn Daud, kennzeichnet in treffender Weise diesen allmählichen Fortschritt in der literarischen Entwicklung mit dem von ihm geprägten Wort: „In den Tagen des hochmächtigen Chasdai begannen die Dichter zu zwitschern, in denen des Samuel ha'Nagid erscholl aber ihr lauter Gesang". In diesem Sängerchor wurde nun auch die herzerquickende Nachtigallenstimme des gottbegnadeten Dichters vernehmbar, dessen Gedichte nach Form und Inhalt gleich vollendet sind — die des Ibn Gabirol.

Salomon ibn Gabirol (um 1020—1070) erblickte das Licht der Welt in Malaga, wohin seine Eltern nach der Katastrophe vom Jahre 1013 aus Cordova übergesiedelt waren. In zartestem Alter verlor er bereits Vater und Mutter. Dieser harte Schlag sowie all die Not und das Ungemach, mit denen der verwaiste Jüngling zu kämpfen hatte, drückten seiner Seele den Stempel einer schmerz- und trauererfüllten Weltabgewandtheit auf. Mit sechzehn Jahren schrieb er seine ersten elegischen Verse: „Mein Lied ist von der Sorge beschwingt, hinter meiner Freude lauert das Stöhnen. Wenn ich ein Lächeln gewahre, dann weinet mein Herz um mein verlorenes Leben. O mein Freund, geziemt es denn einem sechzehnjährigen Jüngling, seinen Todestag zu beweinen, da er doch dem kindlichen Frohsinn huldigen und in dem heißen Rot seiner Wangen erglühen müßte?" Freilich war auch Gabirol in seiner Jugend ein lichter Zeitraum beschieden. Während sei-

nes Aufenthalts in Saragossa fand er dort in der Person des Jekutiel Hassan, eines am Hofe des Emirs hochangesehenen gebildeten Juden, einen aufrichtigen Freund und Förderer. Gabirol hing mit ganzem Herzen an diesem edelmütigen Mäzen und pries ihn in wohlklingenden Lobgesängen. Doch gar bald sollte er auch diesen Wohltäter verlieren, der einer Palastumwälzung in Saragossa zum Opfer fiel (1039). Sein Tod bedeutete, wie der Dichter meinte, einen unersetzlichen Verlust für die gesamte Judenheit. In einem rührenden Trauergedicht läßt Gabirol die jüdische Nation (Zion) voll Kummer die Klage erheben: „Wer soll mir nun zu Hilfe eilen in der Stunde des Ungemachs, da meine Feinde sich zusammenschließen, um sich gegen mich zu erheben? Wer soll die Reißzähne der rasenden Tiger zermalmen, die ihren Rachen aufgesperrt haben, um die noch unversehrten umherirrenden Schafe ganz zu verschlingen?"

Die erlittenen Schicksalsschläge hinterließen in der Seele des Dichters eine tiefe Spur der Verbitterung und der Empörung. Gabirol beklagte laut die menschliche Ungerechtigkeit und machte nicht selten in seinen Gedichten den einflußreichen Männern die schwersten Vorwürfe. Dadurch zog er sich die Feindschaft vieler Vertreter der jüdischen Gesellschaft von Saragossa zu, die ihn schließlich auch aus der Stadt vertrieb. Der schwer enttäuschte Dichter faßte schon den Plan, Spanien überhaupt zu verlassen und nach dem Morgenlande zu ziehen, führte aber sein Vorhaben aus unbekannten Gründen nicht aus. Vielleicht hielt ihn die Freundschaft mit dem in Granada wirkenden Samuel ha'Nagid in seiner Heimat zurück, der die Familie des Gabirol noch von Malaga her gekannt und dem Dichter selbst eine Zeitlang seinen Schutz gewährt hatte. Das Verhältnis des jugendlichen Dichters zu dem hochgestellten Musenfreund zeichnete sich übrigens durch dieselbe Unbeständigkeit aus, die überhaupt für das Wesen des Gabirol so charakteristisch ist. So ergeht er sich bald in Lobpreisungen seines Freundes und Gönners, bald wiederum in gegen ihn gerichteten Schmähgedichten, in denen er im Bewußtsein der eigenen Überlegenheit die kaltherzige Poesie des Samuel mit dem Eisgipfel des Hermon vergleicht. Die vielen Konflikte, in die sich Gabirol verstrickte, dürften überdies auch noch auf seine religionsphilosophischen Ansichten zurückzuführen sein, die der strengen Orthodoxie als durchaus ketzerisch erscheinen mochten. Dem freudlosen unsteten Le-

ben des Gabirol war ein recht frühzeitiges Ende beschieden: er starb in Valencia, in einem Alter von nur achtundvierzig Jahren[1]).

Trotz der kurzen Frist, die dem Leben des Gabirol bemessen war, gelang es dem genialen Dichter, der hebräischen Poesie für lange Zeit hinaus einen lebendigen Odem einzuhauchen. Er ist der erste Dichter der Renaissancezeit, der nicht mehr Sklave, sondern Herr des Versmaßes und -baues war, und so durfte er mit vollem Recht die stolzen Worte sprechen:

„Ich bin aller Sänger Fürst[2]), und der Vers ist mein Knecht,
Eine Harfe bin ich den singenden Dichtern".

Darum nannte ihn auch der Dichter der folgenden Generation, Moses ibn Esra, einen „Ritter des Stiles und Meister des Verses", während der bereits erwähnte Kritiker Alcharisi dem neuen Salomo sogar die Königskrone im Reiche der hebräischen Poesie zuerkennen zu müssen glaubte: „Gott selbst salbte ihn — so schrieb er — zum König in dem Bereiche der Dichtkunst, darum ward er zum Schöpfer eines Salomonischen Hoheliedes. Alle, die ihm folgten, machten sich seinen Geschmack zu eigen, und der Geist seiner Muse ruhte auf ihnen". Die zahlreichen lyrischen und national-religiösen Gedichte des Gabirol zeichnen sich nicht nur durch die Anmut ihrer Form, sondern auch durch ihre zu Herzen gehende Innigkeit aus. Keiner von den früheren „Paitanim" verstand es, die Regungen der gläubigen Seele, den Schmerz und die Sehnsucht der gehetzten Nation so rührend zum Ausdruck zu bringen, wie dieser trauererfüllte Sänger von Saragossa. Seine in die synagogale Liturgie aufgenommenen harmonischen Hymnen waren gleichsam Offenbarungen eines neuen Psalmensängers. Es zittert in ihnen bald der ehrfurchtsvolle Schauder der zu ihrem Schöpfer sprechenden Menschenseele nach, bald der leidenschaftliche Her-

---

[1]) Der Streit der Biographen über die Dauer des Lebens des Gabirol, von denen die einen die Zeitspanne zwischen 1020 und 1052, die anderen aber die zwischen 1022 und 1070 annehmen, scheint aus dem Grunde zugunsten der letzten Meinung entschieden werden zu müssen, weil dafür eine bestimmte Zeitangabe in seinem nationalen Trauerliede „Schnotenu safu" spricht. Es heißt da nämlich, daß Ismael (die Araber) in der Welt 461 Jahre herrsche; dieses Jahr der Hedschra entspricht aber dem Jahre 1068 nach christlicher Zeitrechnung, folglich war Gabirol um diese Zeit noch am Leben.

[2]) Im hebräischen Original steht hierfür ein Wort, das je nach der Punktation sowohl „Schar" (Sänger) wie „Sar" (Fürst) gelesen werden kann, woraus sich ein geistreiches Wortspiel ergibt.

zensschrei der um Gnade flehenden und sich nach dem Gelobten Lande sehnenden Nation. Gabirol hat als erster in die religiöse Poesie jene wirkungsvolle Form des Zwiegesprächs zwischen dem jüdischen Volke und seinem Gotte eingeführt, in der dann das Volk viele Jahrhunderte lang seinem kummer- und trauererfüllten Herzen Erleichterung zu verschaffen suchte[1]):

Die Nation: „Die elende Gefangene in fremden Landen, sie wurde zur Sklavin, zur Sklavin Ägyptens. Seit jenem Tage, da du, Gott, sie verlassen, harret sie deiner . . . Alles in der Welt nimmt schließlich ein Ende, nur meiner Not ist kein Ende beschieden; die Jahre — sie kommen und gehen wieder, doch ist meine Wunde immer noch offen. In der Verbannung siehe ich freudlos dahin, versinke im Abgrund und niemand ist da, der ein Ruder ergriffe, um meinen Kahn ans Ufer zu treiben. Zerfleischt und gemartert, unterjocht und geplündert, gerupft und zu Boden getreten — wie lange, o Gott, sollen wir noch über unser Unglück jammern, über unsere kein Ende nehmende Schmach? Ist doch Ismael (die Muselmanen) gleich einem Löwen und Esau (die christliche Welt) einem Taubenfalken gleich: kaum läßt uns der eine los, und schon fällt der andere über uns her".

Gott: „Ist es deine Stimme, die ich vernehme, du umherirrender Ariel? Freue dich, o Jungfrau Israel, denn die Zeit ist herbeigekommen, von der das Buch Daniel kündet. In jenen Tagen wird sich Michael (der Erzengel) emporrichten und vom Berggipfel rufen: Eingezogen ist unser Erlöser in Zion!"

Manchmal ist es Gott selbst, der Israel anredet, um darauf seine Antwort zu vernehmen:

Gott: „Du Verwaiste und Abgezehrte, warum weinest du? Hast du denn die Zuversicht verloren, das Ersehnte je erfüllt zu sehen?"

Die Nation: „Die Stunde meiner Erlösung läßt lange auf sich warten und noch immer ist das Dunkel um mich herum durch keinen Lichtstrahl erhellt".

Gott: „Gedulde dich noch eine Weile, du Erbarmungswürdige, bis ich meinen Boten hinaussende, daß er den Weg für mich bahne — dann will ich auf dem Berge Zion meinen König (den Messias) krönen".

Die schöpferische Größe des Gabirol tritt am eindrucksvollsten in seinen reinreligiösen Hymnen zutage, in jenen gewaltigen Ergüssen seiner glaubensschwärmerischen Seele, in denen er sich mit Gott, dem Urquell des Lebens und der Ewigkeit, ganz eins empfindet. Diese Grundstimmung sowie die allgemeine Weltauffassung des Dichterphilosophen kommt am treffendsten in seinem großen Hymnus „Die

[1]) Diese Folge von Gebeten, „Geuloth" genannt, die sich durch ihren außerordentlichen rhythmischen Reichtum auszeichnen (vgl. z. B.: Schebia anija be'erez nochria", „Schechula, achula, lama tibki" u. a.), ist in die „Jozeroth" aufgenommen, die einen Bestandteil des Gottesdienstes an den zwischen Passah und Schebuoth fallenden Sabbattagen bilden.

Krone des Königtums" („Kether Malchuth") zum Ausdruck, der bei den Sephardim auch in der Liturgie Aufnahme gefunden hat. Hier tritt uns in poetischer Verklärung das metaphysische System des Gabirol entgegen, das er in abstrakter Form auch noch in einem besonderen Werke unter dem Titel „Urquell des Lebens" („Mekor chaim") zur Darstellung gebracht hat. Die philosophische, ursprünglich in arabischer Sprache abgefaßte Abhandlung fand unter den Juden nur geringe Verbreitung und ging dann spurlos verloren, genoß aber eine um so größere Wertschätzung im Kreise der christlichen Theologen des Mittelalters, denen eine lateinische Übersetzung dieses Werkes („Fons vitae") zur Verfügung stand. Da der Verfasser sich im arabischen Originaltext *Avicebron* nannte und dieser Name auch in der lateinischen Übersetzung beibehalten worden ist, gelang es erst in neuester Zeit, in Gabirol den Urheber des Werkes zu erkennen. Seinem philosophischen System legte Gabirol die Metaphysik der Neuplatoniker sowie die des Philo von Alexandrien zugrunde, doch sind darin auch manche aristotelische Elemente enthalten, die der Verfasser wohl aus arabischen Quellen geschöpft haben mag. In diesem System werden verschiedene Grade der schöpferischen Weltpotenzen auseinandergehalten, die zusammen die folgende metaphysische Stufenleiter ergeben: an der Spitze steht Gott als die reingeistige Substanz; es folgt der Wille, die erste göttliche Emanation (der Logos des Philo), sodann die vorweltliche Materie und die vorweltliche Form, die Weltvernunft und die Weltseele, und schließlich die überweltliche Natur. Aus diesen schöpferischen Potenzen entfaltet sich nun auf dem Wege der Ausstrahlung (irradiatio) oder der Emanation die ganze sichtbare Welt. Ebenso wie dieser Makrokosmos, baut sich aber auch der Mikrokosmos, der menschliche Organismus, auf, in dem im kleinen das gleiche gegenseitige Verhältnis von Materie, Form, Wille, Vernunft und Seele wiederkehrt. Hieraus erklärt sich die zwischen der oberen und unteren Welt obwaltende Harmonie. Das Streben zu der Gottheit als dem „Urquell des Lebens" ist das Grundgesetz des menschlichen Seins, und je mächtiger dieses Hingezogensein der individuellen Seele zur Weltseele sich auswirkt, desto lauterer und geistiger ist der Mensch. Die Kontemplation oder die gedankliche Versenkung in Gott ist der einzige Weg, der den Menschen aus dem Bereiche der Endlichkeit in das Unendliche hinausführt.

Gabirol kam nicht mehr dazu, seine Metaphysik mit den Lehren

des Judaismus zu einer Einheit zu verbinden, wie dies ehedem Saadia-Gaon gelungen war. In dem Ausbau seines Systems blieb er an der Schwelle der Ethik stehen. Ihren Problemen ist indessen ein von ihm früher verfaßtes Werk gewidmet, das ebenfalls arabisch geschrieben war, jedoch nur in der hebräischen Übertragung unter dem Titel „Die Vervollkommnung der Gemütseigenschaften" (Tikkun middoth ha'nefesch) weitere Verbreitung gefunden hat. In dem kurzgefaßten Werke geht Gabirol darauf aus, die Moral auf eine psychophysische Basis zu stellen, indem er die verschiedenen Seelenneigungen des Menschen von den fünf Sinnen herzuleiten versucht. Jeder der fünf Hauptsinne ruft nämlich, wie er meint, bestimmte tugend- und lasterhafte Neigungen wach, und deren jeweiliges Zusammenspiel ergibt das eine oder das andere Temperament. Die Aufgabe der Moral besteht nun darin, alle diese natürlichen Neigungen der strengen Kontrolle der Vernunft zu unterstellen. In dem Siege, den die „vernünftige Seele" über die „tierische" zu erringen vermag, liegt die Vervollkommnung des Menschen sowie der Sinn und das Glück seines Lebens beschlossen.

Die Theosophie des Gabirol-Avicebron übte, wie erwähnt, eine viel größere Wirkung auf die christliche Theologie des Mittelalters als auf die der Juden aus. Der berühmte Albert der Große, Duns Scotus sowie viele andere Scholastiker des Mittelalters haben reichlich aus dem „Urquell des Lebens" des Avicebron geschöpft, ohne indessen zu ahnen, daß der Verfasser ein Jude war. Was aber die jüdische Religionsphilosophie betrifft, so neigte sie um jene Zeit eher dem aristotelischen Rationalismus zu, der hundert Jahre später in der Person seines glänzenden Verfechters Maimonides auch den höchsten Triumph zu erringen vermochte. So konnte denn das ganz auf die Kontemplation eingestellte System des Gabirol erst in einer Zeit, da der Einfluß des Maimonides den Höhepunkt bereits überschritten hatte, in den mystischen, ebenfalls auf die Emanationstheorie sich gründenden Lehren der Kabbala seinen späten Widerhall finden.

Die schwierige Aufgabe, die Ethik des Judaismus mit seiner Religion zu einem einheitlichen, wohlgefügten Ganzen zu verbinden, sollte aber von einem anderen jüdischen Denker, einem Zeit- und zum Teil auch Gesinnungsgenossen des Gabirol, der Lösung näher gebracht werden. Es war dies *Bachja ibn Pakuda*, der Stadtrichter (Dajan) von Saragossa, der in seinem überaus volkstümlich gewordenen, um das

Jahr 1040 arabisch geschriebenen und später ins Hebräische übertragenen Buche „Herzenspflichten" (Choboth ha'lebaboth) der vielen Schwierigkeiten Herr zu werden wußte. Bachja teilt alle religiösen Pflichten des Juden in zwei Gruppen ein: 1. die Pflichten der Körperglieder, d. s. die Riten und die praktischen Gebote des Judaismus, und 2. die Pflichten des Herzens, die den inneren Glauben und die Vervollkommnung der seelischen Anlagen zum Inhalte haben. Die auf dem Talmud aufgebaute Lebensordnung, die die äußeren rituellen Pflichten in den Vordergrund rückte, hatte nämlich gerade dadurch die „Pflichten des Herzens" allzusehr in den Schatten gestellt, weshalb sich denn Bachja alle Mühe gibt, den Wert dieser letzteren besonders zu betonen und zugleich auch der religiösen Praxis einen neuen Sinn abzugewinnen. Seine umfangreiche Abhandlung zerfällt in zehn Kapitel, deren jedes je einem der folgenden Grundpfeiler der theologischen Sittlichkeitslehre eine eingehende Würdigung zuteil werden läßt. Es sind dies: das Bewußtwerden von der Einzigkeit Gottes, das rechte Verhalten den Leiden und Freuden des Lebens gegenüber, die Gottesverehrung, das Vertrauen auf Gott, das Streben, in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen zu handeln, die Demut, die Reue, die Selbstprüfung der Seele, die Enthaltsamkeit und die Liebe zu Gott. In den ersten Kapiteln bietet der Verfasser eine metaphysisch-religiöse Begründung seiner ethischen Lehren, die sich in manchen Punkten mit dem System des Gabirol berührt, doch viel überzeugender als dieses wirkt (so z. B. seine Gottesbeweise: keine Schöpfung ohne Schöpfer, alles Zusammengesetzte oder organisch Gewachsene setzt eine zielbewußte Handlung seines Urhebers voraus u. dgl. m.). Die stärkste Seite des Bachja tritt indessen in der von ihm gebotenen haarfeinen Zergliederung der gläubigen Seele sowie in der Eindringlichkeit seiner inneren Selbstbeobachtung zutage. Hierin kommt er in mancher Hinsicht den Lehren der muselmanischen „Sufiten" überaus nahe, denen die Askese und die Kontemplation als die wahren Wege zur „Verschmelzung mit Gott" galten. Nur wenigen Werken der jüdischen Literatur ist die Kraft, das religiöse Denken zu vertiefen und die Sitten zu veredeln, in so hohem Maße eigen, wie den „Herzenspflichten" des Bachja ibn Pakuda. Dank diesen hohen Vorzügen erwarb sich das Buch, ungeachtet seiner trocken-abstrakten Darlegungsweise, die größte Volkstümlichkeit und war viele Jahrhunderte lang die Lieblingslektüre aller derer, deren Geist für theologische Gedan-

kengänge empfänglich war[1]). Gleich den anderen Denkern jener Epoche war Bachja überdies der Verfasser von religiösen Hymnen, in die er seine religiösen Ideen kunstvoll einzuflechten verstand.

§ 28. Die Talmudwissenschaft

Während die Talmudwissenschaft in der zeitgenössischen Literatur der franko-germanischen Juden unumstritten die Vorrangstellung behauptete, wurde sie in Spanien, wo ihr weltliches Wissen, Philosophie und Poesie, den Rang abliefen, stark in den Hintergrund gedrängt. Indessen hatte sich hier auch dieser Herrschaftsbereich der altnationalen Gesetzeskunde dem Einfluß der neuen Zeitströmungen nicht ganz unzugänglich erwiesen. Das Interesse der Forscher war nämlich in Spanien vor allem darauf gerichtet, den unübersichtlichen Stoff des Talmud in eine neue systematische Form umzugießen. Nachdem die Ankömmlinge aus dem Morgenlande, Moses und Chanoch, die Talmudwissenschaft auf den spanischen Boden verpflanzt hatten, ging ihr Schüler Samuel ha'Nagid daran, das Studium und die Forschungsarbeit auf diesem Wissensgebiete in geordnete Bahnen zu lenken. Neben seiner sonstigen Betätigung auf dem Gebiete der Politik und der Literatur fand er auch noch Zeit, eine „Einleitung in den Talmud" (Mebo ha'Talmud) zu schreiben, die die Geschichte und die Methodologie der sogenannten mündlichen Lehre zum Inhalte hatte. Dem nüchternen Verstande des Politikers war die Ungereimtheit der Fiktion von einer Jahrhunderte währenden mündlichen Tradierung der Mischna und der Gemara nicht entgangen, und so nahm Samuel keinen Anstand, in aller Unzweideutigkeit seine Überzeugung auszusprechen, daß einzelne Halachoth und auch ganze Mischnapartien von den Gelehrten noch lange vor dem endgültigen Abschluß der Mischna durch Jehuda ha'Nassi aufgezeichnet worden seien, weshalb man mit Sicherheit annehmen müsse, daß auch die Gemara auf dem gleichen Wege partieller Aufzeichnungen entstanden sei. Der geschichtliche Teil der „Einleitung" des Samuel ist uns zwar nicht erhalten geblieben, da-

[1]) Auch noch eine andere, erst vor kurzem entdeckte arabische Schrift, die den Titel „Meditationen über die Seele" führt und eine ethische Abhandlung zu ihrem Inhalte hat, nennt als ihren Verfasser den Bachja (die Schrift ist in einer hebräischen Übersetzung unter dem Titel „Toroth ha'nefesch" mit einer Einleitung von I. Broido in Paris 1896 erschienen); doch bleibt seine Verfasserschaft, ungeachtet dessen, daß die Abhandlung ihrem Inhalte und Stile nach viel Ähnlichkeit mit den „Choboth ha'lebaboth" aufweist, noch immer umstritten.

gegen ist uns der methodologische Teil in vollem Umfang überliefert worden und wird gewöhnlich auch jetzt noch in den großen Ausgaben des babylonischen Talmud mitabgedruckt.

Einen weiteren Schritt zur Systematisierung des Talmudstoffes machte der unmittelbare Nachfolger der morgenländischen Gaonen *Isaak Alfassi* (1013—1103). Aus Fez oder Fas in Afrika gebürtig (daher auch der Beiname Al-Fassi und das rabbinische: „Rif", die Abbreviatur von: Rabbi Izchak Fassi), genoß er seine talmudische Bildung unter der Anleitung der in Kairuwan wirkenden Gaonen Nissim und Chananel. Den damals in so hohem Ansehen stehenden weltlichen Wissenschaften völlig abgewandt, gab er sich mit der ganzen Kraft seines scharfen, durchdringenden Geistes dem Studium der talmudischen Gesetzgebung hin. Die Frucht seiner über Jahrzehnte sich hinziehenden Forschungsarbeit war das berühmte Werk „Halachoth", das den ihm von der Nachwelt beigelegten Titel „Der kleine Talmud" wohl verdient hat. In diesem Werke unternahm Alfassi den Versuch, aus der riesigen und buntscheckigen, „Talmud" genannten Enzyklopädie eine Auswahl aller Halachoth, d. h. aller rechtserheblichen und rechtsverbindlichen Bestandteile zu treffen, indem er alle unerheblichen, im Grundtext wiedergegebenen Kontroversen wegließ und nur die Grundsätze selbst nebst der für ihre Eruierung ausschlaggebenden Beweisführung beibehielt. Es war dies in gewissem Sinne eine Berichtigung der alten protokollartigen Redaktion der Gemara, wie sie nach der Methode des Rab Aschi durchgeführt worden war. Die Darstellung des Alfassi ergab eine durch die wesentlichsten Partien der Gemara ergänzte Mischna, die so eine präzise Lösung vieler in diesen beiden Teilen des Talmud heiß umstrittenen religiösen und rechtlichen Fragen bot, bei der sich der Verfasser sowohl von den maßgeblichen Entscheidungen der Gaonen als auch von den Ergebnissen seiner eigenen Forschungsarbeit leiten ließ. Dieses gigantische, die Kräfte eines einzigen Menschen fast übersteigende Werk zeitigte überaus wichtige Folgen: es erleichterte nicht nur das schulmäßige Studium der talmudischen Halacha, sondern auch deren Verwertung für das praktische Leben. So begann man denn seit dem Bekanntwerden des „Kleinen Talmud" des Alfassi diesen mit nicht geringerem Eifer zu studieren und auszulegen als den babylonischen Talmud selbst. Alle seit dem Abschluß des Talmud bis Alfassi entstandenen halachischen Werke büßten aber ihre bisherige Bedeutung mehr oder weniger ein.

Politische Wirren und die Bedrückung der muselmanischen Regierung in Afrika nötigten Isaak Alfassi, schon in hohem Greisenalter nach Spanien überzusiedeln (1088), wo gerade um jene Zeit die Almoraviden zur Macht gelangt waren. Seine Auswanderung aus Afrika wurde unmittelbar durch irgendeine Denunziation veranlaßt, die das Mißtrauen der Behörden gegen seine Wirksamkeit erweckte. Der fünfundsiebzig Jahre alte Greis ließ sich zunächst in Cordova nieder, zog dann nach Granada, um schließlich das Rabbineramt in *Lucena* zu übernehmen. Er stellte sich hier an die Spitze der Talmudakademie, der nun die Studierenden aus allen Gegenden Spaniens zuzuströmen begannen. Nach Cordova und Granada sollte so Lucena zu einem neuen geistigen Mittelpunkt werden. Alfassi erreichte das hohe Alter von neunzig Jahren. Die jüdischen Gemeinden betrauerten aufs tiefste das Ableben ihres geistigen Führers, der die talmudische Wissenschaft aus ihrer letzten morgenländischen Zufluchtsstätte in Afrika nach dem Westen verpflanzt hatte. Der größte Dichter dieses Zeitalters, Jehuda Halevi, legte Alfassi das folgende Epitaph auf das Grab:

„Dir zu Ehren hallten am Tage des Sinai die Berge wider,
Zu deinem Empfange zogen Engel hinaus,
Und der Tafel deines Herzens prägten sie die Thora ein,
Die herrlichste der Kronen setzten sie dir aufs Haupt".

Noch vor der Ankunft des Alfassi bekleidete in Lucena das dortige Rabbineramt der bedeutende Schriftsteller und Talmudforscher *Isaak ibn Giat* (gest. um 1089). Ein Freund der beiden Negidim, des Samuel und des Joseph, verfügte Ibn Giat auch über eine umfassende weltliche Bildung, kannte die „griechische Weisheit" gut und war auch der Verfasser von religiösen Hymnen. Sein vornehmlichstes Arbeitsgebiet war jedoch der Talmud. Er schälte aus der talmudischen Halacha die darin enthaltenen Gesetzesbestimmungen heraus, vereinigte sie zu Sammlungen und schrieb auch Kommentare zum Talmud; doch sind diese seine Werke, abgesehen von wenigen Fragmenten, nicht bis zu uns gelangt. Wohl blieben uns aber seine wertvollsten Schöpfungen, die zahlreichen von ihm verfaßten „Piutim", erhalten, die in der sephardischen Liturgie Aufnahme gefunden haben. Manche seiner von nationalem Geiste erfüllten Elegien stehen an Kraft und Schönheit sogar den Werken des Gabirol nicht nach.

Das vornehmlich von Juden bewohnte Lucena war die bedeutendste, doch durchaus nicht die einzige Pflegestätte des talmudischen

Wissens in Spanien. Einen fast ebenso günstigen Boden für diesen Wissenszweig bot Sevilla. Hier wirkte ein Zeitgenosse des Alfassi, der bereits erwähnte Isaak Albalia (oben, § 26), der dem Hofe des Emirs nahestand und zugleich das Amt eines „Nassi" oder Oberrabbiners aller im Herrschaftsbereiche von Sevilla gelegenen Gemeinden bekleidete. Außer dem astronomischen Werke, von dem schon die Rede war, schrieb er eine Untersuchung über einige der schwierigsten talmudischen Halachoth, die er auf Grund einer kritischen Analyse der Klärung näher zu bringen versuchte („Kupath ha'rochlim"). Nachdem Sevilla in die Hand der Almoraviden gefallen war, ging Albalia seiner hohen Stellung verlustig und verbrachte den Rest seines Lebens in Granada. In diese Zeit fällt der zwischen ihm und Alfassi entbrannte Streit, der letzten Endes wohl auf grundsätzliche Meinungsverschiedenheiten zurückging. Zwischen den beiden Gegnern kam es zu scharfen mündlichen und schriftlichen Auseinandersetzungen. Kurz darauf fühlte Isaak Albalia, daß sein Leben zur Neige gehe. Über das Los seines schutzlos in der Welt zurückbleibenden siebzehnjährigen Sohnes Baruch aufs tiefste bekümmert, berief er den Jüngling zu sich und sprach zu ihm: „Begib dich nach Lucena, zu Rabbi Isaak Alfassi, und sage ihm an, daß ich aus dieser Welt scheide und in die andere hinübergehe, und daß ich ihm schon längst all die schroffen Worte, die er brieflich und auch mündlich an mich gerichtet hat, vergeben habe; so erbitte ich mir nur das eine, daß er Gleiches mit Gleichem vergelte. Möge er dein Meister werden, du aber sei ihm in allem gehorsam, denn ich weiß, daß er viel Gutes an dir tun und dich von ganzem Herzen unterweisen wird". Der verwaiste Jüngling suchte auch in der Tat Alfassi in Lucena auf und tat ihm den letzten Willen seines Vaters kund. Als Alfassi die Worte des Verstorbenen vernommen, brach er in Tränen aus, umarmte den Jüngling und sprach zu ihm: „Da dein Vater tot ist, will ich dein Vater sein, du aber sei mir ein Sohn". So blieb denn Baruch Albalia im Hause des Alfassi und gelangte später als Rabbiner zu hohen Ehren (1094).

Der Schule des Alfassi entstammte noch eine ganze Reihe anderer Gelehrten, die das talmudische Wissen in alle Ecken und Enden des spanischen Landes trugen. Dem Chronographen Abraham ibn Daud, der später dieses Zeitalter zum Gegenstand seiner Darstellung machte, schien es besonders bemerkenswert, daß alle drei Leuchten des damaligen spanischen Rabbinismus den Namen Isaak hatten (Alfassi,

Ibn Giat und Ibn Albalia) und daß es auch unter den Gelehrten zweiten Ranges zwei Träger dieses Namens gab.

Es mag auffallend erscheinen, daß die in dem älteren Schrifttum neben der Halacha erblühte Haggada sowie die Midraschimliteratur, die gerade um diese Zeit in Italien und Südfrankreich zu hoher Entfaltung kam, hier, auf dem Boden der spanischen Renaissance, gleichsam gänzlich verkümmerte. Dieser Literaturzweig war indessen nicht verdorrt, sondern hatte nur eine neue Gestalt angenommen: während aus der Haggada die lyrische und didaktische Poesie erwuchs, war aus dem Midrasch die Religionsphilosophie entsprossen. In das Chaos der Legenden und Parabeln drang jetzt neues Licht ein: das systematische Denken und die rhythmisch gebundene Rede. Hierin kam eben der Einfluß des neuen Humanismus zur Geltung, das Sichemporschwingen der Literatur zu den Höhen des Allmenschlichen — eine Geistesrichtung, die sich in all ihrer Bedeutsamkeit erst in der nächstfolgenden Epoche auswirken sollte, in der eines Jehuda Halevi, Ibn Esra und Maimonides.

Viertes Kapitel

Die jüdischen Kolonien im östlichen Europa

§ 29. Das Chasarenreich

Während in der Geschichte der westeuropäischen Juden die Periode der Kolonisierung bereits von der der Organisierung abgelöst worden war, war in Osteuropa der Kolonisierungsprozeß noch in vollem Gange, da dort die große Völkerwanderung noch immer nicht zum Stillstand gekommen war. Den Schauplatz dieser Bewegung bildete vornehmlich jenes an das Schwarze und Kaspische Meer angrenzende Gebiet, das das ehemalige jüdisch-hellenistische Zentrum in Taurien oder der Krim (oben, § 10) umschloß. Die an der Nordküste des Schwarzen Meeres gelegenen Kolonien wurden immer mehr in die Einflußsphäre von Byzanz hineingezogen, das in der Krim bei der ihm treu ergebenen griechischen Bevölkerung seine eigene „Pheme" (Militärverwaltung) sowie seine bischöflichen Missionare besaß, die zugleich als politische Emissäre Konstantinopels tätig waren. Den Mittelpunkt der byzantinischen Einflußsphäre bildete die Stadt Chersones (in der Nähe des heutigen Sebastopol), die von altersher die Residenz der Bischöfe von Taurien war. Die kirchlichen „Seelenfänger" machten in der Krim nicht nur auf Heiden und Muselmanen, sondern nicht minder auch auf die dort lebenden Juden Jagd. Der byzantinische Chronograph Theophanes erwähnt zu Beginn des IX. Jahrhunderts eine große jüdische Kolonie in Phanagoria (Taman), um das herum auch „viele andere Stämme wohnen". In der zweiten Hälfte desselben Jahrhunderts gibt der Konstantinopeler Patriarch Photius in einem Schreiben an den Bischof von Bosporus (Kertsch) seiner Freude darüber Ausdruck, daß die christliche Mission in jenen Gegenden so große Erfolge zu verzeichnen habe, und fügt hinzu:

„Wenn du, wie du schreibst, auch die dortigen Juden in das Gefolge Christi einzuschließen und sie aus dem Dunkel und vom toten Buchstaben zur Erkenntnis der Gnade zu führen vermagst, so werde ich die Früchte so schöner Hoffnung von ganzem Herzen willkommen heißen". Indessen sorgte die byzantinische Regierung selbst dafür, daß die jüdische Bevölkerung an der Nordküste des Schwarzen Meeres immer größeren Zuwachs erfuhr. Die Verfolgungen unter dem kaiserlichen Bilderstürmer Leo dem Isaurier (723) zwangen nämlich viele Juden, sich von der Balkanhalbinsel nach der Krim hinüberzuretten, wohin ihnen bald auch die bedrängten christlichen Bilderverehrer folgten. Später war es der grausame „Schemad" (der Taufzwang) unter Basilius dem Macedonier (867—886), der große Massen von Juden von der Südküste des Schwarzen Meeres nach der Nordküste verschlug (oben, § 20).

Außer der notgedrungenen Emigration von der Balkanhalbinsel her ergoß sich aber in die Krim und die benachbarten Gebiete auch noch ein anderer, durch die Völkerwanderung vom Osten, vom Kaukasus und von Persien her, ins Rollen gekommener Auswandererstrom. Unter den in Wanderung begriffenen Stämmen sollte namentlich der Türkenstamm der *Chasaren* oder *Kozaren* für die jüdische Geschichte Bedeutung gewinnen. Diese nomadisierten noch zur Zeit des Sassanidischen Persiens in seinen an Armenien und den Kaukasus angrenzenden Randgebieten und stießen bald in das Innere des persischen Reiches, bald in den Herrschaftsbereich seines Rivalen, in den von Byzanz, vor. Während ihres Zuges durch den Kaukasus in der Zeit der großen Völkerwanderung dürften sich die Chasaren in nicht geringem Maße mit den dort ansässigen Völkerschaften, den Armeniern und Georgiern, wie schon früher mit den persischen Juden vermischt haben. Mit den Juden mochten sie überdies auch in Armenien und Georgien in Berührung gekommen sein, wo von alters her jüdische Siedlungen (in den Bezirken von Wan und Tiflis) bestanden, sowie an der kaukasischen Küste des Schwarzen Meeres, bis zu der von der anderen Seite her die Ausläufer des jüdisch-hellenistischen Bosporus oder des Pantikapäum reichten. Die großen arabischen Eroberungen im VII. Jahrhundert und das Entstehen des allgewaltigen morgenländischen Kalifats setzten dem Expansionsdrang der Chasaren in Asien ein Ziel und lenkten ihn nach Europa ab: vom Kaukasus und den Steppen am Kaspischen Meer nach dem Wolga- und Dongebiet und weiter nach

den Schwarzmeerkolonien Tauriens und dem südlichen Dnjeprbecken. Längs der Küste des Kaspischen Meeres, zwischen Derbent und dem heutigen Astrachan, erstand so im VIII. Jahrhundert das mächtige Chasarenreich mit seiner an dem Unterlauf der Wolga gelegenen Hauptstadt Itil (ein anderer Name für die Wolga). Von hier aus unternahm die kriegerische Völkerschaft Überfälle auf die nahen und fernen slawischen Stämme und machte sie tributpflichtig. Die Chasaren drangen auch in die benachbarte Krim ein, verdrängten von dort die Griechen und bildeten für die byzantinische Herrschaft in dieser Gegend eine ernstliche Gefahr. Die byzantinischen Kaiser sahen sich daher nicht selten genötigt, mit den Chasarenkönigen, den sogenannten „Chaganen" (Khaganen), Freundschaftsverträge abzuschließen, um durch Gewährung verschiedener Konzessionen, ja sogar durch Tributentrichtung, den Ansturm der Barbaren einzudämmen. Das sehnlichste Bestreben Konstantinopels zielte indessen auf einen neuen Triumph der Kirche ab, der zugleich einen Sieg der byzantinischen Politik bedeuten würde: auf die Bekehrung der heidnischen Chasaren zum christlichen Glauben. Zu diesem Zwecke wurden zu den Chasaren fortwährend Missionare entsandt, und auch die Bischöfe von Taurien blieben nicht müßig; doch sollte diesmal der griechischen Kirche ein unerwarteter Rivale, das Judentum, in den Weg treten, das im Chasarischen Reiche einen Teilsieg zu erzwingen vermochte.

Die heidnischen Chasaren standen nämlich unter dem gleichzeitigen Einfluß dreier Religionen: des Islams, der vom Kalifat aus bereits seinen Siegeslauf angetreten hatte, des Christentums, das von Byzanz her im ganzen Gebiet des Schwarzen Meeres verbreitet wurde, und des Judentums, dessen Stützpunkte allerorten verstreut waren. Während es aber den Griechen und den Arabern gelang, nur einzelne Gruppen von Chasaren zu ihrem Glauben zu bekehren, fiel der größte Erfolg dem Judentum zu, dem es beschieden war, das Königshaus sowie die Oberschicht des Chasarenvolkes für sich zu gewinnen. Alle diese Missionserfolge dürften das Ergebnis eines langwierigen Prozesses gewesen sein, der sich während der Wanderung der chasarischen Nomaden durch das von Bekennern aller drei Religionen bewohnte Grenzgebiet zwischen Asien und Europa vollzogen haben mochte. Die armenischen, griechischen, arabischen und jüdischen Einflüsse werden wohl die homogene heidnische Masse erst nach und nach in konfessionelle Sondergruppen zersplittert haben. In den Volks-

sagen wird jedoch die Bekehrung der führenden Schicht des Chasarenvolkes zum Judentum als ein einmaliger, in aller Feierlichkeit vollzogener Akt geschildert. Eine alte chasarisch-jüdische Überlieferung, die in der Hauptsache auch bei den arabischen Schriftstellern Bestätigung findet, weiß darüber folgendes zu berichten:

Der chasarische König oder Chagan *Bulan* war gesonnen, dem Götzendienst zu entsagen, schwankte jedoch noch in der Wahl der neuen Religion. Die Sendboten des Kalifen suchten ihn für den Islam zu gewinnen, die byzantinischen Gesandten rühmten die Vorzüge des Christentums, die jüdischen Weisen die des Judentums. Hierauf veranstaltete Bulan eine Disputation zwischen den Vertretern der drei Religionen, vermochte aber aus ihren Reden und Gegenreden keinen bestimmten Schluß zu ziehen. Da verfiel der König auf den folgenden schlauen Ausweg. Er berief den Christen und den Muselmanen einzeln zu sich und fragte zunächst den Christen: Wenn du zwischen der jüdischen und der muselmanischen Religion wählen müßtest, für welche von beiden würdest du dich dann entscheiden? — „Selbstredend für die jüdische, erwiderte der Christ, denn sie wurde einem von Gott erwählten Volke zuteil, das erst später seiner Sünden wegen verstoßen wurde". Sodann fragte der König den Muselmanen, welcher Religion denn er, abgesehen vom Islam, den Vorzug geben würde: der jüdischen oder der christlichen, worauf jener die gleiche Antwort gab wie der Christ und dazu noch bemerkte, daß der christliche Glaube insbesondere aus dem Grunde als verwerflich anzusehen sei, weil er Unreines (Schweinefleisch) zu genießen und Werke von Menschenhand (Heiligenbilder) anzubeten gestatte. Nun bestellte Bulan alle insgesamt von neuem zu sich, und nachdem er den Christen und den Muselmanen ihre Äußerungen vor allen wiederholen ließ, erklärte er: „Wenn sogar der Christ und der Mohammedaner zugeben müssen, daß die israelitische Religion die altehrwürdigste ist, so kann ich nicht umhin, mich für den Glauben Israels zu entscheiden, für ihn, der der Glaube Abrahams war". So kam es, daß sich der Chasarenkönig zum Judentum bekehrte, und seinem Beispiel folgten sogleich auch viele der chasarischen Vornehmen. Die jüdische Sage fügt noch hinzu, daß einer der Nachkommen Bulans, der Chagan *Obadja*, sich namentlich um die weitere Verbreitung des Judentums verdient gemacht hätte. So hätte er aus anderen Ländern (Babylonien?) jüdische Gelehrte berufen und das Volk in der Bibel und im Talmud unterweisen

lassen; er soll auch Synagogen gegründet und der Regelung des Gottesdienstes besondere Aufmerksamkeit zugewandt haben.

In dieser im Antwortschreiben des letzten chasarischen Königs Joseph an Chasdai ibn Schaprut erhalten gebliebenen Volkssage tritt die ihr innewohnende religiöse Tendenz allzu deutlich zutage. Indessen wurde vor kurzem auch noch ein Bruchstück eines anderen, aus gleicher Zeit (aus dem X. Jahrhundert) stammenden Schriftstückes aufgefunden, in dem uns die Tatsache der Bekehrung des chasarischen Hofes zum Judentum in einer durchaus nüchternen Form überliefert wird. In dem Brief eines chasarischen Juden aus Konstantinopel[1]) wird erzählt, daß von Verfolgungen heimgesuchte Juden aus verschiedenen Ländern seinerzeit bei den noch heidnischen Chasaren Zuflucht gefunden hätten. Die Ankömmlinge vermischten sich dort bald mit den autochthonen Landeseinwohnern und wurden ihre treuen Waffenkameraden, hielten aber auch weiterhin an Beschneidung und Sabbatheiligung fest. Damals gab es bei den Chasaren noch kein angestammtes Königshaus, zum König pflegte man vielmehr den tapfersten und siegreichsten Feldherrn zu erwählen. Einst wurde nun zum Gebieter des Landes ein jüdischer Feldherr ausgerufen, einer von denen, die sich den Chasaren ganz angeglichen hatten. Sein Weib und sein frommer Schwiegervater überredeten indessen den neuen König, sich offen zur jüdischen Religion zu bekennen. Als darauf die „Könige Macedoniens (von Byzanz) und Arabiens (die Kalifen)", die die Chasaren zum Christentum und zum Islam zu bekehren trachteten, davon Kunde erhielten, daß an der Spitze des Chasarenreiches ein Jude stehe, sandten sie zu den Chasaren ihre Boten und ließen ihnen sagen: „Ist es denn möglich, daß ihr euch zum Glauben der von allen Völkern geknechteten Juden bekennen wollet?" Da forderte der jüdische Gebieter „Weise" aus der Mitte der Juden, der Griechen und der Araber auf, zu einer religiösen Disputation an seinem Hofe zu erscheinen. Als die Griechen hierbei für das Christentum in die Schranken traten, stießen sie auf die einmütige Abwehr der Juden und Araber; den Arabern traten wiederum die Juden und die Griechen einhellig entgegen; als aber die jüdischen Gelehrten die Bibel von Anfang an darzulegen begannen, fanden ihre Gegner keine Worte der Widerlegung, da sie ja selbst die Wahrheit der Heiligen Schrift anerkannten. Aus einer Höhle wurden dann die seit langem

[1]) S. Anhang, Note 3.

dort verborgen gehaltenen Thorabücher hervorgeholt, in denen sich alle Argumente der Juden bestätigt fanden. Darauf schlossen sich zusammen mit den Chasaren auch die bereits fast gänzlich abgefallenen Juden der jüdischen Religion wieder an. Nunmehr wurde das Chasarenland zu einem Anziehungspunkt für neue Massen von Juden aus Bagdad, Chorassan und Byzanz, die die einheimische Bevölkerung des Landes in ihrem neuen Glauben noch mehr bestärkten.

Diese Geschehnisse spielten sich um die Mitte des VIII. Jahrhunderts (um 740) ab[1]). Nach ihrer Bekehrung beherrschten die chasarischen Könige oder Chaganen noch volle zwei Jahrhunderte den südöstlichen Landstrich des späteren europäischen Rußland. Von seinem am Unterlauf der Wolga gelegenen Mittelpunkt aus dehnte das Chasarenreich allmählich seine Macht weit nach Westen und nach Norden, über die Küste des Schwarzen Meeres und über die Gebiete am unteren Dnjepr aus. In der Krim geriet das Territorium des ehemaligen Bosporanischen Reiches (das Gebiet von Kertsch und Taman) unter die Gewalt der Chasaren, wodurch sie zu unmittelbaren Nachbarn der sich im Krimer Chersones behauptenden Byzantiner wurden. Von dort aus unternahmen die Chasaren Überfälle auf die slawischen Stämme am südlichen Dnjepr, bezwangen sie und machten sie tributpflichtig; den ihnen auferlegten Tribut hatten die Slawen auch noch einige Zeit nach dem Hervortreten der Waräger zu entrichten, als sie in das von diesen in der zweiten Hälfte des IX. Jahrhunderts begründete Kiewsche Russenreich eingegliedert worden waren. So konnte das große Chasarenreich zwischen der Wolga und dem Dnjepr, dessen östliche Grenze durch die ihm verbündete, um jene Zeit den Kaukasus beherrschende Völkerschaft der Alanen gesichert war, an seiner westlichen Grenze gegen Byzanz die Slawen und später die Russen mobil machen. Daher vermochte das Chasarenreich sich auch nur so lange zu behaupten, bis das südliche Russenland in die Einflußsphäre von Byzanz einbezogen wurde und im Bündnis mit diesem den Kampf gegen das verhaßte „jüdische Reich" eröffnete.

Unter den jüdischen Chaganen wurde die Staatsverfassung des chasarischen Reiches, wie dies aus zeitgenössischen arabischen und jüdischen Quellen zu ersehen ist, weiter ausgebaut und erheblich verbessert. Der Chagan galt als der oberste Landesherr und als die höchste Gerichtsinstanz, während an der Spitze des Heeres sein Ne-

[1]) Ibid. am Ende.

benregent (Bek, Pech oder „Ischa") stand. Alle Mitglieder der Regierung und der gesamte Adel bekannten sich zum Judentum, während in den mittleren und niederen Bevölkerungsschichten der Islam, das Christentum und auch das Heidentum verbreitet waren. Ungeachtet dessen, daß die privilegierten Klassen der jüdischen Religion anhingen, wurde doch die Gleichberechtigung aller Konfessionen in keiner Weise angetastet. So standen dem Chagan sieben Richter zur Seite, je zwei für Juden, Christen und Muselmanen und einer für die Heiden (nach einer anderen Version sollen es im ganzen neun Richter für alle Gruppen gewesen sein). Dank seiner günstigen Lage zwischen Ost und West gelangte das Land zu hohem wirtschaftlichen Wohlstand. Durch das Chasarenreich führte nämlich einer jener großen Handelswege, die Asien mit Europa verbanden. Der arabische Geograph des IX. Jahrhunderts Ibn Chordadbe erwähnt in seinem „Buch der Straßen", daß die jüdischen Kaufleute aus Persien, Armenien und dem Kaukasus „durch das Land der Slawen in der Nähe der Chasarenhauptstadt" (an der Wolga) zu reisen pflegten, wobei ihr Weg zum Teil über das „Meer Dschordschan" (Georgisches, d. i. Kaspisches Meer) führte. Sein Zeitgenosse Ibn Scharsi berichtet in seinem „Buch der Länder", daß die „vom Chasarischen zum Rumischen (vom Kaspischen zum Schwarzen) Meere" Rauchwaren transportierenden slawischen Kaufleute auf ihrem Wege einen Handelspunkt in der „jüdischen" Stadt Samkersch berührten, der auf der Halbinsel Taman, in der Gegend des ehemaligen Bosporus (Kertsch), gelegen war. Die wichtige Rolle, die die Juden in dem damaligen internationalen Handelsverkehr spielten, ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß sie an dem ganzen, von Persien über den Kaukasus nach der Krim und dem Kiewschen Rußland führenden Wege entlang überall verstreut waren.

Gegen Ende des IX. Jahrhunderts erfuhr die jüdische Bevölkerung im Chasarenlande eine bedeutende Vermehrung durch Auswanderer aus Byzanz, die vor den Verfolgungen des Kaisers Basilius des Macedoniers im neuentstandenen Reiche Schutz suchten. Die vor dem Taufzwang geflüchteten Neuankömmlinge trugen in die ihnen stammesverwandten Kolonien den Geist der Empörung gegen die byzantinischen Despoten hinein, was die Feindseligkeit zwischen den jüdischen Gebietern des Landes und dem Hofe von Konstantinopel noch mehr verschärfen mußte. So ist denn die erste Hälfte des X. Jahrhunderts in

der Tat ganz von Kämpfen zwischen dem Chasarenreiche und Byzanz ausgefüllt. Hierbei suchten sich beide Staaten den Beistand von Verbündeten zu sichern: der eine bemüht sich, das kaukasische Alanien für sich zu gewinnen, der andere — das Kiewsche Rußland. Hier wie dort bildete die religiöse Propaganda, die christliche der Byzantiner und die jüdische der Juden aus dem Chasarenlande, einen Hebel ihrer Bündnispolitik. Je nach den Erfolgen der Koalitionspolitik neigte sich das Kriegsglück bald der einen, bald der anderen der kämpfenden Parteien zu. Einen besonders erbitterten Charakter nahm der Kampf zwischen dem „jüdischen" und dem christlichen Staate während der Regierung des byzantinischen Kaisers Romanus I. Lekapenus an, der auf Einflüsterungen des palästinensischen Patriarchen hin den Entschluß faßte, alle Juden in seinem Reiche zur Taufe zu zwingen (um 932—940). Dem Zeugnis des arabischen Schriftstellers Massudi zufolge verließen nämlich um diese Zeit viele vor dem „Kaiser Armanus" fliehende Juden das byzantinische Reich, um nach dem Chasarenlande zu ziehen. Die neuen Opfer der Gewaltherrschaft steigerten noch mehr die Erregung unter den Chasaren, die auch sonst fast ununterbrochen auf Kriegsfuß mit Byzanz standen. Die schon erwähnte, vor kurzem aufgefundene chasarische Urkunde wirft nun ein gewisses Licht auch auf die Rolle der Juden bei den geschichtlichen Ereignissen, die für das chasarische Reich schließlich zum Verhängnis werden sollten.

In dem von einem Zeitgenossen dieser Ereignisse herrührenden Briefe wird berichtet, daß die Chasaren im X. Jahrhundert unter den Königen Benjamin und Aaron eine stürmische Zeit durchzumachen hatten: „Die Griechen und Macedonier", d. s. die Byzantiner, hatten nämlich die früheren Verbündeten des Chasarenreiches, die kaukasischen Alanen, unter denen sie inzwischen Missionserfolge zu erzielen vermochten, auf ihre Seite zu locken gewußt und setzten mit ihrer Hilfe den Chasaren hart zu. Der Chagan Aaron ging jedoch ein Bündnis mit „dem König von Turkia" ein (wohl mit einem der mittelasiatischen Türkensultane, die nominell dem Kalifat von Bagdad unterstellt waren) und besiegte, von türkischen Söldnertruppen unterstützt, die mächtigen Alanen, wobei er sogar deren König zum Gefangenen machte. Darauf erneuerten die Alanen (von denen sich ein Teil zum Judentum bekannte) ihr Bündnis mit den Chasaren und die beiden Königshäuser traten auch in verwandtschaftliche Beziehungen

miteinander: der Sohn des Chagans Aaron, Joseph, ehelichte die Tochter des Königs von Alanien. Während der Regierungszeit des Joseph (um 932—965) kam es nun zu Ereignissen von entscheidender Bedeutung. Gleich zu Beginn seiner Regierung wiederholten sich in Byzanz die vom Kaiser Romanus inspirierten Judenverfolgungen, und der chasarische König Joseph, der durch die jüdischen Flüchtlinge davon Kunde erhalten hatte, ergriff entsprechende Repressalien gegen die christlichen Griechen in seinem eigenen Reiche. Dies gab Anlaß zu einem neuen Kriege zwischen Byzanz und dem Chasarenlande. Der Kaiser Romanus säumte nicht, „an den Russenkönig Oleg (Helgu)", d. i. an den Fürsten von Kiew, wo damals freilich nicht mehr Oleg, sondern dessen Sohn Igor (912—945) herrschte, kostbare Geschenke zu senden, um diesen zu einem Kriegszug gegen die Chasaren zu bewegen. Die Russen drangen in der Tat in die Besitzungen der Chasaren in der Krim (in Samkersch auf Taman) ein, wurden aber sehr bald von dem chasarischen Feldherrn Pessach zurückgedrängt. Darauf überfiel dieser „die Städte des Romanus" in der Krim, machte viele Einwohner nieder und legte der Stadt Chersones, dem dortigen Hauptstützpunkt der Byzantiner, einen Tribut auf. Nachdem Pessach so mit den griechischen Anstiftern des Russenüberfalles fertig geworden war, wandte er sich gegen das Land der Russen selbst und bezwang hier seinen treubrüchigen Vasallen, den Fürsten Igor. Dieser brachte zu seiner Rechtfertigung vor, daß er nur auf Zureden des Kaisers Romanus gegen die Chasaren ausgezogen sei, erhielt aber von Pessach die Antwort: „So ziehe denn aus gegen Romanus und kämpfe mit ihm, sonst werde ich Rache an dir nehmen". Der Russenfürst mußte gehorchen; er zog mit seiner Flotte gegen Konstantinopel und bekriegte es vier Monate lang, erlitt jedoch eine Niederlage, da die Byzantiner seine Schiffe durch „griechisches Feuer" zu verscheuchen wußten. So kehrte er denn nach dem Russenlande zurück und mußte den Chasaren nach wie vor Tribut entrichten.

In dieser Erzählung des chasarischen Juden aus dem X. Jahrhundert ist ein deutlicher Widerhall der stürmischen Ereignisse jener Zeit zu vernehmen. Das hierin über die Kriege zwischen Russen und Byzantinern Berichtete stimmt mit den in den russischen und byzantinischen Annalen aufgezeichneten Tatsachen völlig überein. Im Jahre 941 zog der Kiewer Fürst Igor in der Tat mitsamt seinem Heere auf zahlreichen Schiffen gegen Zargrad (Konstantinopel) aus,

doch wurde die russische Flotte durch das „griechische Feuer" vernichtet, worauf der Rest des Russenheeres die Flucht ergreifen mußte. Im Jahre 944 kam es zu einem zweiten Kriegszug gegen Zargrad, der erfolgreicher als der erste war und mit dem berühmten griechisch-russischen Vertrag endete. Zehn bis fünfzehn Jahre nach diesen Ereignissen berichtet uns der chasarische König Joseph selbst über den weiteren Verlauf der Dinge in seinem Reiche. Als Antwort auf das Schreiben des von der Kunde über das Bestehen eines „jüdischen Reiches" tief ergriffenen spanischen Ministers Chasdai ibn Schaprut (§ 23) ließ ihm nämlich Joseph im Jahre 960 eine schriftliche Antwort zukommen, in der er aufs eingehendste die Lage der Chasaren in Vergangenheit und Gegenwart schildert. Nach dem oben bereits wiedergegebenen Bericht über die Bekehrung des Königs Bulan folgt in dem Schreiben des Joseph eine Aufzählung der Namen seiner Vorgänger, die seit ihrem Übertritt zum Judentum den Titel eines Chagan führten; es waren dies: Obadja, Hiskia, Manasse, Chanuka, Isaak, Sebulon, Moses, Nissi, Menachem, Benjamin, Aaron und schließlich der Verfasser des Briefes selbst, Joseph. Des weiteren teilt er mit: „Unser Land ist an dem Fluß (Itil, d. i. Wolga) gelegen, der sich in der Nähe des Dschordschanmeeres (des Kaspischen) befindet und seiner Länge nach einer Entfernung von vier Monatsreisen entspricht[1]). An dem Flusse leben viele Stämme in Städten und Dörfern, in ungeschützten und auch in befestigten Ortschaften. Hier ihre Namen: Burtas, Bulgar, Suwar, Arissu, Zarmis, Wentit, Ssjewer (Ssjewerjanen), Slaviun (Slawen). Jeder der Stämme ist überaus menschenreich, und sie alle sind mir tributpflichtig. Von dort aus verläuft die Grenzlinie bis zum Dschordschan, dessen Küstenbewohner, die in einer Entfernung von einer Monatsreise leben, mir insgesamt tributpflich-

[1]) Als Parallele lassen wir hier die in dem fragmentarischen Brief des chasarischen Juden gegebene Landesbeschreibung folgen: „Unser Land heißt *Arkanos* (Hyrkanien — eine alte griechische Bezeichnung für das Kaspigebiet). Der Name der Königsstadt ist *Kozar*. Der das Land durchfließende Strom heißt *Itil* und ist rechter Hand von dem Meere jenes Landes gelegen, durch das deine Sendboten (die Boten des Chasdai aus Cordova) nach Konstantinia (Konstantinopel) gelangt sind. Ich vermute, daß dieses Meer eine Fortsetzung des Großen Meeres (des Mittelmeeres) bildet. Unsere Hauptstadt (Medina) ist von jenem Meere 2160 Ris entfernt. Die Entfernung zwischen unserem Reiche und Konstantinia beträgt 9 Tagereisen zu Meere und 28 zu Lande. Der gesamte Herrschaftsbereich meines Herrn beträgt aber 50 Tagereisen. Und dies sind die Völker, die uns bekriegen: Asia (die Byzantiner Kleinasiens?), Bab-al-Abwab (Derbent in Kaukasien), die Sebussen, Türken und Lusinen".

tig sind. Südwärts liegen Semender und Bak-Tadlu und weiter geht es bis zu den an der Meeresküste sich erhebenden Toren des Bab-al-Abwab. Im Westen sind gelegen: Scharkel, Samkerz, Kerz, Sugdai, Alus, Lambat, Bartnit, Alubika, Kut, Mankup, Budak, Alma, Grusin[1]); alle diese Landschaften liegen an der Küste des Meeres von Konstantinia (des Schwarzen). Ich residiere an der Mündung dieses Flusses (der Wolga), wache mit des Allmächtigen Hilfe am Einfallstor dieses Flusses und sperre den Russen den Weg, die auf Schiffen hierherkommen, um über das Meer (das Kaspische) zu den Ismaeliten (den Arabern des Kalifats von Bagdad) überzusetzen. Ebenso verlege ich den vom Lande her angreifenden Feinden den Weg zu den Toren von Bab-al-Abwab. Ich stehe mit ihnen in einem hartnäckigen Kampfe, denn wenn ich ihnen auch nur ein einziges Mal Einlaß gewähren würde, würden sie das ganze ismaelitische Land bis nach Bagdad hin der Verheerung preisgeben".

All diese streng sachlich gehaltenen Mitteilungen stimmen mit den Zeugnissen der arabischen und jüdischen Zeitgenossen völlig überein und entsprechen auch der allgemeinen politischen Konstellation jener Epoche. Nur die Schlußsätze des von König Joseph herrührenden Briefes, die eine Beantwortung der oben angeführten, auf den Messias sich beziehenden Frage des Chasdai enthalten, machen einen allzu literarisch-gekünstelten Eindruck und scheinen ein Zusatz des späteren Kopisten oder Redaktors zu sein. „Du befragst mich noch — so heißt es da — über das Endwunder (das Erscheinen des Messias). Unsere Blicke sind zu Gott und auf die Weisen Israels in den Akademien von Jerusalem und Babylon gerichtet. Unserer schweren Sünden wegen ist das Ende der Zeiten undurchsichtig geworden und so sind wir nun völlig ratlos. Möge Gott unsere Erlösung beschleunigen und unsere verbannten Brüder wieder versammeln . . . Du erwähnst in deinem Brief, daß du mich gern von Angesicht zu Angesicht sehen möchtest — auch ich möchte dich erschauen, deiner Weisheit und Erhabenheit Augenzeuge werden. Wenn dies sich erfüllen würde, wärest du mir ein Vater und ich dein Sohn, und mein ganzes Volk würde deine Ratschläge treu befolgen".

Als dieser Brief, in dem die seitens der Russen drohende Gefahr

[1]) In diesem Register begegnen uns Städtenamen, die leicht als die Namen der Stadt Sarkel am Don, sowie der heutigen Kertsch, Sudak, Aluschta, Alupka, Mangup usf. wiedererkannt werden können.

nur ganz nebenbei erwähnt wird, von Joseph geschrieben wurde, konnte der König noch nicht voraussehen, daß dem mächtigen Chasarenreiche schon wenige Jahre später der Untergang beschieden sein würde und daß er selbst die Reihe der jüdischen Chagane beschließen sollte. Das Drängen der barbarischen Russen aus dem Fürstentum von Kiew gegen das Küstengebiet des Schwarzen und Kaspischen Meeres machte sich nämlich inzwischen immer mehr fühlbar. Im Jahre 966 holte schließlich der Kiewer Fürst Swjatoslaw zu einem entscheidenden Schlage gegen die Chasaren und deren Vasallen aus. Das Russenheer zerstörte zunächst die chasarische Festung Sarkel am Don und sodann die Residenz der Chagane Itil an der Wolga wie auch die Stadt Semender an der Küste des Kaspischen Meeres. Im Laufe von wenigen Jahren (bis 969) fielen so die bedeutendsten Städte des Chasarenreiches, seine Stützpunkte an dem Unterlauf der Wolga, des Don und am Kaspischen Meere, der völligen Verheerung anheim. Zwar blieben den Chasaren noch ihre Besitzungen in der Krim und an den Küsten des Asowschen Meeres erhalten, doch sahen sie sich auch hier einerseits dem Druck der Russen ausgesetzt, die sich um jene Zeit im Gebiet von Taman festgesetzt hatten, andererseits dem der Byzantiner, der von Chersones aus auf sie ausgeübt wurde. Bald darauf kam es überdies zu einer freundschaftlichen Annäherung zwischen den Russen und Byzantinern, die in der im Jahre 988 erfolgten Bekehrung des Fürsten Wladimir zum Christentum einen noch festeren Rückhalt fand. Das byzantinisch-russische Bündnis sollte das Los der Überreste des Chasarenreiches endgültig besiegeln. Im Jahre 1016 zerstörten die Griechen und Russen mit vereinten Kräften den letzten Stützpunkt der Chasaren auf der Halbinsel Krim, wobei sie auch ihren Chagan, Georg Zulu, der nicht mehr Jude, sondern Christ war, zu ihrem Gefangenen machten. Das Chasarenvolk wurde hierauf über die endlosen Steppen des südlichen Rußlands in alle Winde zerstreut und ging allmählich unter anderen Völkerschaften gänzlich auf. Auch die in der Krim noch zurückgebliebenen Chasaren jüdischer Religion vermischten sich nach und nach mit den dort ansässigen Juden und später mit den aus Konstantinopel zugewanderten Karäern. Einige Mitglieder des jüdischen Chaganengeschlechts übersiedelten nachgewiesenermaßen nach Spanien. Der Chronograph des XII. Jahrhunderts Abraham ibn Daud berichtet, daß er deren Nachkommen in

Toledo selbst gesehen und von ihnen erfahren hätte, daß die dem Judentum treugebliebenen Chasaren zu dessen rabbinischer Urform, nicht aber zu seiner karäischen Abart hielten. Später mag in dieser Hinsicht eine Änderung eingetreten sein, da die Chasaren sich den Karäern leichter als den Talmudisten anschließen konnten. In den Schilderungen jüdischer Reisender der folgenden Jahrhunderte tritt uns noch immer der Name „Chasarenland" nicht selten als Bezeichnung für die Halbinsel Krim entgegen.

§ 30. Die Juden im Kiewschen Rußland

Von den chasarischen Fluten mitgerissen, wurden die Juden aus dem Orient schon früh an die von slawischen Stämmen bewohnten Ufer der Wolga und des Dnjepr verschlagen. Es mag sein, daß unternehmungslustige jüdische Kaufleute von Byzanz und dessen Krimer Kolonien aus auch noch früher dorthin vorgedrungen waren; aus den Zentren des morgenländischen Kalifats aber setzte eine über den Kaukasus in dieser Richtung verlaufende jüdische Auswanderungsbewegung erst dann ein, als an dem Kaspigestade und an den Wolgaufern das halbjüdische Chasarenreich festere Wurzeln gefaßt hatte. Da nun die Macht der Chasaren sich auch auf die ihnen tributpflichtigen und wirtschaftlich von ihnen abhängigen, den künftigen Herrschaftsbereich Kiews bewohnenden slawischen Stämme der Ssjewerjanen und Poljanen erstreckte, so bot sich den Juden Gelegenheit, noch vor der Begründung des Kiewschen Fürstentums Geschäftsreisen in diese slawischen Länder zu unternehmen. Aber auch später, als in der zweiten Hälfte des IX. Jahrhunderts das Kiewsche Rußland auf den Plan trat, vermochten seine ersten, dem Rurikgeschlecht entstammenden tatkräftigen Fürsten Oleg (879—912) und Igor (912 bis 945) das Joch der Chasaren nicht mit einem Schlage abzustreifen, sondern mußten, ungeachtet aller ihrer Versuche, mit bewaffneter Hand die Unabhängigkeit zu erringen, sich immer wieder unter die Fremdherrschaft beugen. So kam der einmal angebahnte Handelsverkehr zwischen den Ländern des Chagan und denen des Russenfürsten nicht mehr zum Stillstand. Zwischen Bagdad, Armenien, Kaukasien und dem Chasarenlande einerseits und der fernen Russenhauptstadt, dem am Dnjepr gelegenen Kiew andererseits, zogen fortwährend Han-

delskarawanen und Handelsschiffe hin und her[1]). Da die herrschende Klasse im Chasarenreiche sich zum Judentum bekannte und von dorther auch viele aus dem jüdischen Zentrum Babylonien und den anderen Ländern des Bagdader Kalifats stammende Juden nach Kiew zu kommen pflegten, so verschmolzen für die späteren russischen Chronographen die beiden Begriffe Juden und Chasaren zu einer unzertrennlichen Einheit. So hat denn die älteste russische Chronik für die einen wie für die anderen den gemeinsamen Ausdruck „die Juden Kosariens". Nachdem dann Swjatoslaw, der Sohn Igors, die Stützpunkte der Chasaren im Kaspigebiet zerstört hatte (966—969), vermochten sich diese, wie bereits erwähnt, noch ein halbes Jahrhundert lang in manchen Gegenden der Krim zu behaupten. Um diese Zeit knüpfte nun Kiew mit der Krim, in deren Nähe, im Asowschen Gebiet, sich die Russen inzwischen festgesetzt hatten, weitverzweigte Beziehungen an, und so kamen chasarische Juden sowie zum Judentum sich bekennende Chasaren nach wie vor häufig in die Russenhauptstadt, in der viele von ihnen zweifellos auch schon ihren festen Wohnsitz hatten. Deshalb ist es nur zu begreiflich, daß, als in der der „Christianisierung des Russenlandes" durch den Fürsten Wladimir unmittelbar vorangehenden Zeit in seinem Reiche eine rege religiöse Propaganda begann, auch die Vertreter der jüdischen Religion daran nicht unbeteiligt blieben.

---

[1]) Der bereits mehrmals erwähnte arabische Reisende Ibn Chordadbe wußte über die von den Russen um die Zeit der Entstehung des Kiewschen Rußlands gepflegten Handelsbeziehungen folgendes zu berichten (um 880): „Die dem slawischen Stamme angehörenden Russen begeben sich aus den abgelegensten Gegenden des slawischen Landes zu den Küsten des Rumischen (Schwarzen) Meeres, um dort Biber- und Fuchsfelle sowie Schwerter abzusetzen. Der Kaiser (von Byzanz) begnügt sich mit der Erhebung eines Zehnten von ihren Waren. Auch pflegen die russischen Kaufleute den slawischen Strom (die Wolga) hinunterzufahren, wobei sie bei der Fahrt auf seinem die Chasarenstadt durchfließenden Arm an den Gebieter des Landes einen Zehnten entrichten, um so das Dschordschanmeer (das Kaspische) und ihr jenseits des Meeres gelegenes Reiseziel erreichen zu können. Zuweilen werden die russischen Waren von der Stadt Dschordschan (Derbent?) aus auf Höckern von Kamelen weiter nach Bagdad befördert". Es ist wohl anzunehmen, daß unter diesen „russischen" Kaufleuten auch die hauptsächlichsten Teilnehmer des damaligen internationalen Handels, die Juden, nicht fehlten. Der die Mitteilung seines Zeitgenossen Ibn Chordadbe wiederholende Ibn Scharsi fügt noch ergänzend hinzu, daß die slawischen Handelsleute auf ihrem Wege überdies das jüdische „Samkersch", d. i. Taman, zu berühren und folglich auch mit den dichten Massen der jüdischen Bevölkerung in der Krim und an der angrenzenden kaukasischen Küste in unmittelbare Berührung zu kommen pflegten.

Die byzantinischen Griechen gingen nämlich schon lange darauf aus, die heidnischen Slawen für das Christentum zu gewinnen, um so Konstantinopel die geistige Vormundschaft über das östliche Europa zu sichern. Die Enttäuschungen, die die Chasaren und die Slawen Byzanz seinerzeit bereitet hatten, veranlaßten es im X. Jahrhundert, den gleichen Versuch bezüglich der Russen mit viel größerem Nachdruck als ehedem zu betreiben. Der von Swjatoslaw den Chasaren versetzte Schlag und der Aufstieg des Russenreiches spornten die Bekehrungsgier der Byzantiner noch mehr an, und so trafen in Kiew in ununterbrochenem Zuge aus Konstantinopel und dem Krimer Chersones gelehrte und von Missionseifer beseelte Mönche ein, die den Fürsten Wladimir um jeden Preis in die Netze der griechischen Kirche und der byzantinischen Machtpolitik einzufangen suchten. Unter den früheren Verhältnissen hätten den Griechen in den jüdisch-chasarischen Missionaren ernstliche Rivalen erstehen können, der politische Zusammenbruch des Chasarenreiches verringerte jedoch von vornherein die Aussichten der Verfechter des Judentums: wie hätte auch der halbbarbarische Fürst von Kiew sein Vertrauen auf einen Gott setzen können, der das von ihm protegierte jüdische Königshaus im Chasarenlande nicht vor dem Verderben zu schützen vermocht hatte. Die „chasarischen Juden" der Krim, von denen sich viele in Kiew niedergelassen hatten, mochten trotzdem auf den Versuch, mit den christlichen Missionaren den Wettbewerb aufzunehmen, nicht gänzlich verzichtet haben, und so dürfte die russische chronographische Überlieferung über die vor der im Jahre 988 erfolgten Bekehrung Wladimirs des Heiligen stattgehabte „Prüfung der Religionen" in ihrem Hauptkern auf Wahrheit beruhen. Bei den heidnischen Gebietern des östlichen Europas scheint es gleichsam Sitte geworden zu sein, vor der Bekehrung zum „wahren Glauben" einen regelrechten Wettkampf der drei Religionen zu veranstalten. Dieser Wettbewerb, der im Chasarenreiche einstmals den Sieg dem Judentum brachte, sollte aber jetzt mit dem Triumph der griechischen Orthodoxie enden. Der Chronist weiß über diese Vorgänge folgendes zu berichten. Als der Fürst von Kiew, Wladimir, das Heidentum abzuschwören beschlossen hatte, erschienen bei ihm außer den christlichen und muselmanischen Missionaren auch „chasarische Juden", die so zu ihm sprachen: „Wir haben vernommen, daß zu dir Christen gekommen seien, um ihre Religion zu predigen, indessen glauben sie ja nur an einen, den wir

gekreuzigt haben, wir aber bekennen den einzigen Gott, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs". Darauf fragte Wladimir die Juden: „Und was ist bei euch Gesetz?" Die Antwort lautete: „Sich beschneiden lassen, kein Schweinefleisch und kein Wildbret genießen und den Sabbat heilighalten". — „Und wo ist denn eure Heimat?" fragte von neuem der Fürst. Die Juden versetzten: „In Jerusalem". — „Ist das euer Wohnort?" erkundigte sich Wladimir. „Nein — gaben die Juden zurück — denn Gott zürnte unseren Vätern und verstreute uns unserer Sünden wegen in die ganze Welt, unser eigenes Land aber gab er den Christen". Da sprach der Fürst: „Wie könnet ihr nun andere belehren, da ihr selbst von Gott verstoßen und in alle Winde verschlagen seid? Wenn Gott euch geliebt hätte, würde er euch nicht in der Fremde umherirren lassen. Wollt ihr denn auch über uns das gleiche Unheil heraufbeschwören?"

In dieser von kirchlichen Tendenzen durchsetzten Erzählung stimmt wohl nur das Grundmotiv mit der wirklichen Sachlage überein: dem Herrscher eines noch in den ersten Anfängen steckenden Staatswesens konnte die Religion eines besiegten Volkes unmöglich imponieren und er mußte es vorziehen, sich dem Glauben der weltbeherrschenden Völker anzuschließen. Der erst vor kurzem erfolgte Zusammenbruch des Chasarenreiches war für den Fürsten von Kiew ein viel überzeugenderer Gegenbeweis gegen das Judentum als das Mißgeschick Judäas, auf das der theologisch geschulte Annalist hinweisen zu müssen glaubte. Bei dem ganzen Vorgang fiel das politische Moment viel schwerer ins Gewicht als das kirchlich-religiöse. Die griechischen Diplomaten ließen es daher bei der Taufe des Wladimir in Chersones (Korsun) nicht sein Bewenden haben, sondern leiteten zugleich seine Vermählung mit einer Prinzessin aus dem byzantinischen kaiserlichen Hause in die Wege. Ihr war es, wie der Chronist meint, zu verdanken, daß „Gott die russischen Lande zur Buße bewog, die griechischen aber von den ungestümen Heerhaufen erlöste". Die Vormundschaft von Byzanz über das Russenland war nunmehr auf fester Basis begründet und auf ihr beruhte auch das künftige Verhalten des getauften Russenvolkes gegenüber seiner jüdischen Bevölkerung.

Der byzantinische Einfluß kam vor allem in der Einstellung zum Ausdruck, deren sich die neue russische Geistlichkeit dem Judaismus gegenüber befleißigte. Man begann damit, daß man in die Kirchenstatuten des russischen Landes die von den griechischen Konzilen gegen

die Andersgläubigen erlassenen Kanons mit aufnahm (dieser Art ist z. B. die in dem Statut aus der Zeit des Fürsten Jaroslaw anzutreffende Bestimmung, wonach das Zusammenleben mit einer „Ungläubigen oder Jüdin" mit der Exkommunikation geahndet werden sollte). Am bezeichnendsten ist jedoch jene scharfe Polemik gegen das Judentum, die von den Predigern und den höchsten Hierarchen der russischen Kirche im XI. Jahrhundert geführt wurde. Unter den Kirchenstützen jener Zeit ist es allein der Bischof von Nowgorod, Lukas Schidjata (Jude), der von dem Fürsten Jaroslaw im Jahre 1035 eingesetzt worden war, von dem keine gegen die Juden gerichteten Strafreden überliefert sind. Diese Ausnahme ist entweder dadurch zu erklären, daß er, wie sein Beiname es bezeugt, selbst jüdischer Abstammung war (er mochte vielleicht ein Abkömmling jener Juden gewesen sein, die bei der Einführung des Christentums unter Wladimir dem Heiligen zusammen mit der ganzen Bevölkerung zur Taufe gezwungen wurden), oder aber dadurch, daß es im Nowgoroder Lande um jene Zeit überhaupt keine Juden gab und somit auch keine „jüdische Gefahr" bestand. Mit um so größerem Eifer kämpften gegen den Einfluß des Judentums die Metropoliten von Kiew an. So sucht z. B. der Zeitgenosse des Lukas, der Metropolit Hillarion, in seiner „Rede über das Mosesgesetz und die Gnade Jesu Christi" (um 1050) den Judaismus mit den üblichen polemischen Kunstgriffen eines gewiegten byzantinischen Missionars zu widerlegen: das Mosesgesetz wäre unzulänglich und hätte nur zeitweilige Geltung gehabt, solange nämlich die Menschheit der wahren Gnade Christi noch nicht teilhaftig geworden sei; durch die Zurückweisung des Christentums hätten die Juden selbst ihre Zerstreuung und ihr Elend verschuldet. Ferner redet Hillarion seiner Herde zu, sich nicht durch die „jüdischen Schmähreden" gegen Christus beirren zu lassen, womit er die von den Juden in ihren Disputationen mit den Christen so bevorzugten Beweisgründe gegen die Göttlichkeit Christi meinte. Zum Schluß wendet sich der Metropolit an Gott mit der flehentlichen Bitte, daß er dem Russenvolke das jüdische Los ersparen und es nicht geschehen lassen möge, daß Kiew, die Stadt der Pracht, gleich Jerusalem der Fremdherrschaft verfalle und die Söhne des Russenvolkes in die Fremde verschlagen werden. Aus dem ganzen Zusammenhang der Predigten des Kiewer Kirchenhauptes geht hervor, daß er hierbei nicht gegen irgendeine ihn verführerisch dünkende Bücherweisheit, sondern gegen eine lebendige

jüdische Propaganda kämpfte, die in Kiew und auch sonst im südlichen Rußland eifrig betrieben werden mochte.

Ein direkter Hinweis auf eine derartige Propaganda findet sich in der überlieferten Lebensbeschreibung des heiligen Theodosius Petscherski, des Abtes des Höhlenklosters in Kiew (wirkte um 1057—1074). Dieser Held der Askese belehrte nämlich in seinen Predigten die Kiewer Mitbürger, nicht nur mit ihren Freunden, sondern auch mit ihren Feinden in Frieden und Eintracht zu leben, „aber freilich nur mit den eigenen Feinden, jedoch nicht mit den Feinden Gottes"; als solche galten ihm aber „die am schiefen Glauben festhaltenden" Juden und Ketzer. In der von dem ersten russischen Chronographen Nestor verfaßten „Lebensbeschreibung" des Theodosius Petscherski wird überdies noch berichtet, daß dieser allen Lebensfreuden abholde Mönch sich nicht selten des Nachts insgeheim zu den Juden zu begeben pflegte, um mit ihnen über Christus zu disputieren; hierbei warf er ihnen in schroffster Weise ihre Missetaten und ihre Abtrünnigkeit vor und suchte sie überhaupt in jeder Weise zu reizen, in der Hoffnung, daß er von ihnen „ob der Bekennung Christi" umgebracht und so der Märtyrerkrone teilhaftig werden würde. Die Kiewer Juden taten ihm zwar diesen Gefallen nicht, ereiferten sich aber um so mehr für die Vorzüge und die Wahrheit ihrer Religion. Als einst der Fürst Isjaslaw Jaroslawowitsch an Theodosius die Frage richtete, ob man wohl am Sonntag zu Nahrungszwecken Tiere schlachten dürfe, erhielt er von diesem den folgenden schriftlichen Bescheid: durch die Taufe seien die Christen der Befolgung der Mosesgesetze, wonach am Sabbat nicht gekocht werden dürfe und die Speisen tags zuvor zubereitet werden müssen, „wie dies heute noch bei den Juden Brauch ist", völlig enthoben; habe doch das sonntägliche, zu Ehren Christi eingeführte Weihefest mit dem jüdischen Sabbat nichts gemein; in Anbetracht dessen, daß die der Taufe teilhaftig Gewordenen wohl Kinder Christi, nicht aber die Abrahams seien, dürfe auch das Schlachten und Kochen am Sonntag keinen Anstoß erregen; derjenige aber, der den Fürsten daran zweifeln machte, hätte keinesfalls nach der Heiligen Schrift (dem Neuen Testament) geredet und sei daher zu verdammen. Es ist ohne weiteres klar, daß auch in diesem Falle der Kiewer Kircheneiferer aus den religiösen Zweifeln des Fürsten die bösen Einflüsterungen eines Juden heraushören zu müssen glaubte.

Als einen großen Freund der von den Kirchenkonzilen aufgestellten Kanons, namentlich desjenigen, der in der Zeit des Agobard den fränkischen Klerus zu seinem antijüdischen Feldzug angefeuert hatte, lernen wir den russischen Metropoliten Johann II. (1077—1088) kennen. Ihm war nämlich vor allem daran gelegen, daß christliche Sklaven nicht an Juden weiterverkauft wurden: „Das Gesetz lautet: ein Christ darf weder an einen Juden noch an einen Ketzer verkauft werden, so aber einer dem Juden verkauft, so macht er sich eines Frevels schuldig". Nun war aber der Sklavenhandel um jene Zeit in den slawischen Ländern besonders verbreitet; das Morgen- und das Abendland bezog gerade von hier die vornehmlich aus Kriegsgefangenen sich rekrutierenden Sklaven, so daß sogar der Name „Slawen" in Europa mit dem Wort „Sklaven" gleichbedeutend geworden war. Kein Wunder also, daß auch die Juden an diesem Handel nicht unbeteiligt geblieben waren; doch trat ihnen hierbei ebenso wie im Westen die Kirche in den Weg, die sich hier wie dort nicht von den Grundsätzen der Humanität und von der Abneigung gegen die Sklaverei überhaupt leiten ließ, sondern einzig und allein um die Erhaltung der christlichen Frömmigkeit der Sklaven besorgt war, die bei Juden arbeiteten und Gefahr liefen, zum Judentum „verführt" zu werden.

Die ersten Ansätze einer antijüdischen Agitation im Kiewschen Rußland sind ein unzweideutiger Beweis dafür, daß die dortigen jüdischen Kolonien, soweit dies unter den damaligen primitiven Verhältnissen überhaupt möglich war, in dem wirtschaftlichen Leben des Landes eine bereits nicht unerhebliche Rolle spielten. Daß aber die jüdische Bevölkerung gegen Ende des XI. Jahrhunderts auch in Kiew selbst zu großem Einfluß gelangte und sich dort sogar des fürstlichen Schutzes erfreute, ist namentlich aus der Tatsache zu ersehen, daß schon zu Beginn des nächsten Jahrhunderts eine gegen sie gerichtete Volksbewegung entsteht, deren Urheber wohl in der Mitte der Kircheneiferer zu suchen sind (unten, § 55).

§ 31. Die ersten jüdischen Siedlungen in Polen

Gleichwie die jüdischen Kolonien im alten Russenreiche vornehmlich von Einwanderern aus dem südöstlichen Europa, aus dem Chasarenlande, gebildet wurden, ebenso setzte sich der Hauptkern der

jüdischen Siedlungen in dem westlicher gelegenen Polen aus Immigranten aus dem *Westen*, vor allem aus Deutschland, zusammen. Der Verlauf der geschichtlichen Ereignisse im X. und XI. Jahrhundert ließ nämlich zwischen den östlichen und westlichen Slawen eine Scheidewand erstehen. Während das Kiewsche Rußland in die Einflußsphäre von Byzanz einbezogen wurde, war Böhmen und Polen unter den Einfluß Deutschlands geraten; da dies jedoch zeitlich mit der endgültigen Kirchentrennung zusammenfiel, wurde Rußland zur Domäne der griechischen, die beiden anderen aber zum Herrschaftsbereich der lateinischen Kirche. Ein Vierteljahrhundert vor der Bekehrung des Kiewer Fürsten Wladimir durch die griechischen Priester und seiner Vermählung mit einer byzantinischen Prinzessin nimmt der zu einem Vasallen des deutschen Kaisers Otto I. gewordene polnische Fürst Meczislaw I. (Mjeschko) das Christentum nach lateinischem Ritus an (966) und ehelicht die Tochter seines Nachbarn, des Fürsten von Böhmen, der die Rolle eines Mittlers zwischen Germanentum und Slawentum spielte. Von dieser Zeit ab dürfte Polen auch für die deutschen Juden zu einem neuen Siedlungsgebiet geworden sein.

Schon vor dem X. Jahrhundert mögen die Juden die an der Weichsel und Warthe gelegenen slawischen Länder hin und wieder aufgesucht haben. Hatte doch bereits Karl der Große gegen Ende des VIII. Jahrhunderts nach seinem Feldzug gegen die Sachsen die diesen benachbarten böhmischen Slawen bezwungen, um so in nächste Nachbarschaft des Polenlandes zu kommen. Seitdem werden wohl die jüdischen Kaufleute, die bei ihren Geschäftsreisen den großen, Marseille mit Bagdad verbindenden Handelsweg benutzten, dieses Land nicht mehr ganz gemieden haben. Überdies dürften sich bis hierher dann und wann auch chasarische Juden aus den östlichen slawischen Ländern vorgewagt haben. Manche dunklen polnischen Legenden stehen mit diesem ersten Auftauchen der Juden im vorchristlichen Polen in unverkennbarem Zusammenhang. In einer dieser Legenden spielt ein Jude eine gewisse Rolle schon bei der Begründung der polnischen Fürstendynastie der Piasten. Im IX. Jahrhundert, nach dem Tode des Fürsten Popjel, sollen sich nämlich die Polen, wie die Sage berichtet, zu einem Volksrat in Kruschewitz versammelt haben, um einen neuen Fürsten zu küren. Lange redete man hin und her, und konnte doch nicht einig werden. Da beschloß das Volk, demjenigen, der am näch-

sten Morgen als erster in die Stadt einziehen würde, das Fürstentum zu übertragen. Nun geschah es, daß die Stadt als erster gerade ein Jude namens Abraham der Pulvermann (d. h. ein Verkäufer des damals noch nicht einmal erfundenen Schießpulvers!) betrat, der denn auch ohne viel Federlesen zum Fürsten ausgerufen wurde. Der Jude schlug jedoch die ihm angetragene hohe Ehre aus und bestand darauf, daß zum Fürsten der gescheite Pole Piast erwählt werde, der so zum Stammvater der Piastendynastie wurde. Eine andere Legende weiß zu berichten, gegen Ende des IX. Jahrhunderts sei bei dem polnischen Fürsten Leschek eine jüdische Abordnung aus Deutschland eingetroffen, um für ihre Stammesgenossen freien Einlaß nach Polen zu erwirken, worauf Leschek, nachdem er die Juden über die Eigentümlichkeiten der jüdischen Moral und Religion genau ausgefragt hatte, auch gern eingegangen sei. Alsbald sollen denn auch ganze Scharen von Juden aus Deutschland nach Polen übergesiedelt sein, wo ihnen besondere, später abhanden gekommene oder vernichtete Freibriefe verliehen worden seien. Unbeschadet dessen, daß diese dunklen Volkssagen von Anachronismen strotzen und offensichtlich erst in einer viel späteren Zeit entstanden sind, sind sie dennoch eines geschichtlichen Kerns insofern nicht bar, als sie die ersten Anfänge der jüdischen Siedlungen Polens schon in die heidnische Zeit zurückverlegen und zugleich auf deren deutschen Ursprung hinweisen.

Nicht minder spärlich sind die Nachrichten über die Geschichte der Juden im christlichen Polen in der Zeit zwischen dem Ende des X. und dem Ende des XI. Jahrhunderts. In der Chronik der Fürsten dieser Epoche: Meczislaws I., Boleslaws des Tapferen, Boleslaws des Kühnen und Wladislaws I. wird keiner einzigen jüdischen Siedlung, nicht einmal in den Fürstensitzen Posen, Gnesen und Krakau, Erwähnung getan. Desungeachtet läßt manche fragmentarische Nachricht vermuten, daß in dem damaligen Polen dennoch hier und da kleine jüdische Kolonien bestanden, die von Auswanderern aus Deutschland und Böhmen, vornehmlich aus der Stadt Prag, begründet worden waren. Im Jahre 906 verfügten die deutschen Behörden, daß an der bayrisch-böhmischen Grenze bei den ostwärts ziehenden „jüdischen und sonstigen Kaufleuten für Sklaven und allerlei andere Waren" Zoll erhoben werde. Nun war aber Böhmen bekanntlich einer der Hauptmarktplätze für den Handel mit den von dort nach

Deutschland und weiter nach dem Westen hin beförderten slawischen Sklaven, so daß wohl auch Polen aus diesem internationalen Handelsverkehr nicht ausgeschaltet blieb. Wie in anderen Ländern, so trat die sonst um das Los der Sklaven nur wenig besorgte Kirche auch hier ausschließlich gegen das Eigentumsrecht der Juden an christlichen Sklaven auf. So wird in der Lebensbeschreibung des heiligen Adalbert (Wojtech) erzählt, daß dieser Apostel der Slawen und Pruzzen (Preußen) die Würde eines Bischofs von Prag nicht zuletzt aus dem Grunde ausgeschlagen hätte, weil man ihn daran hinderte, christliche Gefangene und Sklaven loszukaufen, die „ein jüdischer Kaufmann mit seinem verfluchten Golde erstanden hatte" (989). Auch die böhmische Prinzessin Judith, die Gattin des polnischen Fürsten Wladislaw I. (1080—1102), sparte nicht mit ihrem Gelde, um christliche Gefangene und Sklaven von der Herrschaft ihrer jüdischen Besitzer zu befreien. Nach diesen von den Kirchenchronisten in übrigens durchaus tendenziöser Weise herausgegriffenen Tatsachen zu urteilen, wurde der Handel in Polen weniger von dort ansässigen, als vielmehr von reisenden jüdischen Kaufleuten betrieben, die ebenso wie die Griechen und Araber auch Sklavenhandel trieben. Die erwähnten Quellen wissen nämlich nichts darüber zu berichten, daß jüdische Besitzer ihre Sklaven oder Leibeigenen zur Bebauung des Landes verwendet hätten, was bekanntlich den Kircheneiferern, namentlich in Spanien und dem Frankenreiche, stets ein Dorn im Auge gewesen war. Jüdische Gutsbesitzer scheint es eben in dem damaligen Polen noch nicht gegeben zu haben. Sie sollten, zusammen mit den Vertretern anderer Berufsarten, erst in der folgenden Epoche hervortreten, in der der reisende Kaufmann durch den seßhaften verdrängt wird und in der zugleich auch die Klagen über den Sklavenhandel völlig verstummen.

Alles in allem kann somit in der den Kreuzzügen vorausgehenden Zeit nur von den allerersten Anfängen einer polnischen Judenheit die Rede sein. Die eigentliche Geschichte der Juden in Polen beginnt erst mit dem Zeitpunkt, da der erste Kreuzzug große Massen von Juden aus Deutschland und Böhmen in die benachbarten polnischen Länder trieb und die darauffolgenden systematischen Judenverfolgungen in allen westeuropäischen Ländern diese ostwärts verlaufende Abwanderungsbewegung noch mehr anschwellen ließen. Lange noch sollte

Polen das Land der jüdischen Einwanderung und Kolonisation, eine Zufluchtsstätte für die Gehetzten bleiben, bis es dann schließlich selbst in einer kirchlich-ständischen Verfassung erstarrt und sich die gleiche Politik zu eigen macht, die für das gesamte mittelalterliche Europa bezeichnend ist.

Drittes Buch

Das Zeitalter der Kreuzzüge

(1096—1215)

§ 32. *Allgemeine Übersicht*

Das Jahr 1096 bedeutet für die Geschichte der Juden im Mittelalter einen entscheidenden Wendepunkt. Mit diesem Zeitpunkt beginnt die Ära des Massengemetzels. Der Aufruf der Kirche zum Kampf gegen die Muselmanen im Heiligen Lande hatte vor allem ein Blutgericht über die Juden in Europa zur Folge. Ein volles Jahrhundert ist das christliche Europa von der Wahnidee der Religionskriege gleichsam wie besessen. Die ersten drei großen Kreuzzüge stellen in diesem Jahrhundert zugleich den Leidens- und Märtyrerweg des jüdischen Volkes dar (1096, 1147, 1189—1190). Zu Beginn des nächsten Jahrhunderts verlieren die nach dem Orient, nach außen unternommenen Kreuzzüge immer mehr an Bedeutung; die europäischen Juden werden nunmehr von den nach Asien ziehenden Kreuzrittern sozusagen nur im Vorübergehen gemordet; in den Vordergrund tritt jetzt der gegen den inneren Feind gerichtete Kreuzzug: der Kampf gegen die Schismatiker der Kirche (Albigenserkriege) und das System der strengen Isolierung der Judenheit gemäß den Vorschriften der Lateransynode vom Jahre 1215 (das den Juden in Form der vorgeschriebenen Sondertracht aufgedrückte Kainszeichen). Hiermit ist in der jüdischen Geschichte der Endpunkt des „Zeitalters der Kreuzzüge" erreicht. Dann folgt die düsterste Periode des Mittelalters, seine letzten drei Jahrhunderte, die indessen nach unserer Einteilung schon in den folgenden Zeitabschnitt fallen.

Um die Zeit, als die Kreuzzüge ihren Anfang genommen hatten, war die soziale Verfassung des mittelalterlichen Staates bereits in ihre Kristallisationsphase eingetreten. Die sozialen Mächte, die sich bis dahin noch im Zustand der Gärung befanden und sich gegenseitig bekämpften, konsolidieren sich nunmehr, nehmen scharfumrissene Formen an und zeitigen durch ihr Zusammenspiel eine festgefügte kirchlich-feudale Ordnung in Westeuropa. Schon vor dem ersten Kreuzzuge kam es zu einem entscheidenden Treffen zwischen der geistlichen

Macht in der Person des Papstes Gregor VII. und der weltlichen in der des Kaisers Heinrich IV., das mit dem vollen Siege des Papsttums endete. Das Jahrhundert der Kreuzzüge ließ dann die römischen Pontifices zu so hoher Machtentfaltung gelangen, daß zu Beginn des XIII. Jahrhunderts der Kirchenfürst Innozenz III. allen Monarchen und Fürsten Europas seinen Willen schlechterdings diktieren konnte. Zugleich mit diesem höchsten Triumph der Kirche gelangt auch die Lehensverfassung zu ihrer vollsten Blüte und verwandelt alle europäischen Staaten in ein System großer und kleiner Monarchien, von denen jede sich auf dem Frondienst der Bauern auf dem Lande und auf dem ständischen Prinzip in der Stadt aufbaut. In den der Gewalt der Könige, Herzöge oder Bischöfe unterstehenden Städten bürgert sich das streng in sich gegliederte Zunftwesen ein, das zwischen den verschiedenen Bevölkerungsschichten schärfste Trennungslinien zieht. Der Feudalismus verjagt die Juden aus der Landwirtschaft, da mit dem Landbesitz nunmehr die Gewalt über Menschen, über leibeigene Bauern, verbunden ist, die Gewalt der Andersgläubigen über Christen aber durch die kirchlichen Vorschriften unmöglich gemacht ist. Andererseits sperrt sich auch die christliche Stadt mit ihren streng abgeschlossenen Zünften und Handelsgilden gegen das von den Juden bewohnte Viertel gänzlich ab und das Ghettoregime nimmt immer mehr überhand.

Die zur Zeit der Kreuzzüge in Mitteleuropa sich häufenden Exzesse lieferten die Juden auf Gnade und Ungnade dem Kaiser, den Königen und den feudalen Herren aus, die die ihnen tributpflichtigen Juden nur in dem Maße in Schutz zu nehmen pflegten, als dies für ihre Schatzkammern einträglich war. Je akuter indessen das Schutzbedürfnis wird, desto höher wird der dafür geforderte Preis, und so werden die Juden zu „Kammerknechten" des Kaisers in Deutschland und zu Hofdienern, denen die Geldbeschaffung obliegt, in Frankreich und England. Aus freien Handelsleuten verwandeln sie sich in Fronknechte des Handels und werden nicht selten an die gefährlichste seiner Abarten, an den Handel mit Geld, gefesselt. Die habgierigen Herrscher pressen aus den ihnen hörigen Händlern das Letzte heraus und verschmähen es nicht, zur eigenen Bereicherung mitunter auch zu der Massenvertreibung der jüdischen Landeseinwohner unter Einziehung ihres gesamten Vermögens zu greifen (Philipp August in Nordfrankreich im Jahre 1181).

Eine Ausnahme von der Regel bildeten in der geschilderten Epoche nur die zwei in Südeuropa gelegenen jüdischen Zentren: Italien und Spanien. In ihrer eigenen Heimat galten die Päpste bekanntlich durchaus nicht als Propheten, und so machte sich der kirchliche Druck in Rom selbst viel weniger bemerkbar als in den anderen dem Heiligen Stuhle untertanen Ländern. Auch sonst ließen verschiedene Regierungen in den italienischen Stadtrepubliken und Lehensherrschaften den Juden ihre Protektion angedeihen. Was aber das arabische Spanien anlangt, so dauerte hier im XII. Jahrhundert der Kampf zwischen den Muselmanen selbst (Almoraviden und Almohaden) sowie zwischen ihnen und den Christen noch immer fort. Indessen hatten hier die Juden nur zwei Jahre unter den Ausschreitungen der fanatischen Almohaden zu leiden (1147—1148), während sonst ihre politische und soziale Lage in den beiden Hälften der Halbinsel in keiner Weise erschüttert wurde. Noch hatte das goldene Zeitalter der arabisch-jüdischen Renaissance seine prächtigsten Blüten und herrlichsten Früchte nicht zu voller Entfaltung und Reife gebracht. Der größte Dichter des Mittelalters und sein tiefster Denker, Jehuda Halevi und Moses Maimonides, lebten in der ersten, bzw. in der zweiten Hälfte des XII. Jahrhunderts. Daneben sollte dieses glanzvolle Jahrhundert auch noch eine Reihe anderer schöpferischer Geister auf allen Gebieten der Literatur hervorsprießen sehen. Das Nationale und das Allmenschliche traten hier unter den verschiedensten Verhältnissen miteinander in Verbindung: während bei Halevi das Universale in den grellsten nationalen Farben erstrahlt, ist es bei Maimonides gerade umgekehrt. Überall war der weit ausgreifende Flug der Gedanken sichtbar, die in dem engumschlossenen Bezirk der rabbinischen Scholastik, in dem geistigen Ghetto der französisch-deutschen Juden, unausbleiblich hätten verkümmern müssen.

Der geistige Horizont der Juden in Frankreich und Deutschland, die von Anfang an diesen schmalen Weg des Schaffens eingeschlagen hatten, hatte sich nach den grausigen Erlebnissen der Zeit der Kreuzzüge in der Tat noch mehr verengert. Mußten doch hier die Führer des Volkes alle Hebel der talmudischen Nomokratie in Bewegung setzen, um gegen den Ansturm der umgebenden feindlichen Kultur die kulturelle Einheit der Nation zu behaupten und die Folgen der Bedrückung sowie der im Zeichen des Kreuzes veranstalteten Gemetzel wieder wettzumachen. Das Leben selbst drängte in der bereits erprob-

ten Richtung: „der Zaun um das Gesetz" mußte noch höher getürmt und die religiös-rituelle Zucht durch Vermehrung jener Vorschriften, die die Lebensführung der Juden von der der Umwelt kraß abstechen ließen, noch straffer gespannt werden. Der Geist verstrickte sich immer mehr in die talmudische Kasuistik, und an Stelle der kristallklaren Auslegungskunst eines Raschi trat nunmehr die raffinierte Scholastik der „Tossafisten". Die überstandenen Schrecknisse stürzten die Seele in die dunklen Abgründe der Askese und der Mystik. Das „Buch der Frommen" des Jehuda Chassid, die Frucht tiefster Resignation, ersteht hier gleichsam als ein symbolischer Gegensatz zu dem „Führer der Irrenden" des Maimonides, dieser Schöpfung der selbstbewußten Vernunft, die ihre Macht auch auf die Region des Glaubens zu erstrecken wagte. So mußte denn ein Zusammenstoß dieser beiden einander so scharf entgegengesetzten Geistesrichtungen früher oder später unvermeidlich werden.

Erstes Kapitel

Das Zeitalter der Kreuzzüge in Mitteleuropa

(1096—1196)

§ 33. Der erste Kreuzzug (1096)

In den letzten Jahrzehnten des XI. Jahrhunderts, seit der Zeit, da die türkischen Seldschuken sich Jerusalems und des größten Teiles von Palästina bemächtigt hatten (1071), tauchten unter den Christen Westeuropas immer von neuem beunruhigende Nachrichten darüber auf, daß die Muselmanen das Grab Christi und die anderen christlichen Heiligtümer im Heiligen Lande der Entweihung und Schändung preisgäben. Die zur Erneuerung der religiösen Gefühle des christlichen Europas in Umlauf gesetzten Gerüchte malten die orientalische Gefahr in einer durchaus übertriebenen Weise aus: sie wußten von unzähligen Opfern des muselmanischen und, wie andere noch hinzufügten, des jüdischen Fanatismus zu erzählen, ließen das Bild eines unerhörten Martyriums der Kirche erstehen und riefen in den Herzen der Gläubigen einen unstillbaren Rachedurst wach. Durch diese Gerüchte in Wallung versetzt, gedachten die Christen des Westens der Geburtsstätte ihrer Religion. Der Drang nach dem Osten, der bis dahin nur in Wallfahrten von zum Grabe des Herrn pilgernden andächtigen Christen zum Ausdruck gekommen war, erhielt jetzt eine politische Färbung: es erscholl der Ruf zu einem Massenkreuzzug nach Palästina, der das Heilige Land von der Unterjochung durch die Ungläubigen erlösen sollte. Den lautesten Widerhall fand dieser Ruf auf dem Kirchenkonzil von Clermont in Frankreich (1095), auf dem der Papst Urban II. die Fürsten und die Ritter dazu anfeuerte, das hehre Werk der Befreiung Jerusalems, „des Erdmittelpunktes und des zweiten Paradieses", unverzüglich in Angriff zu nehmen.

Zu derselben Heldentat rief auch der gottesfürchtige Einsiedler Peter von Amiens auf, der den Versammelten in einer eindrucksvollen Rede die Leiden der christlichen Pilger in der Heiligen Stadt sinnfällig vor Augen führte. Dem Rufe der katholischen Geistlichkeit folgten ohne Säumen Männer aus den verschiedensten gesellschaftlichen Schichten: große Lehensherren, Ritter, Städter und auch schlichte Landleute. Die Bewegung griff bald auch auf die Rheinprovinzen Deutschlands über. Tausende und Abertausende ließen Haus, Hof und Besitz im Stich, nähten auf ihre Gewänder das Zeichen des Kreuzes und zogen in den Krieg gegen die „Ungläubigen".

Zu Beginn des Jahres 1096 war bereits ein großer Heerbann von Kreuzfahrern aufgeboten. Tiefempfundene Frömmigkeit und religiöser Enthusiasmus verbanden sich in dieser Bewegung mit praktischen Erwägungen, mit persönlicher Gewinnsucht oder mit Klasseneigennutz, ja mit den allergemeinsten menschlichen Trieben. Dem Klerus lag vor allem daran, auf den Wogen der religiösen Gefühle zu der höchsten Staatsgewalt emporgetragen zu werden; die ritterlichen Lehensherren sehnten sich nach kriegerischen Großtaten, reicher Beute und nach verheißungsvollen Abenteuern in den muselmanischen Ländern; die Bauern traten in die Reihen der Kreuzfahrer, um sich, sei es auch nur eine Zeitlang, von der Hörigkeit und der Schulden- und Abgabenlast frei zu wissen, während die Frommen aus allen Bevölkerungsschichten auch noch die von dem Klerus verheißene Sündenvergebung anlockte, die jedem für den Glauben ins Feld Ziehenden zuteil werden sollte. Überdies schloß sich dem Volksheere eine große Zahl von dunklen Ehrenmännern, Abenteurern und gemeinen Verbrechern an, die nichts als Raub und Mord im Sinne hatten[1]). Noch ehe die Fürsten, der lothringische Herzog Gottfried von Bouillon, der Herzog Robert aus der Normandie und andere Zeit hatten, reguläre Truppen für den weiten Weg auszurüsten und auszubilden, tauchten im Schwabenlande, in Lothringen und an beiden Rheinufern zuchtlose Haufen von Kreuzfahrern auf, die unter der Anführung von fanatisierten Pfaffen, gierigen Rittern oder sonstigen handfesten Burschen plündernd über die friedliche Bevölkerung in Stadt und Land herzufallen begannen; hierbei wurden die Juden nicht nur ausge-

[1]) Die jedes Maß übersteigende Zuchtlosigkeit dieser Kreuzfahrerbanden wird auch von einem christlichen Zeitgenossen dieser Ereignisse, von Albert aus Aachen bezeugt (Albertus Aquentis, Historia hierosolymitanae expeditionis I, cap. 25).

plündert, sondern auch kurzerhand niedergemacht oder aber durch Drohungen und Gewalttaten zur Taufe gezwungen. „Es erhob sich — so berichtet ein zeitgenössischer jüdischer Chronist — ein wildes, ungestümes, unerbittliches Volk, ein Gemisch von Franzosen und Deutschen, und beschloß, nach der Heiligen Stadt zu ziehen, um die eingeborenen Ismaeliten (Muselmanen) von dort zu vertreiben. Jeder, der die Absicht hatte, dorthin zu ziehen, befestigte an seiner Kleidung das Zeichen des Kreuzes, und es versammelte sich solchen Volkes eine unzählige Menge: Männer, Frauen und Kinder. Durch Städte mit jüdischer Bevölkerung ziehend, sprachen sie (die Kreuzfahrer) zueinander: ‚Nun brechen wir auf, um an den Ismaeliten Rache zu nehmen, aber schon hier stoßen wir auf den Juden, dessen Vorfahren unseren Heiland gekreuzigt haben: rächen wir uns also vor allem an ihnen! Möge der Name Israels vertilgt werden, wenn sie uns nicht gleich werden und den Messias Jesus nicht anerkennen wollen'".

Auch in Frankreich war die jüdische Bevölkerung schon einer der ersten aufgebotenen Kreuzfahrerscharen zum Opfer gefallen: in der Stadt *Rouen* schleppte man die Juden zur Kirche und verlangte von ihnen, daß sie sich taufen lassen; diejenigen, die ihrem Glauben nicht untreu werden wollten, wurden auf der Stelle niedergemacht. Die von großer Unruhe ergriffenen französischen Juden beeilten sich, ihre Stammesgenossen am Rhein von der drohenden Gefahr zu benachrichtigen. Als die Gemeinde von Mainz das Sendschreiben erhielt, rief sie ihre Mitglieder zum Fasten und Beten in den Synagogen auf, und ihrem Beispiel folgten auch die anderen benachbarten Gemeinden. In ihrer Antwort teilten die Juden von Mainz ihren französischen Brüdern mit, daß es in der Rheingegend einstweilen noch ruhig zugehe. Bald ergoß sich jedoch eine Kreuzfahrerflut aus Frankreich, wo die Juden, abgesehen von Rouen, nirgends zu Schaden gekommen waren, auch in die Rheinprovinzen, um unter den deutschen Juden die schlimmsten Verwüstungen anzurichten. Ein besorgniserregendes Gerücht kam in Lothringen in Umlauf: man raunte sich zu, der dortige Herzog Gottfried von Bouillon, einer der Hauptorganisatoren des Kreuzzuges, hätte den Schwur getan, nicht eher aufzubrechen, bis er an den Juden den Tod Christi gehörig gerächt hätte, bis „kein einziger Träger des jüdischen Namens mehr am Leben bleiben würde". Das Haupt der jüdischen Gemeinde von Mainz, Rabbi Kalonymos, entsandte darauf zu dem in Italien sich aufhaltenden Kaiser Hein-

rich IV. einen Boten, um ihn von den herzoglichen Drohungen in Kenntnis zu setzen. Der über das Verhalten seines Vasallen empörte Kaiser ließ allen Herzögen und Bischöfen unverzüglich den Befehl zukommen, die Juden vor jeder Gewalttat in Schutz zu nehmen. Gottfried sah sich dadurch zu der Erklärung genötigt, daß er die Verfolgung der Juden nie im Sinne gehabt habe. Der Kölner und Mainzer Gemeinde sicherte er ausdrücklich seinen Schutz zu, allerdings erst dann, als er von ihnen in reichlichster Weise beschenkt worden war. Ein anderer Führer der Kreuzfahrer, Peter von Amiens, der mit seinen Kriegerscharen gerade an den Passahtagen die Stadt Trier passierte, forderte und erhielt von den dortigen Juden Nahrungsmittel für seine Truppen, worauf er, ohne sie sonst zu behelligen, weiter zog. Um so maßloser waren in ihren Forderungen die eigenmächtigen Häuptlinge der irregulären Banden, die mehr auf die Vernichtung der Andersgläubigen im eigenen Lande als in dem fernen Orient bedacht waren. Auf ihrem Durchzug durch die eine oder die andere Stadt pflegten diese Banden auch die ortsansässigen Bürgersleute mit in den Strudel zu reißen und spornten sie zu den wildesten Ausschreitungen gegen ihre jüdischen Mitbürger an. So wurde der Frühling des Jahres 1096 allen jüdischen Gemeinden im Rheinlande zum Verhängnis: überall wütete die blutige Orgie der „Krieger Christi", überall hallte die Luft von den Todesschreien der Märtyrer des Glaubens wider.

Zu einer der ersten Judenhetzen kam es in derselben Stadt *Speyer*, deren neubegründete jüdische Gemeinde kurz vorher von dem Ortsbischof und dem Kaiser das Autonomieprivileg erhalten hatte (§ 15). Am 3. Mai (8. Ijar), an einem Sonnabend, überfielen hier von auswärts gekommene Kreuzfahrer zusammen mit einem Teil der ortsansässigen Christen die jüdische Bevölkerung und erschlugen elf Juden, die sich geweigert hatten, die Taufe anzunehmen. Schon schickten sich die Bösewichte an, auch die Synagoge zu überfallen, um dort die gesamte Gemeinde zu vernichten, doch traten ihnen die von dem Protektor der Juden, dem Speyerer Bischof Johann, ausgesandten Kriegsknechte in den Weg und schlugen die Kreuzfahrerbande in die Flucht, worauf der Bischof einigen aus dem Orte stammenden Mordbrennern zur Strafe einen Arm abschlagen ließ. Für den Fall erneuter Überfälle stellte er den Juden als Zufluchtsstätte sein eigenes Schloß sowie manche befestigte Punkte in der Umgegend zur Verfügung.

Als die Kunde von dem Speyerer Unglück die Juden von *Worms* erreichte, verschanzte sich ein Teil von ihnen in dem Schloß des Bischofs Allebrand (oder Adalbert), während die übrigen, nachdem sie ihre Kostbarkeiten den christlichen Nachbarn zur Verwahrung übergeben hatten, in ihren Häusern blieben. Die Kreuzfahrer verbreiteten das Gerücht, daß die Juden sich der Ermordung eines Christen schuldig gemacht hätten, und der Sturm brach los. Die schutzlosen Juden wurden in bestialischer Weise gemordet, ihr letztes Hab und Gut fiel den Mordgesellen zur Beute, und auch die Thorarollen in den Synagogen wurden der Vernichtung preisgegeben (18. Mai, 23. Ijar). Nur wenige gaben sich dazu her, ihr Leben mit der Scheintaufe zu erkaufen; die übrigen ließen sich unerschrocken für ihren Glauben umbringen oder legten selbst Hand an sich. Die Kinder, die dem Taufzwang nicht hätten widerstehen können, wurden von ihren Müttern mit eigener Hand getötet. Die Märtyrer starben mit dem Kampfruf auf den Lippen: „Höre, Israel, unser Gott ist einzig!" — Hierauf kam die Reihe an jene Mitglieder der jüdischen Gemeinde, die im Schloß des Bischofs Zuflucht gefunden hatten. Dieser konnte oder wollte sie nicht weiter beschützen und legte ihnen nahe, zur Errettung ihres Lebens die Taufe anzunehmen. Die Juden erbaten sich Bedenkzeit. Vor dem bischöflichen Palast lagerten sich die Kreuzfahrer, bereit, die Juden entweder in die Kirche oder zur Richtstätte zu schleifen. Als die den Juden gewährte Gnadenfrist verstrichen war, ließ der Bischof den Raum, in dem sie sich verborgen hielten, öffnen; den Eindringenden bot sich ein grausiger Anblick: die eingeschlossenen Juden hatten es vorgezogen, statt in die Hand des triumphierenden Feindes zu fallen, ihrem Leben selbst ein Ende zu machen. Die Kreuzfahrer ließen ihre Wut an den Leichen der Märtyrer aus, worauf sie die noch am Leben gebliebenen Wormser Juden teils niedermachten, teils gewaltsam der Taufe zuführten (25. Mai, 1. Siwan). Ein Jüngling namens Simcha Cohen, der in dem Gemetzel Vater und Brüder verloren hatte, zögerte nicht, sein Leben der Rache für seine Angehörigen zum Opfer zu bringen: als man ihn zur Taufe in die Kirche gebracht hatte, zückte er einen unter den Kleidern versteckt gehaltenen Dolch und erstach den Neffen des Bischofs und zwei andere am Altar stehende Christen. Die Menge riß Simcha auf der Stelle in Stücke. Erst nachdem die Kreuzfahrer aus Worms wieder abgezogen waren, konnten die Leichen der jüdischen Märtyrer

zur letzten Ruhestätte gebracht werden. Die Gemeinde hatte nicht weniger als achthundert Tote zu beklagen.

Gleichzeitig rückte eine andere Kreuzfahrerrotte unter Anführung des blutrünstigen Grafen Emmerich oder Emicho an *Mainz* heran, das bedeutendste geistige Zentrum des Judentums in Deutschland. Die durch die aus Speyer und Worms eingetroffenen Nachrichten in Schrecken versetzten Juden flehten den Mainzer Erzbischof Ruthard um Hilfe an. Der Erzbischof, dem die Bittsteller eine große Geldsumme eingehändigt hatten, wies den Juden seinen von Wachen umstellten Hof als Zufluchtsstätte an und versprach ihnen Schutz und Beistand. Als bald darauf Emicho mit seinen Scharen vor Mainz erschienen war, fand er in der Tat die Stadttore zugeriegelt. Zwei Tage später wurde er jedoch von Gesinnungsgenossen unter den Einwohnern in die Stadt eingelassen. Mainz geriet in die Gewalt einer Räuberbande. Die in dem erzbischöflichen Hofe versammelten Juden griffen zu den Waffen und rüsteten sich unter der Anleitung des Gemeindeoberhauptes Kalonymos ben Meschullam zur Verteidigung. Hierbei rechneten sie auch auf den Beistand der Hofwache, doch war ihnen eine bittere Enttäuschung beschieden. Im kritischen Augenblick wurden sie von der Wache im Stich gelassen, und auch der Bischof selbst machte sich, aus Feigheit oder aus Tücke, aus dem Staube, während er die Unglücklichen der Willkür der Henkersknechte überließ. Als sich die Juden von der Aussichtslosigkeit des Widerstandes überzeugt hatten, ging ein Teil von ihnen freiwillig in den Tod, während die übrigen der Wut der Kreuzfahrer zum Opfer fielen. In einem befestigten Punkt des Schlosses wehrte eine Handvoll Juden einen ganzen Tag lang die ungestümen Angriffe der Feinde ab, doch mußten auch sie, als ihre Kräfte zu Ende waren, schließlich zum Selbstmord greifen (27. Mai, 3. Siwan). Nur Kalonymos selbst und an fünfzig anderen Gemeindemitgliedern gelang es, in einem unentdeckt gebliebenen Verlies der Kirche Zuflucht zu finden. Von dort flüchteten sie in die Umgegend von Mainz, wo sie sich noch einige Zeit verborgen halten konnten. Als ihr Versteck schließlich ausgekundschaftet wurde, redete der Bischof Kalonymos zu, sich in sein Los zu fügen und die Taufe anzunehmen. Das Haupt der jüdischen Gemeinde wies jedoch den Vorschlag mit Verachtung zurück. So kam er zusammen mit den anderen Flüchtlingen durch die Hand der Landleute um, die sich inzwischen den Kreuzfahrern angeschlossen

hatten. Die wenigen, die sich in Mainz in ihrer Todesangst zur Taufe bereit gefunden hatten, suchten ihre Schuld nachträglich zu sühnen. Die von Gewissensbissen gemarterten Gemeindemitglieder Mar-Isaak mitsamt seinen Kindern sowie sein Freund Uria machten ihrem Leben auf furchtbare Weise ein Ende: Isaak tötete zunächst mit eigener Hand seine beiden Kinder, zündete dann sein Haus an, worauf er und Uria in der von ihnen selbst in Brand gesteckten Synagoge den Tod fanden. Bei dieser Feuersbrunst fiel ein bedeutender Teil der Stadt den Flammen zum Opfer. Im ganzen kamen in Mainz durch diese blutigen Ereignisse über eintausendeinhundert Juden um.

Der zeitgenössische Chronist Salomo ben Simon aus Mainz schildert in folgender Weise die Seelenverfassung der heldenmütigen Märtyrer seiner Heimatstadt[1]):

„Am 3. Tage des Siwan, der einstmals vor der Sinaioffenbarung ein heiliger Tag der Läuterung für Israel gewesen war und an dem unser Meister Moses gesprochen hat: ‚Seid bereit auf den dritten Tag!', taten sich in der Gemeinde von Mainz lautere und heilige Seelen hervor, die sich würdig erwiesen, in Gott selig zu werden . . . Um Mittag kam der Bösewicht und Judenhasser Emicho mit seinem ganzen Heere heran, und die Bürger öffneten ihm das Stadttor. Die Feinde Gottes riefen einander zu: ‚Seht nur, das Tor steht offen; nun heißt es, für das Blut des Gekreuzigten Rache nehmen!' Als die Söhne des heiligen Bundes die zahllosen Scharen erblickten, begannen sie sich zu rüsten und legten alle, groß und klein, Waffen an; an ihrer Spitze hatten sie aber den Parnas Kalonymos ben Meschullam. Durch das viele Ungemach und Fasten waren sie indessen so sehr geschwächt, daß sie den Feinden nicht zu widerstehen vermochten . . . Im inneren Hofe des bischöflichen Hauses stellten sich die bewaffneten Juden am Tore auf, um die Vagabunden (Kreuzfahrer) und die Bürger abzuwehren, und so kam es an dem Tore zu einem Gefecht; unserer vielen Sünden wegen waren sie aber den Feinden nicht gewachsen. So drangen diese in den Hof ein. Als nun die Söhne des heiligen Bundes sahen, daß ihr Los besiegelt sei, erhoben sie alle insgesamt, alt und jung, Jungfrauen, Kinder, Knechte und Mägde, ein Klagegeschrei zu dem Vater im Himmel, ihr Leben beweinend und die Gerechtigkeit Gottes preisend. Sie redeten einander Mut zu: ‚Lasset uns getrost und unverzagt alles erdulden, was der heilige Glaube uns auferlegt . . . Wohl werden uns bald die Feinde erschlagen, ist aber das Schwert nicht die mildeste von den vier Hinrichtungsarten? Was tut's, wenn nur unsere Seelen unversehrt in das ewige, lichte Eden eingehen. Selig ist der, der um des Namens des Einzigen willen den Tod erleidet: dort oben wird er gemeinsam mit den Gerechten, mit Rabbi Akiba und seinen Genossen, thronen, die um des Heiligen willen ihr Leben ließen' . . . Da riefen alle im Chor: ‚Nun ist keine Zeit mehr zu verlieren. Der Feind drängt. Wollen wir uns ohne Säumen zu Ehren Gottes opfern!' Und sie sprachen: ‚Wer ein Messer bei

[1]) Dieser hier gekürzt wiedergegebene Bericht kehrt in abweichenden Lesarten noch in zwei anderen zeitgenössischen Chroniken (in der des Elieser ben Nathan und in der eines Anonymus) wieder.

sich hat, möge nur zusehen, ob es gut gewetzt ist, und möge uns um der Heiligkeit des Einzigen und Ewigen willen hinschlachten und sodann die eigene Kehle durchschneiden oder das Messer in seinen Leib bohren' . . .

„Den in den Hof eingedrungenen Feinden bot sich das folgende Bild: die frommen Männer mit unserem Rabbi Isaak ben Moses saßen, in ihre befransten Gebetgewänder gehüllt, mitten im Hofe; er, der Rabbiner, hielt als erster seinen Hals hin und schon fiel sein abgeschlagenes Haupt zu Boden; die übrigen saßen mittlerweile im Hofe, bereit, den Willen ihres Schöpfers zu erfüllen. Die Feinde bewarfen sie mit Steinen und Pfeilen, doch die Unsrigen rührten sich nicht von der Stelle und kamen alle um. Bei diesem Anblick beschlossen die, die sich in den inneren Räumen befanden, sich lieber mit eigener Hand das Leben zu nehmen. Die Frauen faßten sich ein Herz und schlachteten selbst ihre Söhne und Töchter hin, um sodann auch sich zu entleiben. Gatten erdolchten Weib und Kind, zarte Mütter schonten nicht der Frucht ihres Leibes. Jungfräuliche Bräute und ihre Liebsten riefen laut zu den Fenstern hinaus: ‚Schau, o Gott, was wir um deines heiligen Namens willen vollbringen!' . . . So haben die Einwohner von Mainz jene Probe bestanden, auf die einstmals unser Erzvater Abraham gestellt wurde: ganz so wie Abraham Isaak zu opfern bereit war, so brachten auch sie ihre Kinder als Opfer dar. Der Vater opferte den Sohn, der Bruder die Schwester, die Mutter ihre Tochter, der Nachbar den Nachbarn, der Bräutigam die Braut. Ein jeder opferte, um alsbald selbst geopfert zu werden. Und es vermischte sich das Blut der Eltern mit dem der Kinder, das der Brüder mit dem der Schwestern, der Meister und ihrer Jünger, der Bräutigame und der Bräute, der Chasanim und der Soferim, der Säuglinge und ihrer Ammen. Sie alle wurden hingeschlachtet für die Einheit des erhabenen und furchtbaren Namens. Wer hat je dergleichen gehört oder gesehen? Gab es je seit Adam eine solche Massen-Akeda (Opferung Isaaks), 1100 Opferdarbringungen an einem einzigen Tage?"

Nach Mainz kam die Reihe an die älteste jüdische Siedlungsstätte in Deutschland: an *Köln*. Voll Entsetzen flehten die kölnischen Juden den Ortsbischof und die Bürger um Schutz an. Von Mitleid bewegt, hielten denn auch viele christliche Einwohner Kölns jüdische Mitbürger in ihren Häusern verborgen. Als die wütende Menge der Kreuzfahrer am Schebuothfeste (30. Mai) in die jüdischen Häuser eindrang, fand sie sie völlig menschenleer vor und mußte sich damit begnügen, alles kurz und klein zu schlagen, wobei auch die Synagoge mitsamt den dort aufbewahrten heiligen Büchern der Vernichtung anheimfiel. Um die Juden wenigstens für die nächste Zeit vor dem Unglück zu bewahren, führte der menschenfreundliche Bischof von Köln, Hermann III., viele von ihnen insgeheim zur Stadt hinaus und beherbergte sie in sieben ihm gehörenden Flecken und Dörfern, die in der Umgegend der Stadt gelegen waren. Drei Wochen lang blieben die Juden auf den bischöflichen Besitzungen unbehelligt und verbrachten ihre Tage in Fasten und Beten. Doch „die Tore der Barm-

herzigkeit waren verschlossen": den Kreuzfahrern gelang es, die Unglücklichen in ihren Zufluchtsstätten aufzuspüren. Die in den Flecken Neuß, Weflinghofen und Xanten entdeckten kölnischen Flüchtlinge wurden teils niedergemacht, teils gewaltsam getauft. Allerorten bekundeten die Juden eine fast übermenschliche Standhaftigkeit und gingen voll Mannesmut für ihren Glauben in den Tod. Die Zahl der Selbstmorde ging ins Ungeheure. Ganze Familien stürzten sich mit dem Ruf: „Höre, Israel!" in den Rhein und ertranken in seinen Fluten (Juni 1096).

Kaum waren zwei Monate seit jenen Passahtagen vergangen, an denen die Juden von *Trier* bei dem Durchzug der Scharen des Peter von Amiens heil davongekommen waren, und schon wurden auch sie von ihrem Schicksal ereilt. Das Gerücht von dem Herannahen der blutrünstigen Banden bewog hier viele Juden, die sich vor der Schmach der Zwangstaufe retten wollten, sich und ihre Kinder umzubringen. Besonderen Heroismus legten hierbei die Frauen an den Tag, die sich mit den Säuglingen in den Armen in die Mosel stürzten. Der Rest der Juden fand in der befestigten Burg des Trierer Erzbischofs Egilbert Zuflucht. Als der Erzbischof die Kreuzfahrer von ihrem blutigen Werke zurückzuhalten versuchte, wandte sich deren Grimm gegen ihn selbst. Die Krieger Christi drohten ihrem Hirten mit dem Tode, falls er ihnen die Juden nicht ausliefern würde. Nun erklärte Egilbert den Juden, sie nicht länger beschützen zu können, und redete ihnen zu, in die Taufe einzuwilligen: „Seht ihr denn nicht — sprach er zu ihnen —, daß in ganz Lothringen keine einzige jüdische Gemeinde mehr übriggeblieben ist?" Die Juden waren aber unbeugsam: „Auch wenn jeder von uns zehn Seelen im Leibe hätte", sagten sie voller Entschlossenheit, „auch dann würden wir nicht zögern, sie für die Einzigkeit Gottes herzugeben, und es nicht dulden, daß die Feinde uns entweihen". Als die Kreuzfahrer dann in die Burg eindrangen, fanden sie die auf den Tod gefaßten Juden in Bußgebete vertieft. Nicht viele sollten sich indessen „würdig erweisen", wie der Chronist sich ausdrückt, ihrem Leben selbst ein Ende zu machen oder von Feindeshand zu fallen. Die Mehrzahl der Frauen wurde daran verhindert, Selbstmord zu begehen, und mußte sich dem Taufzwange fügen; nach qualvollem Schwanken nahmen darauf auch die Männer zum Scheine die Taufe an. Einer von ihnen, der Talmudgelehrte Micha, rief bei der Taufzeremonie voll Verzweiflung aus:

„Lieber den christlichen Glauben annehmen, als tagein, tagaus um sein Leben zittern!", als wollte er mit diesen schmerzvollen Worten gegen den Gott Israels, der die Vernichtung seines Volkes geschehen lasse, gleichsam Protest einlegen . . .

Zu gewaltsamen Massentaufen kam es auch in der großen Gemeinde von *Metz*. In *Regensburg* (Bayern) wurde die ganze jüdische Gemeinde auf folgende originelle Art zur Taufe gebracht: Kreuzfahrer und Bürgersleute jagten die Juden in die Donau hinein und, nachdem sie auf die Wasseroberfläche ein Kreuz gelegt hatten, zwangen sie alle unterzutauchen. Nach dem Abzug der Kreuzfahrer zögerten freilich diese unfreiwilligen Neophyten nicht, von der ihnen aufgezwungenen Religion wieder abzufallen.

Drei Monate lang, im Mai, Juni und Juli des Jahres 1096 („von Ijar bis Tammus"), trieben die Banden der Kreuzfahrer ununterbrochen ihr Unwesen in dem ganzen Gebiete zwischen Rhein und Donau. In *Böhmen* fielen sie gerade zu einer Zeit ein, da Fürst Wratislaw II. durch den Krieg gegen Polen in Anspruch genommen war, so daß dem Wüten der Krieger Christi niemand Einhalt gebieten konnte. So wurden die Juden Prags und anderer Städte gewaltsam getauft, die sich der Gewalt Widersetzenden aber niedergemacht. Alles Zureden des Prager Bischofs Kosmas, von den Gewalttaten endlich zu lassen, machte auf die Mordbrenner nicht den geringsten Eindruck. Nur in einer einzigen Stadt, die von dem Chronisten nicht mit Namen genannt wird, leisteten die Juden den Kreuzfahrern mit Hilfe einer von dem dortigen Stadtherrn gestellten Kriegerschar bewaffneten Widerstand und zwangen so die Eindringlinge zum Rückzug.

Die Gesamtzahl der während des ersten Kreuzzuges in den Rheinlanden umgekommenen Juden wird auf zwölftausend veranschlagt; manche glauben jedoch, daß diese Zahl zu hoch gegriffen sei, und schätzen die Opfer auf viertausend. Was aber die während dieser Zeit gewaltsam Getauften betrifft, so streiften sie gleich nach dem Abzug der Kreuzfahrer die aufgezwungene Maske wieder ab, um zu ihrem alten Glauben zurückzukehren. Nach der Rückkehr des Kaisers Heinrich IV. aus Italien sanktionierte er durch einen besonderen Erlaß das Recht solcher Neophyten, sich von der ihnen aufgenötigten Religion loszusagen (1097), wie er sich überhaupt für die durch die Invasion der Kreuzfahrer zu Schaden gekommenen Juden stets einzusetzen pflegte. Unter anderem gab er Befehl, eine Untersuchung

gegen den Mainzer Erzbischof Ruthard und dessen Gefolge einzuleiten, die in Verdacht standen, das Hab und Gut der in Mainz ausgeplünderten Juden sich selbst angeeignet zu haben.

Von einer ganz anderen Seite zeigte sich unter ähnlichen Umständen der böhmische Fürst Wratislaw. Die unfreiwilligen Täuflinge von Prag sahen nämlich nach einer Zufluchtsstätte aus, wo sie sich zu ihrem angestammten Glauben frei bekennen könnten. So faßten viele von ihnen den Plan, in das benachbarte Polen oder in das Land der Ungarn überzusiedeln[1]). Nachdem sie nun ihre Habseligkeiten verladen hatten, beschlossen sie, diese nach dem Auslande vorauszuschicken, um selbst erst später nachzukommen. Mittlerweile war der Fürst Wratislaw von seinem Feldzug zurückgekehrt. Als ihm das Vorhaben der Juden zu Gehör kam, gab er Befehl, seine Kriegsleute in die jüdischen Häuser einzuquartieren. Hierauf befahl der fürstliche Kämmerer die jüdischen Ältesten zu sich und erklärte ihnen im Namen seines Herrn, daß sie sich nicht unterfangen sollten, ihren Besitz über die Grenze zu bringen, da er von Rechts wegen Eigentum des fürstlichen Schatzes sei: „Habt ihr doch — so sprach er zu den Juden — aus eurem Jerusalem keinerlei Reichtümer mit euch nach Böhmen gebracht. Von Vespasian besiegt und in die Sklaverei verkauft, wurdet ihr in alle Winde verschlagen. Nackt seid ihr in das Land gekommen und nackt müßt ihr von dannen ziehen. Was aber euren Abfall von der Kirche anlangt, so möge hierin der Bischof Kosmas euer Richter sein!" Auf diese Weise wurden die Prager Juden all ihrer Besitztümer beraubt; man ließ ihnen nur das Allernotwendigste für den Reisebedarf (1098). Was aus ihnen später geworden ist, bleibt unbekannt. Viele scheinen trotz der Konfiskation ausgewandert zu sein, während der Rest wohl notgedrungen in Böhmen zurückgeblieben ist.

Der fürchterliche Schlag, der der Judenheit durch den ersten Kreuzzug versetzt worden war, hinterließ unauslöschbare Spuren. Zum ersten Mal war es in Mitteleuropa zu diesem grauenhaften Massenmartyrium der Juden gekommen. Die Kluft zwischen der jüdischen und der christlichen Bevölkerung vertiefte sich. Das Zeichen

[1]) Wie aus einer jüngst aufgefundenen Urkunde zu ersehen ist, war eine Schar jüdischer Flüchtlinge aus Deutschland schon in der zweiten Hälfte des Jahres 1096, wohl auf dem Wege über Ungarn, sogar bis nach Byzanz gelangt. S. unten, § 53.

des Kreuzes mußte denjenigen, denen seine Träger als Henker an Leib und Seele entgegentraten, zum Sinnbild des Schreckens werden. Für lange Zeit verfielen die Juden Deutschlands in drückendste Schwermut. Ein Widerhall dieser düsteren Gemütsverfassung dringt zu uns in einer ganzen Reihe tiefergreifender religiöser Elegien und Bußgebete, bei deren Vortrag noch viele Jahrhunderte lang das dem Leiden geweihte Volk in seinen Synagogen Tränen vergießen sollte.

§ 34. Der zweite Kreuzzug (1146—1147)

Das von den Kreuzfahrern in Palästina begründete „Königreich Jerusalem" geriet schon einige Jahrzehnte später infolge der großen militärischen Erfolge der syrischen Muselmanen in ernstliche Gefahr. Dies veranlaßte den Papst Eugen III. und den berühmten französischen Abt Bernhard von Clairvaux, die westliche Christenheit erneut zu einem Kreuzzug nach Asien aufzurufen. Der Hauptorganisator dieses Feldzuges war der französische König Ludwig VII., dem sich später auch der deutsche Kaiser Konrad III. anschloß (1146—1147).

Um das Werben von Freiwilligen für den neuen Kreuzzug erfolgreicher betreiben zu können, tat Eugen III. in einer besonderen Bulle unter anderem kund, daß jeder Freiwillige von der Zahlung der fälligen Zinsen an seine Gläubiger dispensiert werde. Diese Verfügung berührte in erster Linie die Interessen der Juden, die in jener Zeit, da es in Deutschland und Frankreich noch keine Bankhäuser oder sonstige Kreditinstitute gab, sich am Kreditgeschäft am regsten beteiligten. Dem Zeugnis eines jüdischen Chronisten zufolge soll der französische König die Kreuzfahrer auch von all ihren Schuldverpflichtungen überhaupt befreit haben. Für noch einschneidendere Maßnahmen gegen die Juden agitierte einer der eifrigsten Propagandisten des neuen Kreuzzuges, der fanatische Mönch Peter von Cluny (Petrus Venerabilis), der darauf ausging, die neue Bewegung zum Anlaß einer systematischen Judenhetze zu machen. „Wozu sollen wir — so schrieb er dem König von Frankreich — die Feinde Christi in fernen Ländern suchen, da doch die gottlästernden Juden, die viel schlimmer sind als die Sarazenen, mitten unter uns leben und Christus und die kirchlichen Heiligtümer ungestraft schmähen? . . . Ich verlange nicht, daß diese Menschen, auf denen der Fluch lastet, dem Tode preisgegeben werden, denn es stehet geschrieben: Du sollst sie

nicht töten! Gott will nicht, daß sie ausgerottet werden, sie sollen vielmehr, gleich dem Brudermörder Kain, zu großen Qualen und großer Schmach fortexistieren, damit das Leben ihnen bitterer werde als der Tod. Sie sind abhängig, elend, gedrückt, furchtsam, und müssen es bleiben, bis sie sich auf den Weg der Rettung gewandt haben werden". So verlangte denn Peter, daß der König Geld und Besitz der Juden zur Bestreitung der Unkosten des Kreuzzuges einziehen lassen möge, da viele Juden sich auf Kosten der Christen bereichert und sich sogar nicht gescheut hätten, Kirchengerät aufzukaufen. — Da trat aber zur Verteidigung der Juden Bernhard von Clairvaux auf. Die päpstliche Bulle über die Befreiung der Kreuzfahrer von der Zinsentrichtung an ihre Gläubiger durchaus billigend, warnte er indessen vor einer völligen Enteignung des jüdischen Besitzes sowie vor Gewalttaten gegen Juden überhaupt. In seinem an die Bewohner Ostfrankreichs und Bayerns gerichteten Aufruf zum Kreuzzug legte der gottesfürchtige Abt diesen ans Herz, von jeglichen Verfolgungen der Juden abzusehen. Gott hätte dieses Volk — schrieb er — in der ganzen Welt zerstreut, damit es seine gegen Christus begangene Sünde abbüße, doch werde Israel dereinst noch den Weg der Wahrheit beschreiten, wenn der Weltuntergang nahe sein und das Jüngste Gericht herbeikommen werde. Würden dagegen die Juden vertilgt sein, so würde ihre Nachkommenschaft der ihnen am Ende der Zeiten verheißenen Erlösung nicht teilhaftig werden können.

In Frankreich konnten freilich um jene Zeit Haßpredigten von Fanatikern wie die eines Peter von Cluny keinen Erfolg haben: weder der König noch seine klugen Berater, die Äbte Sugerius und Bernhard, hätten es geduldet, daß der friedlichen jüdischen Bevölkerung Gewalt angetan werde. Anders verhielt es sich in Deutschland. Zwar versagte auch hier der Kaiser Konrad III. den Juden seinen Schutz nicht, doch waren ihnen die Volksmassen, in denen die Funken des durch den ersten Kreuzzug geschürten Fanatismus noch immer fortglommen, überaus feindselig gesinnt. Diese Funken fachte nun ein ungestümer Kircheneiferer, der obskure Mönch Rudolf (Radulf), zu einer riesigen Feuersbrunst an. Er verließ eigenmächtig sein Kloster, zog von Stadt zu Stadt und predigte überall, daß man den neuen Kreuzzug mit der Bekehrung oder Ausrottung der Juden einleiten müsse. Seine leidenschaftlichen Reden verfehlten ihren Eindruck auf die Zuhörer nicht, und so sollte denn die Saat des Hasses gar bald

eine blutige Ernte zeitigen. Im August 1146 kam es in der Rheingegend zu neuen Überfällen auf die Juden. In der Umgegend von Köln und Speyer fielen die ersten Märtyrer des neuen Kreuzzuges: R. Simon aus Trier und eine Frau namens Minna aus Speyer, die beide auf der Landstraße ermordet wurden. An vielen Orten gelang es jedoch den durch die bösen Erfahrungen des Jahres 1096 gewitzigten Juden, der Katastrophe vorzubeugen: sie zahlten den Feudalherren und Bischöfen ungeheure Geldsummen und konnten sich so, bis das Schlimmste vorbei war, auf deren befestigten Landsitzen oder Burgen verbergen. Auch der Kaiser Konrad selbst gewährte den Juden auf seinen Erbgütern sowie in der Stadt Nürnberg und in anderen Festungen sichere Unterkunft. Der Kölner Kardinalbischof Arnold stellte den dortigen Juden für eine bedeutende Geldsumme die Festung Wolkenburg zur Verfügung und gestattete ihnen, sich gegen jeden Angriff mit bewaffneter Hand zu verteidigen. In diesen festen Plätzen waren sie mehr oder weniger geborgen. Doch kaum wagte sich jemand aus seinem Versteck heraus, als er schon den überall vagabundierenden Kreuzfahrerrotten zum Opfer fiel. Auf der Landstraße war niemand mehr seines Lebens sicher und das Land verfiel gänzlich der Anarchie.

Diese unhaltbaren Zustände veranlaßten schließlich die Würdenträger der Kirche, die Gemeingefährlichkeit der hetzerischen Agitation des Rudolf einzusehen. Auf das Drängen des Mainzer Erzbischofs veröffentlichte Bernhard von Clairvaux, der als die größte Kirchenautorität jener Zeit galt, ein Schreiben, in dem er die Propaganda des Rudolf aufs schärfste verurteilte und zu beweisen suchte, daß die Judenverfolgungen dem Geiste der wahren Kirche, die auf die künftige Bekehrung Israels zu Christus vertrauen müsse, durchaus zuwider seien. Als Bernhard dann eine Reise nach Deutschland unternahm, um den Kaiser Konrad III. zur Beschleunigung des geplanten Kreuzzuges zu bewegen, machte er unterwegs in den am Rhein gelegenen Städten halt, um hier der Agitation des Rudolf öffentlich entgegenzutreten (November 1146). Bei einer persönlichen Begegnung mit dem fanatischen Mönch in Mainz tadelte Bernhard diesen mit schärfsten Worten wegen seiner Wühlereien gegen die Juden und redete ihm zu, in sein Kloster zurückzukehren. Dem Pöbel sagten jedoch die haßerfüllten Aufrufe des Rudolf viel mehr zu als die Ermahnungen eines Bernhard.

Die Leidenschaften des Volkes waren bereits entfesselt und es war schwer, es wieder zur Vernunft zu bringen. Als eines Tages in der Umgegend von *Würzburg* die verstümmelte Leiche eines Christen aufgefunden wurde, verbreiteten die Kreuzfahrer das Gerücht, daß der Mord von Juden verübt worden sei. Darauf überfiel eine Kreuzfahrerhorde im Februar 1147 (25. Adar) die jüdische Bevölkerung von Würzburg und machte über zwanzig Juden nieder; unter den Ermordeten befand sich auch der sanfte, menschenfreundliche Rabbiner Isaak ben Eliakim, der vom Tode gerade in dem Augenblick ereilt wurde, als er voll Andacht in das Lesen eines heiligen Buches vertieft war. Der Würzburger Bischof gestattete den Juden, die in Stücke gerissenen Leichen der Märtyrer in seinem eigenen Garten zu bestatten, der später von der jüdischen Gemeinde angekauft und in einen Friedhof verwandelt wurde. Unversehrt blieben bei der Hetze nur diejenigen, die in einem befestigten Schloß in der Umgebung der Stadt Zuflucht gefunden hatten.

Im Frühjahr des Jahres 1147, als das vereinigte deutsch-französische Kreuzfahrerheer sich unter Anführung der beiden Landesherrscher zum Aufbruch nach dem Orient anschickte, wiederholten sich die Ausschreitungen gegen die Juden auch in einigen Gegenden Frankreichs. In *Carentan* leisteten die in einem Hofe versammelten Juden den sie angreifenden Kreuzfahrern hartnäckigen Widerstand, töteten und verwundeten mehrere von ihnen, fielen aber schließlich alle den von hinten in den Hof eingedrungenen wütenden Feinden zum Opfer. In der Stadt *Rameru* wurden die Juden vom Mob am zweiten Tage des Schebuothfestes überfallen. Die Räuberbande drang in das Haus des hochberühmten Rabbiners Jakob Tam, des Oberhauptes der jüdischen Geistlichkeit in Frankreich, ein, plünderte sein Hab und Gut, zerriß die heiligen Bücher und schleifte ihn selbst zur Stadt hinaus. Hier brachten ihm die Unmenschen fünf Kopfwunden bei, indem sie sprachen: „Du bist ja groß in Israel, darum gilt es auch, die Martern unseres gekreuzigten Erlösers an dir zu rächen". In diesem Augenblick kam gerade ein Ritter des Weges, der Rabbi Jakob wohl kannte. Der Rabbiner flehte ihn um Hilfe an und versprach ihm als Lohn ein kostbares Roß. Der Ritter redete darauf der Menge ein, daß es ihm gelingen werde, den gelehrten Mann zum Christentum zu bekehren, und so entging, dank dieser List, einer der hervorragendsten geistigen Vertreter der damaligen Judenheit dem

sicheren Verderben. Erst nachdem die französischen und deutschen Kreuzfahrer weiter ostwärts gezogen waren, konnten die Juden wieder frei aufatmen: die in die Schlösser und Festungen Geflüchteten wagten sich aus ihren Verstecken hervor, und die gewaltsam Getauften kehrten zu ihrem früheren Glauben zurück (August 1147).

§ 35. Die Nachwehen der Kreuzzüge in Frankreich. Die Verfolgungen unter Philipp-August

Die Wirren der Kreuzzüge überraschten die Juden Frankreichs zu einer Zeit, da in diesem Lande bereits ein großes kulturelles Diasporazentrum erblüht war. Die Juden waren hier die Haupttriebkräfte der Industrie und des Handels, verfügten über weitausgedehnten Landbesitz und besaßen viele Häuser, sowohl in Paris wie auch in den Provinzstädten. Ihre Gemeinden waren vollkommen autonom. Der an der Spitze einer jeden Gemeinde stehende Älteste (prévôt) wurde von ihren Mitgliedern gewählt und von dem König oder von dem über die betreffende Stadt gebietenden Feudalherrn im Amte bestätigt. Die Ältesten wachten über die Korporationsrechte der Gemeinde und trugen andererseits die Verantwortung dafür, daß diese auch ihren Verpflichtungen den Behörden gegenüber treulichst nachkomme. Das innere Leben der Gemeinden wurde von den Rabbinern geregelt, die periodische Zusammenkünfte abhielten, auf denen die wichtigsten Fragen der bürgerlichen und religiösen Lebensführung zur Entscheidung gelangten. Die Rabbiner und Gelehrten mieden durchaus nicht den Verkehr mit den Vertretern des christlichen Klerus und pflegten, dem Brauche der Zeit gemäß, nicht selten religiöse Disputationen mit ihnen zu führen. In diesen Wortgefechten legten die jüdischen Gelehrten großen Freimut an den Tag: sie begnügten sich nicht damit, die gegen den Judaismus geltend gemachten Einwürfe abzuwehren, sondern gingen häufig auch selbst zum Angriff über und bekämpften in geistreicher Weise die letzten Grundlagen der Christologie.

Indessen sollte die durch die Kreuzzüge in der sozialen und geistigen Verfassung der mitteleuropäischen Völker hervorgerufene Umwälzung auch auf das Leben der französischen Juden nicht ohne Rückwirkung bleiben. Die jetzt zwischen Europa und Asien unmit-

telbar angeknüpften Beziehungen führten eine Menge christlicher Kaufleute dem Handel mit dem Orient zu, wodurch die Juden, die Pioniere des internationalen Handels, in den Hintergrund gedrängt wurden. Auch in Europa selbst war mit dem Aufschwung des städtischen Lebens die Zahl der christlichen Handelsleute auf Kosten der Juden in ständiger Zunahme begriffen, so daß sich diese in immer steigendem Maße ausschließlich auf den Kleinhandel und das Geldgeschäft angewiesen sahen. Infolge der Besonderheiten der mittelalterlichen Verfassung und der überaus eingeschränkten Berufswahl waren die Juden, namentlich in Nordfrankreich, dazu genötigt, sich vor allem auf jenen Erwerbszweig zu werfen, der den Christen durch die kirchlichen Vorschriften unzugänglich gemacht worden war: auf das Darlehensgeschäft[1]). Dies gab ständig Anlaß zu überaus gefährlichen Konflikten zwischen den Schuldnern und ihren Gläubigern und sollte den Juden in der Zukunft grenzenloses Unheil bringen. Schon während des zweiten Kreuzzuges konnte, wie bereits hervorgehoben, die Rolle der Juden als Kreditgeber mit Erfolg gegen sie ausgespielt werden, so daß sogar ein Bernhard von Clairvaux christliche Wucherer als „getaufte Juden" brandmarken zu müssen glaubte. Unter König Ludwig VII. (1137—1180), der in dem Rufe stand, ein Beschützer der Juden zu sein, zog diese Agitation allerdings noch keine besonderen Repressivmaßnahmen nach sich. Der Erlaß der Zinsen, der durch die päpstliche Bulle allen Teilnehmern des zweiten Kreuzzuges zugesichert worden war, bedeutete eine allgemeine Maßnahme und tat auch den Interessen der christlichen Gläubiger Abbruch, insofern sie den von den Konzilen erlassenen Verboten zuwiderhandelten. Allein schon unter den Nachfolgern Ludwigs VII. wird die Einmischung der Staatsgewalt in das Wirtschaftsleben der Juden zum System erhoben und ihre soziale Lage verschlimmert sich zusehends.

Dem Judenhaß jener Epoche lagen, wie kaum hervorgehoben zu werden braucht, dieselben religiösen Motive zugrunde, die in jener Zeit auch allen anderen sozialen Beziehungen ihren Stempel aufdrückten. Die große Erregung, in die die Geister durch die Kreuzzüge versetzt worden waren, und der leidenschaftliche religiöse Fa-

[1]) Die zweite und dritte Lateransynode (1139—1179) untersagten nämlich den Christen unter Androhung der Exkommunikation und der Verweigerung der kirchlichen Bestattung, Geld, in welcher Form auch immer, auf Zinsen auszuleihen.

natismus, der sich jetzt ganzer Schichten der christlichen Bevölkerung bemächtigt hatte, ließ den Boden, auf dem sich die Juden noch vor kurzem so sicher fühlten, von Grund aus erzittern. Sie schwebten unausgesetzt in schwerster Gefahr: der kleinste Funke mußte den angehäuften Sprengstoff zu einer furchtbaren Explosion bringen. Der Volksaberglaube nährte sich von den ungereimtesten Gerüchten, die die Juden in überaus unheimlichem Lichte erscheinen ließen. Um diese Zeit eben kam zuerst jene verleumderische und ungeheuerliche Beschuldigung in Umlauf, die seitdem zu einem der fürchterlichsten Werkzeuge in den Händen der Feinde des jüdischen Volkes geworden ist. Gleichwie einstmals die Römer zur Zeit des Kaiserreiches gegen die ersten Christen die Beschuldigung ausgeheckt hatten, diese verübten heimlich Morde an Heiden, um deren Blut beim Abendmahl zu verwenden, ebenso ließen jetzt die Christen ihrerseits dieselbe falsche Beschuldigung gegen die Juden laut werden. Eine dunkle Mär wollte wissen, daß die Juden, besonders vor dem Passahfest, auf geheimnisvolle Weise Christen hinmordeten, um den Akt der Kreuzigung Christi von neuem ausführen zu können. Später kam noch die Legende hinzu, daß Christenblut von den Juden speziell beim Passahmahl genossen werde. Der innere Beweggrund für all dies verleumderische Geschwätz war der, daß die durch die blutigen Heldentaten der Kreuzfahrer und sonstiger Fanatiker ihrer Seelenruhe beraubte Menge das unabweisbare Bedürfnis empfand, die unzähligen von den Christen begangenen Untaten irgendwie zu rechtfertigen und sie als eine gerechte Strafe für angeblich von Juden verübte Verbrechen hinzustellen.

Mit dem Jahre 1171 beginnt die Ära jener „Blutlüge", die bis in unsere Tage hinein Geist und Gewissen der unaufgeklärten christlichen Massen umnebelt[1]). Um diese Zeit tauchten in Frankreich an verschiedenen Orten Gerüchte auf, man hätte ermordete Christen gefunden, die von Juden zu Tode gemartert worden seien. Man erzählte sich, daß sich am Grabe eines dieser in einem Pariser Kirchhof beigesetzten „Märtyrer" allerlei Wunder ereignet hätten. Dieser von dun-

[1]) In England kam die Ritualmordlüge, wie wir noch sehen werden (§ 36), schon etwas früher, im Jahre 1146 auf, doch blieb ihre Wirkung hier vorerst auf ihren Herd beschränkt, ohne auf andere Länder überzugreifen. Ähnliche Anschuldigungen tauchten seinerzeit in Asien im Zusammenhang mit dem „Hamanfeste" oder Purim auf und sind uns aus den Vorkommnissen, die sich im Jahre 415 in der Nähe von Antiochia abgespielt hatten, bekannt (Band III, § 35).

kelstem Aberglauben genährten Saat entsproß nun die furchtbare Tragödie des Jahres 1171. In der Stadt *Blois* stieg eines Abends der Roßknecht des dortigen Stadthauptmannes zu der Loire hinunter, um ein Pferd zu tränken. Ein im Dunkel tappender Jude mit einem weißen Lederstreifen in der Hand versetzte Roß und Reiter in großen Schrecken. Der abergläubische Knecht beeilte sich, seinem Herrn zu erzählen, ein unbekannter Jude hätte die Leiche eines christlichen Knaben in den Fluß geworfen. Der Stadthauptmann erstattete nun seinerseits dem Landgrafen Theobald oder Thibauld von Champagne darüber Bericht, worauf der Graf alle Mitglieder der jüdischen Ortsgemeinde in den Kerker zu werfen befahl. Auf freiem Fuß blieb nur eine Jüdin namens Pulzelina, der der Graf noch von früher her besonders gewogen war. Die gescheite und mutige Frau setzte alle Hebel in Bewegung, um ihre völlig schuldlosen Stammesgenossen vor Unglück zu bewahren. Der Graf, der sich wohl inzwischen selbst von der Haltlosigkeit der Anschuldigung überzeugt hatte, war nicht abgeneigt, die Juden gegen entsprechendes Entgelt freizugeben, und verhandelte bereits darüber mit einem der Verhafteten, doch überredete ihn ein ihm nahestehender fanatisierter Priester, der Sache näher auf den Grund zu gehen. Die mit der Untersuchung betrauten Richter griffen hierauf zu dem damals so beliebten Prozeßmittel der Wasserprobe. Man warf den Pferdeknecht, der die Anzeige erstattet hatte, in einen mit Weihwasser gefüllten Kahn, und als dieser nicht untersank, galt die Wahrheit der Anklage als erwiesen. Alle eingekerkerten Juden wurden nunmehr in einen hölzernen Turm gebracht, um den herum man einen riesigen Scheiterhaufen aufgeworfen hatte. Das Ansinnen, sich durch die Taufe die Begnadigung zu erkaufen, wiesen die Juden weit von sich. So wurde denn der Scheiterhaufen in Brand gesteckt und sie fanden in den Flammen den Tod (26. Mai, 20. Siwan 1171). Noch im letzten Augenblick erscholl aus dem Feuermeer die synagogale Hymne „Alenu", diese stolze Herausforderung an die heidnische Welt. Im ganzen waren es achtunddreißig Juden, darunter auch die Pulzelina, die in Blois den Märtyrertod erlitten. Das Ereignis machte auf alle französischen Juden einen niederschmetternden Eindruck. Der Rabbiner Jakob Tam setzte zum Andenken an die Märtyrer einen alljährlichen Fasttag am 20. Siwan fest, der lange Zeit hindurch in den Gemeinden Frankreichs und der Rheinlande gehalten wurde. Ein zeitgenössischer Chronist berichtet

noch, daß Vertreter der Pariser jüdischen Gemeinde sich bei dem König Ludwig VII. über die Untat von Blois nachträglich beschwert hätten. Der König soll der Abordnung sein Bedauern ausgesprochen und erklärt haben, er werde es in seinem unmittelbaren Herrschaftsbereich keineswegs dulden, daß jede unaufgeklärte Mordtat an einem Christen den Juden zur Last gelegt werde, da er selbst der Volkslegende nicht den geringsten Glauben schenke. In einem besonderen Rundschreiben gab der König seinen Behörden Befehl, bei ähnlichen Vorkommnissen Leben und Besitz der Juden in jeder Weise zu beschützen.

Ein ganz anderes Verhalten den Juden gegenüber legte der Nachfolger Ludwigs VII., der jugendliche Philipp II. August (1180 bis 1223) an den Tag, der neun Jahre nach der Tragödie von Blois seinem Vater auf dem Throne gefolgt war. Schon in seiner frühesten Kindheit hörte Philipp von seinen Erziehern und Spielkameraden allerlei grausige Märchen über angeblich von Juden verübte Verbrechen. Man redete ihm ein, daß die Juden alljährlich in der Karwoche in einer unterirdischen Höhle einen Christen zu schlachten pflegen, um der christlichen Religion Schimpf und Schande anzutun; auch glaubte er an die wundertätige Kraft der Reliquie eines dieser angeblichen Märtyrer, die in der Kirche des heiligen Innocenz zu Paris aufgestellt worden war; schließlich blieb es ihm nicht unbekannt, daß man in Blois eines ähnlichen Verbrechens „überführte" Juden auf dem Scheiterhaufen verbrannt hatte. Zugleich brachte man ihm die Überzeugung bei, daß die Juden sehr reich wären, daß die Hälfte aller Pariser Häuser ihnen gehöre oder ihnen verpfändet sei und daß die Geistlichen ihren jüdischen Gläubigern goldene und silberne Kirchengeräte als Pfand stellen müßten. So war denn der jugendliche König, durch all dieses Gerede verhetzt, schon gleich bei seinem Regierungsantritt von tiefster Erbitterung gegen die Juden erfüllt, was neben der ihm eigenen Macht- und Habgier ihn später zu einem Tyrannen der jüdischen Bevölkerung in seiner Krondomäne (in den Bezirken von Paris und Orleans oder in Isle-de-France) werden ließ.

Da er zur Erweiterung seines Herrschaftsbereiches und zur Unterwerfung der Feudalherren ständig große Geldsummen benötigte, kam Philipp-August auf den Gedanken, seine Kasse am einfachsten durch das Geld der wohlhabenden Juden aufzufüllen, und so schreckte er bei der Ausführung seiner Pläne vor den rohesten Gewalttaten nicht

zurück. Gleich nach seiner Krönung (März 1181) gab er Befehl, alle reichen Juden von Paris an einem Sabbattage, als sie in den Synagogen versammelt waren, festzunehmen und ihr Geld sowie ihre kostbare Tracht zu konfiszieren. „Er hat die Juden ganz so ausgeplündert, wie sie selbst einstmals bei ihrem Auszug aus dem Lande der Ägypter diese ausgeplündert haben" — so preist den König Philipp sein zeitgenössischer Biograph. Erst nachdem die Juden dem König einen hohen Geldbetrag (15 000 Silbermark) als Lösegeld gebracht hatten, wurden die Verhafteten wieder auf freien Fuß gesetzt. Einige Monate später befreite Philipp-August die Christen von allen ihren Schuldverpflichtungen gegenüber den jüdischen Gläubigern unter der Bedingung, daß der fünfte Teil der Schulden an den königlichen Schatz abgeführt werde. Diese Handlungsweise des Königs fand den ausdrücklichen Segen eines frommen Einsiedlers aus Vincennes, der die Wegnahme der von den Juden angehäuften Reichtümer für eine Gott besonders gefällige Sache erklärte. Philipp-August kümmerte sich übrigens nur wenig darum, ob die Ausplünderung der Juden Gott genehm sei oder nicht. Bald griff der habgierige König zu einer noch viel einschneidenderen Maßnahme: er erließ den Befehl, daß alle in seinem unmittelbaren Herrschaftsbereich lebenden Juden diesen im Laufe von drei Monaten, von April bis Juni 1182, für immer verlassen sollten. Den Ausgewiesenen wurde hierbei nur ihr bewegliches Gut belassen, während der gesamte unbewegliche Besitz: Äcker, Weinberge, Weinkeller und Söller als königliches Eigentum mit Beschlag belegt wurde; nur die Synagogen wurden zwecks Verwandlung in Kirchen dem katholischen Klerus abgetreten[1]).

Der königliche Raubzug fand indessen bei der Mehrzahl der Feudalherren, mit denen Philipp-August in unausgesetzter Fehde lag, keine Billigung. So fanden denn die aus den königlichen Städten Paris, Orleans, Bourges vertriebenen Juden in den benachbarten Gebieten der Landgrafen bereitwillige Aufnahme. Der größte Teil der Verbannten ließ sich in der Grafschaft Champagne nieder. Aber auch außerhalb seines unmittelbaren Herrschaftsbereiches gab der König, dem sich stets ein Anlaß zur Einmischung in die inneren Angelegen-

[1]) Es ist auch ein königlicher Erlaß vom Jahre 1183 erhalten geblieben, der den Pariser Erzbischof ermächtigte, eine Synagoge, „in der die Juden früher ihre Andacht zu verrichten pflegten", in eine Kirche umbauen zu lassen.

heiten seiner Vasallen bot, den Juden nicht selten seine schwere Hand zu spüren. In der Stadt Bray-sur-Seine in der Champagne erschlug einst ein zu den königlichen Untertanen zählender Christ einen Juden. Die Angehörigen des Ermordeten führten Klage vor der Gräfin und erreichten es, daß der Verbrecher hingerichtet wurde. Das Urteil wurde gerade am Purimfest, an dem denkwürdigen Tage des Sturzes des biblischen Judenhassers Haman, vollstreckt. Diensteifrige Angeber beeilten sich, Wahres mit Falschem vermischend, dem König zu hinterbringen, die Juden hätten dem Verbrecher Handschellen angelegt, ihm eine Dornenkrone aufs Haupt gesetzt und ihn so durch die Straßen gezerrt. Hierauf brach der „königliche Bösewicht" (wie der jüdische Chronist Philipp-August nennt) mit seinem Heere nach Bray auf, ließ dort die Häuser der Juden umzingeln und stellte sie vor die Wahl: Taufe oder Tod. Die Juden zögerten nicht und gingen, einander Mut zusprechend, furchtlos in den Tod. Etwa hundert von ihnen wurden bei lebendigem Leibe auf Scheiterhaufen verbrannt und nur Kinder unter dreizehn Jahren blieben verschont (März 1191).

Sechzehn Jahre nach der Vertreibung der Juden aus Isle-de-France gestattete ihnen Philipp-August „wider alles Erwarten und ungeachtet seines früheren Ediktes", nach Paris und anderen Städten der königlichen Erbländer zurückzukehren (1198). Dies hatte seinen Grund durchaus nicht in einem Verständnis für das Los der Ausgewiesenen oder gar in Reue über die begangenen Gewalttaten, sondern einzig und allein in dem Wunsche, die von den Juden für die Zulassung zu verschiedenen Erwerbszweigen erhobenen Steuern von neuem in die Schatzkammer fließen zu sehen. Der König bezog nämlich einen bestimmten Prozentsatz von allen jüdischen Einkünften, namentlich von den bei Darlehensgeschäften umgesetzten Summen („produits des juifs"). Nunmehr hatte seine Politik ganz andere Bahnen eingeschlagen: statt die Juden zu vertreiben, gab er sich alle Mühe, sie in seinem Lande festzuhalten, wobei er ihren Wert nicht geringer als den von Leibeigenen einschätzte. Er ging mit den Lehensgrafen einen Vertrag ein, wonach sich diese verpflichteten, die eigenmächtig in die Grafschaften übergesiedelten „königlichen Juden" nicht in ihrem Schutze zu behalten, sie vielmehr dem König zwecks Ansiedlung in ihren früheren Wohnorten auszuliefern, wofür die Vasallen die Zusicherung erhielten, daß der König

seinerseits in derselben Weise gegenüber den „gräflichen Juden" verfahren werde. So wurden die Juden in Nordfrankreich von Rechts wegen an bestimmte Territorien und Erwerbsarten gefesselt. Die Protektion, die der König und die Grafen diesen neuen „Hörigen des Handels" nun zuteil werden ließen, ging allerdings nur so weit, als dies für die Ausbeutung ihres Erwerbsfleißes und ihrer Geschäftstüchtigkeit zweckdienlich war.

Ein erfreulicheres Bild bot im XII. Jahrhundert die soziale Stellung der Juden in Südfrankreich, im *Languedoc* und in der *Provence*[1]). Das Jahrhundert der ersten Kreuzzüge brachte hier in die Beziehungen zwischen Christen und Juden noch keine Trübung, vielmehr bemühten sich die Feudalherren, diese Beziehungen auf eine gesündere Basis zu stellen, indem sie manche Widerwärtigkeiten der vorangehenden Epoche zu beseitigen suchten. Die Ortsgrafen und Bischöfe begannen um diese Zeit sogar eine gewisse Liberalität an den Tag zu legen, eine Folge jener aus dem benachbarten arabisch-jüdischen Spanien kommenden frischen Luftströmungen, die schließlich zum Ausbruch der sogenannten Albigenserbewegung führten. Zu Beginn des XII. Jahrhunderts schaffte der Graf von *Toulouse* den barbarischen Brauch ab, in der Karwoche zum Andenken an die Leiden Christi einen Vertreter der jüdischen Gemeinde mit einem Backenstreich zu bedenken (oben, § 14); diese „Naturalleistung" wurde jetzt durch eine Geldleistung ersetzt: die Gemeinde hatte fortan alljährlich eine besondere Steuer zugunsten des Klerus der Ortskirche zu entrichten. Ebenso wurde in Beziers vom Vicomte Raimund im Jahre 1160 die Unsitte beseitigt, die Juden während der Osterwoche zu mißhandeln und mit Steinen zu bewerfen; mit der Zustimmung des Bischofs wurde diese Art der „Frömmigkeitsbezeugung" verboten, die jüdische Gemeinde hatte aber dafür alljährlich ein Lösegeld zu entrichten, das zur Ausschmückung der Kirche verwendet wurde.

Der Umschwung, der sich im Verhalten gegen die Juden immer mehr bemerkbar machte, ging darauf zurück, daß sie sich inzwischen in Südfrankreich zu bedeutender wirtschaftlicher und kultureller Gel-

[1]) Diese beiden Gebiete faßt man gewöhnlich unter dem gemeinsamen Namen „Provence" zusammen. Zum Bezirk von Languedoc gehörten jedoch vor allem die im Inneren des südlichen Frankreich, zwischen der Garonne und der Rhône, gelegenen Städte: Toulouse, Beziers, Carcassonne, Nîmes, Posquière, Lunel, Montpellier und zuweilen auch Narbonne, während zu der Provence im engeren Sinne die Küstenstädte Marseille und Arles, Avignon u. a. gezählt zu werden pflegten.

tung emporgearbeitet hatten. Im Languedoc und in der Provence waren die Juden noch nicht in den engen Bezirk des Kleinhandels und des Zinsgeschäftes eingezwängt, wie dies im Norden der Fall war. Nach wie vor lagen sie der Landwirtschaft ob und bewirtschafteten weitausgedehnte Güter, sei es als Eigentümer oder als Pächter; überdies kam es nicht selten vor, daß die großen Feudalherren ihre Besitzungen den reichen Juden verpfändeten, um sich Geld für Kriegszwecke und sonstigen ritterlichen Aufwand zu verschaffen. Die Geldnot zwang die Grafen und Bischöfe, den Juden mitunter auch die Eintreibung von Steuern und Zöllen auf ihren Besitzungen abzutreten, wodurch die Steuerpächter in den ihnen unterstellten Steuerbezirken gewisse administrative Vollmachten erlangten. Von hier aus war es nur noch ein Schritt bis zur Einsetzung gebildeter und tüchtiger Juden in verantwortungsvolle Ämter der kommunalen Verwaltung. In der Tat begegnen wir manchenorts Juden, die die Stellung von „Bailes" einnehmen, von Bezirksvorstehern, denen die Verrichtung gerichtlicher und notarieller Funktionen oblag. Solche Ehrenämter pflegten den Juden die Vizegrafen von Beziers und Carcassonne (Roger II. und Raimund-Roger) namentlich in den letzten Jahrzehnten des XII. und zu Beginn des XIII. Jahrhunderts zu übertragen. So wendet sich der Vicomte Raimund-Roger in einem seiner Erlasse an „alle seine Bailes, sowohl Christen wie Juden" (1203). Allerdings war ein so weitgehender Liberalismus nicht allen Großen jener Zeit eigen: die Herren von Montpellier legten es ihren Erben in ihren Vermächtnissen ausdrücklich ans Herz, keine Juden auf den Posten von Bailes zu ernennen, oder sie im Falle der Wahl im Amte nicht zu bestätigen. In Narbonne genoß die alte jüdische Gemeinde den Schutz der dortigen Vicomtes und Bischöfe. Nur einmal schwebte sie in großer Gefahr. Nach dem im Jahre 1134 erfolgten Tode des Vicomte Emmerich II. (Aymeri) lag die Verwaltung der Stadt in den Händen des Grafen von Toulouse, Alfons, dem die Vormundschaft über die minderjährigen Kinder des Emmerich zugefallen war. Während der zehnjährigen Regierung des fremden Feudalherrn tobte im Lande unausgesetzt der Kampf zwischen den Parteigängern und Widersachern des Regenten, wobei die Bevölkerung mit schweren Kriegsabgaben belastet wurde, unter denen ganz besonders die jüdische Gemeinde zu leiden hatte. Wie sehr sich das Gemeindeoberhaupt *Todros ha'Nassi* auch Mühe gab, die Lage der zum Ruin gebrachten Gemeindemit-

glieder zu erleichtern, sahen sich viele von ihnen dennoch genötigt, Narbonne zu verlassen und nach Anjou, Poitou und anderen Städten Nordfrankreichs überzusiedeln. Dies hatte zur Folge, daß die Gemeinde von Narbonne, die bis dahin etwa zweitausend Familienväter zählte, stark zusammenschmolz und um die Mitte des XII. Jahrhunderts nur noch aus etwa dreihundert Familien bestand.

Ein lebendiges Bild von der Lage der Juden in dem damaligen Südfrankreich ist uns in den Reiseschilderungen des Benjamin von Tudela erhalten geblieben, der um das Jahr 1160 die Hauptstädte dieser Gegend bereiste. In *Narbonne* fand er eine wohlorganisierte jüdische Gemeinde vor, die sich aus dreihundert Familien zusammensetzte und von Rabbi Kalonymos, dem Sohne des „großen Nassi" Todros, geleitet wurde; das Gemeindeoberhaupt „besaß Güter und Ländereien, die ihm von den Landesherren übertragen worden waren". In *Beziers* (das hebräische „Bederes") standen an der Spitze der Gemeinde gelehrte Rabbiner. In *Montpellier* blühte der Handel, da „dorthin christliche und muselmanische Kaufleute aus allen Ländern: aus Algarva (Portugal), der Lombardei, aus dem Reiche des großen Rom, aus Ägypten, Palästina, Griechenland, Frankreich, Spanien und England zu kommen pflegten; dank den von den Genuesern und Pisanern gepflegten Handelsbeziehungen begegnete man hier Menschen, die in allen Zungen redeten". Die Gemeinde von *Lunel* (dreihundert Mitglieder) war durch ihre Gelehrten und ihre Talmudakademie berühmt. Eine Akademie oder „Jeschiba" bestand auch in Posquière. In Saint-Gilles stand an der Spitze der Gemeinde der „Nassi" Abba-Mari, der zugleich ein Beamter des Grafen Raimund war. Die alte jüdische Gemeinde von *Arles* (Arelat) zählte zweihundert Familien, und die von *Marseille* volle dreihundert. Die jüdische Siedlung von Marseille bestand aus zwei Hälften: während sich die eine in der Unterstadt an der Meeresküste befand, lag die andere in der Oberstadt in der Nähe der Festung. Die Stadt stand in regstem Handelsverkehr mit Italien, insbesondere mit Genua. Wiewohl die Genuesen, Venezianer und die christlichen Handelskorporationen anderer Orte die Juden aus dem Überseehandel zum größten Teil bereits verdrängt hatten, vermochten diese in solchen Hafenstädten wie Marseille ihre Geltung als Faktor des Welthandels im XII. und XIII. Jahrhundert noch zu behaupten, bis dann die Zeit der allgemeinen Judenverfolgungen in Frankreich auch ihre Stellung untergrub.

§ 36. Die Juden in England und der dritte Kreuzzug (1189—1190)

Die ersten bedeutenderen jüdischen Siedlungen in England bildeten sich gegen Ausgang des XI. Jahrhunderts, unmittelbar vor den Kreuzzügen. Es waren dies Ausläufer der Diaspora auf dem europäischen Festlande. Die englische Judenheit war ursprünglich nichts als eine Kolonie des französischen Zentrums. Religionsnot und materielle Sorgen hatten vielen französischen Juden den Weg nach der jenseits des Ärmelkanals gelegenen Insel gewiesen. Dieser anfänglich nur spärlich und ruckweise fließende Auswandererstrom verwandelt sich seit der Eroberung Englands durch die Normannen (1066) in eine weit um sich greifende Massenbewegung. Die ersten bedeutenderen Gruppen der jüdischen Auswanderer kamen ins Land fast unmittelbar nach Wilhelm dem Eroberer. Die in England neu errichtete sozial-wirtschaftliche Verfassung lockte dorthin unternehmungslustige Kaufleute und Finanzmänner, Vertreter jener Mittelschicht, an der es diesem Lande der feudalen Gutsherren und der leibeigenen Bauern am meisten gebrach. Nachdem Wilhelm I. die Länder der Sachsen seinen normannischen Mitstreitern als Lehensgüter übertragen hatte, lag ihm nämlich besonders daran, daß seine Vasallen ihm den Tribut nicht in natura, sondern in barer Münze entrichten, da die Eroberer zur Aufrechterhaltung ihrer Macht, zum Städte- und Festungsbau vor allem Geld benötigten; eine Überführung der Naturalwirtschaft in die Geldwirtschaft war aber um jene Zeit ohne die Juden undenkbar. Die ersten normannischen Könige sahen, wie erfolgreich dieser Verwandlungsprozeß mit jüdischer Hilfe in Frankreich vonstatten ging, und wollten auch in ihrem neuerrichteten Staate auf dieses mächtige Werkzeug der Finanzpolitik nicht verzichten. So lag der jüdischen Kolonisation in England schon von Anfang an eine beiderseits wohl erwogene Berechnung zugrunde, die der ganzen Geschichte der englisch-jüdischen Beziehungen den Stempel des Feilschens aufdrückte, eines Kampfes um das Herauswirtschaften größtmöglicher Vorteile, in dem die stärkere Partei, die königliche Gewalt, die schwächere mit viel größerem Erfolge auszubeuten vermochte.

Die ersten jüdischen Gemeinden in England entstanden in den Kulturzentren *Cambridge* und *Oxford* (1073—1075). In London faßten die Juden etwas später, erst zu Beginn des XII. Jahrhunderts,

festen Fuß. Die schweren Erschütterungen, die der von Frankreich aus unternommene erste Kreuzzug mit sich brachte, gaben einen neuen mächtigen Antrieb zur Auswanderung der Juden nach England. Die größte Zahl der Emigranten stellte die Normandie, namentlich die Stadt Rouen, der Schauplatz der ersten von den Kreuzfahrern im Jahre 1096 angezettelten Judenhetze[1]). Überhaupt bildete die Normandie, die bald zum englischen Besitz geschlagen wurde, die natürliche Brücke zwischen dem Inselreich und Frankreich. Mit der zunehmenden Einwanderung entstanden an verschiedenen Orten (in Norwich, Lincoln, York, Lynn, Southampton und anderen Städten) neue jüdische Kolonien, während die von früher her bestehenden, besonders die von London, zu immer größerer Entfaltung gelangten. An der Spitze der Gemeinden standen hervorragende, aus Frankreich stammende Rabbiner sowie andere bei Hofe angesehene Männer. Die rechtliche Stellung der Juden in England wurde zuerst in der vom König Heinrich I. (1100—1135) der Einwohnerschaft von London verliehenen Charte festgelegt. Den Juden wurde darin uneingeschränkte Freizügigkeit sowie das Niederlassungsrecht im ganzen Lande eingeräumt; sie durften unbehindert und zollfrei ihr bewegliches Gut von Ort zu Ort befördern, „als wäre es königliches Eigentum" (sicut res propriae nostrae); auch wurde ihnen gestattet, Liegenschaften zu pfänden und mit jeder beliebigen Ware, außer Kirchengerät, zu handeln. In ihren inneren Angelegenheiten erfreuten sie sich der Selbstverwaltung, besaßen eine eigene Gerichtsbarkeit und leisteten den Eidschwur beim Pentateuch. Für die von ihm gewährte Protektion erhob der König bei den Juden große Geldsummen in Form von ordentlichen und außerordentlichen Abgaben; von jedem Handelsgeschäft bezog er einen bestimmten Anteil, der bei Kreditgeschäften sowohl von den Geldgebern als auch von den Geldnehmern entrichtet werden mußte. Überdies stand dem König ein besonderes Verfügungsrecht über die Kapitalien der jüdischen Finanziers zu, die ihm jeden erwünschten Betrag auf beliebig lange Zeit kreditieren mußten.

Die Juden, die das von den Christen infolge des kirchlichen Verbotes des Zinsdarlehens gemiedene Kreditgeschäft fast monopolartig

[1]) Dies scheint den englischen Chronisten William Malmesbury zur Behauptung verleitet zu haben, daß schon Wilhelm der Eroberer selbst Juden aus Rouen nach England mitgebracht hätte.

beherrschten, konnten allmählich große Kapitalvermögen anhäufen. Zu ihren Schuldnern zählten sowohl feudale Freiherren und Bischöfe als auch einfache Bürgersleute. Die Schlösser der Feudalherren und prächtige Kirchen wurden nicht selten mit bei Juden geliehenem Gelde erbaut. Die Juden wurden die faktischen Besitzer vieler Landgüter, die ihnen von den in die Reihen der Kreuzfahrer tretenden geldbedürftigen Rittern verpfändet zu werden pflegten. Es tauchten jüdische Reiche auf, die in London und in anderen Städten große „palastähnliche" Steinhäuser für sich erbauen ließen. Dies erregte die Mißgunst der christlichen Bevölkerung, den zweifachen Haß gegen den andersgläubigen Gläubiger, der sich mit königlichem Beistand zu bereichern vermochte. Und doch trug die Finanztüchtigkeit der Juden den größten Vorteil ihrem Protektor, dem König, selbst ein, der nur zu oft an das jüdische Kapital, als wäre es seine „res propria", Hand zu legen pflegte. Außer den regelrechten „gesetzmäßigen" Abgaben legten die englischen Könige ihren Juden in willkürlicher Weise auch noch verschiedene Geldbußen und Kriegssteuern auf. So preßte einst Heinrich I. den Londoner Juden die riesige Geldbuße von zweitausend Pfund (etwa achtzigtausend englische Pfund nach heutigem Geldwert) unter dem Vorwande ab, daß irgendein jüdischer Arzt oder Heilkünstler einen Christen ohne Erfolg behandelt und ihn so „getötet" hätte (1130). Zu einer Brandschatzung der Juden von Oxford kam es während des Bürgerkrieges unter König Stephan (1135—1154), der, um seinen Forderungen größeren Nachdruck zu verleihen, auch noch die Häuser der wohlhabenden Gemeindemitglieder in Brand stecken ließ. Unter Heinrich II. (1154 bis 1189) war es zur Regel geworden, nach dem Tode eines jüdischen Gläubigers die ihm geschuldeten Beträge dem Staatsschatz zuzuführen. Auf diese Weise konnte Heinrich II. den gesamten Nachlaß des kapitalkräftigsten Steuerpächters und Bankiers jener Zeit, des Aaron aus Lincoln, der im ganzen Lande seine Agenten hatte, kurzerhand an sich reißen. Es kam aber auch vor, daß der gekrönte Erbe der Wucherer sein Erbteil den rechtmäßigen Erben zum Weiterbetrieb des Kreditgeschäftes überließ, damit das Kapital, das früher oder später ohnehin dem königlichen Schatz zufallen mußte, noch mehr anschwelle. All dies verwandelte die Juden in Finanzagenten oder Makler des Königs, der der letzte Nutznießer und Herr all ihrer Kreditgeschäfte war. Indessen gab sich der ständig von Geldnöten

geplagte Heinrich II. mit diesen „gesetzmäßigen" Einkünften allein nicht zufrieden und bürdete der gesamten jüdischen Bevölkerung häufig auch noch außerordentliche Geldleistungen auf. Als er sein Bündnis mit dem deutschen Kaiser Friedrich Barbarossa geschlossen hatte (1168), gab er Befehl, einige Vertreter der jüdischen Gemeinden als Geiseln nach der Normandie abzuführen und sie so lange in Gewahrsam zu halten, bis die von ihm auferlegte Sondersteuer von den Gemeinden entrichtet sein werde. Bei der für den dritten Kreuzzug veranstalteten Geldsammlung (1188) hatten die Christen den zehnten Teil, die Juden aber ein ganzes Viertel des Wertes ihres beweglichen Besitzes zu entrichten, was eine Summe von sechzigtausend Pfund ergab. Höchst bemerkenswert ist es, daß in dieser Epoche, da die Bekehrung der Juden zum Christentum als heiligste Pflicht der Herrscher galt, die englischen Könige sich allen dahingehenden Bestrebungen der Geistlichkeit widersetzten, und zwar aus dem Grunde, weil getaufte Juden für den Staatsschatz keine einträglichen Geschäfte mehr machen konnten. Es wurde sogar die Bestimmung getroffen, daß der Besitz eines zum Christentum übergetretenen Juden gleich dem Nachlaß eines verstorbenen an den König falle. So konnte sich der König für den materiellen Verlust, der ihm durch die von der Kirche betriebene Errettung jüdischer Seelen mitunter zugefügt wurde, völlig schadlos halten. Eine solche Sachlage erschwerte zwar den Übertritt zum Christentum und mußte den Missionaren überaus betrüblich erscheinen, doch war der von der englischen Geistlichkeit um jene Zeit auf die Staatsgeschäfte ausgeübte Einfluß noch viel zu schwach, als daß sie die um die Interessen der Kirche sich nur wenig kümmernde königliche Politik irgendwie hätte durchkreuzen können.

Die Machtlosigkeit der Kirche macht es erklärlich, daß die ersten zwei Kreuzzüge, an denen auch England nicht unbeteiligt war, für die Juden unmittelbar keine schlimmen Folgen gezeitigt hatten. So waren denn die ersten jüdischen Siedler in England im Jahre 1096 bei der Formierung der Kreuzfahrerscharen nicht nur selbst völlig unbehelligt geblieben, sondern vermochten sogar den Flüchtlingen aus Rouen und anderen Gegenden Frankreichs in ihrer Mitte Zuflucht zu gewähren. Ebenso kamen die englischen Juden auch bei dem zweiten Kreuzzug ziemlich glimpflich davon, wiewohl die auf dem Festlande um jene Zeit entfachte judenfeindliche Agitation auch jenseits des

Kanals nicht ohne einigen Widerhall blieb. In demselben Jahre (1146), als in Frankreich und Deutschland die Mönche Petrus Venerabilis und Rudolf gegen die Juden wühlten, tauchte nämlich auch in der englischen Stadt Norwich die Beschuldigung gegen die Juden auf, daß sie vor dem Passah einen christlichen Knaben entführt hätten, um ihn zum Andenken an die Kreuzigung Christi dem Martertode preiszugeben. Dem Ortsvorsteher und -richter (Sheriff) schien die Anklage auf so schwachen Füßen zu stehen, daß er den Juden nicht einmal gestattete, in dieser Sache vor dem bischöflichen Gericht zu erscheinen, und auch der Bischof von Norwich selbst schenkte der Ritualmordlegende nicht den geringsten Glauben. Einige Mönche des dortigen Klosters gaben sich indessen alle Mühe, dem Märchen zu weiterer Verbreitung zu verhelfen, indem sie sich hierbei auf das Zeugnis eines jüdischen Renegaten, eines gewissen Theobald aus Cambridge, beriefen, der die Behauptung aufstellte, die Juden kämen in verschiedenen europäischen Städten alljährlich zusammen, um durch Los zu bestimmen, welches christliche Kind vor dem Passah „als Opfer dargebracht" werden solle. So kam das in seiner kirchlichen Politik zurückgebliebene England in der Erfindung der Blutlüge sogar dem erzkatholischen Frankreich zuvor, wo diese Legende erst im Jahre 1171 den grausigen Prozeß von Blois veranlassen sollte. Bei alledem mochte sich eine gewisse gegenseitige Beeinflussung französischer und englischer Kleriker ausgewirkt haben, denen sich in einer Zeit, da ein bedeutender Teil des französischen Landgebietes (die Normandie, Anjou, Maine, Bretagne) an die Krone Heinrichs II. gefallen war, reichliche Gelegenheit zur Fühlungnahme bot. Die Agitation der Mönche von Norwich mußte besonders jenem Teile der ortsansässigen christlichen Bevölkerung zusagen, dem der Wohlstand ihrer jüdischen Nachbarn schon längst ein Dorn im Auge war. Ungeachtet des der jüdischen Gemeinde vom Sheriff gewährten Schutzes sollten manche ihrer Mitglieder ihrem Schicksal nicht entrinnen: die Menge machte einige Juden nieder, worauf sich der Rest durch Flucht retten mußte. Ähnliche durch die Ausstreuung der absurden kirchlichen Erfindungen hervorgerufene Judenhetzen spielten sich später in Gloucester (1168) und in Bury St. Edmunds (1181) ab. Alle auf irgendeine mysteriöse Weise Umgekommenen wurden als Märtyrer des Christentums ausgerufen, ihre in feierlichster Weise in den Kirchen und Klöstern beigesetzten Leichen von den Mönchen als wunderwirkende Re-

liquien gepriesen, ihr Glorienschein lockte das Volk herbei — und das Geschäft der Kirche blühte.

Die vereinzelten Ausbrüche des religiösen Fanatismus und die von dem wirtschaftlichen Wettbewerb hervorgerufene Mißgunst vermochten indessen den Mut der englischen Juden, die in der Protektion des an ihrem Wohlstand persönlich interessierten Königs einen Rückhalt fanden, nicht zu erschüttern. Unbeschadet aller Expropriationen von seiten des Königs wuchs das Kapital der jüdischen Reichen, die eigentlich nichts als Finanzagenten und Mitteilhaber des königlichen Geschäftes waren, immer mehr an. Die jüdischen Viertel in London und in anderen Städten wurden durch neuerstandene steinerne Prachtbauten geschmückt, die den wohlhabenden Juden nicht nur als Behausung, sondern zugleich auch als fester Schutzwall gegen eventuelle Überfälle dienten. England stand in dem Rufe, eine so sichere Zufluchtsstätte zu sein, daß viele von Philipp II. im Jahre 1182 aus Nordfrankreich vertriebene Juden getrost jenseits des Kanals zogen. Nichts schien das Herannahen einer schweren Massenkatastrophe anzukündigen, und doch sollte sie schon sieben Jahre später mit aller Wucht hereinbrechen. Während des dritten Kreuzzuges (1189—1190) wurden auch die englischen Juden gezwungen, aus demselben bitteren Kelch zu trinken, den ihre Stammesbrüder in Deutschland und Frankreich schon in der Zeit der ersten zwei Kreuzzüge bis zur Neige geleert hatten. Auch hier ging dem in die Ferne führenden Kriegszuge gegen die morgenländischen Muselmanen ein Kreuzzug gegen den „inneren Feind" voraus, gegen jene daheim lebenden Andersgläubigen, die mit dem Beistand des Königs und des Feudaladels eine so hohe Stellung im Staate erlangt hatten.

Im Jahre 1187 schlug in Europa gleich einem Blitz die Nachricht ein, daß das Kreuzfahrerreich Jerusalem dem großen Feldherrn des Orients, dem ägyptischen Sultan Saladin, zur Beute gefallen sei. Alle Opfer an Gut und Blut, die die ersten beiden Kreuzzüge verschlungen hatten, schienen vergeblich gewesen zu sein: von neuem waren Jerusalem und die geheiligten Stätten fest in der Hand der Muselmanen, die übrigens die Christen in Asien viel menschlicher behandelten als diese die Juden in Europa. Drei europäische Monarchen: Philipp August, Heinrich II. und Friedrich Barbarossa, begannen zu einem neuen Kreuzzug zu rüsten, der schon aus dem Grunde besonders schwer werden mußte, weil der Kampf diesmal einem so helden-

mütigen Eroberer wie Saladin galt. Der englische König Heinrich sollte indessen den Feldzug nicht mehr erleben: er starb mitten während der Kriegsrüstungen und hinterließ sein Vorhaben seinem Nachfolger Richard I. Löwenherz (1189—1199). In Richard fanden alle Vorzüge, aber auch alle Laster eines typischen Kreuzritters ihre Verkörperung. Mit rastlosem Eifer traf er die Vorbereitungen zum Kriege und warb im ganzen Lande, zum Teil mit Hilfe der von seinem Vorgänger bei den Juden eingetriebenen Kriegsabgaben, Scharen von Freiwilligen an. Ehe er jedoch ins Morgenland zog, ließ sich der neue König in feierlichster Weise in der Westminsterabtei zu London krönen. Und nun sollte es für die Juden zur Katastrophe kommen.

An einem Sonntag, dem 3. September 1189, versammelte sich um die Abtei herum eine unübersehbare Menschenmenge, Stadtbewohner und zugewanderte Kreuzfahrer. Viele Abordnungen waren eingetroffen, um dem Monarchen zu seiner Krönung Huldigungen darzubringen. Unter den Abordnungen befand sich auch eine von den Juden gesandte, die sich aus den wohlhabendsten und einflußreichsten Vertretern der verschiedenen Gemeinden zusammensetzte. Die jüdischen Abgeordneten erschienen mit kostbaren Geschenken und beabsichtigten, von Richard die Bestätigung ihrer alten Rechte und Privilegien zu erbitten. Im Gefolge des Königs wurden indessen Zweifel darüber laut, ob es wohl schicklich sei, Andersgläubige zu der religiösen Krönungszeremonie, die noch dazu in einer Kirche stattfand, überhaupt zuzulassen[1]). So ließ man denn die jüdischen Vertreter in das Innere der Abtei nicht ein und sie gerieten in das Gedränge hinter dem Hoftore. Zwei von den Abgeordneten, von Neugier gepackt, bahnten sich desungeachtet den Weg in den Hof, wurden aber dort von der Wache verprügelt und kurzerhand zum Tore hinausgeworfen. Mit Blitzesschnelle verbreitete sich nun in der Menge das Gerücht, der König selbst hätte die jüdischen Abgeordneten zu verjagen befohlen und es auch freigegeben, die Juden nach Belieben zu mißhandeln. Hierauf stürzten sich die Bürger von London zusammen mit den in der Stadt versammelten Kreuzfahrern auf die Juden und es kam zu einem furchtbaren Blutbad. Die außer Rand und Band geratene Menge, fest überzeugt, daß den Juden gegenüber alles erlaubt sei, marterte und

[1]) Es wird vermutet, daß man die Juden aus Furcht vor ihren „Zauberkünsten" in die Kirche nicht einlassen wollte, da auch die Frauen aus diesem Grunde von den Krönungsfeierlichkeiten ferngehalten wurden.

mordete sie in grausamster Weise, zerstörte ihre Häuser und plünderte sie bis auf das letzte Hemd aus. Die reichen Juden suchten in ihren hochragenden Steinhäusern Schutz, doch steckten die Mordbrenner die Prachtbauten in Brand und erschlugen ohne Erbarmen jeden, der sich aus den Flammen zu retten suchte. Unter den an diesem Tage umgekommenen Gemeindehäuptern befand sich auch der Rabbiner Jakob aus Orleans, ein gelehrter Talmudforscher, der aus Frankreich gekommen war. Der König erfuhr von den Heldentaten der rasenden Menge erst während des auf die Krönung folgenden Festmahles. Unverzüglich sandte er einige seiner Getreuen in die Stadt, damit sie das Volk beschwichtigten und es wieder zur Vernunft brächten; die entfesselte Bestie war jedoch nicht so leicht wieder einzufangen, und die königlichen Boten vermochten selbst kaum mit heiler Haut davonzukommen. Das Massaker dauerte über vierundzwanzig Stunden: von Sonntag mittag bis zwei Uhr des folgenden Tages; in der Nacht wurden die Untaten beim Scheine der lichterloh brennenden Häuser verübt.

Richard I. war über dieses unmenschliche Wüten, das auf das Krönungsfest einen düsteren Schatten geworfen hatte, aufs tiefste empört. Er war bereit, alle Schuldigen nach Gebühr zu bestrafen, doch hatten diese sich schon in alle Winde zerstreut und waren zum größten Teil nicht mehr ausfindig zu machen. Von den wenigen Festgenommenen wurden nur drei vom Gericht verurteilt, und auch diese lediglich wegen Einäscherung und Ausplünderung der den Häusern der Juden benachbarten christlichen Häuser. Hierin kam bereits die in allen Schichten verbreitete Feindseligkeit gegen die Juden zum Ausdruck. Sogar der König selbst, der die Form einer solchen Volksjustiz (die ja in erster Linie für den Staatsschatz so nachteilig war) aufs schärfste verurteilte, konnte nicht umhin, den ihr zugrunde liegenden religiösen Motiven ein gewisses Verständnis entgegenzubringen. — Aus jenen Tagen wird noch folgender Zwischenfall berichtet: Während der Volkstumulte wurde unter anderen auch ein zu den Krönungsfeierlichkeiten eingetroffener Vertreter der Yorker Juden namens Benedikt aufs schwerste mißhandelt. Um dem sicheren Tode zu entgehen, erklärte er sich bereit, die Taufe anzunehmen. So wurde er denn unverzüglich in die Kirche geführt und getauft. Tags darauf befahl ihn der König zu sich und fragte ihn, ob er wohl aus vollem Herzen zum Christentum übergetreten sei. Benedikt gab

zur Antwort, daß er sich nur in seiner Todesangst dazu hergegeben hätte, im Inneren aber nach wie vor Jude bleibe. Der König richtete hierauf an den anwesenden Erzbischof von Canterbury die Frage, was nun mit dem Neubekehrten zu geschehen habe. Der Erzbischof erwiderte voll Grimm: „Wenn er nicht ein Diener Gottes sein will, so mag er denn dem Teufel dienen!" — und so durfte sich der Jude von neuem zu seinem früheren Glauben bekennen. Benedikt war jedoch den überstandenen Erschütterungen nicht gewachsen und starb auf dem Rückwege in seine Heimatstadt.

Obwohl im ganzen Lande der königliche Wille kundgetan wurde, daß keine Ausschreitungen gegen Juden geduldet werden sollten, wiederholten sich die Londoner Geschehnisse auch in der Provinz. In einer Reihe von Städten (Norwich, Stamford, Lynn u. a.) beteiligten sich neben den vorbeiziehenden Kreuzfahrerrotten auch ortsansässige Bürger an der Judenhetze. Hierbei traten vor allem die wirtschaftlichen Motive in den Vordergrund: der ungestüme Drang, sich an den Reichen zu rächen, sie auszuplündern und zum Ruin zu bringen, den Gläubigern die Schuldverschreibungen zu entreißen und sich so von den Zahlungsverpflichtungen zu befreien. Dieser letzte Beweggrund war namentlich für viele Freiherren und Ritter maßgebend, die sich an manchen Orten auch in der Tat als die Rädelsführer der rasenden Menge hervortaten. In vielen Städten konnten die Juden ihr Leben nur dadurch retten, daß sie in die befestigten Schlösser des Königs und der großen Feudalherren flüchteten. Diejenigen, die sich nicht rechtzeitig in Sicherheit bringen konnten, wurden entweder erschlagen oder zur Taufe gezwungen.

Die Woge der Judenhetze ging besonders hoch, als Richard I. das Inselreich verließ, um sich auf dem Festlande dem Bundesheere der Kreuzfahrer anzuschließen (zu Beginn des Jahres 1190). Das Ungeheuerlichste geschah in York, der Hauptstadt Nordenglands. Hier bestand eine bedeutende jüdische Gemeinde, die zur Krönung Richards zwei Abgeordnete entsandt hatte. Es waren dies der schon erwähnte Benedikt und Josce, die zwei reichsten Männer in der Stadt, die prächtige Steinhäuser bewohnten. Während nun Benedikt der Londoner Judenverfolgung zum Opfer fiel, kam seine Familie als erste bei dem Gemetzel in York um. Nachdem die Unholde eine Reihe jüdischer Häuser in Brand gesteckt hatten, drangen sie in das Haus des Benedikt ein, erschlugen seine Witwe, seine Kinder sowie alle

Freunde, die hinter den festen Mauern seines Hauses Schutz zu finden gehofft hatten. Dem zweiten Führer der Gemeinde von York, Josce, gelang es, den Kommandanten des königlichen Schlosses dazu zu bewegen, ihn mitsamt seinen Angehörigen bei sich aufzunehmen, und so mußten sich die Mordbrenner vorerst mit der Zerstörung und der Ausplünderung des Hauses des jüdischen Magnaten begnügen. Doch sollte die gesamte Gemeinde von York bald von ihrem Schicksal ereilt werden. Zunächst fanden viele gleich Josce in dem königlichen Schlosse Schutz, so daß nur die in ihren Häusern Zurückgebliebenen dem Tode verfielen. Doch auch die in der königlichen Burg Verschanzten sollten schließlich dem Verderben anheimfallen. Als sich nämlich der Stadtkommandant eines Tages in dienstlichen Angelegenheiten in die Stadt begab, um erst am nächsten Tage zurückzukehren, verweigerten ihm die mißtrauisch gewordenen Juden den Einlaß: sie verdächtigten ihn des Einverständnisses mit dem Feinde und witterten Verrat. Darauf umzingelte die Ortswache das Schloß, und auch der Stadtpöbel, der bis dahin von den Schloßmauern ferngehalten worden war, rückte nunmehr heran. Die Belagerung dauerte einige Tage. Fanatisierte Mönche und bei den Juden verschuldete Edelleute ließen den Rachegeist der Menge nicht zur Ruhe kommen. Inzwischen geschah es, daß einer der Belagerten von der Festungsmauer herab einen Stein schleuderte, der gerade einen zur Ausrottung der Juden besonders eifrig aufrufenden Mönch traf und ihn auf der Stelle tötete. Dies steigerte die Erbitterung der Belagerer noch mehr. Die Nahrungsvorräte im Schlosse waren völlig zur Neige gegangen und jede Hoffnung auf Errettung war verloren. Die Ältesten berieten, was nun zu tun sei. Der Rabbiner *Jomtob von Joigny* wandte sich an seine Gemeinde mit den folgenden Worten[1]): „Es ist offenbar der Wille des Gottes unserer Väter, daß wir für unsere heilige Lehre das Leben lassen. Schon blicken wir dem Tod ins Angesicht, und es gilt nur zu überlegen, wie wir am würdigsten aus dem Leben scheiden sollen. Fallen wir unseren Feinden in die Hände, so wird unser Tod nicht nur furchtbar, sondern auch schmachvoll sein. Sie werden uns nicht

[1]) Bei der Wiedergabe dieser Ansprache durch den alten englischen Chronisten Walter schwebten ihm wohl als Vorbild die von Josephus Flavius im „Jüdischen Kriege" dem Helden von Masada, dem zelotischen Führer Eleasar, in den Mund gelegten Reden vor; desungeachtet spiegelt sie die Gefühle, von denen die Ältesten beseelt waren, getreu wider. Aus dieser Ansprache ist hier nur ein kurzer Auszug wiedergegeben.

nur martern, sondern auch Schimpf und Schande antun. Darum ist dies mein Rat: der Schöpfer hat uns das Leben gegeben, so lasset uns es ihm mit eigener Hand zurückgeben. Sind uns doch in ähnlichen Fällen schon viele edle Männer und ganze Gemeinden mit dem gleichen Beispiel vorangegangen". Diese Worte des Rabbiners bezogen sich auf den freiwilligen Märtyrertod der Juden während des ersten Kreuzzuges in Deutschland. Die Mehrzahl der Belagerten war eines Sinnes mit ihrem geistlichen Führer, doch gab es auch solche, die den Mut nicht aufzubringen vermochten, sich selbst und ihre Angehörigen zu töten; diesen stellte es der Rabbiner frei, nach eigenem Gutdünken zu handeln. Diejenigen, die seinem Ruf gefolgt waren, verbrannten zunächst ihre Habe, damit sie nicht den Feinden zur Beute werde; darauf durchschnitt der Älteste Josce seinem Weibe und seinen beiden Kindern mit einem scharfen Messer die Kehle, um sich sodann selbst von dem Rabbiner opfern zu lassen. Auf die gleiche Weise schieden auch noch viele andere der Belagerten aus dem Leben. Es geschah dies in der Nacht zum „Großen Sabbat" (17. März 1190). Am nächsten Morgen, als die Feinde an den Schloßturm heranrückten, um ihn zu erstürmen, erklärten sich die am Leben gebliebenen und noch auf Rettung hoffenden Juden bereit, das Tor zu öffnen und sich der Taufe zu unterziehen; kaum war aber das Tor offen, als schon die Christen über den Rest der Eingeschlossenen herfielen, um sie alle bis auf den letzten Mann erbarmungslos niederzumetzeln. Dann stürzte sich die Menge zur Kirche und verbrannte alle dort deponierten Schuldverschreibungen, die von den Christen den jüdischen Gläubigern ausgestellt worden waren. Der Kanzler und Reichsverweser Longchamp wollte zwar das Judengemetzel nicht ungesühnt lassen, doch waren die Schuldigen nicht leicht dingfest zu machen: die Kreuzfahrer hatten sich bereits aus dem Staube gemacht, die adligen Rädelsführer flüchteten nach Schottland und die Stadtbewohner schoben alle Schuld den von auswärts gekommenen Kreuzfahrern in die Schuhe.

Aber auch die englische Regierung selbst ließ die ruinierten jüdischen Gemeinden während des Kriegszuges Richards I. nicht aufatmen und bürdete ihnen allerlei Sonderabgaben auf. Als der König auf seinem Rückwege in Deutschland in Gefangenschaft geriet, wurden den Juden zur Aufbringung des Lösegeldes nicht weniger als fünftausend Mark abgepreßt, dreimal soviel, als die gesamte Bevöl-

kerung von London aufgebracht hatte. Nach der Rückkehr Richards wurde die Erpressungspolitik vollends zum System erhoben. Alle von den Juden abgeschlossenen Finanz- und Kreditgeschäfte unterstanden der Kontrolle besonderer Beamten und waren, wie schon unter Heinrich I., mit einer bestimmten Quote ihres Wertes zugunsten des königlichen Schatzes belastet. Dieses System sollte später überaus traurige Folgen zeitigen. So traten denn die englischen Juden seit dem dritten Kreuzzug denselben Leidensweg an, auf dem ihnen ihre Brüder auf dem Festlande schon längst vorangegangen waren.

§ 37. Die Folgen der Kreuzzüge in Deutschland

Der von dem ersten Kreuzzuge entfesselte Sturm brach, wie wir bereits wissen, mit seiner größten Wucht über die Juden Deutschlands herein. Kaiser Heinrich IV., der während der Schreckenszeit in Italien weilte, vermochte erst dann hilfreich einzugreifen, als die bedeutendsten Gemeinden am Rhein schon der Zerstörung anheimgefallen waren. Zwar besaß er nicht die Macht, den Ermordeten und zu Tode Gemarterten das Leben zurückzugeben, doch rettete er viele vor dem geistigen Untergang, indem er Tausenden und Abertausenden von gewaltsam Getauften gestattete, zu ihrem angestammten Glauben zurückzukehren. Gegen die Gefahren des zweiten Kreuzzuges waren die Juden und ihre Beschützer schon viel besser gerüstet: die Mehrzahl der rheinländischen Juden blieb hinter den Mauern der kaiserlichen und lehensherrlichen Burgen unversehrt. Zur Zeit des dritten Kreuzzuges schließlich, an dem der deutsche Kaiser Friedrich I. Barbarossa (1152—1190) selbst in unmittelbarster Weise beteiligt war, war die Staatsgewalt bereits so sehr erstarkt, daß von eigenmächtigen Ausschreitungen gegen die Juden überhaupt keine Rede mehr sein konnte.

Dies sind die Worte, mit denen ein Chronist (Ephraim ben Jakob aus Bonn), der in seiner Jugend die Greuel des zweiten Kreuzzuges aus seinem Versteck in der Feste Wolkenburg unmittelbar beobachten konnte und auch den dritten Kreuzzug noch miterlebte, die Lage der Juden in den Jahren 1187—1189 zu schildern weiß: „Als sich die Kunde (von der Einnahme Jerusalems durch Saladin) im ganzen edomitischen Lande (in Deutschland) unter dem Volke des Jesus verbreitet hatte, erhoben sie sich (die Christen) gegen das Volk

Gottes, um es zu verschlingen und gänzlich zu vertilgen. Gott erbarmte sich jedoch seines Volkes und rief in den Herzen derer, unter denen es in der Verbannung weilt, Mitleid mit ihm wach. Er gab dem König Friedrich ein, manches aus dem jüdischen Besitz, und zwar durchaus nicht viel, an sich zu nehmen, den Mönchen und Priestern aber einzuschärfen, sie (die Juden) nicht anzubellen (d. h. gegen sie nicht zu hetzen). Friedrich setzte sich mit voller Kraft für uns ein und machte es uns möglich, mitten unter den Feinden zu leben, ohne daß uns jemand zu nahe getreten wäre". Ein anderer Zeitgenosse schildert die große Erregung, die sich der schon im Jahre 1096 so schwer heimgesuchten Mainzer Gemeinde bemächtigte, als von neuem Kreuzfahrerbanden sich in Bewegung setzten, mit der unverhohlenen Absicht, die Juden zu brandschatzen oder zur Taufe zu zwingen[1]). Das ganze jüdische Mainz fastete und betete, es wurden Vorkehrungen zur Flucht aus der Stadt getroffen, und schon packte man die Thorarollen ein, um sie nötigenfalls „vor den gierigen Wölfen" bei christlichen Nachbarn in Sicherheit zu bringen. Die Gemeinden von Mainz, Speyer, Straßburg, Worms und Würzburg bekamen bestimmte in der Umgebung gelegene lehensherrliche Burgen zugewiesen, die ihnen während des Durchzugs der Kreuzfahrer Schutz bieten sollten. Als die Scharen der Kreuzfahrer durch Mainz zogen (März 1188), waren denn auch in der Stadt nur sehr wenig Juden zurückgeblieben, während alle übrigen in die benachbarte Burg geflüchtet waren. Die Zurückgebliebenen schlossen sich in ihren Häusern ein und wagten nicht, sich auf der Straße zu zeigen. Friedrich I. und seinen an der Spitze des Kreuzfahrerheeres stehenden Unterführern gelang es jedoch, die Unruhen schon im Keime zu ersticken. Der Ortsmarschall erschien persönlich überall, wo sich radaulustige Elemente ansammelten, und trieb sie auseinander, sobald sie sich dem jüdischen Viertel zu nähern versuchten. Der Kaiser gab kund, daß die Ermordung eines Juden mit dem Tode und die einem Juden zugefügte Körperverletzung mit dem Abschlagen eines Armes geahndet werden würde. Die Bischöfe drohten ihrerseits allen Mordbrennern den Kirchenbann an und erklärten ausdrücklich, daß solchen Verbrechern auch ihre Teilnahme

[1]) Der Bericht stammt von Eleasar ben Jehuda aus Mainz (der vielleicht mit dem bekannten Verfasser des „Rokeach", dem Mystiker aus Worms, identisch ist) und ist in seiner fragmentarischen Form in der Sammlung: „Hebräische Berichte über die Kreuzzüge" mitabgedruckt. S. Bibliographie.

am Heiligen Kriege nichts nützen würde. Dank all diesen Maßnahmen fühlten sich die Juden wieder sicherer, und schon im April begannen die Mainzer Flüchtlinge aus der sie beherbergenden Burg in die Stadt heimzukehren.

„All dies hat uns nicht wenig Geld gekostet", fügt ein zweiter Augenzeuge dieser Geschehnisse hinzu. Indessen war es nicht allein das den Machthabern unmittelbar im Augenblick der Gefahr zugewendete Geld, welches die deutschen Juden vor der Wiederholung einer Katastrophe wie der des Jahres 1096 bewahrt hat; die Sicherheit von Leben und Besitz wurde den Juden jetzt vielmehr durch jenes *Vormundschaftssystem* gewährleistet, das sich in Deutschland im Laufe des den dritten Kreuzzug von dem ersten trennenden Jahrhunderts allmählich eingebürgert hatte. Die Kaiser und Lehensfürsten waren inzwischen zur Überzeugung gekommen, daß durch den Ruin der Judenheit, dieses wirtschaftlichen Hauptnervs des städtischen Lebens, sowohl ihre persönlichen Interessen als auch die allgemeine Wohlfahrt nur Schaden erleiden. So berief schon Heinrich IV., als er nach seiner Rückkehr aus Italien die von den Kreuzfahrern angerichteten Verwüstungen wahrgenommen hatte, alle Lehensherren nach Mainz zu sich und leistete gemeinsam mit ihnen den feierlichen Schwur, in den kommenden Jahren allen Ständen, darunter auch den Juden, gegenüber den „Landfrieden" aufrechtzuerhalten (1103). Die jüdische Bevölkerung war bereits als ein organisches Glied in die von Kirchlichkeit und Feudalismus, von starrer Tradition, Leibeigenschaft und Kastengeist geschmiedete Kette des mittelalterlichen Lebens fest eingefügt; dieses Kettenglied zu beseitigen, hieß die ganze Kette sprengen, vor allem aber die herrschende Klasse einer wichtigen Einnahmequelle und einer der Triebfedern des Finanzmechanismus berauben. Es kam noch hinzu, daß im Deutschland des XII. Jahrhunderts die Juden nicht in dem Maße an das Geld- und Kreditgeschäft gebunden waren wie ihre kapitalskräftigeren französischen und englischen Brüder. Vorwiegend waren unter ihnen vielmehr kleine Vermittler im Warenhandel sowie von Zinsgeschäften lebende kleinere Geldgeber. Die bescheidenen Mittel dieser jüdischen Handelsleute waren nun nicht dazu angetan, die Habgier der Herrschenden so zu reizen wie die großen Reichtümer der Bankiers und Steuerpächter in Frankreich und England. Auch waren die deutschen Kaiser noch nicht auf den Gedanken gekommen, die Bevölkerung durch die Juden auspumpen zu lassen,

um sodann selbst die Taschen der Juden leeren zu können. Die Träger der Krone des „Heiligen römischen Reiches", die nicht nur Deutschland, sondern auch einen beträchtlichen Teil Italiens beherrschten, waren immerhin noch nicht so tief gesunken, um gleich dem englischen König Heinrich II. oder dem französischen Philipp August unverhohlen Expropriationen zu betreiben.

Überdies war in Deutschland die sagenhafte Vorstellung eingewurzelt, die deutsch-römischen Kaiser seien unmittelbare Rechtsnachfolger der Kaiser des antiken Rom, der Besieger Judäas, von denen sie auch das Recht der Vormundschaft über die Juden geerbt hätten[1]). Diese geschichtliche Rolle von Vormündern und Protektoren vertrug sich nun in keiner Weise mit jenem System der rohen Ausbeutung, das den Juden gegenüber in Frankreich und England in Gebrauch war. Friedrich Barbarossa, der später selbst zu einer Gestalt der deutschen Legende werden sollte, fühlte sich gleichsam „von Gottes Gnaden" dazu berufen, diesen den Nachkommen des uralten Volkes schon nach der Legende zu gewährenden Schutz ihnen auch praktisch angedeihen zu lassen. Hatten es schon seine Vorgänger, Heinrich IV. und Konrad III., nicht unterlassen, in der Zeit der Wirren gleich allen anderen Bevölkerungsteilen auch den Juden den „Landfrieden" oder den „Königsfrieden" zuzusichern, so legte Friedrich I. Wert darauf, diesem Akte noch eine besondere Feierlichkeit zu verleihen. Dieses Bewußtsein, von der Vorsehung selbst zum Vormund der Juden bestellt zu sein, kommt am deutlichsten in den den jüdischen Gemeinden von Kaiser Friedrich verliehenen Privilegien zum Ausdruck. Schon in dem Freibrief vom Jahre 1157, der den Wormser Juden ihre früheren Vorrechte bestätigte, wird kundgetan, daß der Kaiser sich als den ausschließlichen Gebieter der Juden betrachtet, da sie „unserer Hofkammer angehören" (cum ad cameram nostram attineant). Die Selbstverwaltungsrechte der Gemeinden gehen — so heißt es ferner — auf den Kaiser als ihre Urquelle zurück, und weder dem Bischof, noch dem Grafen, noch den Reichsbeamten steht das Recht zu, sich in deren innere Angelegenheiten einzumischen. Mit noch größerer Bestimmtheit ist dieses Prinzip in dem den Juden von Regensburg im Jahre 1182 verliehenen Freibrief zum Ausdruck gebracht. In dieser

[1]) Diese Auffassung gelangte später in den Kodexen des Gewohnheitsrechtes des XIII. Jahrhunderts, im „Sachsen-" und im „Schwabenspiegel", zur ausdrücklichen Formulierung (s. Band V dieser Geschichte).

Urkunde erklärt es Friedrich I. als seine Pflicht, für den Schutz der Rechte aller seiner Untertanen, nicht allein der „sich zum christlichen Glauben bekennenden", Sorge zu tragen, insonderheit aber der „in unserem Reiche lebenden Juden, die kraft der Prärogative unserer Würde als der kaiserlichen Hofkammer angehörend gelten" (ad imperialem cameram dinoscuntur pertinere). Auf Grund dieses Regals räumt der Kaiser den Regensburger Juden die uneingeschränkte Freiheit ein, mit Metall und anderen Waren Handel zu treiben, und zwar „gemäß den bei ihnen üblichen Bräuchen". Der amtlichen Sprache jener Zeit gelten die Juden zwar noch nicht als Hörige des kaiserlichen Hofes, als „Kammerknechte", wie man sie später zu nennen pflegte, doch kommt in ihr bereits mit aller Deutlichkeit ihre rechtliche Ausnahmestellung zum Ausdruck. Die Juden standen nicht unter dem Schutze des allgemein gültigen Rechts, sondern unter dem spezieller *Privilegien* sowie unter der höchstpersönlichen Protektion des Kaisers. Jeder, der auf Leben oder Eigentum eines Juden einen Anschlag verübte, vergriff sich zugleich am kaiserlichen Besitz und hatte sich daher nicht vor dem allgemeinen Landgericht, sondern vor dem Hofgericht zu verantworten. Für die ihnen zuteil gewordene Ehre des Hofschutzes mußten die Juden dem Kaiser sowohl regelmäßige Schutzabgaben wie auch verschiedene, nicht selten überaus schwer lastende außerordentliche Steuern entrichten. Daneben hatten sie auch noch allerlei Leistungen zugunsten jener Feudalfürsten und Stadtmagistrate aufzubringen, in deren unmittelbarem Herrschaftsbereiche sie lebten; schließlich waren sie an manchen Orten mit einem Zehnten vom Werte ihres unbeweglichen Besitzes zugunsten der Kirche belastet.

Im großen und ganzen kamen die deutschen Kaiser im XII. Jahrhundert ihren schutzherrlichen Pflichten gegenüber den Juden gewissenhaft nach, was in jener Zeit der auf dem Boden des christlichen Aberglaubens erwachsenen Verleumdungen und der judenfeindlichen Exzesse von allergrößter Wichtigkeit war. Unter dem Nachfolger Friedrichs I., Heinrich VI., kam es einst zu folgendem Vorfall. Kurz vor Passah des Jahres 1195 fand man drei Meilen weit von Speyer den Leichnam einer Christin, und die abergläubischen Stadtbewohner zögerten nicht, die Schuld an der Mordtat den Juden zuzuschieben. Zur Sühne für das angebliche Verbrechen gruben die Christen die Leiche der Tochter des Rabbiners Isaak ben Ascher aus, hängten sie

auf dem Marktplatze auf und trieben allerlei Spott mit ihr. Darauf drangen diese „Leute von Sodom", wie der Chronist sich ausdrückt, in das Haus des Rabbiners ein, töteten ihn mitsamt acht anderen Gemeindemitgliedern und steckten die jüdischen Häuser in Brand. Der Rest der Speyerer Juden verbarrikadierte sich im Obergeschoß der Synagoge und hielt sich dort bis zum Anbruch der Nacht, um dann unter dem Schutze des Dunkels aus der Stadt zu fliehen. Die Mordbrenner legten die Synagoge in Asche, vernichteten die Thorarollen und die anderen heiligen Bücher und bemächtigten sich der Habe der Flüchtlinge. Der Speyerer Bischof rührte zum Schutze der Juden keinen Finger. Da bot der Bruder des Kaisers, Herzog Otto, nachdem er von den Juden eine beträchtliche Summe bezahlt bekommen hatte, ein Heer auf, umzingelte Speyer und gab die Umgegend der Stadt mitsamt den bischöflichen Äckern und Weinbergen der Verwüstung preis. Der bald darauf aus Italien zurückgekehrte Kaiser Heinrich VI. ließ überdies alle Anstifter der Judenhetze festnehmen und zwang sie, den den Juden zugefügten Schaden voll zu ersetzen und die Synagoge sowie die anderen zerstörten Häuser auf eigene Kosten wieder aufzubauen. Im Mai desselben Jahres, als Heinrich VI. Vorkehrungen zum vierten Kreuzzug nach Palästina traf, machten mehrere Kreuzfahrerbanden erneut den Versuch, über die rheinländischen Juden ein Blutgericht abzuhalten. In Boppard erschlugen die Kreuzfahrer den Chasan (Kantor) der dortigen Synagoge und noch sieben Juden. Herzog Otto und der Kaiser unterdrückten jedoch mit raschem Zugriff die ausgebrochenen Unruhen, indem sie die Anstifter exemplarisch bestrafen ließen, so daß die Vorbereitungen für den neuen Feldzug ohne schwerere Folgen für die rheinländischen Juden zu Ende gingen.

Der kaiserliche Schutz reichte indessen nicht immer dazu aus, die Juden vor den Wutausbrüchen der Menge und der Eigenmächtigkeit der Ortsbehörden zu bewahren. Im Jahre 1187 geschah es in dem in der Nähe von Köln gelegenen Neuß, daß ein christliches Mädchen von einem tobsüchtigen Juden am hellichten Tage erstochen wurde. Die wutentbrannten Christen ergriffen hierauf nicht nur den unzurechnungsfähigen Täter, sondern auch sechs andere Mitglieder der jüdischen Gemeinde und ließen sie einen martervollen Tod sterben, indem sie sie aufs Rad flochten. An dem darauffolgenden Sabbat wurde auch noch die Mutter des geisteskranken Urhebers der Katastrophe sowie seine übrigen Angehörigen festgenommen; man versuchte die alte

Frau auf der Folterbank zur Taufe zu zwingen, doch blieb sie unbeugsam, und so wurde sie bei lebendigem Leibe begraben. Alle diese Untaten wurden mit Wissen des dortigen Erzbischofs verübt. Dieser musterhafte Kirchenfürst legte der jüdischen Gemeinde von Neuß auch noch seinerseits eine Geldbuße auf und erpreßte von ihr außerdem eine bedeutende Summe für die Erlaubnis, die Leichen der Märtyrer zu bestatten. Nunmehr wurden die Hingerichteten von den Rädern gelöst, den Rhein hinunter nach Xanten überführt und dort neben den Gräbern der Märtyrer des Jahres 1096 zur letzten Ruhe gebracht.

Mitten im unheilvollen Waffengeklirr der Zeit der Kreuzzüge tritt zuerst die jüdische Siedlung im Herzogtum *Österreich* hervor, das damals die Ostmark des deutschen Reiches bildete. Der erste und zweite Kreuzzug trieben nicht wenige jüdische Auswanderer aus den Rheinlanden auch nach Österreich, wo es um jene Zeit noch ziemlich ruhig war. Im letzten Viertel des XII. Jahrhunderts bestand bereits in *Wien* eine jüdische Gemeinde. Am Hofe des Herzogs Leopold V. (bis 1194) war ein reicher Jude namens Schliom (Salomo) als Münzmeister und Verwalter der herzoglichen Güter angestellt. Seine hohe Stellung vermochte jedoch den tüchtigen Finanzier und edlen Menschenfreund vor den Gewalttaten des zügellosen Pöbels nicht zu retten. Als man sich in Wien zum vierten Kreuzzuge rüstete (1196), glaubte ein in die Reihen der Kreuzfahrer getretener Diener des Schliom seinen Herrn nach Herzenslust bestehlen zu dürfen, wurde aber von diesem ertappt und gefangengesetzt. Die Frau des Verhafteten schlug jedoch in der von Kreuzfahrern gefüllten Kirche Alarm und rief sie zur Befreiung ihres Kriegskameraden auf. Hierauf brach eine Schar von Kreuzfahrern in das Haus des Schliom ein, erschlug ihn und noch fünfzehn andere Juden und befreite den diebischen Diener. Der Herzog Friedrich I. (der Nachfolger Leopolds V.) befahl, zwei von den Rädelsführern zur Strafe für ihre Eigenmächtigkeit hinzurichten, ließ indessen die übrigen laufen, da er die Kreuzfahrer, die er selbst für den Kreuzzug angeworben hatte, nicht gegen sich aufbringen wollte.

Besonders schmerzvoll waren die Folgen der Kreuzzüge im XII. Jahrhundert für die in dem an Deutschland grenzenden slawischen *Böhmen* lebenden Juden. Schon die Katastrophe der Jahre 1096 bis 1098 ging an ihnen nicht spurlos vorüber. Bis dahin wiesen *Prag*, Wyschehrad und einige andere Städte jüdische Gemeinden auf, zu

deren Mitgliedern viele wohlhabende Leute zählten, die im Handelsverkehr zwischen den slawischen und deutschen Ländern die Rolle von Vermittlern spielten. (Böhmische Annalen wissen über solche Gemeinden schon im X. und XI. Jahrhundert zu berichten.) Als aber dann im Jahre 1096 die Kreuzfahrerbanden durch Prag zogen, beraubten sie die Juden ihrer Religion, indem sie viele durch brutalste Gewalt zur Taufe zwangen; zwei Jahre später nahm der böhmische Fürst Wratislaw II. seinen jüdischen Untertanen, die im Begriffe waren, nach Polen und Ungarn auszuwandern, auch noch ihr Hab und Gut weg, und zwar mit der Begründung, daß sie es ja nicht aus Jerusalem mitgebracht, sondern im christlichen Lande erworben hätten (oben, § 33). Die wenigen noch übriggebliebenen Juden suchten indessen später ihre frühere Lage wiederherzustellen. Die ihnen aufgezwungene Larve des Christentums streiften sie bald wieder ab und kehrten zum Judentum zurück. Die Behörden stellten sich ihnen hierbei in keiner Weise in den Weg. Allerdings bereute es später der Prager Bischof Herrmann auf seinem Totenbette (1122), daß er seinerzeit die das Christentum Abschwörenden nicht im Schoße der Kirche zurückgehalten hatte: „Wehe mir — sprach er — daß ich geschwiegen habe, das abfallende Volk nicht zurückgeführt und nicht mit dem Schwerte des Anathema zu Ehren Christi gefochten habe! Das abgefallene Volk sind die Juden, die sich ob unserer Unachtsamkeit nach der Taufe erneut dem Judentum zuwandten". Die Scheintaufe brachte zuweilen herzzerreißende Tragödien mit sich. Einer der Täuflinge, Jakob Appeles, verharrte in seinem neuen Glauben und wurde, dank seiner Verwaltungstüchtigkeit, der Berater oder Vertrauensmann (vicedominus) des Fürsten Wladislaw I. (1110—1140), was den Christen ein großes Ärgernis war. Eines Tages verspürte jedoch der hochgestellte Renegat unüberwindliche Gewissensbisse und beschloß, sich demonstrativ vom Christentum loszusagen. So schlich er sich des Nachts in die Synagoge, in der die Kreuzfahrer im Jahre 1096 einen Kirchenaltar mit Reliquien aufgestellt hatten, zerstörte den Altar und warf die Reliquien in die Senkgrube. Der Fürst ließ den Kirchenschänder einkerkern und zog alle seine Reichtümer zu eigenen Gunsten ein. Die Juden kostete die Errettung des Jakob vom sicheren Tode nicht wenig Gold und Silber (1124). Nach und nach erstanden die jüdischen Gemeinden in Böhmen zu neuem Leben und erfreuten sich, gleich den deutschen Siedlungen, der Protektion der Fürsten,

die ihnen verschiedene Selbstverwaltung und Gerichtsbarkeit betreffende Freiheiten verbrieften. In der zweiten Hälfte des XII. Jahrhunderts wurde Prag zum geistigen Mittelpunkt der böhmischen Judenheit und zählte bereits einige rabbinische Größen.

Die nach dem ersten Kreuzzug aus Böhmen nach *Ungarn* geflüchteten Juden fanden hier alteingesessene Stammesgenossen vor, die sich im Lande noch vor seiner Christianisierung niedergelassen hatten. Mit dem Erstarken der neuen Religion ging die katholische Geistlichkeit darauf aus, allerlei kirchliche Vorschriften und Regeln einzuführen, um die Stellung der Juden in der magyarischen Umwelt fest zu umgrenzen. Eine von geistlichen und weltlichen Würdenträgern zu Szabolcs abgehaltene Kirchenversammlung (1092) untersagte den Juden, christliche Sklaven zu besitzen (wodurch die Juden aus der Landwirtschaft verdrängt wurden), sich mit Christen zu verschwägern und an christlichen Feiertagen Arbeit zu verrichten. Ebenso wie in anderen Ländern schritt auch hier der Prozeß der Absperrung der Judenheit sowohl auf wirtschaftlichem wie auf den übrigen Lebensgebieten unaufhaltsam weiter. Daß sich die Handelstätigkeit in diesem auf dem Wege von Europa nach Asien gelegenen Lande inzwischen bedeutend entfaltet hatte, ist aus einem von dem ungarischen König Koloman (1095—1114) erlassenen Gesetz zu ersehen, das speziell den jüdischen Handel und namentlich die von den Juden durchgeführten Kreditoperationen betraf. Unter anderem schrieb dieses Gesetz vor, daß bei Schlichtung von wegen eines Gelddarlehens zwischen einem Juden und einem Christen entstandenen Rechtsstreitigkeiten den beiden Religionen angehörende Zeugen vernommen werden sollten. Während des Durchzuges der ersten Kreuzfahrerbanden durch Ungarn vereitelte der König Koloman jeden Versuch antijüdischer Ausschreitungen. Als die Überreste jener Rotten, die im Jahre 1096 das Blutbad in den jüdischen Gemeinden am Rhein angerichtet hatten, in Ungarn auftauchten und auch hier ihr Unwesen zu treiben begannen, ließ sie der König wie gewöhnliche Räuber vernichten. Darum waren denn auch die Magyaren in Westeuropa als „Heiden" und „Juden" verschrieen. Ebenso wie in Deutschland bildeten sich auch hier jüdische Gemeinden vornehmlich in den Bischöfen unterstellten Städten: in Ofen, Preßburg, Tyrnau usw. So lag es im persönlichen Interesse der Kirchenfürsten, den ihnen tributpflichtigen Juden ihren Schutz nicht zu entziehen.

§ 38. Die jüdische Gemeinde in der christlichen Umwelt

Das unausbleibliche Ergebnis der Kreuzzüge für das innere Leben der Judenheit war eine noch nie dagewesene Entfremdung gegenüber ihrer christlichen Umwelt. Das Massenmartyrium des Jahres 1096 hinterließ in der Seele des Volkes eine unauslöschliche Spur. Zum ersten Male seit der Entstehung des Christentums war es geschehen, daß gleichzeitig an vielen Orten bewaffnete Unmenschen mit dem Zeichen des Kreuzes auf dem Gewande in die friedlichen Wohnstätten unter dem grausigen Rufe einbrachen: Taufe oder Tod! Durch diese Alternative wurden ganze Familien zur Selbstaufopferung (zur „Akeda", wie die Chronisten sich ausdrückten) bewogen, von der Furcht getrieben, jemand von ihren Mitgliedern könnte sich in einer Anwandlung von Schwäche zur Rettung des Lebens von seinem Gotte und Volke lossagen. Das Kreuz wurde in der Judengasse zum Sinnbild des Schreckens, zum Symbol des Blutdurstes, der Gewalt, der Schändung von Leib und Seele vieler Tausende. Der tief in der Seele der Märtyrer verborgene Haß mußte sich in einer neuen Beziehung zum Christentum äußern, in dessen Zeichen all diese Greueltaten verübt wurden. Noch nie waren im jüdischen Schrifttum die Dogmen und Symbole der christlichen Religion in so ungehaltener Weise gekennzeichnet worden, wie in den von den Augenzeugen der ersten Kreuzzüge herrührenden Annalen. Die Männer, die die Schrecken der Jahre 1096 und 1147 über sich hatten ergehen lassen müssen, machten ihrem Zorn, dem sie nicht in unmittelbarem Widerstande gegen ihre Peiniger hatten Ausdruck geben können, mit um so größerer Wucht in ihren Schriften Luft. Für den Stifter des Christentums, die Heiligen der katholischen Kirche, für alle ihre Dogmen und Zeremonien sowie für die Kreuzfahrer selbst schuf man jetzt die verächtlichsten Bezeichnungen: „der gekreuzigte Mamser" (Bastard), „geschändet, in Abwasser getaucht" (getauft), „Götzentempel" (Kirche), „Vagabunden" und „Steppenwölfe" (Kreuzfahrer) und andere Schmähnamen mehr, durch die die Geächteten und Geschmähten ihrem Herzen Erleichterung verschafften. Gab es doch kein einziges jüdisches Haus am Rhein, das nicht einen Erschlagenen oder gewaltsam Getauften, einen „im Schmutzbecken Verunreinigten" zu beklagen gehabt hätte.

Traurig war das Los dieser zwangsweise Getauften, der sogenann-

ten „Anussim". Zwar kehrte der größte Teil von ihnen, sobald die Gefahr vorbei war, zum Judentum wieder zurück, doch mußten sie dann an dem Bewußtsein ihrer im entscheidenden Augenblick bekundeten Schwäche das ganze Leben lang tragen. Die Rabbiner untersagten es aufs strengste, die Reumütigen an ihre Vergangenheit irgendwie zu erinnern, um ihre Seelenqualen nicht noch mehr zu vergrößern. Nur die Allerwenigsten, denen die Vorteile einer Adoption durch die Christenheit allzu verlockend erschienen, brachten es über sich, in dem neuen Glauben zu verharren; aber auch diese besannen sich schließlich eines Besseren und sagten sich häufig von der aufgezwungenen Religion wieder los. Ein freiwillig Übergetretener, der „Mumar" oder der „Meschumad", war um jene Zeit unter den Juden eine überaus seltene Ausnahmeerscheinung. Freunde und Angehörige mieden ihn wie die Pest, und dem Verstoßenen und Verbitterten blieb nichts anderes übrig, als sich der christlichen Gesellschaft mit Leib und Seele zu verschreiben und nicht nur den angestammten Glauben, sondern zugleich auch die eigene Nation in Grund und Boden zu verdammen. Einer dieser Abtrünnigen, *Juda-Herrmann*, hinterließ eine eingehende Schilderung seines Übertritts, die auf die Beziehungen zwischen Christen und Juden im XII. Jahrhundert ein helles Licht wirft.

Juda, der später auf den Namen Herrmann getauft wurde, war einer wohlhabenden jüdischen Familie in Köln entsprossen. In seinen Kinderjahren, die unmittelbar auf den ersten Kreuzzug folgten, genoß er eine streng religiöse Erziehung. Als Juda zwanzig Jahre alt geworden war, begann er Handelsreisen nach Mainz zu unternehmen, „da — wie er erläutert — alle Juden dem Handel obliegen". In Mainz traf der junge Kaufmann mit dem Bischof Ekbert aus Münster zusammen. Der Bischof ging Juda um ein Darlehen an und dieser gewährte es ihm, ohne ein Pfand zu verlangen, „ungeachtet der Gepflogenheit der Juden, sich bei jedem Darlehen durch ein Unterpfand von doppeltem Werte sicherzustellen". Als Juda dann heimkehrte, machten ihm seine Angehörigen ob seines Leichtsinns Vorwürfe und rieten ihm, sich sofort nach Münster zu begeben und dort so lange zu verweilen, bis der Bischof ihm das Geld zurückerstatten werde. Da aber in Münster keine jüdische Gemeinde bestand, so gab man ihm einen gewissen Baruch als Reisegefährten mit, der die Lebensweise des jungen Mannes überwachen sollte. Der Bischof schob indessen

die Rückzahlung seiner Schuld immer wieder hinaus und der Aufenthalt des Juda in der fremden Stadt zog sich in die Länge. Während der unfreiwilligen Mußezeit suchte er oft die Ortskirchen auf und hörte auch die Predigten des Ekbert mit an. Hierbei fand er besonderen Gefallen an den den Andächtigen gebotenen Bibelerläuterungen, bei denen der Bischof zu betonen pflegte, daß die Christen den inneren, geheimen Sinn der Heiligen Schrift hervorzukehren wüßten, während die Juden gleich dem unvernünftigen Getier an der Oberfläche haften blieben. Nachdem der Jüngling ohne jede fremde Hilfe Latein erlernt hatte, begann er verschiedene in der Klosterschule geliehene Bücher zu lesen. Den dem Bischof nahestehenden Priestern und Mönchen waren die geheimen Neigungen des Juda nicht entgangen und so verwickelten sie ihn in religiöse Gespräche, wie sie denn überhaupt keines ihrer bewährten Missionsmittel unerprobt ließen. Juda war aber noch immer unschlüssig: die Anbetung der Heiligenbilder und manche andere Abweichung der Kirche vom reinen Monotheismus erweckten seine Bedenken. Andererseits setzte sich in ihm jedoch der Gedanke fest, daß Gott den Christen unmöglich das Zepter der Macht in die Hand gegeben und die Juden zu einem rast- und ruhelosen Umherirren unter den Völkern verurteilt hätte, wenn das Christentum ganz im Unrecht wäre. Schließlich bezahlte der Bischof seine Schuld, und Juda kehrte nach einer Abwesenheit von zwanzig Wochen, von schweren Gewissensnöten geplagt, nach dem heimatlichen Köln zurück. In der Hoffnung, daß Familienglück die bösen Gedanken verscheuchen würde, beeilten sich nun seine Verwandten, ihn zu verheiraten. Für einige Monate fand er denn auch in der Tat Ruhe, dann begann ihn aber der Zwiespalt in seiner zwischen Judentum und Christentum schwankenden Seele von neuem zu quälen. Wie ehedem in Münster, besuchte er jetzt die Kirchen in Köln und Mainz, wodurch er bei den Juden in schwersten Verdacht kam. Als er einst in Worms Gemeindemitglieder bei der talmudischen Bibeldeutung antraf, ließ er sich mit ihnen in einen Streit über den inneren Sinn der Schrift ein, die er im Geiste des Christentums auslegte; um jedoch keinen Anstoß zu erregen, beteuerte er, er hätte die abwegigen christlichen Argumente nur zu dem Zwecke vorgebracht, um die Juden mit diesen bekannt zu machen. Die Kölner Juden waren sich aber über die wahren Absichten des Juda schon längst im klaren, und so forderten sie eines Tages die Vertreter der Mainzer

Gemeinde in einem Schreiben auf, den Abtrünnigen zu ergreifen und mit der ganzen Strenge der Gesetze zu bestrafen. Juda gelang es indessen, den Brief aufzufangen, und nun war sein Entschluß endgültig gefaßt. Nachdem er auch noch seinen siebenjährigen Bruder entführt hatte, empfing er zusammen mit diesem die Taufe und trat unter dem Namen Herrmann in ein Kloster ein (1128).

Es war begreiflich, daß die Juden von Mainz, Worms und Köln dreißig Jahre nach dem ersten Kreuzzug, da sie noch die Schatten der Märtyrer zu umschweben schienen, dem Überlaufen eines Abtrünnigen in das Lager der Triumphierenden nicht ruhig zusehen wollten. Indessen lag es in der Natur der Dinge, daß dieselben Prüfungen, die den nationalen Glauben im Volke als einem Ganzen nur noch stärker werden ließen, bei Einzelnen das Gegenteil zur Folge hatten. Solche Wankelmütige mochten gleich Herrmann die Frage aufwerfen: wenn die Juden Gott so lieb sind, warum hat er ihnen solche Qualen zugedacht und die feindliche „Irrlehre" triumphieren lassen? Diese an Verzweiflung streifende Skepsis zeitigte zuweilen überaus tragische Zwischenfälle von der Art des folgenden. Der Sprößling einer reichen jüdischen Familie in Regensburg faßte den Entschluß, zum Christentum überzutreten, worauf er seinem Vater viel Geld und allerlei Kostbarkeiten raubte und die ganze Beute einem dortigen Archidiakonus zur Aufbewahrung übergab. Dem habgierigen Priester, der an dem tauflustigen jungen Manne die Taufe vollziehen sollte und in dessen Hause dieser Unterkunft gefunden hatte, lag jedoch viel mehr an dem deponierten Schatze als an dem von ihm betreuten künftigen Sohn der Kirche, dem er das Geld nach der Taufe hätte zurückerstatten müssen. So verschob er denn die Taufe von Tag zu Tag und trat mittlerweile in Unterhandlungen mit dem Vater des Jünglings ein, dem er den Vorschlag machte, den flüchtigen Sohn unter der Bedingung auszuliefern, daß alle geraubten Kostbarkeiten in seinen, des Archidiakonus, Händen verblieben. Der Vorschlag wurde angenommen. Nun bemühte sich der Vater, den verlorenen Sohn von dem geplanten Übertritt abzubringen, doch blieben alle seine Ermahnungen erfolglos. Eines Tages erschlug er in einem Wutanfall den Abtrünnigen. Die Leiche des Ermordeten wurde bald darauf aus der Donau gezogen. Das Gericht verurteilte nun den Archidiakonus zum Feuertode, während die Eltern des Ermordeten und ihre Helfershelfer

der Strafe nur dadurch entgingen, daß sie sich „zu Christus bekehrten", d. h. dem körperlichen Tode den geistigen vorzogen (1137).

Bei einer solchen Zuspitzung der religiösen Frage im alltäglichen Leben waren Disputationen zwischen Juden und Christen stets an der Tagesordnung. Nicht selten waren es die Juden selbst, die im Bewußtsein ihrer geistigen Überlegenheit ihre Gegner zum Wortgefecht herausforderten. „Wir legen in unseren Werken die Vorzüge unserer Religion dar — so schreibt ein Vertreter des christlichen Klerus im Jahre 1166 —, damit die Juden aufhören, uns als unwissend zu verhöhnen. Immer wieder treten sie, gleich dem Philister Goliath, mit dem Rufe an uns heran: stellt euren Kämpfer und wir wollen mit ihm fechten!" Zuweilen bedienten sich die katholischen Priester bei dem Kampf für die Wahrheit ihrer Religion solcher Beweisgründe, deren Unhaltbarkeit die Juden nur zu leicht offenkundig machen konnten. So behaupteten z. B. einmal die Priester, daß der Kirchenornat im Feuer nicht brenne, worauf ihr jüdischer Gegner ihn auf der Stelle mit Essig begoß und in Flammen aufgehen ließ. Die Kirche sah sich darum genötigt, gewandtere Kämpfer für ihre Sache auszubilden, zu welchem Zwecke besondere Nachschlagewerke zusammengestellt wurden. Mit der Abfassung solcher Bücher betraute man nicht selten getaufte Juden. Einer von diesen, der Archidiakonus Wilhelm von Bourges, schrieb einen im Geiste der Kirche gehaltenen Kommentar zur Bibel und überdies eine Streitschrift unter dem Titel: „Der Krieg des Herrn gegen die Juden" (Bellum Domini contra Judaeos). Zu einer seine Zeit weit überragenden Höhe schwang sich in seinem „Gespräch zwischen einem Philosophen, einem Juden und einem Christen" (Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum, verfaßt um 1135) der berühmte französische Scholastiker Abälard empor. Dieser von der Kirche verfolgte Mönch verstand es, sich in die Seele des gehetzten Juden zu versetzen, dessen bitteres Los er denn auch voll Mitgefühl zu schildern weiß: „Unseren schlimmsten Feinden — so klagt der Jude im Dialog des Abälard — müssen wir unser Leben anvertrauen" (summis inimicis nostris vitam nostram committimus). Abälard bedauert die schweren Lebensbedingungen, durch die die Betätigung der Juden auf das enge Gebiet des Handels und des Gelddarlehens beschränkt werde, was die ihnen von den umgebenden Völkern entgegengebrachte Feindseligkeit nur noch mehr steigere. Den einzigen Weg zur Schlich-

tung des endlosen Widerstreites der Religionen erblickt der im Dialog auftretende „Philosoph" in der den fremden Glaubensformen entgegenzubringenden Duldsamkeit, insofern diese Formen den Geboten der natürlichen Vernunft und der Sittlichkeit nicht zuwiderlaufen. Diese gleichsam aus einer anderen Welt dringende Stimme sollte freilich in jenem Jahrhundert des leidenschaftlichen religiösen Fanatismus einsam und ohne Widerhall verklingen.

Im XII. Jahrhundert mußte sich die Abschließung der Juden gegen die Umwelt, die schon durch ihre eigenartige Lebensführung bedingt war, unter dem von außen ausgeübten Drucke noch mehr verschärfen. Gleich einer von einem Wolf verfolgten Herde preßten sich die Gehetzten eng aneinander und suchten nach Möglichkeit in geschlossenen Siedlungen, fern von den ihnen feindlichen Nachbarn zu leben. Die in den meisten Städten seit jeher bestehenden *jüdischen Viertel* sperrten sich um diese Zeit immer mehr gegen die Außenwelt ab. Die Juden verließen die in den christlichen Stadtteilen gelegenen Häuser, während die Christen andererseits aus den jüdischen Vierteln nach und nach verdrängt wurden[1]). Die autonome Gemeinde wird immer mehr zu einem besonderen jüdischen Städtchen mitten in der christlichen Stadt. Die Gefahr, von der alle gleich bedroht sind, schließt die Mitglieder der Gemeinde zu einem einzigen Schutzverband zusammen. Die Selbstverwaltung wird zur Selbstwehr. In den Urkunden jener Zeit tritt uns die innere Gliederung der Gemeinde schon mit ziemlicher Deutlichkeit entgegen; man unterscheidet: einen „jüdischen Magistrat" (magistratus Judaeorum), dessen Präses, der in Deutschland Judenbischof (episcopus Judaeorum in Köln, in den jüdischen Urkunden: „Parnas") genannt wird, Rabbiner, Richter und andere synagogale Beamte.

Die Gemeinden am Rhein und im nördlichen Frankreich bildeten, trotz ihrer Zugehörigkeit zu zwei verschiedenen Staaten, gleichsam einen einzigen Gemeindeverband, der die Juden an den beiden Rheinufern und an den Ufern der Seine und Loire zu einem einheitlichen Gemeinwesen zusammenschloß. In Köln, Mainz, Worms sprach man, ebenso wie in Paris und Orleans, französisch oder vielmehr eine be-

1) So werden z. B. im XII. Jahrhundert in Köln die im jüdischen Viertel gelegenen und Christen gehörenden Häuser (der betreffende Fachausdruck in den Akten lautet: „domus inter Judaeos sita") von den Juden systematisch aufgekauft (vgl. Aronius, Regesten Nr. 255—297).

sondere französische Mundart, der viele hebräische Wörter beigemischt waren, denen sich in den deutschen Provinzen auch noch viele deutsche Ausdrücke zugesellten. In den übrigen deutschen Provinzen bedienten sich die Juden dagegen der deutschen Sprache, der gleichfalls nationale Sprachelemente beigemischt waren. Die geistige Hegemonie in Mitteleuropa konzentrierte sich damals in den Gemeinden Nordfrankreichs und der deutschen Rheinlande, namentlich in Lothringen, das an gelehrten Rabbinern und Talmudakademien besonders reich war. Von hier eben ging der erste Versuch aus, die jüdischen Gemeinden zusammenzuschließen und die Selbstverwaltung zu zentralisieren. Den Grundstein hierfür legten um die Mitte des XII. Jahrhunderts die *Rabbinerkonferenzen* (Waadim).

Drei Ursachen veranlaßten die Einberufung solcher Konferenzen: Unabweisbar war vor allem das Bedürfnis, die Selbstverwaltung der jüdischen Gemeinden auf eine einheitliche Grundlage zu stellen, sowie Rechte und Pflichten der Rabbiner und des geistlichen Gerichtshofes oder des „Beth-din", der auch zivilrechtliche Streitigkeiten unter den Gemeindemitgliedern zu schlichten hatte, genau zu umschreiben; zweitens galt es, die im Morgenlande ausgearbeiteten talmudischen Normen des Rechts und des Ritus an die veränderten Lebensverhältnisse der in Westeuropa mitten unter den christlichen Völkern lebenden Juden anzupassen; schließlich verlangten die außerordentlichen Umstände zur Zeit der Kreuzzüge, daß man die im Zusammenhang mit diesen zu ergreifenden Maßnahmen gemeinsam berate und beschließe. Die ersten Rabbinerkonferenzen wurden unter dem Vorsitz der maßgebendsten rabbinischen Autorität jener Zeit, des Rabbi Jakob Tam, eines Enkels des Raschi, zwischen 1150—1170, allem Anscheine nach in Troyes oder in Reims abgehalten. An einer dieser Versammlungen beteiligten sich ungefähr hundertundfünfzig Rabbiner aus Paris, Reims, Troyes, Sens, Orleans, Dijon sowie aus der Normandie, aus Anjou, Poitou und Lothringen. Unter anderem beschloß die Versammlung, daß Rechtshändel unter Juden ausschließlich vor jüdischen, nicht aber vor christlichen Gerichten ausgetragen werden sollten; sollte ein Jude gegen einen seiner Stammesgenossen einen Prozeß vor einem christlichen Gericht anstrengen, so verfiel er ob eines solchen Anschlags auf die Grundfesten der Gemeindeautonomie dem „Cherem" oder dem Bannfluch. Die Anrufung eines nichtjüdischen Gerichtes war nur im Falle eines da-

hingehenden Übereinkommens der beiden Parteien und unter der Bedingung der gerichtlichen Vernehmung jüdischer Zeugen gestattet. Streng untersagt war es auch, zur Erlangung einer führenden Stellung in der jüdischen Gemeinde oder zur „Einschüchterung der sieben Erlesensten der Stadt" (Schibea tobe ha'ir), d. h. zur Beeinflussung der Mitglieder der gewählten Gemeindeexekutive, den Beistand nichtjüdischer Instanzen, „des Königs, des Fürsten oder des Richters", in Anspruch zu nehmen. Unter Strafe wurde außerdem die Angeberei gestellt, sowie jeder Versuch, eine Einmischung der fremden Gewalt in die inneren Gemeindeangelegenheiten herbeizuführen. „Der *Goj* darf mit keinem Finger (an unsere inneren Angelegenheiten) rühren und kein Fremder in unsere Reihen eindringen. Mögen alle auf ihre Heiligkeit und Reinheit bedacht sein und sich von der Schlechtigkeit der Landesbevölkerung fernhalten". Den der Regierung nahestehenden Juden machte es die Versammlung zur Pflicht, sich für die Unverletzlichkeit der Gemeindedisziplin kraftvoll einzusetzen, „auch wenn die Übertreter unserer Vorschriften ihre Strafe durch die Hand der *Gojim* erleiden müßten". Auf anderen von den französischen Rabbinern unter der Leitung des Rabbi Tam abgehaltenen Versammlungen wurde eine Reihe von Maßnahmen zur Regelung der Familienverhältnisse und zur Aufrechterhaltung der sozialen Stellung der Juden beschlossen. Der Frau wurden verschiedene vermögensrechtliche Garantien zugesprochen und die die Ehescheidung betreffenden Normen einer Revision unterzogen. Ohne Wissen der Frau und ohne Einwilligung des Gemeinderats durfte der Ehemann sich nicht für längere Zeit in eine andere Stadt begeben. Durch eine besondere Verordnung wurde es den Juden strengstens untersagt, Kirchengeräte: Heiligenbilder, Ornatstücke und Weihgefäße zum Weiterverkauf anzukaufen oder als Pfand anzunehmen, da dies für die Gesamtheit der Juden, die von der christlichen Volksmasse der Schändung des Weihgerätes verdächtigt wurden, überaus gefährlich werden könnte. Als Abschreckungsmittel stand den Rabbinern nur der „Cherem" zur Verfügung, d. i. derselbe Bannfluch (excommunicatio), den auch die christliche Geistlichkeit zu verhängen pflegte.

Außer den in Frankreich veranstalteten Rabbinerversammlungen wurde, wie eine unklare Nachricht besagt, auch ein Zusammenschluß der Rabbiner der drei rheinländischen Gemeinden von Speyer, Worms

und Mainz in die Wege geleitet, doch sind uns zuverlässige Nachrichten über diese Organisation erst aus dem XIII. Jahrhundert überliefert.

§ 39. Die Schule der Tossafisten und die Entwicklung des rabbinischen Schrifttums

Im Mittelpunkt des geistigen Lebens der Gemeinde stand die Talmudwissenschaft. Sie war sowohl das Werkzeug der geistigen Bildung als auch die Werkstatt für die Ausarbeitung der die religiöse, soziale und häusliche Lebensführung des Juden umfassenden Gesetze. Die Talmudwissenschaft, für die die vorhergehende Epoche des Rabbi Gerschom und des Raschi (§§ 16—17) eine feste Grundlage geschaffen hatte, gelangte im XII. Jahrhundert, namentlich in Frankreich, zur höchsten Blüte. Zwar hatte weder Frankreich noch Deutschland solche synhedrionartige Zentralakademien wie das Babylonien der gaonäischen Epoche aufzuweisen; dafür gab es hier aber keine einzige mehr oder weniger bedeutende Gemeinde, die neben einem weitausgedehnten Netz von Elementar- und Mittelschulen in ihrer Synagoge oder im Rabbinerhause nicht auch noch eine Hochschule, eine „Jeschiba" unterhalten hätte. Seit der Zeit, da der große Raschi in seinem Kommentarwerke einen Schlüssel zum Talmud geboten hatte, wurde dieser zum Hauptfach des Schulunterrichts und zum vornehmlichsten Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung. Wie ehemals im Osten, in den Kreisen der Amoräer und Gaonen, so verschmolzen jetzt auch im Westen theoretische Ziele und praktische Aufgaben, die Erforschung und die Interpretation der Gesetze, zu einer unzertrennlichen Einheit. Die von der Lebenspraxis unabweisbar geforderte Auslegung der talmudischen Halacha förderte zugleich auch die theoretische Untersuchungsarbeit, die für den jeder anderen Nahrung beraubten Geist überdies ein tiefempfundenes inneres Bedürfnis war. So wurden bei der weiteren Erforschung des Talmud dieselben Folgeerscheinungen unvermeidlich, die schon bei seiner Entstehung im Morgenlande so kraß zutage getreten waren: das Überwuchern des „Pilpul", der Kasuistik. Wie einst auf der Grundlage der Mischna als deren Erläuterung und Ergänzung der Überbau der Gemara errichtet wurde, so begann man jetzt auf dem Fundament der Gemara ein neues Stockwerk von „Zusätzen", von

„Tossafoth“[1]), aufzuführen, in denen wiederum Exegetik, freie Auslegung und die Frucht des überfeinen Verstandes, die haarspaltende Dialektik, unmerklich ineinander übergingen. Die Urheber dieser exegetischen Ergänzung zum Talmudtexte hießen *Tossafisten* (Baale-Tossafoth). Es ist wohl kein Zufall, daß diese rabbinische Scholastik gerade in Frankreich und Deutschland zur Entfaltung kam, d. i. in jenen Ländern, wo um diese Zeit auch die christliche theologische Scholastik ihre höchsten Triumphe feierte.

Die ersten Tossafisten gingen nicht nur aus der von Raschi in Troyes begründeten Schule hervor, sondern entstammten sogar seiner eigenen Familie. Die Töchter des Raschi hatten sich nämlich mit seinen hervorragendsten Jüngern verheiratet, von denen einer, Rabbi *Meir*, auch als der erste Tossafist gilt. Seine Söhne übertrafen ihn indessen noch an Gelehrsamkeit. Von diesen Enkelkindern des Raschi hinterließen namentlich zwei eine unverwischbare Spur im rabbinischen Schrifttum: Rabbi Samuel ben Meir, der unter seinem abgekürzten Namen *Raschbam* bekannter ist, und Rabbi Jakob ben Meir Tam oder kurzweg *Rabbenu Tam* genannt. Ihre Wirksamkeit stellt einerseits eine Fortführung des kommentatorischen Werkes des Raschi dar, und legt andererseits den Grundstein für die neue tossafistische Literatur.

Raschbam (um 1080—1150) war es beschieden, das stolze Werk seines Großvaters mit durchgreifendem Erfolge weiterzuführen und zu ergänzen. Er brachte jene Teile des Talmudkommentars zum Abschluß, die Raschi unvollendet gelassen hatte. Zugleich setzte sich Raschbam eine Berichtigung des auf talmudische Deutungen sich gründenden Bibelkommentars des Raschi zum Ziele. So verfaßte er denn einen neuen umfassenden Kommentar zum Pentateuch, in dem er sich von der Methode des „Peschat“ oder der Herausarbeitung des unmittelbaren Sinngehaltes des Textes leiten ließ, ohne der Methode des „Derasch“, d. i. der auf die Erhärtung irgendeiner halachischen Norm oder auf haggadische Belehrung abzielenden Umdeutung, auch nur die geringsten Konzessionen zu machen.

---

1) Wir schließen uns somit der Ansicht von Weiß an, daß unter dieser Bezeichnung Ergänzungen und Erläuterungen zum Talmud selbst zu verstehen sind, nicht aber zu dem Talmudkommentar des Raschi, wie es Graetz annehmen zu sollen glaubt.

Das eigentliche Haupt der französischen Tossafistenschule war indessen der Bruder des Raschbam, Rabbenu Jakob Tam, der in den Städten Rameru und Troyes seinen Wohnsitz hatte (1100—1171). Ein wohlhabender und einflußreicher Mann, der auch in den regierenden Kreisen Frankreichs hohes Ansehen genoß, verkörperte Rabbenu Tam den Typus eines jüdischen Bischofs, eines halb geistlichen und halb weltlichen Würdenträgers. Dieser Führer der französischen Judenheit verfügte über eine außergewöhnliche talmudische Gelehrsamkeit und über einen scharfen analytischen Verstand. „Auf dem Felde der Dialektik („Pilpul") hatte er seit dem Abschluß des Talmud nicht seinesgleichen" — bezeugt einer der mittelalterlichen Rabbiner. Er verstand es, die kompliziertesten Rechtsfragen mit Leichtigkeit zu entwirren, und so gingen ihn nicht nur die jüdischen Gelehrten Frankreichs, sondern auch die vieler anderer Länder um Entscheidung umstrittener Probleme an. Seine Untersuchungen und Responsen sind in seinem Hauptwerke „Sefer ha'jaschar" gesammelt sowie in den die Talmudtraktate ergänzenden Tossafoth zerstreut. In seinen für die Praxis wichtigen Rechtsentscheidungen pflegte Rabbenu Tam den vom Leben gestellten Anforderungen vollauf Rechnung zu tragen und milderte nicht selten angesichts der veränderten wirtschaftlichen Verhältnisse die übergroße Strenge des Gesetzes. So gestattete er, Nichtjuden Geld auf Zinsen zu leihen, da der Handelsverkehr sonst zur Unmöglichkeit geworden wäre: „Sind wir doch — so schrieb er — durch die vom König und den Großen geforderten Steuern überbürdet, das Leben fordert aber das Seine. Zwischen die anderen Völker eingeklemmt, haben wir, abgesehen von dem Handel mit diesen, keine andere Verdienstmöglichkeit, weshalb denn auch das Zinsgeschäft nicht untersagt werden kann". Von solchen Kreditgeschäften lebte übrigens Rabbenu Tam selbst, der sie allerdings, wie es scheint, nicht persönlich, sondern durch die Vermittlung nichtjüdischer Agenten zu betreiben pflegte. Auf ihn geht überdies eine Milderung der strengen Speisegesetze zurück: so gestattete er z. B. von Nichtjuden hergestellten Käse zu genießen und bei christlichen Winzern gekauften Wein in den Handel zu bringen. Im übrigen trat er jedoch auf dem Gebiete des religiösen Lebens für eine genaue Beobachtung der Riten und sogar der Volksbräuche ein, da er die Bedeutsamkeit des „Zauns um die Thora" für die Erhaltung der verstreuten Nation voll anerkannte. Auch war Rabbenu Tam stets

um die Unantastbarkeit der jüdischen Gemeindeautonomie besorgt; auf seine Initiative ist eine Reihe von auf den obenerwähnten Rabbinerkonferenzen beschlossenen Maßregeln zurückzuführen, die gegen Verletzungen der Gemeindedisziplin gerichtet waren. Obwohl er das Zinsdarlehen legalisierte, übersah er doch nicht die damit verbundenen Gefahren und war wohl der Urheber des erwähnten, von einer der Rabbinerkonferenzen erlassenen Verbotes, Kirchengegenstände als Pfand anzunehmen. Dem den regierenden Kreisen nahestehenden Rabbenu Tam dürfte die im Zusammenhang mit solchen Pfändungen am Vorabend des zweiten Kreuzzuges vom katholischen Klerus entfachte Agitation nicht unbekannt geblieben sein. Während des Durchzugs der Kreuzfahrer durch Rameru war er selbst das Opfer eines Überfalles geworden und kaum dem Verderben entgangen (oben, § 34). Einige Monate vor seinem Tode spielte sich das blutige Drama in Blois ab, und der durch das Ereignis tief erschütterte Greis setzte zum Andenken an die gefallenen Märtyrer einen besonderen Fasttag fest (§ 35).

Nach dem Ableben des Rabbenu Tam stand an der Spitze der französischen Tossafisten sein Neffe Isaak ben Samuel, gewöhnlich *Ri ha'saken* (Rabbi Isaak der Ältere) genannt, der eine Jeschiba in Dampierre in der Nähe von Rameru leitete. Man erzählt, daß er sechzig Schüler hatte, von denen jeder je einen Talmudtraktat auswendig kannte, so daß sie die in den verschiedenen Talmudtraktaten vorkommenden Unstimmigkeiten und Widersprüche durch unmittelbaren Gedankenaustausch aufzuklären vermochten. Den Schulen des Rabbenu Tam und des Ri entsproß eine neue zahlreiche Generation von Tossafisten, die in Frankreich, Deutschland und England Rabbinerämter bekleideten und Häupter von Jeschiboth waren. Einige von ihnen sind gegen Ende des XII. Jahrhunderts als Märtyrer ihres Glaubens umgekommen (s. z. B. Rabbi Jakob von Orleans und Jomtob von Joigny, die in England während des dritten Kreuzzuges den Tod fanden). Zu Beginn des XIII. Jahrhunderts war die Zahl der Tossafisten bereits sehr groß. Die Werke dieser Gelehrten wurden nach und nach zu schriftlichen Sammlungen vereinigt, die man später dem Talmudtext beizufügen pflegte. Diese „Tossafoth" werden auch heute noch in allen Talmudausgaben an der einen Seite des Textes als Randglossen in Form von fortlaufenden Spalten abgedruckt, während der Raum am anderen Seitenrande dem Raschikommentar vorbehalten ist.

Um diese Zeit kam auch in die alte Pflanzstätte des Talmudismus in *Südfrankreich* neues Leben. Der Forschungsreisende Benjamin von Tudela, der diese Gegend um 1160 bereiste, rühmte Narbonne als „die alte Stadt der Wissenschaft, von der aus die Thora sich über die ganze Welt verbreitet". Dort lernte er unter anderen den bereits erwähnten, an der Spitze der Gemeinde stehenden „Nassi" Kalonymos ben Todros, einen Besitzer großer Latifundien, kennen, sowie den die dortige Jeschiba leitenden Abraham ben Isaak, der der Verfasser des „Ha'Eschkol" war, einer Sammlung von auf den Werken des Alfassi und anderer Gelehrten fußenden halachischen Untersuchungen. In Lunel wurde die Wissenschaft von dem „großen Rabbiner" *Meschullam* und von dessen fünf Söhnen gepflegt. Die oft von weither zugereisten Hörer der dortigen Jeschiba studierten auf Kosten der Gemeinde und wurden von dieser auch sonst in jeder Weise gefördert.

Von den Talmudforschern in der Provence und im Languedoc gelangten zu besonders hohem Ruhm *Serachia Halevi* aus Gerona (gest. 1186) und *Abraham ben David* aus Posquière (gest. 1198). Serachia Halevi, der aus Spanien nach Frankreich gekommen war, wurde in seiner neuen Heimat zur Zierde der Gemeinde von Lunel. Seine Vorliebe für die Kasuistik und sein Scharfsinn konnten sich nicht damit abfinden, daß der sogenannte „kleine Talmud" des Alfassi, der den unnötigen dialektischen Ballast der Gemara über Bord geworfen hatte, zu einem Leitfaden für die Gelehrten und Rabbiner geworden war. Serachia bemühte sich daher zu beweisen, daß der Grundriß des Alfassi wegen seiner Lücken und seiner Ungenauigkeit nicht als sichere Richtschnur für die Gesetzeslehrer zu dienen vermag. Seine zahlreichen kritischen Randbemerkungen und Zusätze zu dem Werke des Alfassi legte er in einem „Ha'Maor" („Die Leuchte") betitelten Werke dar, das in der von ihm angewendeten Methode den Untersuchungen der Tossafisten überaus nahekam. Im Geiste der Tossafistenschule sind auch die Untersuchungen des Abraham ben David oder des *Rabed* gehalten, der an der Spitze einer Jeschiba in Posquière stand. Dieser sich durch grenzenlosen Konservatismus auszeichnende Gelehrte ist besonders durch seine erbitterte Polemik gegen den rabbinischen Kodex und das philosophische System seines Zeitgenossen, des großen Maimonides, bekannt geworden (unten, § 49).

Der französische Talmudismus des XII. Jahrhunderts beruhte ausschließlich auf einer bis zur äußersten Subtilität getriebenen *Analyse*, die sich nur zu oft in den Irrgärten der Kasuistik zu verlieren pflegte. Woran es dieser Gedankenrichtung vor allem gebrach, war die umfassende Verallgemeinerung, die *Synthese*, das Bestreben, aus dem von vielen Generationen errichteten geistigen Labyrinth einen eindeutigen Ausweg zu finden. Dieser synthetischen Geistesströmung erstand ein genialer Wortführer in einem anderen Lande, wo der Talmudist noch nicht zum Monopolisten des Wissens geworden, wo der Bereich des Denkens viel zu weit war, als daß dieses in den „vier Ellen der Halacha" hätte Raum finden können. Zum Bannerträger des neuen Zeitalters sollte der aus Cordova gebürtige Moses Maimonides werden.

§ 40. *Moralisten und Mystiker*

Die trockene talmudische Wissenschaft, die mehr zum Verstande als zum Herzen sprach, vermochte bei weitem nicht alle zu befriedigen. In dieser Zeit der schweren Nöte und Sorgen mußte mit besonderer Gewalt der religiös-sittliche Herzenstrieb zum Durchbruch kommen. Der auf dem Prinzip des „Zauns um das Gesetz" sich aufbauende Rabbinismus konnte zwar als ein Werkzeug der äußeren Zucht dem Kollektivwesen überaus wertvolle Dienste leisten, doch reichte er nicht dazu aus, den Geist der Einzelpersönlichkeit zu stählen, sie gegen alle Qualen und Leiden widerstandsfähig zu machen und sie mit ihrem bitteren Los auszusöhnen: dazu bedurfte es der persönlichen Moral, des enthusiastischen Glaubens und eines tiefinnigen Pietismus. In diesen Bahnen bewegten sich denn auch seit dem XII. Jahrhundert manche Ausläufer des jüdischen Schaffens in Mitteleuropa. Es kam eine didaktische Literatur (Mussar) zur Entstehung, die für die weitesten Volksschichten bestimmt war und die Lebensauffassung der Volksmassen auch ihrerseits treu widerspiegelte. Die größte Volkstümlichkeit unter den Werken dieser Art erlangte das „Buch der Frommen" („Sefer Chassidim").

Dieses Buch, das früher als die Schöpfung eines Einzigen galt, stellt in Wirklichkeit, wie die neueren Untersuchungen klargestellt haben, das Ergebnis eines kollektiven Schaffensprozesses dar. Es

verdankt seine Entstehung den Vertretern dreier Generationen, die seit der Mitte des XII. bis zur Mitte des XIII. Jahrhunderts auf dem ganzen, von Märtyrerblut getränkten jüdischen Siedlungsgebiet zwischen Speyer und Regensburg an ihm mitgearbeitet hatten. Zwei von den Urhebern dieser Sammlung erbaulicher Belehrungen, Vater und Sohn, führten den Beinamen „Chassid", was so viel wie Pietist, mystisch gestimmter Geist, bedeutete. Der Vater, Rabbi *Samuel Chassid* (um 1115—1180), wirkte als Lehrmeister in Speyer, wohin seine Eltern aus dem schwer heimgesuchten Mainz während des ersten Kreuzzuges geflohen waren. Wiewohl den Tossafistenkreisen nahestehend, fand Rabbi Samuel an der halachischen Dialektik nur wenig Gefallen und lag mit um so größerem Eifer dem Studium der Haggada und des Midrasch sowie jener theosophischen „Geheimwissenschaft" ob, die ihm von seinem Vater mündlich überliefert worden war. „Unsere Generation — sagt er — zählt genug Männer, die sowohl in der Thora wie in den anderen Wissenschaften bewandert sind, doch verfallen sie vor übergroßer Gelehrsamkeit nur allzuleicht dem talmudischen Pilpul. Es gilt daher, sich dem zu widmen, was von den anderen vernachlässigt wird". So wird denn Rabbi Samuel zum Verfasser des „Buches der Gottesfurcht" (Sefer ha'Jiraa) und des „Buches der Buße" (Sefer ha'Teschuba), die beide einen Kommentar zum Gebetbuch darstellen. Von der gleichen Sinnesart war auch sein Sohn, *Jehuda Chassid* (um 1150—1217), der später nach Regensburg übersiedelte und die Leitung der dortigen Jeschiba übernahm. Beide, Vater wie Sohn, räumten den ersten Platz im Judaismus nicht dem Wissen, sondern dem Glauben, dem Gebet, heiligem Lebenswandel und sittlicher Vollkommenheit ein. Diesem Ideal des „Chassid" suchten sie auch in ihrem persönlichen Leben nachzueifern, und die Volkslegende weiß nicht wenig von ihren frommen Werken zu berichten. So soll Rabbi Samuel als armer Wandersmann von Stadt zu Stadt gezogen sein, seinen Namen verheimlichend, um aus seiner Gelehrtenwürde keinen Nutzen zu ziehen; als schlichter Handwerksmann verkleidet, soll er einst auch im Hause des hochgestellten Rabbiners Jakob Tam geweilt haben, der nur auf Umwegen erfuhr, daß sein Gast der berühmte Gerechte aus Speyer sei. Von seinem Sohne Jehuda wird erzählt, daß er einst in Worms von einem Wagen an die Mauer der Synagoge gedrückt, jedoch im letzten Augenblick durch ein Wunder errettet wurde: in der Mauer bildete

sich eine Vertiefung und so entrann er dem sicheren Tode. Die Legende fügt hinzu, daß diese Nische auch heute noch in der Wand der Wormser Synagoge zu sehen sei. Rabbi Jehuda war es, der den Hauptteil des „Buches der Frommen" niederschrieb, das dann von seinem Jünger, dem berühmten Mystiker *Eleasar aus Worms*, nach seinem Hauptwerke auch *Rokeach* genannt, noch ergänzt wurde. Später faßte ein unbekannter Kompilator die religiösen Belehrungen des Rabbi Samuel Chassid, des Rabbi Jehuda Chassid und des Rabbi Eleasar zu einem Buche zusammen, dem er den Titel „Buch der Chassidim" gab.

Dieses didaktische Sammelwerk, die Lieblingslektüre des mittelalterlichen Lesers, stellt ein sonderbares Gemisch dar. Auf erhabene religiös-sittliche Maximen folgen naive, oft von rohestem Aberglauben zeugende Volksauffassungen, auf nüchterne Lebensweisheit Ammenmärchen von Dämonen und Zauberern, die nur in der schwülen Atmosphäre jener finsteren Zeit gedeihen konnten. Es tritt uns hier in prägnantester Form die Weltauffassung des Juden zur Zeit der Kreuzzüge entgegen, der nicht nur durch äußere Not, sondern auch durch das Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit niedergedrückt ist, der stets und überall ein dämonisches Ränkespiel, die Wirkung unheimlicher, den Menschen auf Schritt und Tritt bedrohender Kräfte wittert. Bei alledem aber legt der Verfasser auf dem Gebiete der „Beziehungen von Mensch zu Mensch" ein so hohes Maß von Menschenliebe an den Tag, wie es von keinem der Schöpfer der Moralsysteme in jenem Zeitalter des rohen Faustrechts auch nur im entferntesten erreicht wurde.

Einen Widerhall der Kreuzzüge vernehmen wir in den folgenden Ratschlägen und Verhaltungsmaßregeln: „Sollten die Feinde sagen: Liefert uns einen aus, damit wir ihn totschlagen, sonst werden wir euch alle niedermachen — so mögen sie alle niedermachen, nur daß ihnen keine jüdische Seele ausgeliefert werde. Werden die Feinde sagen: Liefert uns eine Frau aus, damit wir sie schänden, sonst werden wir alle entehren — so mögen sie alle schänden, nur daß ihnen keine jüdische Frau, auch nicht eine Unvermählte, ausgeliefert werde". — „In einer Stadt stellte man die Juden vor die Wahl, entweder sich vom Glauben loszusagen oder zu sterben, und der Ortsrabbiner gestattete allen Gemeindemitgliedern, sich loszusagen, um

später wieder (zum Judentum) zurückzukehren. Alle mit Einschluß des Rabbiners selbst handelten denn auch so und wurden später wieder Juden. Doch wird es der Rabbiner einmal zu verantworten haben, daß er alle zur Sünde verleitet hat". — „Viele Juden wurden während der Katastrophe (des Kreuzzuges) erschlagen, andere aber bereiteten sich auf den Tod vor, wurden jedoch verschont. Einer von den Erschlagenen erschien nun seinem Freunde im Traume und sagte ihm: Alle, die entschlossen waren, für die Heiligkeit des Namens Gottes zu sterben (auch wenn sie später errettet worden sind), werden zusammen mit uns im Eden thronen". — „Bei einem Bandenüberfall (von Kreuzfahrern) ist es unzulässig, durch Aufstellung der Zeichen ihrer Religion in den Häusern oder durch Aufnähen dieser Zeichen auf das Gewand sowie durch den Besuch ihrer Tempel den Schein zu erwecken, als gehöre man nicht zum Judentum".

Bezeichnend ist die Einstellung des „Buches der Frommen" zu den Andersgläubigen. Neben der Anpreisung strenger Absonderung von den Andersgläubigen auf dem Gebiete der Religion und der Lebensführung wird den Juden peinlichste Redlichkeit in den Handelsbeziehungen mit ihnen anempfohlen. Einerseits werden strenge Regeln von der Art der folgenden aufgestellt: „Eine von einem Andersgläubigen verfaßte religiöse Hymne, auch wenn sie von größter Vollendung zu sein scheint, darf weder ins Hebräische übertragen noch zu andächtigen Zwecken gebraucht werden. Es ist nicht zulässig, ein weinendes Kind durch die Lieder der Andersgläubigen zu beschwichtigen". Andererseits wird aber dem Juden mit allem Nachdruck ans Herz gelegt: „Es ist deine Pflicht, dem Andersgläubigen gegenüber ebenso ehrlich zu handeln wie gegenüber deinem Bruder, dem Juden; ist einem Andersgläubigen (in einem Handelsgeschäft) ein Rechenfehler unterlaufen, so mach ihn darauf aufmerksam, bevor er ihn selbst bemerkt hat; sonst wird durch dich der Name Gottes entweiht werden, denn es wird heißen: alle Juden sind Betrüger. — Man darf Andersgläubige nicht übervorteilen, denn es erniedrigt den Menschen und bringt ihm auch kein Glück ein. — Geldschinder und Münzenbeschneider sowie die, die falsches Maß und Gewicht führen, kommen früher oder später an den Bettelstab und ihre Kinder leiden Not in der Fremde und sind auf die Hilfe anderer angewiesen".

In dem Bereiche der persönlichen Religiosität wird Gottesfurcht und Demut, wenn auch ohne übertriebenen Asketismus, gepredigt: „In der Synagoge soll man vor Gott voll Furcht und Zittern dastehen"; indessen soll man sich durch übermäßiges Fasten nicht entkräften, da dies den Menschen an der Verrichtung seines Tagewerkes hindern würde. Das Gebet soll aus dem Herzen hervorsprudeln, weshalb den des Hebräischen Unkundigen anzuraten sei, lieber in der Umgangssprache zu beten: „denn was nützt eine Andacht, bei der das Herz nicht weiß, was der Mund spricht?" Für die Kindererziehung werden die folgenden Regeln anempfohlen: „Auf der Straße sollen Knaben und Mädchen getrennt spielen. — Erlaube einem Kinde nicht, aus der gemeinsamen Schüssel zu essen, da es an Reinlichkeit noch nicht gewöhnt ist und bei gemeinsamem Mahle den Erwachsenen das Essen verekeln könnte. — Man soll die Kinder strafen, damit sie nicht auf eine schiefe Ebene geraten, doch soll man an ihnen nicht seinen Jähzorn auslassen. — Am empfehlenswertesten ist es, mit den Kindern folgendermaßen zu reden: so pflegte es mein Vater zu tun und so tue auch ich. — Der Vater ist verpflichtet, auch seine Töchter in der Religion zu unterweisen, damit sie wissen, was geboten und was verboten ist. — Macht der Knabe in der Bibel Fortschritte, nicht aber im Talmud, so beeile dich nicht mit dem Talmudunterricht; damit hat es Zeit, bis der Knabe das sechzehnte Lebensjahr erreicht hat; sollte er auch dann dem Talmudstudium nicht gewachsen sein, so soll man ihn zum Lesen eines Breviariums und der Midraschim anhalten".

Und nun eröffnen sich vor uns die Abgründe des Mystizismus und des dunklen Volksaberglaubens. Viele Belehrungen im „Buche der Frommen" sind von abergläubischen Ängsten und von gleichsam aus dem Schattenreiche herüberwehenden Stimmungen eingegeben: „Jünglinge und Mädchen mögen es unterlassen, zusammenzukommen und gemeinsame Spiele zu veranstalten, denn einst traf ein Mann, als er des Nachts bei Mondschein des Weges zog, viele große Fuhren, in denen Menschen saßen und die auch mit Menschen bespannt waren; als diese gefragt wurden (warum sie an den Strängen ziehen müssen), gaben sie zur Antwort: Während unseres Erdenlebens haben wir mit Frauen gescherzt und gespielt und nun müssen wir auf diese Weise unsere Sünde abbüßen". Das Buch strotzt von Erzählungen über Geistererscheinungen, Gespenster und allerlei sonstigen Spuk.

Hier taucht zum ersten Mal der Volksaberglaube auf, wonach um Mitternacht die Toten aus ihren Gräbern steigen und sich in den menschenleeren Synagogen zur Andacht versammeln, während unter ihnen die Schatten derjenigen schweben, denen in den nächsten Tagen der Tod beschieden ist. Auch wird hier in aller Treuherzigkeit mitgeteilt, daß derjenige, dessen Kopf in der Nacht zu Hoschana-Rabba keinen Schatten wirft, im Laufe des Jahres sterben müsse; der Verfasser weiß indessen von einem Fall zu berichten, da eifriges Fasten und Beten dem mit dem Todesmale Gezeichneten das Leben erhielt. Ebensowenig zweifelt Jehuda Chassid an der Wirksamkeit der Beschwörung dämonischer Kräfte, doch erteilt er den Rat, den Umgang mit bösen Geistern und Zauberern möglichst zu meiden. Dagegen bringt er der Zauberheilkunst volles Vertrauen entgegen und die Volksmedizin mit all ihren naiven Mittelchen ist ihm über alle Zweifel durchaus erhaben.

Das „Buch der Frommen" wurde, wie schon erwähnt, von einem Jünger des Jehuda Chassid, von dem Rabbiner Eleasar aus Worms (gest. 1238), einer Umarbeitung unterzogen. Wiewohl Eleasar einer der angesehensten Tossafisten war, empfand er eine unüberwindliche Neigung für die Fragen der Moral und der Theosophie. Die Stürme der Kreuzzüge richteten auch in der stillen Wohnstätte des Wormser Rabbiners furchtbare Verwüstungen an. In einer Herbstnacht des Jahres 1196, als Eleasar, in Gedanken vertieft, über das Manuskript seines Kommentars zum Pentateuch gebeugt saß, brachen in sein Haus zwei Kreuzfahrer ein. Die Unholde erschlugen seine Frau Dolce, die durch ihrer Hände Arbeit die ganze Familie ernährte, und zwei seiner Töchter, während sie ihm und seinem Sohne schwere Verletzungen beibrachten. Seitdem war die Seele des asketisch veranlagten Denkers von einer tiefen, unauslöschlichen Trauer erfüllt. Seinen bitteren Gefühlen gab er in synagogalen Hymnen Ausdruck und im Zwielicht der Theosophie und des Mystizismus suchte er Trost. Die *Demut* war stets die von den Geächteten am höchsten geschätzte Tugend. So bildet denn die Idee der Demut und der Buße in dem Hauptwerk des Eleasar, in dem aus halachischen und didaktischen Lehrstücken sich zusammensetzenden „Rokeach", den Grund- und Eckpfeiler eines ganzen religiösen Systems: „Die prächtigste Krone — heißt es da — ist die Krone der Demut; das erlesenste Opfer ist das zerknirschte Herz; die höchste Tugend der Schamhaftig-

keit . . . Der Demütige ist niedrig in seinen eigenen Augen, ist bescheiden, weichherzig und von zerknirschtem Gemüt. Wird er ob seiner bösen Taten an den Pranger gestellt, so dankt er dem Schöpfer dafür, daß die Welt wenigstens einen Teil seiner Fehler in Erfahrung gebracht hat, daß man ihn straft oder mit Vorwürfen überhäuft, damit er sich bessere. Er vergibt dem, der ihm Übles nachredet; er spricht wenig und nur mit halblauter Stimme; er denkt unverwandt an den Tag seines Todes . . . Trifft ihn ein Unglück, verliert er seine Kinder und seine nächsten Angehörigen, so erstirbt er dennoch in Demut vor der Gerechtigkeit der Vorsehung . . . Werden sich in Tagen der Not Völker gegen dich erheben, um dich zum Abfall von deinem Glauben zu zwingen, so wirst du gleich den anderen dein Leben hingeben. Murre nicht beim Anblick des Wohlergehens und des Übermuts der Frevler, denn nur die Wege Gottes sind heilbringend, obschon die Wohltaten, die er Israel erweist, uns im Augenblick verborgen bleiben".

Es ist dies die echte Moral der Gedemütigten und Geächteten, die innere Einstellung der nur im Geiste Mächtigen, die dem durch physische Macht nicht zu überwindenden Feinde den passiven Widerstand allein entgegenzusetzen vermögen. Eine solche Einstellung war übrigens für die, die in ihren Gedanken in einer „anderen Welt", fern vom irdischen Jammertal, lebten, nur natürlich. So wurde allmählich der Boden für den Mystizismus vorbereitet. Eleasar aus Worms ist einer der Vorboten der im XIII. Jahrhundert erblühten *Kabbala*. Seine noch immer nur im Manuskript vorliegenden kabbalistischen Werke übten den größten Einfluß auf die weitere Entwicklung der „geheimen Weisheit" aus.

§ 41. *Religiöse Poesie, Martyrologien und sonstiges Schrifttum*

Die Poesie der deutsch-französischen Juden des XII. Jahrhunderts ist ganz von dem Geiste des Märtyrertums durchdrungen. In den synagogalen Hymnen klingen die Klagen über die Zerstörung Jerusalems in Wehklagen über den Untergang der Gemeinden von Speyer, Worms und Mainz aus, über die Märtyrer von Blois, über die unsäglichen Leiden des in den „Ländern Edoms" verfolgten Volkes. Solche Elegien wurden oft von den hervorragendsten Rabbinern jener Zeit verfaßt und dann in den Synagogen an den Buß- und

Bettagen vorgetragen, um später in die „Selichoth"- und „Jozeroth"-Sammlungen aufgenommen zu werden. Obwohl diese Hymnen an Schönheit des Stils den Schöpfungen der damaligen jüdisch-spanischen Poesie durchaus nachstehen, übten sie doch auf die Andächtigen eine um so größere Wirkung durch die sie beseelenden Gefühle des unmittelbar erlebten Schmerzes und des nationalen Zornes aus. Der erste Kreuzzug ließ in dem Herzen eines dieser Dichter den folgenden Schmerzensschrei aufsteigen[1]):

„O Gott, vergiß nicht des vergossenen Blutes,
Laß nicht ungesühnt, die sich gegen mich erhoben,
Räche dieses Blut an meinen Verderbern,
Und möge es von der Erde nie und nimmer zugedeckt werden! . .
Frauen und Kinder opferten sich um deines Namens willen.
Nur kein Erbarmen mit uns! — sprachen die Kindlein zu den zarten Müttern:
Der Himmel selbst verlangt das Opfer von uns . . .
So schwangen Frauen wie Männer das Messer des Priesters" . . .

Ein anderer Dichter[2]) spielt auf das erste Hervortreten der Kreuzfahrer gleich nach dem Konzil von Clermont an: „Sie versammelten sich im finsteren Horn („Keren-afela": eine durchsichtige Anspielung auf den Namen der Stadt „Clair-Mont", was soviel wie „heller Berg" heißt), um den Namen des Nozri (Jesus der Nazaräer) zu verherrlichen, und es brach über uns schwere Finsternis herein. Als der Bösewicht seine Haufen zusammenrief, erzitterten die Helden . . . Kurz vor den Schebuothtagen traf mich schweres Ungemach . . . Im 56. Jahre (5856 der jüdischen Zeitrechnung, d. i. 1096 d. chr. Ära) wurde mir eine schwere Wunde beigebracht. O Gott, bleibe nicht stumm" . . .

Eine ergreifende Elegie verdankt die Liturgie des nationalen Trauer- und Fasttages einem sonst unbekannt gebliebenen Dichter[3]):

„Über die Leichen von Aschpira (Speyer) will ich Tränen in Strömen vergießen.
Über den anmutigen Jüngling, über den ehrwürdigen Greis . . .
Und bitterlich werde ich wehklagen über die Gemeinde von Warmaisa (Worms),
Über die Gemeinde der Heiligen, die zweimal durch ihre Todesqualen

---

[1]) Das in Akrostichonform verfaßte Gedicht: „Elohim al dami le'dami" verrät den Namen des Verfassers: David ben Meschullam, und wurde in die Fasttagsliturgie des 20. Siwan aufgenommen. Der Dichter hat die in Mainz verübten Selbstmorde im Auge.

[2]) Samuel ben Jehuda, wie dies aus dem Akrostichon: „Elohai ekraacho" zu ersehen ist, das in die am letzten Sabbat vor dem Schebuothfeste vorzutragenden Jozeroth mitaufgenommen ist.

[3]) Er hieß Kalonymos ben Jehuda. Das Stück: „Mi jiten roschi maim" ist unter den am 9. Ab gelesenen „Kinoth" zu finden.

Die Einzigkeit des Allmächtigen vor aller Welt hat geheiliget.
Und ertönen wird mein Wehgeschrei auch über die Opfer von Magenza (Mainz),
Über die Helden des Geistes, die auf leichten Adlerschwingen
Und Löwenmutes voll für Gott zu sterben sich beeilten.
Am dritten Tage des dritten Monats war des Jammers kein Ende:
Am selben Tage, da die Thora uns ward gegeben, der Born unseres Glückes,
Fuhr sie wieder gen Himmel, ihre alte Heimstätte,
Mit denen zusammen, die ganz in ihr aufgingen" . . .

Die Verbrennung der Märtyrer von Blois (oben, § 35) ist von zwei zeitgenössischen Dichtern in langen Selichoth[1]), in Bußgebeten verewigt, die eine erschütternde Darstellung dieses ersten europäischen Inquisitionsgerichtes enthalten: „Gott der Gerechtigkeit, schaue hernieder — ruft der Dichter aus —, vollstrecke an den Feinden das Strafgericht, das von den Propheten verkündet. Laß sie herabsteigen in das Josaphattal (Ort des Endgerichts)". Es war dies gleichsam eine Appellation an Gott als die einzige Instanz, bei der die Brüder und Schwestern der jedes irdischen Rechtsschutzes beraubten Märtyrer Berufung einlegen konnten. Aber auch diese Wehklagen und Angstrufe sollten unerhört bleiben: Gott ließ sich nicht vernehmen und das frevelnde Edom frohlockte. Darum büßte denn manchmal sogar der von heißestem Glauben Erfüllte gänzlich seine Zuversicht ein, und so werden in einigen Klageliedern jener Zeit auch Worte des Protestes laut, gleich denen, die sich einst der gemarterten Seele eines Hiob entrangen. Zwei Autoren, die nach dem zweiten Kreuzzug dichteten, ließen sich dazu hinreißen, die bekannte Formel: „Wer gleicht dir, Gott, unter den Göttern!" in den Satz: „Wer gleicht dir, Gott, unter den Stummen!" umzuformen[2]), denn — „Gojim brachen in deinen Tempel ein, du aber schwiegst, Bösewichte verhöhnen deine Kinder und du bleibst stumm!" Es mag sein, daß ein so widersinniger Protest gegen Gott manche der Verzweifelten schließlich in die Arme der Kirche trieb, wie jenen Gelehrten Micha aus Trier, von dem bereits oben die Rede war (§ 33).

---

1) Der Verfasser der einen Selicha: „Le'mi oj, le'mi aboj" war der bekannte Chronist Ephraim aus Bonn. Die zweite Elegie („Emune schelome Israel"), ein Akrostichon, ist mit dem Namen Hillel ben Jakob versehen und bildet einen Bestandteil der Liturgie nach polnischem Ritus.

2) Die Verfasser, von denen sonst nichts bekannt ist, hießen R. Isaak und Menachem ben Jakob; die Elegien beginnen mit den Worten: „En kamocha ba'ilmim" und „Allai li" (abgedruckt in dem „Sefer ha'demaoth" von Bernfeld, Band I, 217 u. 237). Die Dichter spielen mit der Klangähnlichkeit der Wörter „ba'elim" (unter den Göttern) und „ba'ilmim" (unter den Stummen).

Auch die Entstehung der feierlichen Rosch-ha'schana-Hymne „U'netanne tokef", in der das alljährlich wiederkehrende himmlische Gericht über das gesamte Menschengeschlecht in ergreifenden Worten geschildert ist, wird von der Volkslegende mit einem (geschichtlich übrigens nicht verbürgten) Martyrium in Verbindung gebracht. In Mainz — so berichtet die Sage — lebte zur Zeit der Kreuzzüge der reiche und fromme Jude Rabbi *Amnon*, den der dortige Bischof um jeden Preis zum Christentum bekehren wollte. Eines Tages, als der Bischof wieder einmal an Amnon mit seinem Ansinnen herantrat, versprach dieser unvorsichtigerweise, in drei Tagen eine endgültige Antwort zu geben. Als dann Amnon nach Ablauf der festgesetzten Frist beim Bischof nicht erschien, ließ ihn der Kirchenfürst vorführen und stellte ihn ob des Versäumnisses zur Rede. Amnon aber sagte: „Um deswillen, daß ich dich durch das mir entglittene Wort glauben machte, als wäre ich bereit, von meiner Religion abzufallen, habe ich es voll verdient, daß man mir die Zunge abschneide". Voll Zorn rief nun der Bischof: „Nicht die Zunge wird man dir abschneiden, sondern die Beine, die dich am festgesetzten Tage nicht zu mir gebracht haben". Darauf hieb man dem Unglücklichen auf der Stelle beide Beine ab. Als der Tag des Rosch ha'schana gekommen war, wünschte Rabbi Amnon in die Synagoge getragen zu werden. Man bettete den Schwerleidenden auf eine Bank neben der Thoralade. Plötzlich unterbrach Rabbi Amnon den Vorbeter und begann mit lauter Stimme seine Hymne von der Erhabenheit des göttlichen Gerichts über die Menschen am Tage des Jahresbeginns und an dem der Versöhnung zu singen. Er sang vom höchsten Gericht in den himmlischen Hallen, von den dort schwebenden Engelscharen, von den aufgeschlagenen Büchern, in denen alle Menschentaten verzeichnet sind, und davon, wie nun eines jeden Geschick für das kommende Jahr besiegelt wird: wer leben und wer sterben soll, und was für ein Tod den dem Todesengel Verfallenen beschieden sei, ob ein natürlicher oder ein gewaltsamer, ob durch das Schwert oder durch Feuer, ob durch Wasser, durch Hunger oder durch die Pest. Mit verhaltenem Atem lauschte die Gemeinde den Worten, die jeden an das ihn unmittelbar bedrohende Schicksal gemahnten. Doch schon war die Hymne zu Ende, und mit dem letzten Worte hauchte auch der Gemarterte sein Leben aus; sein Körper aber war auf geheimnisvolle Weise verschwunden. Drei Tage später erschien der Heimgegangene dem Gemeinderabbiner

im Traume, sang ein zweites Mal seine Hymne und bat, sie allen anderen Gemeinden bekanntzugeben. Seit jener Zeit ist das Gebet „U'netanne tokef" zu einem der Hauptbestandteile des Gottesdienstes an den „Schreckenstagen" geworden, um auch heute noch die Andächtigen in tiefste Gemütsbewegung zu versetzen.

Gleich der Poesie befaßt sich auch die Chronographie jener Epoche ausschließlich mit der Schilderung des nationalen Mißgeschicks. Der Chronograph des ersten Kreuzzuges, selbst ein Augenzeuge seiner Schrecknisse, war der berühmte Talmudgelehrte *Elieser ben Nathan* aus Mainz. Seine kurzgefaßte Chronik „Contres TTNW" läßt ein grauenerregendes Bild des im Jahre 1096 in den rheinischen Städten angerichteten Blutbades erstehen. Seinen traurigen Bericht unterbricht der Verfasser nicht selten durch lyrische Ergüsse im Geiste der oben angeführten Klagen. Die Leiden der Juden in der Zeit der folgenden Kreuzzüge, zwischen 1146 und 1196, schildert ein anderer Zeitgenosse, Rabbi *Ephraim aus Bonn*, der, wie erwähnt, auch synagogale Elegien verfaßte. Von seinem persönlichen Schicksal war schon bei anderer Gelegenheit die Rede (vgl. oben, § 37). Die Schriften der beiden Chronographen wurden in die später entstandenen Chroniken mitaufgenommen (so z. B. in das Buch „Emek ha'bacha" von Joseph Kohen) und sind in Sonderausgaben erst in jüngster Zeit veröffentlicht worden. Gegen Ende des XIX. Jahrhunderts wurden noch zwei weitere auf das Jahr 1096 sich beziehende handschriftliche Martyrologien aufgefunden und publiziert, deren eines von einem Zeitgenossen, von *Salomo bar Simon* aus Mainz, niedergeschrieben wurde, während das andere einen Anonymus aus späterer Zeit zum Verfasser hat. Das Martyrologium des Salomo aus Mainz stellt die vollständigste und farbenreichste Schilderung der Ereignisse des Jahres 1096 dar. Kein Wunder, daß es auch nach der Erfindung der Buchdruckerkunst nicht veröffentlicht wurde: es ist auf einen so schroffen Ton gestimmt, seine Beurteilung der an der Katastrophe Schuldigen, der Christen und des Christentums überhaupt, ist von so grenzenloser Bitternis durchdrungen, daß es die christliche Zensur unmöglich passiert hätte. Sind doch sogar in dem in der Oxforder Bibliothek aufbewahrten alten Manuskript die für das christliche Gefühl allzu anstößigen Wendungen von dem Zensor der damaligen Zeiten aufs gründlichste ausgemerzt worden (diese Stellen sind jetzt durch chemische Mittel zum Teil wieder leserlich

gemacht worden). Von solchen um diese Zeit auf das Christentum gemünzten Wendungen war bereits oben (§ 38) flüchtig die Rede. Die folgenden Sätze mögen nun als Musterbeispiel für diese ganze Stilart und zugleich als Erklärung der ihr innewohnenden Beweggründe dienen: „Und es waren daselbst in Mainz viele Frauen, die den Namen ihres Schöpfers bis zum letzten Atemzuge heilig hielten und die nicht dazu zu bewegen waren, ihn mit dem gekreuzigten Bastard zu vertauschen . . . Man schleifte diese lauteren Seelen in den Hof des Götzentempels und redete auf sie ein, daß sie sich in dem Abwasser baden ließen. Als sie nun bis an das Haus der Schande gekommen waren, weigerten sie sich, über die Schwelle dieses Götzenobdachs zu treten; so wurden sie denn gewaltsam hineingestoßen, aber auch dann noch wichen sie vor den Götzenbildern zurück und wiesen es weit von sich, den üblen Geruch der widerwärtigen Häute (Heiligenreliquien?) einzuatmen. Als die Landstreicher (Kreuzfahrer) sich überzeugt hatten, daß die Frauen ihren Unflat verabscheuten, fielen sie über sie her und schlugen mit Beilen und Hämmern so lange auf sie ein, bis sie tot waren. So fanden die Makellosen um der Heiligkeit Seines Namens willen ihr Ende". In seinen in die Erzählung eingeflochtenen Zwischenbetrachtungen ruft der Verfasser die göttliche Rache auf die Bedränger herab, „damit sie einsehen lernen, daß sie um ein Nichts die Erde mit unseren Leichen bedeckt, daß sie, durch trügerische Reden aufgestachelt, unsere Gerechten erschlagen, daß sie wegen eines jämmerlichen Leichnams das Blut makelloser Frauen vergossen, und um der Reden eines Betrügers und Verführers willen Säuglinge dem Verderben preisgegeben haben" . . . Dies waren die Früchte, die der Gewissenszwang gezeitigt hatte. „Tout comprendre, c'est tout pardonner" — aber man kann wohl den Gepeinigten, nicht aber den Peinigern „alles vergeben".

Der durch die Kreuzzüge überall lebendig gewordene Drang nach dem Orient bewog auch einen jüdischen Gelehrten aus Deutschland, sich in die weite Welt hinauszuwagen. Es war dies *Petachia aus Regensburg*, der zwischen 1170 und 1180 das östliche Europa und das westliche Asien bereiste. Er trat seine Reise gerade zu der Zeit an, als sein spanischer Zeitgenosse Benjamin von Tudela sich schon auf dem Rückwege nach der Heimat befand (unten, § 47). Der nahe von den osteuropäischen Ländern gelegene Ausgangspunkt seiner Reise veranlaßte jedoch Petachia, eine andere Route zu wählen als

die, die der Wanderer von Navarra eingeschlagen hatte. Von Regensburg begab sich Petachia zunächst nach Prag, von dort nach Polen und weiter nach der Stadt „Kiew im Russenlande"; dort setzte er über den Dnjepr und gelangte nach der Krim, dem Lande der nomadisierenden „Kedarim" und dem der „Chasaren", ferner nach dem Kaukasus und schließlich nach Mesopotamien und Syrien. Erst hier fand der Reisende in Mossul, Bagdad, Damaskus wohlgeordnete jüdische Gemeinden vor, deren Lebensverhältnisse er denn auch ausführlich schildert. Der Gaon von Bagdad, Samuel ben Ali (unten, § 59), der um jene Zeit auch die Obliegenheiten eines Exilarchen versah, gab Petachia einen Geleitbrief mit seinem Siegel auf den Weg, in dem er alle jüdischen Gemeinden aufforderte, den Reisenden mit allem Sehenswürdigen bekannt zu machen und ihm im Bedarfsfalle ein Schutzgeleit zur Verfügung zu stellen. Petachia kam auch nach Palästina. Er besuchte Tiberias, Jerusalem, Hebron und andere Städte, doch traf er überall nur sehr wenig Juden. Die Beschreibung der „Weltreise" des Petachia („Sibub ha'olam") scheint nicht von ihm selbst herzurühren, sondern auf Grund seiner mündlichen Berichte oder der von ihm gemachten Notizen von einem anderen niedergeschrieben worden zu sein; an manchen Stellen ist sie überaus knapp gehalten. Der Verfasser legt eine maßlose Leichtgläubigkeit an den Tag: alle im Volke umlaufenden Sagen nimmt er für bare Münze und glaubt z. B. an die magische Wirkung heiliger Grabstätten, so der des Propheten Jeheskel in der Nähe von Bagdad und des Esra in der Umgegend von Susa. Überhaupt werden die Grabmäler der großen Männer des Altertums von ihm viel eingehender geschildert als die Lebensweise der zeitgenössischen Judenheit in den vom Verfasser bereisten Palästina und Babylonien, deren Größe allerdings bereits in der Vergangenheit lag. Auch dem Aberglauben seiner Zeit zollte Petachia reichlichen Tribut: er glaubte an Dämonen, an die Kraft der Beschwörungen, und erzählt in aller Naivität, daß es in Griechenland (in Byzanz) Juden gebe, die die Dämonen zu beschwören und sie gleich Sklaven in ihre Dienste zu zwingen verständen.

Die weltlichen Wissenschaften: Naturkunde, Philosophie und „Grammatik" im weiten, mittelalterlichen Sinne des Wortes, vermochten in dieser düsteren Epoche die Geister der Juden in Frankreich und Deutschland am wenigsten anzuziehen. Die ganze Kraft des Verstandes wurde von der talmudischen Scholastik absorbiert,

während die Gemütsbewegungen religiös-sittlicher Natur sich entweder mit der altehrwürdigen Haggada und dem Midrasch begnügten oder im neuentstandenen Schrifttum der moralisierenden Mystik ihren Ausdruck fanden. Es fehlten auch die geringsten Anzeichen einer weltlichen Dichtkunst: die ganze Lyrik wurde von der Synagoge monopolisiert. Als der Führer der französischen Judenheit, Rabbi Jakob Tam, die auf spanischem Boden blühende Dichtkunst zum Vorbild nehmend, sich einst auch auf dem Gebiete der weltlichen Poesie versuchte und eines seiner Gedichte dem nach Frankreich gekommenen Abraham ibn Esra verehrte, vermochte der stutzig gewordene spanische Dichter ihm nur mit dem folgenden Epigramm zu antworten:

„Wie kommt wohl der Franzose in die Wohnung der Musen?
Wie drang dieser Fremde in den heiligen Tempel?
Und mag auch des Jakob Lied süß sein wie Manna,
So bin ich doch die Sonne, in deren Glut es zerrinnt".

Wohl verfaßte Rabbenu Tam auch ein die hebräische Grammatik behandelndes Buch („Hachraoth"), in welchem er die Systeme des Menachem und des Donasch in Einklang zu bringen versuchte, doch war der große Tossafist mehr dazu berufen, durch seine dialektischen Künste Widersprüche auf dem Gebiete der Rechtskunde aus dem Wege zu räumen, als auf dem der Grammatik: der kühne Schwimmer im „Meere des Talmud" war dem ihm fremden Elemente der sephardischen Wissenschaft nicht gewachsen. In der Sphäre des freien geistigen Schaffens besaß das jüdische Spanien nach wie vor keine Rivalen. Im XII. Jahrhundert war dort die literarische Renaissance zu ihrer höchsten Reife gelangt.

Zweites Kapitel

Die Juden Spaniens im letzten Jahrhundert der muselmanischen Herrschaft

§ 42. Almoraviden und Almohaden

Bei aller Verschiedenheit der politischen und sozialen Verhältnisse im muselmanischen Spanien und im christlichen Mitteleuropa tritt in ihrer Geschichte im XII. Jahrhundert ein ihnen gemeinsamer Zug dennoch unverkennbar zutage: es ist dies die Vorherrschaft des religiösen Prinzips in den großen politischen Bewegungen dieses Zeitalters, die Anziehungskraft, die das Losungswort von der Rettung der Religion auf das Volksgemüt hier wie dort auszuüben vermochte. Um dieselbe Zeit, da aus Frankreich und Deutschland die Kreuzfahrer zur Niederkämpfung des Islam im Heiligen Lande nach Asien zogen, setzten sich die Eiferer des Islam aus Nordafrika nach Spanien hin in Bewegung, um unter den „infizierten" Muselmanen Andalusiens das Banner strenger Rechtgläubigkeit aufzupflanzen und dem Ansturm der Christen aus Kastilien einen Riegel vorzuschieben. Kurz vor dem ersten Kreuzzuge drangen bereits im Zeichen des „Heiligen Krieges" aus dem Inneren des Maghreb, dieser Hochburg des muselmanischen Fanatismus, die Herrscher von Marokko, die *Almoraviden* („Morabiten", Gottesfürchtige, Einsiedler), nach dem spanischen Lande vor, um im Laufe von zwei Jahrzehnten alle auf der Pyrenäischen Halbinsel gebietenden Duodez-Emire unter ihre Gewalt zu beugen (§ 26). Ein halbes Jahrhundert später, um die Zeit des zweiten Kreuzzuges, tauchten jedoch in Afrika noch unerbittlichere Verfechter des Islam, die *Almohaden*, auf, die sich gleich den Almoraviden den Weg nach Spanien bahnten, um nunmehr auch diese um derselben strengen Rechtgläubigkeit willen aus dem Lande zu ver-

drängen. In den beiden Bewegungen, der christlichen und der muselmanischen, war derselbe Zeitgeist obwaltend, und die Religion diente der einen wie der anderen oft nur als Mittel für durchaus nicht weihevolle Zwecke. So wirkte denn diese wie jene, wenn auch in ganz anderer Form, auf das Schicksal der Juden unmittelbar zurück.

Zu einer Massenbewegung gegen die Juden konnte es im arabischen Spanien, wo die jüdische Bevölkerung von jeher heimisch war und zu den Hauptkräften des Kulturlebens gehörte, allerdings nicht kommen. Zwar versuchten manche der Eroberer die Vorschriften des Heiligen Krieges auf die Juden anzuwenden, doch blieben ihre Bemühungen ohne Erfolg. Es wird erzählt, daß ein solcher Versuch schon von dem ersten Führer der Almoraviden, von Jussuf ibn Taschfin, unternommen wurde. Nachdem seine Kriegerscharen Sevilla, Cordova, Valencia und die übrigen bedeutenden Städte Andalusiens erobert hatten, erschien er eines Tages in Lucena (Alisana), das fast ausschließlich von Juden bewohnt war, und forderte die gesamte Bevölkerung auf, zum Islam überzutreten. Die gelehrten „Fakichen" (Theologen) von Cordova hätten nämlich, wie der Eroberer erklärte, in alten Schriften eine Überlieferung entdeckt, wonach die Juden einstmals dem Propheten Mohammed gelobt hätten, ihre Nachkommen würden, wenn fünfhundert Jahre nach Verkündigung seiner Lehre der jüdische Messias noch immer nicht erschienen sein werde, den Islam ohne Widerspruch annehmen; da die Frist nun verstrichen sei — meinte er —, müßten sie ihr Gelöbnis unverzüglich wahrmachen[1]). Die Juden zweifelten indessen nicht, daß die angebliche religiöse Verpflichtung durch ein entsprechendes Lösegeld aufgehoben werden könne: lag doch Jussuf vor allem daran, seine gewaltigen Kriegsausgaben durch die Brandschatzung der großen Gemeinde von Lucena zu decken. Die Juden riefen die Vermittlung des gelehrten Kadi von Cordova, des berühmten Ibn Hamdin, an, und das Geschäft kam zustande: Jussuf nahm den Juden von Lucena eine große Geldsumme ab und ließ sie fernerhin unbehelligt (um 1105).

[1]) Aus der Tatsache, daß die gleiche Begründung von den arabischen Geschichtsschreibern auch dem hundert Jahre früher regierenden Al-Hakim (Band III, § 66) und dem fünfzig Jahre später herrschenden marokkanischen Almohadenkalifen Abdulmumin (unten, § 61) in den Mund gelegt wird, ist zu ersehen, daß wir es hierbei mit einer erdichteten, in der islamitischen Geschichtsschreibung gleichsam zur Tradition gewordenen Motivierung zu tun haben.

Der zweite Kalif aus der Almoravidendynastie, Ali (1106—1143), zeichnete sich durch außergewöhnliche Frömmigkeit aus. Er stand ganz im Banne der Geistlichkeit, und das Wort der Fakichen war ihm Gesetz. Desungeachtet konnte auch er auf die Dienste der gebildeten Juden nicht verzichten und berief, gleich seinem Bruder und Mitregenten Tamim, manche von ihnen an seinen Hof. Sein jüdischer Leibarzt, *Salomo Almoalem* aus Sevilla, der den ehrenvollen Titel eines Wesirs führte, hat sich auch als Dichter einen Namen gemacht. Von seinen Gedichten sagt ein Kunstrichter späterer Zeit (Alcharisi) nicht ohne Übertreibung, daß sie „auch Taubstumme zum Singen bringen müßten". Eine nicht minder angesehene Stellung am Hofe des Ali hatte der jüdische Arzt *Abraham ibn Kamnial* aus Saragossa inne. Ein zeitgenössischer Dichter (Moses ibn Esra) rühmte insbesondere die sittlichen Vorzüge des Ibn Kamnial sowie seine warme Teilnahme am Schicksal seiner Stammesgenossen: „In den Tagen des Ungemachs ist er seinem Volke Schirm und Hort; er lebt in Spanien, die Werke seiner Barmherzigkeit reichen aber bis nach Babylonien und Ägypten". Es ist wohl anzunehmen, daß in dieser unruhvollen Zeit, als sich im Lande drei Mächte: die autochthonen Emire, die christlichen Könige und die afrikanischen Eroberer, gegenseitig bekämpften und die spanischen Städte von Hand zu Hand gingen, „Tage des Ungemachs" in der Tat keine Seltenheit waren. In diesen schweren Zeiten waren die jüdischen Würdenträger ihren Stammesbrüdern nicht selten Retter in der Not.

Die Lage erfuhr eine jähe Verschlimmerung, als um die Mitte des XII. Jahrhunderts aus Afrika die unversöhnlichen Streiter des Islam, die Almohaden, einbrachen. Anhänger des neuen „Mahdi", des prophetischen Reformators aus Marokko, Mohammed ibn Tumart, verfolgten diese „Bekenner der Einheit" („Movahiden", Unitarier) gleichzeitig zwei Ziele: die Befestigung des strengen monotheistischen Dogmas unter den Muselmanen und die Einheit der Religion im muselmanischen Machtbereiche, d. i. die gewaltsame Bekehrung der Andersgläubigen. Schon hatten sie in Marokko, Fez und anderen afrikanischen Gebieten dieser „Einheit der Religion" mit Blut und Eisen zum Siege verholfen; die dortigen alten jüdischen Gemeinden waren vernichtet, die Juden teils geflüchtet, teils zum Scheine zum Islam übergetreten (unten, § 61). Als die Almohaden dann die Almoraviden aus Afrika ganz verdrängt hatten, überfluteten sie unter Anführung

des Abdulmumin auch Spanien. Im selben Jahre, da die französischen und deutschen Kreuzfahrer gegen Asien in Anmarsch waren, überrannten die afrikanischen Fanatiker des Islam Sevilla (1147) und sodann auch Cordova (1148), wo sie alle Synagogen der Zerstörung preisgaben. Auch die Gemeinden von Lucena, Malaga und anderen andalusischen Städten fielen ihnen zum Opfer. Unmittelbar vom Tode bedroht, nahmen viele Juden zum Scheine den Islam an, um sich bei der ersten besten Gelegenheit wieder von ihm loszusagen. Die Mehrzahl der jüdischen Bevölkerung suchte jedoch der Schmach durch Flucht zu entgehen.

Ein lebendiges Bild von der ganzen Größe des Unglücks, in das die Almohadeninvasion die jüdischen Gemeinden Spaniens und Afrikas gestürzt hatte, vermittelt uns das Klagelied, das sich dem schweren Herzen des großen Dichters Abraham ibn Esra, eines Augenzeugen aller dieser Schrecknisse, entrang (die Elegie „Aha jarad ale Sepharad"):

„Wehe, wie grausam das Unheil, das Spanien vom Himmel beschieden,
Und wie ist Maghreb[1]) zu beklagen, wo allen der Mut ward genommen.
Voll Tränen gedenk ich *Lucenas*, der Gemeinde der Guten und Frommen,
Wo in sicherem Heime die Gola (Diaspora) bis tausendundsiebzig[2]) gelebt hat.
Nun ist der Schreckenstag da, zerstreut ist das Volk, die Gemeinde verwitwet,
Der Thora beraubt und der Mischna, des Talmud und all ihrer Pracht . . .
Das Haus der innigen Andacht ward zum Tempel der Schmach und der Schande,
Nicht verschont hat die feindliche Hand die Rollen der heiligen Schriften . . .
Ich greife ans Haupt und muß Tränen vergießen um das Los des schönen *Sevilla*,
Um den Stolz seiner Edlen und Weisen, um das Los der geknechteten Söhne,
Und das seiner holdesten Töchter, die dem Glauben der Fremden verfallen . . .
Wie verödet ist doch *Cordova*, die Stadt der Starken und Weisen!
Jaen und gar *Almeria* sind ganz von Juden entblößt.
Keine Herberge mehr auf *Mallorca* und keine auch auf *Malaga*
Für all die grausam geplagten, für all die geplünderten Juden[3]) . . .
Es trauert das Volk, das gehetzte, bedrängt und verfolgt von der Sklavin[4]),
Und fleht unaufhörlich zum Herrn: O schau doch vom Himmel hernieder!"

[1]) Das im Originaltext stehende „Maarab" ist nicht mit „Westen" (Europa) zu übersetzen, sondern bezeichnet das afrikanische *Maghreb*, da der Dichter unmittelbar nach der Aufzählung der von den Almohaden zerstörten spanischen Gemeinden auf das Los der afrikanischen zu sprechen kommt.

[2]) Gemeint ist das Jahr 1070 von der Zerstörung Jerusalems gerechnet, d. i. 1140 d. chr. Ära, was ungefähr der Zeit der Almohadeninvasion entspricht, von der Maghreb schon im Jahre 1142 heimgesucht wurde.

[3]) Weiter werden die in Afrika verheerten jüdischen Gemeinden genannt: die von Marokko, Fez, Tlemsen u. a.

[4]) Gemeint sind die Araber, die als die Nachkommen des biblischen Ismael, des Sohnes der Sklavin Hagar, galten.

Der größte Teil der Flüchtlinge aus den im Süden verwüsteten Gemeinden wandte sich nordwärts, vor allem nach Kastilien, dessen christliche Gebieter die Juden als Bundesgenossen im Kampfe gegen die muselmanischen Fanatiker betrachteten und auch demgemäß behandelten. Der jüdische Chronograph Abraham ibn Daud, ein Augenzeuge dieser Ereignisse, erzählt: „Nachdem die Aufständischen im Lande der Philister (die berberischen Almohaden) alle Wohnstätten Israels im ganzen Gebiete zwischen Tanger und Al-Mahdia verheert hatten, kamen sie über das Meer nach Spanien herüber, um auch hier, in dem muselmanischen Herrschaftsbereiche, mit den Juden in gleicher Weise zu verfahren. Gott erhörte jedoch das Stöhnen Israels. Denn sobald die Aufrührer da waren, um die Juden Gott abspenstig zu machen, ergriffen alle das göttliche Wort Verehrenden die Flucht und retteten so ihre Seele. In der großen Verwirrung kamen manchen Eltern ihre Kinder abhanden. Die einen lieferten sich den Söhnen Edoms (den Christen) aus, damit diese sie aus dem muselmanischen Lande wegführten; die anderen entfliehen nackt und barfuß ins Gebirge, wandern sich die Füße wund, und ihre Kinder lechzen nach Brot, das ihnen aber niemand zu geben vermag. Allein Der, der den Balsam der Heilung noch vor Ausbruch der Krankheit bereit hält, gab dem Kaiser und König Alfons (VII.) den Gedanken ein, den hochehrwürdigen Rabbiner Jehuda ibn Esra zum Hauptmann von Calatrava zu ernennen, dieser Zufluchtsstätte, durch die die Vertriebenen ihres Weges zogen. Rabbi Jehuda löste die Bande der Gefesselten, speiste die Darbenden, labte die Durstigen, gab den Entblößten ein Gewand und sorgte für alle Notleidenden, bis sie die Bannmeile von Toledo erreicht hatten". Zuweilen leisteten die Juden den Almohaden auch bewaffneten Widerstand. So machten einst die jüdischen Einwohner von Granada mit den in Aufruhr geratenen ortsansässigen Muselmanen und Christen gemeinsame Sache, um die Stadt von den verhaßten Eroberern zu befreien. An der Spitze der aufständischen Juden stand ein gewisser Ibn Dahri. Das Unternehmen schlug jedoch fehl und die Juden werden wohl ihre Kühnheit schwer gebüßt haben (1162).

So vollzog sich die höchst bedeutsame Verschiebung des jüdischen Zentrums innerhalb des spanischen Landes: von Süden nach Norden, aus dem muselmanischen Machtbereich nach dem christlichen, nach Kastilien, Aragonien, Navarra. Vier Jahrhunderte früher brachte das

Vordringen der Araber aus Afrika nach Spanien den Juden die Erlösung vom westgotischen Joche, und nun sollte eine ähnlich verlaufende Bewegung die höchste Bedrängnis für sie zur Folge haben und sie dazu zwingen, gerade bei den Nachkommen der Westgoten Zuflucht zu suchen.

§ 43. Der Aufstieg der Judenheit im christlichen Spanien

Die staatsbürgerliche Erziehung, die den andalusischen Juden in ihrem Heimatlande zuteil geworden war, kam ihnen auch im Norden zustatten, wo sie mit den Christen, ihren natürlichen politischen Verbündeten im Kampfe gegen die afrikanischen Fanatiker, sich bald gut verständigten. Die kastilischen Könige, die sich die Wiederherstellung des christlichen Spaniens in seinen ehemaligen Grenzen zum Ziele setzten, gaben sich schon längst alle Mühe, die mit dem muselmanischen Regime unzufriedenen und einen wichtigen politischen Faktor bildenden Juden auf ihre Seite zu ziehen, weshalb sie denn die Auswanderer aus dem Süden nicht nur bei sich aufnahmen, sondern die hervorragenderen unter ihnen auch zum Staatsdienst heranzogen. Dies trug dem König Alfons VI., wie schon erwähnt (§ 26), seitens des Papstes einen strengen Verweis ein, dem der König jedoch keine weitere Beachtung schenkte. In der von ihm den Arabern entrissenen alten Metropole Toledo, das nunmehr zur Hauptstadt Kastiliens geworden war (1085), bildete sich von neuem eine jüdische Gemeinde, die sich durch den dauernden Zuzug von Auswanderern aus Andalusien immer mehr vergrößerte. Als Vollbürger hegten die Juden für den neu entstandenen Staat auch ein ausgesprochen patriotisches Gefühl. In der berühmten Schlacht bei Zallak (1086) sowie in der bei Ucles (1108), die beide für Kastilien einen unglücklichen Ausgang genommen haben, kämpften jüdische Scharen gegen die Almoraviden Schulter an Schulter mit den kastilischen Truppen. Die Niederlage bei Ucles bot jedoch der christlichen Geistlichkeit einen Vorwand für die Entfachung einer antijüdischen Agitation. Der Erzbischof von Toledo Bernardo erklärte nämlich, daß die Hauptschuld an der Niederlage die Juden träfe, da sie früher als die anderen Heeresteile vor dem feindlichen Ansturm zurückgewichen wären (die jüdische Schar stand am linken Heeresflügel und wurde als erste angegriffen). Die Umtriebe blieben nicht ohne Erfolg: der

Pöbel von Toledo stürzte sich auf die jüdische Bevölkerung, und als Opfer seiner Wut fiel der jüdische Würdenträger *Salomo ibn Farissol*[1]). Auch in manchen Provinzstädten kam es zu Judenhetzen. Zwar gab Alfons VI. Befehl, die Schuldigen ausfindig zu machen und ohne Nachsicht zu bestrafen, doch sollte der Wille des Königs unerfüllt bleiben, da er bald darauf aus dem Leben schied.

Auch seine Nachfolger auf dem kastilischen Throne ließen sich durch die judenfeindliche Agitation des Klerus nicht beirren. Besonders gewogen war den Juden der König Alfons VII. (1126—1157), der sich den Titel eines „Kaisers" beilegte. Während seiner Regierungszeit wurde Andalusien von der Almohadeninvasion heimgesucht, die viele jüdische Auswanderer aus Sevilla, Cordova und anderen südlichen Städten nach dem Norden trieb. Die notleidenden Auswanderer sammelten sich in der kastilischen Grenzfestung Calatrava, wo der hochgestellte Rabbiner oder Nassi *Jehuda ibn Esra*, ein Angehöriger der für die Geschichte der jüdischen Literatur so bedeutsamen Familie, an ihrem Schicksal, wie erwähnt (§ 42), wärmsten Anteil nahm. Dank seiner hervorragenden administrativen Begabung zählte Jehuda zu den höchsten kastilischen Würdenträgern jener Zeit. Nach der Eroberung von Calatrava im Jahre 1147 war er eine Zeitlang der Oberkommandant dieser Festung, worauf ihn Alfons VII. im Jahre 1149 zu seinem ersten Finanzrat („almojarife mayor") ernannte. Der tatkräftigen Mitwirkung dieses Würdenträgers war es zu verdanken, daß die jüdischen Gemeinden in Toledo und in anderen Städten Kastiliens, in denen sich Auswanderer aus dem Süden niedergelassen hatten, bald eine feste Organisation erhielten. Sein Titel „Nassi"

---

1) Der hervorragendste Dichter jener Zeit, Jehuda Halevi, beklagt den Tod dieses „Großen" (Gebir) in einem langen Gedicht, das von der bedeutsamen Rolle, die der Gemordete in der jüdischen Öffentlichkeit spielte, beredtes Zeugnis ablegt: „Bei wem soll nun die hirtenlose Herde Zuflucht suchen? Was kann ohne dich die Diaspora von Sepharad? Wer soll nun ihre Schafe weiden?" Der Dichter verwünscht die Verbrecher mitsamt ihren Hintermännern: „Möge sich der Zorn Gottes wie ein Strom über die Tochter Edoms (die Christen) ergießen, möge er ihre Wurzeln ausreißen und ihre Zweige abhauen! Möge er ihr heimzahlen für die verwaisten Kinder, für die zur Witwe gewordene Gattin. Möge er zerstäuben und zerstampfen den ganzen Pöbel mitsamt seinen Götzen". Das Gedicht selbst enthält einen Hinweis auf das Datum der Mordtat (Ijar 4868, Mai 1108) sowie auf das Alter des Ermordeten (das 40. Lebensjahr). Der in Toledo beheimatete Dichter stand in persönlichem Verkehr mit Farissol und war gerade mit dem Abfassen eines Lobliedes zu dessen Ehren beschäftigt, als ihn die Trauerbotschaft von seinem Ende erreichte (vgl. Schire Jehuda Halevi, ed. Harkavy I, 97 f.).

weist darauf hin, daß er selbst an der Spitze der jüdischen Gemeindeverwaltung stand. Um diese Zeit wurde in Toledo auch eine Talmudakademie eröffnet, die von dem aus der zerstörten Lehrstätte Lucena herübergekommenen Rabbiner *Meir ibn Migasch* geleitet wurde.

Jehuda ibn Esra begnügte sich indessen nicht allein damit, ein Förderer der rabbinischen Wissenschaft zu sein, sondern war zugleich in Kastilien ein Hort der Rechtgläubigkeit. Als die im Lande ansässigen *Karäer* eine Werbetätigkeit für ihre Lehre zu entfalten begannen, trat ihnen der Nassi mit aller Entschiedenheit entgegen. Die ersten Karäergruppen tauchten in Kastilien schon unter Alfons VI. auf und scheinen aus Byzanz, dem Hauptzentrum dieser Sekte, dorthin gekommen zu sein. An der Spitze der spanischen Karäer stand zunächst der hochgebildete Theologe Ibn Altaras, dessen Platz nach seinem Tode (um 1100) seine Witwe ausfüllte, die im Rufe einer Gelehrten (al-malimah) stand und von der Sekte gleichsam als ein Orakel verehrt wurde. Die Rabbaniten setzten es damals durch, daß der König die Freizügigkeit der Karäer beschränkte und ihnen nur eine einzige Stadt als Aufenthaltsort anwies. Zu der gleichen wenig ritterlichen Bekämpfung der geistlichen Widersacher griff nun ein halbes Jahrhundert später auch Jehuda ibn Esra. Sich auf die ihm vom König Alfons VII. erteilten Vollmachten stützend, „ließ er — wie der zeitgenössische Chronist Abraham ibn Daud berichtet — in ganz Kastilien die Ketzer verstummen (unterdrückte ihre Propaganda); nun sind sie still, können nicht mehr ihr Haupt erheben und ihre Zahl verringert sich zusehends". Der rationalistisch eingestellte Ibn Daud glaubte also die auf die Staatsgewalt sich stützende Bekämpfung des Karäertums dem jüdischen Würdenträger sogar als Verdienst anrechnen zu müssen.

In der zweiten Hälfte des XII. Jahrhunderts erfuhr die Lage der Juden in Kastilien eine weitere Konsolidierung. Gleich seinen Vorgängern zog auch der König Alfons VIII. (1166—1214) gebildete Juden zum Staatsdienst heran, wodurch dem im Aufschwung begriffenen Zentrum in Kastilien kraftvolle Förderer erstanden. Unter diesen gelangten zu besonders hohem Ruhme *Joseph ibn Schoschan*, der königliche Almocharif (Finanzberater) und ein hochherziger Mäzen, der in Toledo eine prachtvolle Synagoge erbaute, sowie *Abraham ibn Alfachar*, der bei den von seinem Herrn Alfons mit den Almohadenkalifen von Marokko angeknüpften Beziehungen die Rolle eines diplo-

matischen Vermittlers spielte. Die spanischen Annalisten wissen aber über die Vorliebe dieses Königs für die Juden noch mehr zu berichten: die schöne Jüdin *Rahel*, ihrer Schönheit wegen *Formosa* genannt, bezauberte Alfons VIII. so sehr, daß er „um ihretwillen Weib, Volk und Staat vergaß" und sieben Jahre lang mit ihr in einem öffentlichen Liebesverhältnis lebte. Die darob verstimmte Hofpartei zettelte indessen gegen die unrechtmäßige Königin eine Verschwörung an. Als das Heer von Kastilien bei Alarcos von den Muselmanen geschlagen wurde und der Feind dicht an die Hauptstadt heranrückte (1195), vermochten die Verschwörer der in Erregung versetzten christlichen Bevölkerung einzureden, daß Gott das Land um der königlichen Sünde willen heimsuche. Hierauf überfiel die Menge das Haus der Formosa und tötete sie mitsamt ihren Angehörigen. Alle Ränke ihrer Feinde hielten jedoch die kastilischen Juden nicht davon ab, sich mit größtem Eifer für die Verteidigung des Landes gegen die Fanatiker des Islam einzusetzen. Als der Almohadenkalif Jakub al-Mansur, derselbe, der den zum Scheine zum Islam übergetretenen Juden eine sie herabwürdigende Sondertracht aufzwang, mit seinem Heere in Kastilien einbrach, kämpften die Juden voll Mannesmut in den Reihen der christlichen Kriegerscharen. Die reichen Juden streckten ihrerseits Alfons VIII. beträchtliche Geldmittel zur Bestreitung der Kriegskosten vor, doch waren alle Opfer vergeblich: in der Schlacht bei Alarcos erlitten die Kastilier, wie erwähnt, eine Niederlage und bald wurde ihnen auch die Grenzfeste Calatrava entrissen, die Zufluchtsstätte der jüdischen Auswanderer aus dem Süden. Von seinen Erfolgen angefeuert, wagte nun Al-Mansur die Belagerung von Toledo. Zusammen mit den anderen Bürgern von Toledo legten auch die Juden bei der Verteidigung der Hauptstadt größte Tapferkeit an den Tag bis schließlich besorgniserregende Nachrichten über in Afrika ausgebrochene Aufstände den Kalifen zum Rückzug zwangen. Um das Reich vor weiteren Einfällen zu sichern, ging Kastilien ein Bündnis mit dem benachbarten *Aragonien* ein, das um jene Zeit gleichfalls im Aufstieg begriffen war und seinen Machtbereich auf Kosten des muselmanischen Landgebietes zu erweitern suchte.

Ebenso wie die kastilischen Könige, ließen auch die Könige von Aragonien den Juden ihren Schutz angedeihen und verliehen den jüdischen Gemeinden weitgehende Freiheiten. Die in dem vom König Alfons I. dem Streitbaren (Batallador) den Muselmanen entrissenen

und zur Landeshauptstadt gemachten *Saragossa* (1118) von alters her bestehende jüdische Gemeinde erlebte jetzt mit dem Zustrom frischer Kräfte aus Cordova und aus anderen südlichen Städten einen neuen Aufschwung. Das wichtigste kulturelle Zentrum der Judenheit war aber hier die Stadt *Barcelona*, die Hauptstadt von *Catalonien*, das früher in einem Vasallenverhältnis zu Frankreich stand und dann mit Aragonien vereinigt wurde. Aus amtlichen Urkunden erfahren wir, daß im XI. und XII. Jahrhundert in Barcelona ein bedeutender Teil des Grundbesitzes, Häuser, Gärten und Weinberge, den Juden gehörten und daß sie den wohlhabendsten Teil der Stadtbevölkerung bildeten. Die mit den Christen geschlossenen geschäftlichen Verträge pflegte man in zwei Sprachen, in der lateinischen und der hebräischen, abzufassen[1]).

Der auf seinen Reisen auch nach der Küstenstadt Barcelona (um 1160) gekommene Benjamin von Tudela schildert es als eine kleine, aber belebte Stadt, „in die Handelsleute von überallher zusammenströmen: aus Griechenland (Byzanz), Pisa, Genua, Sizilien, dem ägyptischen Alexandrien, Palästina und den ihm benachbarten Gegenden". Es befand sich hier um jene Zeit „eine heilige (jüdische) Gemeinde, an deren Spitze gelehrte und weise Männer standen, hochgestellte Würdenträger (Nessiim) von der Art eines Rabbi Scheschet, Rabbi Schealtiel, Rabbi Salomo (Samuel) ben Abraham ben Chasdai". *Scheschet Benveniste* (um 1130—1210), Arzt, Schriftsteller und Staatsmann, wirkte zugleich als diplomatischer Geschäftsträger des Königs in den von diesem mit den muselmanischen Gebietern Spaniens gepflegten Beziehungen. Ein Förderer der jüdischen Gelehrten und Dichter, wurde er von diesen in Prosa und in Versen verherrlicht. So nannte ihn der Dichter Alcharisi „das Haupt der Mäzene", „den Eckstein" der spanischen Judenheit. In einer anderen Stadt Cataloniens, in *Gerona*, bestand eine kleine jüdische Gemeinde, der viele berühmte jüdische Schriftsteller entsprossen (so der obenerwähnte, aus der Provence übergesiedelte Talmudgelehrte Serachia Halevi, spä-

[1]) Diese unlängst veröffentlichten, in zwei Sprachen abgefaßten Urkunden (s. Bibliographie) stellen zum größten Teil Kaufbriefe und allerlei sonstige Privatverträge dar; auch die Unterschriften der Vertragsparteien und der Zeugen treten uns hier in beiden Sprachen, in der lateinischen und der hebräischen, entgegen. Statt des üblichen „judaeus" weist der lateinische Text vor den jüdischen Namen meistens das Epitheton „hebreus" auf.

ter der berühmte Nachmanides u. a.), die nach ihrer Heimatstadt *Gerondi* genannt wurden.

Auch in dem benachbarten, an der französischen Grenze gelegenen Königreich *Navarra* wurden die jüdischen Gemeinden im XII. Jahrhundert immer zahlreicher. Die Könige von Navarra waren bestrebt, die Juden durch Verleihung verschiedener Freiheiten und Privilegien in den den Mauren entrissenen Städten nach Möglichkeit zurückzuhalten. In *Tudela* wies der König der dortigen jüdischen Gemeinde für den Notfall sogar eine besondere Zitadelle an (1170), da die an der Grenze der sich befehdenden Navarra und Aragonien gelegene Stadt häufigen Angriffen ausgesetzt war. Aus dieser Stadt eben stammte der berühmte Forschungsreisende Benjamin von Tudela.

So hatte denn das christliche Spanien zu dem Zeitpunkt, als im Süden die Almohadenherrschaft nach einer langen Anarchie endgültig zusammenbrach, die Hauptmasse der dortigen Judenheit bereits in seinen Machtbereich herübergezogen. Der Sohn des Kalifen Mansur, Mohammed an Nasir (1199—1214), d. h. „der Retter", war dem Versprechen, das sein Name gab, keineswegs gewachsen: er vermochte seine spanischen Länder vor den ungestüm vordringenden Truppen Kastiliens und Aragoniens nicht zu retten. Der große Gegenschlag, den er gegen Kastilien zu führen versuchte, endete mit der völligen Niederlage seines Heeres in der Schlacht bei Navas de Tolosa (1212). Das muselmanische Herrschaftsgebiet im Süden schrumpft nun rasch zusammen und beschränkt sich nur noch auf das engbegrenzte Gebiet von Granada. Das XIII. Jahrhundert sollte somit das letzte Jahrhundert der muselmanischen Herrschaft in Spanien werden.

§ 44. *Die weiteren Fortschritte der Renaissance. Nationale Poesie (Moses ibn Esra und Jehuda Halevi)*

Dieselbe geschichtliche Epoche, die durch ein Übermaß an unheilvollen Ereignissen den geistigen Horizont der mitteleuropäischen Juden verfinsterte und einengte, brachte für ihre Brüder in Spanien eine Zeit, die an äußeren Geschehnissen zwar arm, um so reicher aber an Früchten des geistigen Schaffens war. Die im arabisch-jüdischen Spanien des XI. Jahrhunderts erblühte literarische Renaissance (§ 27) sollte im folgenden Jahrhundert in ihrem höchsten Glanze erstrahlen. Ungeachtet der wenig günstigen äußeren Umstände: der in

Südspanien, dem Hauptzentrum der arabisch-jüdischen Kultur, immer wieder ausbrechenden Krisen, war die geistige Bewegung infolge der ihr von früher her innewohnenden Triebkraft in stetem und raschem Aufstieg begriffen. Mit der Verschiebung der großen jüdischen Gemeinden nach den im Norden gelegenen christlichen Staaten bilden sich auch dort neue Sammelpunkte der nationalen Schaffensenergie. Zwar sollte in der ersten Hälfte des XII. Jahrhunderts, in der verhältnismäßig ruhigen Zeit der Almoravidenherrschaft, die reiche geistige Aussaat ihre reifsten Früchte vorerst noch im alten Andalusien tragen (der Dichter Moses ibn Esra in Granada u. a.), doch geht auch jetzt schon ein Stern allererster Größe (Jehuda Halevi) am Himmel von Toledo, der Hauptstadt Kastiliens, auf. Seit der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts aber ist mit Kastilien und den benachbarten christlichen Reichen bereits eine ganze Reihe in der jüdischen Literatur helleuchtender Namen verbunden: Abraham ibn Esra, Ibn Daud, Alcharisi u. a. Nur der alle überragende Geist, der alle schöpferischen Potenzen des „goldenen Zeitalters" in einer höchsten Synthese zusammenfassende Maimonides steht mitten zwischen den großen Brennpunkten der Weltdiaspora, zwischen dem heimatlichen Cordova und Fostat-Kairo, gleichsam als Wahrzeichen des zwischen der östlichen und westlichen Judenheit bestehenden Zusammenhangs.

Seit der Zeit, da die biblische Dichtkunst ihr Ende gefunden hatte, war dem jüdischen Volke noch nie ein so gewaltiger Aufschwung der nationalen Poesie beschieden, wie es ihn im XII. Jahrhundert auf spanischem Boden erleben sollte. Gleich auf Gabirol folgte hier als dessen Erbe *Moses ben Jakob ibn Esra* (um 1070—1138). Sprößling einer vornehmen granadischen Familie, studierte er in seiner Jugend unter der Anleitung des Rabbiners und Dichters Isaak ibn Giat in der berühmten Jeschiba von Lucena die Talmudwissenschaft, erwarb sich überdies die für jeden Gebildeten jener Zeit obligaten Kenntnisse in der arabischen Literatur und blieb auch des griechisch-römischen Schrifttums sowie der „philosophischen" Wissenschaften nicht unkundig. In seinen nach den Regeln der arabischen Metrik aufgebauten und in hebräischer Sprache abgefaßten Jugendgedichten huldigte Moses zunächst der rein weltlichen Lyrik: er verherrlichte die Natur, pries die Liebe und sang von Lust und Leid der Jugendzeit. Eines dieser Gedichte, ein Hymnus auf den Frühling, zeichnet sich durch besondere Farbenpracht aus: „In ein buntes Gewand ist

der Garten gehüllt, in ein grün durchwobenes Kleid. Verjüngt sprießt das Blümlein aus dem gelockerten Boden und lächelt dem Frühling grüßend entgegen. Doch allen voran stolziert die Rose einher, die Königin auf erhabenem Throne: durchbrochen hat sie das Gittergeflecht der Blätter und abgestreift die Tracht der Gefangenschaft. Ein Sünder, wer ob der frohen Botschaft seinen Becher nicht leert". In seinen jungen Jahren träumte der Dichter noch von „der Anmut des Antlitzes, von perlendem Wein, von Vogelgezwitscher und dem im Garten sanft rauschenden Bache, vom Balsam des Liebesglücks, der berauschenden Lust und vom lebenstrunkenen Liede"; doch eines Tages sollte sein lebensfrohes Lied jäh verstummen, um in eine endlose Elegie auszuklingen. Dieser plötzliche Umschwung hatte in unglücklicher Liebe seine Ursache: der Dichter verliebte sich in seine Nichte und fand auch Gegenliebe, wurde jedoch von dem Vater des Mädchens abgewiesen, der seine Tochter einem anderen zur Frau gab. Das Herz des Ibn Esra war für immer gebrochen. Er verließ Granada und führte von nun ab ein unstetes Wanderleben. Aus Kastilien schrieb er seinen Angehörigen, daß er wegen der Liebsten „in die Netze der Fremde geraten" und „zum Gast Edoms" (des christlichen Landes) geworden sei. Einige Zeit später erreichte ihn eine traurige Botschaft aus der Heimat: die Geburt eines Kindes hatte die geliebte Frau das Leben gekostet. Auf dem Sterbebette bat sie, dem in der Welt Umherirrenden zu schreiben, er möge ihr die ihretwegen erduldeten Leiden vergeben: „Schreib dem Oheim, der um meinetwillen aus dem bitteren Kelch der Verbannung getrunken: gedenken möge er des Gelübdes der Jugend und die liebende Hand klopfe sacht an die Tür meines Grabes". Dieser Gruß aus dem Jenseits erschütterte die Seele des Moses aufs tiefste. Er blieb sein Leben lang einsam und seine Muse legte nie mehr ihr Trauergewand ab. Seither schrieb er nur noch von der Eitelkeit alles Irdischen, von dem nahenden Alter und dem lauernden Tode, von untreuen Freunden und vereitelten Hoffnungen: „Stets sei der Mensch dessen eingedenk, daß er dem Tode entgegenziehe. Während er sich unbeweglich dünkt, legt er täglich eine Strecke der unheimlichen Reise zurück. Wie gleicht er doch dem in aller Ruhe auf dem Meere Segelnden, dem es entgeht, daß er auf Windesflügeln (dem Tode entgegen) vorwärts getrieben wird".

Von solchen Stimmungen erfüllt, wandte sich Moses ibn Esra der religiösen Dichtkunst zu. Er verfaßte mehrere hundert Gebete und

Hymnen, von denen viele in die sephardische Liturgie des Rosch-ha'-schana, des Jom-Kippur und anderer Buß- und Bettage aufgenommen wurden. Als Verfasser dieser „Selichoth" erhielt Moses den Beinamen „Ha'salach", d. h. Meister der Bußgebete. Seine religiösen Hymnen waren in allen „Machsorim" verstreut, die in den romanischen, griechischen und afrikanischen Synagogen im Gebrauch waren. Seine anderen Gedichte sind in der Sammlung „Tarschisch" oder „Anak" (Liederkranz) sowie in einem anderen „Diwan" erhalten geblieben. Besonders bemerkenswert ist in diesem letzteren der poetische Briefwechsel des Moses mit seinem Freunde, dem großen Dichter Jehuda Halevi, mit dem er sich während seines Aufenthalts in Kastilien eng befreundet hatte. In diesem lyrischen Gedankenaustausch der beiden Dichter kommt ihre hohe Gesinnung und ihr verborgenstes Gefühlsleben voll zum Ausdruck. Auf die Trauerbotschaft von dem Hinscheiden seines Freundes hin dichtete Jehuda Halevi eine seiner tiefstempfundenen Elegien („Ale kazoth tibkena schaananoth u'thimena"): „O du stolzragende Krone Spaniens, wie bist du doch vom Haupt geglitten! ... Moses, o Moses, mein Bruder, mein Licht und mein Leitstern von frühester Jugend an! Wie brennend ist doch mein Schmerz, da ich denke, daß ich nie mehr dein Antlitz erschauen soll".

Während Moses ibn Esra seine Gedichte ausschließlich in hebräischer Sprache schrieb, bediente er sich in seinen prosaischen Werken des Arabischen. In arabischer Sprache ist von ihm eine philosophische (unten, § 46) sowie eine literaturwissenschaftliche[1]) Abhandlung erhalten geblieben. In dieser letzteren legt der Verfasser eine große Belesenheit in der arabischen und in den klassischen Literaturen an den Tag. Er preist die arabische Stilistik und Poetik und sucht deren Formenschatz der hebräischen schönen Literatur anzupassen. Das fünfte Kapitel dieser Schrift enthält eine kritische Beurteilung aller hebräischen Schriftsteller, die vom X. Jahrhundert bis zur Zeit des Verfassers in Spanien gewirkt haben, und stellt eine der wichtigsten Hilfsquellen für die Geschichte der damaligen Literatur dar. Von seinen Zeitgenossen nennt Ibn Esra eine Reihe von Dichtern, deren Werke jedoch nur in winzigen Bruchstücken bis zu uns gelangt sind

[1]) Die bis vor kurzem nur aus vereinzelten Bruchstücken bekannte „Schrift der Unterredungen und Erinnerungen" (Kitab al'mochadara we'almodakara) ist jetzt unter dem Titel „Schirath Israel" (Hebräische Poetik) in einer von B. Halper stammenden hebräischen Übersetzung erschienen. S. Bibliographie.

(den schon erwähnten Leibarzt in Sevilla Almoalem ibn Sahl, den Philosophen Joseph ibn Zadik aus Cordova u. a.)[1]. Sie alle verblaßten indessen und traten gänzlich in den Hintergrund, als am Horizont der hebräischen Dichtkunst ihre helleuchtende Sonne aufging: Jehuda Halevi.

Jehuda ben Samuel Halevi (sein arabischer Name war Abul-Hassan) kam in Toledo gerade um jene Zeit zur Welt, als die maurische Stadt von dem christlichen Kastilien erobert wurde (1085). Schon in seiner frühen Jugend verließ er jedoch die Heimat und zog nach dem Süden, in das arabische Spanien. Hier eben scheint er seine religiöse Erziehung und seine wissenschaftlich-philosophische Bildung genossen zu haben. In Lucena hörte er talmudische Vorlesungen in der Schule des Alfassi. In Granada kam er mit der Familie Ibn Esra zusammen und schloß namentlich enge Freundschaft mit dem Dichter Moses. Sehr früh regte sich in Jehuda die poetische Begabung. Schon eines seiner ersten Jugendgedichte versetzte Moses Ibn Esra in höchste Begeisterung. Im arabischen Spanien erlernte Jehuda Halevi überdies auch noch die Heilkunde. Nach Toledo zurückgekehrt, gründete er dort eine Familie und ernährte sich durch die Ausübung ärztlicher Praxis. Später treffen wir ihn im arabischen Spanien, in Cordova, wieder.

Jehuda Halevi war ein im wahrsten Sinne des Wortes gottbegnadeter Dichter. Seine herrlichen Naturschilderungen sind den vollkommensten Schöpfungen der Weltpoesie durchaus ebenbürtig. So z. B. die berühmte Schilderung des sturmbewegten Meeres, deren wundervolle Bilder und deren musikalisches Ebenmaß das entfesselte Element vor den Augen des Lesers in all seiner plastischen Lebendigkeit erstehen lassen. Seine nach orientalischer Art buntgeschmückten erotischen Gedichte stellen zum größten Teil Huldigungslieder dar, die er Freunden und Verwandten zu ihren Hochzeitsfeiern darzubringen pflegte: der mutwillige Eros durfte eben nur unter dem Deckmantel des Ehestifters sein übermütiges Spiel treiben. Der große Dichter geizte auch sonst mit seinen reichen Gaben nicht und verfaßte manche Ode zu Ehren seiner Freunde und Gönner sowie Epigramme, Rätsel und allerlei andere Gelegenheitsgedichte. Doch hat er, trotz der Flat-

[1] Eine Aufzählung der damaligen Dichter nebst ihrer Charakteristik findet sich auch in dem „Tachkemoni", Kap. 3, des Alcharisi, eines jüngeren Zeitgenossen des Ibn Esra (unten, § 45).

terhaftigkeit seiner leichtbeschwingten Muse, dem tiefsten Urquell seines dichterischen Schaffens nie die Treue gebrochen. Der Bereich der Dichtung, in dem der Genius des Halevi in seiner wahren, unerreichbaren Größe erstrahlt, ist die *nationale Elegie*. Sie wurde aus dem ewigen, unaufhörlichen Elend des Volkes geboren, doch unmittelbar inspirierten den Dichter die Ereignisse des XII. Jahrhunderts: die Kreuzzüge, das Los des in Feindeshand geratenen Heiligen Landes, die Verschärfung der Religionsnot in den muselmanischen Ländern. Das vorherrschende Motiv in den poetischen Wehklagen des Halevi ist die Not der „zwischen Edom und Ismael" eingezwängten Nation. „Gibt es denn in Ost oder West auch nur einen einzigen Ort, — so ruft er aus — wo wir der Ruhe pflegen könnten?" „Mein Bruder (die Christen, durch Esau, den Bruder Jakobs, versinnbildlicht) und meiner Sklavin Sohn (die Muselmanen, verkörpert in der Gestalt ihres sagenhaften Stammvaters Ismael, des Sohnes der Hagar) haben mir meine Erstgeburt wieder entrissen" . . . „Wie lange noch soll ich, o Gott, zwischen Edom und Arab, die du zu meinen Richtern eingesetzt, in den verzehrenden Flammen brennen?" . . . „Ich sehe mich mitten zwischen dem Skorpion und der Schlange: Edom ist zu einem Hausgenossen in meinen Hallen geworden (die Kreuzfahrer in Jerusalem), während der Arm des Arab in dem Machtbereiche Edoms (Spaniens) waltet". Im Zusammenhang mit den damaligen Weltereignissen, die West und Ost näher aneinander brachten, erwachte auch von neuem die messianische Sehnsucht. Die Hoffnung auf ein baldiges Erscheinen des Messias scheint überdies von dem damals weit verbreiteten Glauben genährt worden zu sein, daß mit dem Ablauf eines Jahrtausends nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels (von 70 bis 1070) die „Erlösungszeit" anbrechen müsse. So kehrt denn in den Gedichten des Jehuda Halevi mehr als einmal die Frage wieder, warum wohl der Beginn des neuen Jahrtausends dem gemarterten Volke nicht das Heil beschert habe: „Es glaubte, daß tausend Jahre seine Zeit (die Exilszeit) erfüllen werden, doch sah es sich in allen seinen Berechnungen getäuscht"[1]). Immer wieder läßt der Dichter die an Gott gerichtete

[1]) Vgl die Elegien in dem von Harkavy herausgegebenen „Diwan" des Halevi, 1, 15, 17, 18, 55, 60 u. a. Dieselbe wehmutsvolle Frage finden wir auch bei einem anderen Dichter dieser Art, bei Abraham ibn Esra, in seiner aus Anlaß der Almohadeninvasion (oben, § 42) gedichteten Elegie: „Im oibai jomru raa li" (Diwan, ed Egers, Nr. 212).

Frage laut werden, wann endlich das zerstreute jüdische Volk von seiner Verbannung erlöst werden würde:

„Auf Adlersschwingen trugst du einst das Täubchen (das jüdische Volk), bargst es unter deinen Fittichen, pflegtest es im sicheren Horst — warum hast du es denn jetzt verlassen, daß es in dunklen Wäldern umherirren muß, wo ihm von allen Seiten Fallen gestellt sind? Die Fremden suchen es durch ihre Abgötter zu verführen, das Täubchen aber ist untröstlich um den Auserwählten seiner Jugend . . . Warum bleibt ihm so fern der himmlische Freund, warum wird es so hart von dem Feinde bedrängt?“[1])

Am ergreifendsten wirken jene nationalen Elegien des Halevi, in denen der Dichter seiner leidenschaftlichen Sehnsucht nach der alten Heimat Israels, nach dem Heiligen Lande und dem zerstörten Zion Ausdruck gibt:

„O herrliches Land, o Freude des Alls, du Stadt des erhabenen Königs! Nach dir sehnt sich mein Herz aus dem fernsten Westen! Brennender Schmerz erfüllt mich, da ich deiner alten, nun entschwundenen Größe gedenke, der Herberge, die nun verwüstet. O, wer trüge mich auf Adlersschwingen in das geliebte Land: deinen Boden tränkte ich mit meinen Tränen, bedeckte mit Küssen deine Steine, und dein Erdenstaub schmeckte meinem Gaumen süßer denn Honig!“ . . .

„Mein Herz weilt im Osten, ich selbst im fernsten Westen; wie sollte ich Lust empfinden an dem, was sonst die Sinne berauscht? Wie könnt' ich mein Gelübde lösen, da Zion von Edom gefesselt und ich selbst in den Ketten des Arab schmachte? Wie gern gäbe ich alle Schätze Spaniens hin, um nur den Staub des verwüsteten Tempels mit leiblichem Auge zu schauen!“[2])

Diese leidenschaftliche Sehnsucht nach Zion bedeutete für Jehuda Halevi mehr als eine dichterische Aufwallung: sie nahm von seinem ganzen Wesen Besitz und all sein Sehnen und Trachten ging dahin, sich durch den Anblick der geheiligten Trümmerstätte in die ruhmreiche Vergangenheit des Volkes Israel zu versetzen. Seine Freunde suchten ihn zwar von der gefährlichen Reise in das von den Kreuzfahrern beherrschte Land zurückzuhalten, der Dichter vermochte jedoch seinem „Herzensgelübde“ nicht untreu zu werden und tat in einem tiefempfundenen, in wunderbarer Harmonie erklingenden Gedichte seinen unerschütterlichen Willen den Freunden kund[3]). Nach dem Tode seiner Gattin verließ er sein stilles Heim in Spanien, trennte sich von seiner einzigen Tochter und seinem geliebten Enkel, von Jüngern und Freunden und trat die lange Reise nach dem Hei-

[1]) Diwan des Jehuda Halevi, S. 64ff.

[2]) Ibid. S. 7—8. „Zion von Edom gefesselt“ ist eine Anspielung auf das von den Kreuzfahrern begründete Königreich Jerusalem.

[3]) Ibid. I. S. 25f. („Ha'juchlu pegarim“).

ligen Lande an (um 1140). Auf dem Schiffe schuf er jene formvollendeten Gedichte, in denen mit gewaltiger künstlerischer Kraft das brausende Meer und der Gemütszustand des dem majestätischen Element ins Auge schauenden Menschen geschildert wird. Während seiner Rast in Ägypten verweilte der Wallfahrer einige Zeit in Alexandrien, Kairo und Damiette. Er traf hier überall begeisterte Verehrer, zu denen auch das Haupt („Nagid") der ägyptischen Juden, Samuel abu Mansur, gehörte. Aus Ägypten begab sich Jehuda Halevi nach Palästina, seinem ersehnten Ziele entgegen, dem jetzt zur Kreuzfahrerhauptstadt gewordenen Jerusalem. Das weitere Schicksal des Dichters bleibt der Geschichte unbekannt; es steht nicht einmal fest, ob er bis nach Jerusalem gekommen ist, das von den christlichen Eindringlingen den Erben der alten Judäer verschlossen wurde. Allem Anscheine nach ist er gleich nach seiner Ankunft in Palästina aus dem Leben geschieden. Eine Sage berichtet: Als Halevi vor den Toren Jerusalems angelangt war und die Trümmer der Heiligen Stadt von ferne erblickte, zerriß er zum Zeichen der Trauer den Saum seines Gewandes, warf sich auf die Erde und benetzte sie mit seinen Tränen. Voll Begeisterung begann er dann sein berühmtes Trauerlied zu singen, das mit den Worten anhebt: „Zion, fragst du doch nach dem Los der Verbannten . . ." In diesem Augenblick kam ein Ritter des Weges, und als er den sich im Staube wälzenden, betenden Juden erblickte, sprengte er auf ihn zu und überritt ihn. An dieser Legende mag nur das eine wahr sein, daß ein ungestümer fränkischer Kreuzritter den sich an die christlichen Weihestätten heranwagenden jüdischen Wallfahrer in der Tat erschlagen hat; indessen spricht die Sage nicht von einem christlichen, sondern von einem arabischen Ritter, die es um jene Zeit in Jerusalem gar nicht geben konnte und die gegen einen Juden, ihren Leidensgenossen im christlichen Palästina, jedenfalls nicht gewalttätig vorgegangen wären.

Die in der Sage erwähnte Elegie aber war schon in Spanien oder spätestens in Ägypten (unten, § 60) gedichtet worden. Sie gehört zu den überwältigendsten „Zioniden" des Halevi, die auch heute noch in den Synagogen am Fasttag des 9. Ab vorgetragen werden. Aus diesen Strophen spricht nicht nur demutsvolle Trauer, sondern zugleich auch stolze Auflehnung gegen die Ungerechtigkeit der geschichtlichen Vorsehung:

„Zion, fragst du doch nach dem Los der Verbannten, nach dem Überreste der dich verehrenden Getreuen! Von West und Ost, von Nord und Süd entbietet dir seinen Gruß der Ferne und der Nahe. So empfange denn auch die Huldigung des in Liebe an dich Gefesselten, dessen Tränen gleich dem Hermontau die Erde benetzen, den es danach dürstet, sie auf deinen Bergen zu vergießen! . . . O, wie wünschte ich doch mein Herz an jener Stätte zu erleichtern, wo der göttliche Geist auf deinen Auserwählten ruhte! Du königliches Heim, du göttlicher Ruhmesthron, wie machen sich nun Sklaven auf deinen Prunksesseln breit! O könnte ich doch an jenen Stätten wandeln, wo Gott sich seinen Propheten und Sendboten einst offenbarte! O hätte ich Flügel, ich flöge in die Ferne zu dir; unter deinen Trümmern würde ich mein gebrochenes Herz begraben; ich würde meine Wange an deine Erde, deine Steine an meine Brust drücken und deinen Staub ehrfurchtsvoll küssen. Ich stände an den Gräbern meiner Väter und bewunderte zu Hebron die Pracht deiner Grabmäler. In deinem Walde, deinem Karmel, würde ich lustwandeln, in Gilead Rast halten und an deinem Berge Abarim mein Auge weiden . . . Der Hauch deiner Lüfte ist für das Herz erquickend, der Staub deiner Erde duftet wie Balsam, und süßer Honig strömt in deinen Flüssen. Glücklich wäre ich, nackt und barfuß mitten unter den öden Ruinen deiner alten Paläste umherzustreifen! . . . Wie kann ich das Leben genießen, da ich zusehen muß, wie Hunde die Leichen deiner Löwen zerreißen! Wie kann ich mich am Sonnenlicht ergötzen, da Raben deine toten Adler zerfleischen! . . . Kann denn Schinear und Patros (Babylonien und Ägypten) mit dir wetteifern und ihr dumpfer Glaube sich mit deiner wahrheitkündenden Weisheit vergleichen! Wer käme deinen Gesalbten und Propheten, deinen Leviten und Sängerchören gleich?“[1])

In diesen leidenschaftlichen Ergüssen des nationalen Dichters zittert die Klage des im „Galuth“ unheilbar verwundeten Herzens nach und die Vorahnung kommenden Unheils. Das Lied der unstillbaren Sehnsucht erscholl am Vorabend zweier Katastrophen: der Zerstörung der jüdischen Gemeinden in Afrika und Andalusien durch die fanatischen Horden der Almohaden und des von den Kreuzfahrern des zweiten Zuges in Frankreich und in Deutschland angerichteten Blutbades (1142—1148).

§ 45. *Die Dichter Abraham ibn Esra und Jehuda Alcharisi*

Der dritte große Dichter dieser Zeit, *Abraham ben Meir ibn Esra* (1092—1167), steht Jehuda Halevi an Tiefe des dichterischen Erlebnisses und an Schönheit der Ausdrucksform bedeutend nach, doch ist auch seine Poesie im großen und ganzen von den gleichen Grundstimmungen beseelt. Er war ein Mann von vielseitigster Begabung: ein Philosoph, ein kritisch veranlagter Exeget, ein Grammatiker, ein Astronom, ein Mathematiker und nicht zuletzt auch ein Dichter. Ge-

[1]) Ibid. I, 10—14 und in allen Ausgaben der „Kinoth le'tischa be'Ab“.

boren in Toledo, hielt er sich gleich Jehuda Halevi längere Zeit in Cordova und in anderen Städten des arabischen Spaniens auf. Sein Lebensweg war überaus dornenvoll. Er übte keinen bestimmten Beruf aus und seine nur von zufälligen Gönnern unterstützte schriftstellerische Tätigkeit vermochte ihn nicht immer vor bitterer Not zu bewahren. Er selbst schildert sich als ein Sorgenkind des Lebens: „Was ich auch beginnen mag, — klagt er in einem seiner Gedichte — alles schlägt fehl, denn mein Unstern (das Horoskop) verfolgt mich mein Leben lang. Hätte ich Leichentücher feilgeboten, so wäre wohl Zeit meines Lebens kein Mensch gestorben, hätte ich mit Kerzen gehandelt, so wäre bis zu meinem Todestage die Sonne wohl nie untergegangen". In der zweiten Hälfte seines Lebens durchzieht er mit dem Wanderstab in der Hand rastlos die ganze Welt, um erst im Grabe Ruhe zu finden. Fast gleichzeitig mit Jehuda Halevi (um 1138) begibt er sich nach dem Morgenlande, doch ist uns über seine dortigen Erlebnisse nur sehr wenig bekannt. Mit reicher Lebenserfahrung und großen Wissensschätzen kehrt er nach Europa zurück und läßt sich in Rom nieder. Die italienischen Juden erfreuten sich um jene Zeit eines verhältnismäßig hohen Wohlstandes, standen aber auf einer noch ziemlich niedrigen Kulturstufe. Die Anwesenheit des Ibn Esra wirkte auf das dortige geistige Leben überaus anregend. Es fanden sich reiche Mäzene, die sich des spanischen Wanderers in jeder Weise annahmen. Doch hielt er es auch hier nicht lange an einem Orte aus: im Laufe von fünfzehn Jahren wechselte er mehrmals seinen Wohnsitz und zog von Rom nach Salerno, dann nach Mantua, von dort nach Lucca. Überall versammelte er wißbegierige Jünger um sich, die voll Begeisterung den wissenschaftlichen und philosophischen Offenbarungen des hochgelehrten „Sephardi" lauschten, um sie dann in weitere Kreise der italienischen Judenheit zu tragen. In Italien schrieb Abraham ibn Esra den größten Teil seines Hauptwerkes, eines Bibelkommentars, nieder und legte so einen Grundstein für die wissenschaftliche Erforschung des biblischen Schrifttums. Der Wanderweg dieses Apostels des Wissens war aber noch lange nicht zu Ende. Im Jahre 1155 siedelte er aus Italien nach Südfrankreich, nach der Provence, über und knüpfte persönliche Beziehungen zu den dortigen jüdischen Gelehrten an. Im Jahre 1158 treffen wir ihn in London, wo er von der reichen jüdischen Kolonie mit größter Verehrung empfangen wird, und zwei Jahre später sehen wir ihn wieder in Nar-

bonne und in anderen südfranzösischen Städten unablässig an der Vervollständigung seines Bibelkommentars und an grammatikalischen Untersuchungen arbeiten. Erst in vorgerücktem Alter verspürte Abraham ibn Esra Sehnsucht nach seiner Heimat und machte sich auf den Weg nach Spanien, doch sollte ihn in der Stadt Calahora, halbwegs zwischen Navarra und Kastilien, der Tod ereilen. In seinen letzten Lebensjahren war ihm eine schwere Enttäuschung beschieden: sein dichterisch begabter Sohn Isaak zog nach Bagdad, schloß dort Freundschaft mit einem zum Islam übergetretenen gebildeten Juden und ließ sich schließlich selbst zum Übertritt verleiten. Dieses Familienunglück, das Abraham nicht nur als Vater, sondern auch als treuen Sohn seiner Nation tief erschütterte, inspirierte ihn zu zwei Gedichten, in denen er den „Tod" seines der Familie und dem Volke entrissenen Kindes voll tiefsten Leides betrauert. (Manche Forscher vermuten allerdings, daß in diesen Gedichten nicht der geistige, sondern der leibliche Tod des Sohnes beweint wird.)

Der rastlos in der Welt umherirrende Abraham ibn Esra führte auch im Reiche der Literatur ein unstetes Wanderleben, doch war die Poesie in allen schweren Lebenslagen seine treueste Gefährtin. Letzten Endes bedeutete sie für ihn den gefühlsmäßigen Ausdruck seiner Weltanschauung. In seinen Gedichten, die zum größten Teil religiöse Hymnen darstellen, tritt das lyrische Element hinter dem didaktischen stark zurück. In kunstvollen Versen hält der Dichter Zwiesprache mit Gott über die letzten Probleme des kosmischen und seelischen Seins, unterzieht seinen eigenen Glauben einer feinen Analyse und pocht an die Tore des Unerkennbaren. Es sind dies in Verse gefaßte Meditationen. Das persönliche Moment kommt hier viel mehr zur Geltung als das nationale; statt der konkret erlebten Zionssehnsucht des Halevi tritt uns in diesen Gedichten das abstrakte geistige Sehnen nach Gott, nach der Harmonie zwischen Israel und der Thora entgegen. Viele der Hymnen des Ibn Esra sind nichts als eine ausführliche, in Verse gekleidete Wiedergabe der biblischen Erzählungen. Freilich ergeht er sich zuweilen auch in bitteren Klagen über das unheilvolle Schicksal der zwischen der christlichen und muselmanischen Welt eingezwängten Judenheit. Hatte er doch selbst die Almohadeninvasion miterlebt, deren Greuel er in dem oben (§ 42) angeführten Trauergedicht in so düsteren Farben ausmalte. „Durch die Hand Ismaels sind wir unseres Besitzes beraubt, wir flohen nach Edom, aber

auch dort gönnt man uns keine Ruhe" — so klagt er, auf die Flucht der Juden aus den zerstörten Gemeinden des Südens nach dem christlichen Kastilien anspielend („Aje nebuoth nebiim kedumim?"). Bezeichnender sind aber für Abraham ibn Esra seine gereimten Psalmen, in denen er die Majestät Gottes preist oder einzelne Episoden aus der ihm heiligen Geschichte Israels besingt. Seinen Begriff von der besonderen Bestimmung der hebräischen Poesie vermittelt der folgende von ihm stammende Sinnspruch: „Die Ismaeliter verherrlichen in ihren Versen Liebe und Leidenschaft, die Edomiter Kriege und Rachetaten, die Jewanim (Griechen) sinnreiche Abenteuer, die Inder dichten Parabeln und Rätsel, die Juden aber den Allmächtigen preisende Hymnen". Desungeachtet verschmähte es Ibn Esra nicht, auch Gedichte rein weltlichen Inhalts zu schreiben, die allerdings mehr von Scharfsinn als von dichterischem Erleben zeugen. Eine besondere Vorliebe hatte er auch für Epigramme und „Rätsel" (Chidoth). Er galt als Meister der Verskunst und beherrschte sie in der Tat in souveräner Weise. Eine Volkssage weiß davon zu erzählen, wie Ibn Esra einst dem großen Halevi aus einer schweren dichterischen Verlegenheit heraushalf. Dieser soll nämlich eines Tages beim Dichten eines alphabetischen Akrostichons beim Buchstaben Resch (R) steckengeblieben sein, da ihm nichts Rechtes einfallen wollte. Voll Unmut legte er die Feder aus der Hand und suchte im Schlafe Erholung. Inzwischen trat ein Wanderer in sein Arbeitszimmer, der beim Anblick des liegengelassenen Manuskripts, ohne lange zu überlegen, die fehlende R-Zeile hinzuschrieb. Als Halevi erwachte und das Manuskript wieder zur Hand nahm, rief er voll Begeisterung aus: „Dies hat entweder ein Engel fertigbringen können oder Abraham ibn Esra!" — Die Geschichte ist noch mit manchen anderen, völlig unwahrscheinlichen Einzelheiten ausgeschmückt, doch trifft die Volksphantasie den Nagel auf den Kopf: als Meister der Form stand Ibn Esra in seiner Dichtkunst sogar einem Jehuda Halevi nicht nach; und dennoch vermochte er weder die Höhen der lyrischen Begeisterung des „Zioniden"-Sängers noch die bezaubernde Anmut seiner Versbildung zu erreichen.

Der letzte große Dichter der spanischen Renaissancezeit war *Jehuda Alcharisi* (um 1165—1225). Aus Spanien gebürtig (es wird vermutet, daß seine Heimatstadt Barcelona war, wohin seine Eltern aus Sevilla nach Verheerung dieser Stadt durch die Almohaden über-

gesiedelt waren), lebte er lange Zeit in den Städten Südfrankreichs (in Marseille, Lunel u. a.) und kann daher auch der Gruppe der provenzalischen Dichter zugezählt werden. Seine schriftstellerische Laufbahn begann er mit Übersetzungsarbeiten, indem er Werke arabischer und griechischer Schriftsteller ins Hebräische übertrug. Sein Hauptwerk auf diesem Gebiete war die Übersetzung der poetischen „Makamen" oder Novellen des arabischen Dichters Hariri. Nach diesem Vorbild verfaßte Alcharisi später auch selbst „Makamen", die er dann unter dem Titel „Tachkemoni" zu einem Buche zusammenfaßte. In den fünfzig Abschnitten dieses Buches, das einen bunten Kranz von Prosa und Poesie darstellt, berichtet der Dichter in unterhaltender und ansprechender Form über seine Wanderungen und seine Abenteuer in aller Herren Ländern, wobei er in seine Erzählung bald kunstvoll erdichtete Episoden, bald belehrende oder humorvolle Charakteristiken verschiedener Menschenarten, bald die Literatur betreffende Bemerkungen einflicht. Unter anderem verstand es Alcharisi, die führenden Geister der vorangegangenen Dichtergenerationen, so Gabirol, Jehuda Halevi, Moses ibn Esra u. a. mit großer Treffsicherheit zu charakterisieren. Sein eigenes Schaffen kennzeichnet aber bereits den Anfang vom Ende der hebräischen Dichtkunst in Spanien. Er ist mehr ein stilistisch gewandter Versemacher als ein Dichter. Übrigens zählt er sich selbst bescheiden zu den Epigonen, die vom Tische der großen Vorgänger nur armselige Brocken aufzulesen vermögen: „Nach dem Ableben des Salomo (Gabirol), der die Königskrone der Dichtkunst trug, ihres Fürsten Abraham (ibn Esra), ihres Feldherrn Jehuda (Halevi) und ihres Propheten Moses (ibn Esra) ist der Urquell des Liedes versiegt, die Zeit des Ruhmes dahin, der Engel Gottes entschwunden. Nie mehr sind solche Sänger erstanden, nie mehr solche Lieder erklungen. Wir aber lesen nur die von ihnen zurückgelassenen Ähren zusammen, verfolgen ihre Spur und können sie doch nicht einholen. Die älteren Generationen nährten sich von kleiefreiem Mehl, uns aber ist nur die mehlfreie Kleie übriggeblieben" („Tachkemoni", Kap. 18). An einer anderen Stelle (Kap. 50) klagt er darüber, daß mit den alten Dichtern auch die früheren Mäzene ausgestorben seien: „Salomo, Jehuda und Moses fanden freigebige Männer, die ihnen ihre Perlen abkauften, ich aber bin in einer Zeit geboren, da alle Gönner vom Erdboden verschwunden sind; jene überquerten paradiesische Flüsse, ich aber

muß auf dem Trockenen liegen". Gleich Abraham ibn Esra, brachte auch Alcharisi viele Jahre seines Lebens auf Reisen zu. Er reiste durch Ägypten, Palästina, Syrien und Babylonien und weilte in den bedeutendsten jüdischen Zentren dieser Länder: in Alexandrien, Damaskus, Aleppo, Mossul und Bagdad. Auch das nach der Vertreibung der Kreuzfahrer zu neuem Leben erwachte jüdische Jerusalem durfte er mit eigenen Augen sehen (1218). In dem Werke „Tachkemoni", das seine Reiseeindrücke widerspiegelt, sind überall Bemerkungen über die in diesem oder jenem Lande hervorsprießenden jungen Triebe der Literatur und namentlich der Poesie verstreut, indessen ist seine Kritik überaus herb. Obwohl nur ein Nachzügler des goldenen Zeitalters der hebräischen Poesie in Spanien, überragte Alcharisi dennoch die dilettantischen Reimschmiede der anderen Länder, die sich nur in der Nachahmung der sephardischen Vorbilder gefielen.

§ 46. Nationale und universale Philosophie

Im XI. Jahrhundert steht der erste jüdische Philosoph im arabischen Spanien, Ibn Gabirol, in dem Bezirk des philosophischen Denkens ebenso einsam da, wie seinerzeit Philo in Alexandrien oder Saadia im östlichen Kalifat. Mit dem XII. Jahrhundert bricht jedoch auch in dieser Region des Geistes eine Zeit noch nie dagewesener Regsamkeit an: fast alle oben erwähnten Dichter sind zugleich Schöpfer mehr oder weniger origineller religionsphilosophischer Systeme. Die Personalunion von Poesie und Philosophie, wie sie in Gabirol verkörpert gewesen war, ersteht zu neuem Leben in Jehuda Halevi und den beiden Ibn Esra. Es kehrt auch der äußere Unterschied der Formen wieder, in denen diese beiden Schaffensarten ihren Ausdruck gefunden hatten: dieselben Autoren kleiden ihre poetischen Schöpfungen in das Gewand der nationalen Sprache, während sie ihre philosophischen Abhandlungen fast ausnahmslos in arabischer Sprache abfassen. Dies läßt sich nicht allein durch Beweggründe technischer Art erklären, etwa dadurch, daß die damalige Weltverkehrssprache, das Arabische, sich für die Wiedergabe wissenschaftlicher und philosophischer Begriffe besser als das Hebräische eignete, sondern hat seinen letzten Grund darin, daß die philosophische Geistesströmung innerhalb des Judentums jener Zeit aufs innigste mit einer gleichgearteten Bewegung verbunden war, die im XII. Jahrhundert unter

den westlichen und östlichen Arabern zum Durchbruch kam. Zu Beginn dieses Jahrhunderts machte nämlich ein arabischer Denker aus Bagdad, Al-Ghazali, viel von sich reden, der nach einer langen Irrfahrt, die ihn vom Rationalismus zum Skeptizismus und weiter zum mystischen „Sufismus" führte, schließlich in seinem Buche „Umsturz der Philosophen" der Philosophie offen den Krieg ansagte. Was Ghazali besonders empörte, war die Unterordnung der religiösen Dogmen unter die Kontrolle der Vernunft, die mit der Metaphysik des Aristoteles gleichgesetzt zu werden pflegte; er selbst zog aller theologischen Spekulation die unverfälschte religiöse Intuition vor und ließ nur jene Philosophie gelten, die der göttlichen Offenbarung als Stütze zu dienen vermochte. Dieser Protest gegen den Rationalismus der Mutaziliten aus der Schule des Alfarabi und Avicenna rief die damaligen Repräsentanten dieser Richtung in Spanien, den Ibn Badsch, Ibn Tophail und den berühmten Ibn Roschd (Averroës) in die Schranken, die sich mit aller Kraft für das System des Aristoteles einsetzten und zu beweisen suchten, daß dieses System für die Festigung der wahren, „vernünftigen" Religion viel förderlicher sei, als blinder Autoritätsglaube oder gar die Mystik. Es entbrannte von neuem der alte Streit über Willensfreiheit und Prädestination, über die Ewigkeit des Alls und die Weltschöpfung (in der hebräischen Philosophie: „Kadmuth" und „Chiddusch ha'olam"), über die Deutung der Anthropomorphismen in Bibel und Koran im wörtlichen oder im übertragenen Sinne (vgl. Band III, § 71). Diese theologischen Streitigkeiten spielten auch in das von den Wirren jener Zeit aufgewühlte politische Leben hinüber. Die Almohadenführer selbst, der Mahdi Ibn Tumart und der Kalif Abdulmumin, brachen ihre Lanzen für die rationalistische Doktrin des „Tauhid" oder des Unitarismus, während ihre Nachfolger bald die eine, bald die andere der sich befehdenden Theologenschulen protegierten. All dies konnte nicht ohne Einfluß auf die Kreise der jüdischen Gebildeten bleiben, die trotz der judenfeindlichen Politik der Almohaden ihre Beziehungen zu den arabischen Intellektuellen noch immer aufrechterhielten. Mit größter Aufmerksamkeit verfolgten die jüdischen Denker alle in den muselmanischen philosophischen Schulen von Cordova und Sevilla zum Austrag kommenden geistigen Kämpfe, jene theologischen Gefechte, die den Verehrern der Thora nicht weniger als den Anhängern des Koran nahegehen mußten.

So steht denn auch das jüdische philosophische Denken im XII. Jahrhundert an einem Kreuzweg und betritt gleichzeitig die beiden auseinanderlaufenden Wege: den des Rationalismus und den der Tradition. Während die einen für die Herrschaft der Vernunft in der Region des Glaubens kämpfen und zu beweisen suchen, daß zwischen reiner Religion und reiner Vernunft eine ungetrübte Harmonie bestehe, stellen die anderen diese Harmonie in Abrede und fordern die Anerkennung der Souveränität der Offenbarung, indem sie den Schwerpunkt der religiösen Weltauffassung in die Sphäre national-geschichtlicher Gefühlsregungen zu verlegen bestrebt sind. Die Religionsphilosophie spaltet sich in zwei scharf voneinander getrennte Sonderströmungen: in die *universalistische* und die *nationale*. Für die erste ist der Aristotelismus maßgebend, und zwar in der Form, in der er sich in der gesamten mittelalterlichen Theologie auszuwirken pflegte; die zweite zeichnet sich mehr durch Urwüchsigkeit aus und bedient sich der aristotelischen wie der (im Geiste des Gabirol aufgefaßten) platonischen Methoden nur als der Werkzeuge im Kampfe um den national-geschichtlichen Kern des Judaismus. Der nationalen Richtung erstand in der ersten Hälfte des XII. Jahrhunderts ein auserlesener Vorkämpfer in der Person des Dichters Jehuda Halevi; dagegen sollte die universalistische oder rationalistische Richtung erst in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts zur vollen Entfaltung kommen und ihren hervorragendsten Repräsentanten in der Person des großen Philosophen Maimonides finden.

Sein philosophisches Werk schrieb Jehuda Halevi in der Zeit zwischen 1130 und 1140. Im arabischen Urtext trägt es den Titel „Buch der Beweise zur Verteidigung des gedemütigten Glaubens", während es in der hebräischen Übersetzung „Chasarenbuch" („Sefer Kusari") betitelt ist. Das Buch ist in der Form eines Gespräches zwischen einem Chasarenkönig und einem gelehrten Juden gehalten und hat die letzten Grundlagen aller Religion überhaupt und namentlich die des Judaismus zu seinem Gegenstande. Der Verfasser benützte die bekannte Sage von der Bekehrung der Chasaren zum Judentum, modifizierte sie aber entsprechend der Disposition seines Dialogs. Ein heidnischer Chasarenfürst — heißt es in dem Werke —, den die Sehnsucht nach der einzig wahren, der Vernunftreligion, übermannt hatte, holte in seiner Gewissensnot zunächst den Rat eines Philosophen ein. Dieser suchte ihm im Geiste des Plato und des Aristoteles einen Begriff von

der Religion zu geben, doch konnte den König ein philosophisches System, in dem die Gottheit als eine des Willens beraubte und zum zielbewußten Weltlenken unfähige Macht erschien und in dem das menschliche Leben und die gesamte Sittlichkeit nur durch trockene, von Menschenverstand ausgeheckte Formeln bestimmt war, keineswegs zufriedenstellen. Schon die Art, wie der Verfasser den „Philosophen" sprechen läßt, ist dazu angetan, dessen Grundauffassung vom religiösen Standpunkt aus als völlig unhaltbar erscheinen zu lassen: „Der Schöpfer ist weder von einem Willen noch von Affekten bewegt, denn er ist über alle Begierden und Triebe erhaben. Er steht über allen dem Zeitwandel unterworfenen Einzelerscheinungen. Er kümmert sich nicht einmal um dich selbst, geschweige denn um deine Wünsche und deine Privatangelegenheiten; weder hört er deine Gebete noch sieht er deine Körperbewegungen. Wenn die Philosophen davon reden, daß er dich erschaffen hat, so meinen sie das nur bildlich, in dem Sinne, daß er die Ursache aller Ursachen des gesamten Weltschöpfungswerkes, nicht aber der Urheber eines vorbedachten einzelnen Schöpfungsaktes sei". Der von dieser nüchternen Religion des Philosophen unbefriedigt gebliebene Chasarenkönig läßt sich nun von einem Christen beraten. Der Christ beginnt mit der Darlegung der biblischen Lehre von der in sechs Tagen vollendeten Weltschöpfung und von der fortdauernden Abhängigkeit des menschlichen Geschicks von der göttlichen Vorsehung, um hierauf das Dreifaltigkeitsdogma auseinanderzusetzen. Dem Chasaren scheint jedoch dieses Dogma dem natürlichen Verlauf der Dinge zu widersprechen und er wendet sich nunmehr an einen Muselmanen, der sich in Lobpreisungen des „letzten der Propheten" und des Koran ergeht. Dem König will es indessen nicht einleuchten, daß Gott seine letzte Offenbarung gerade den Arabern habe zuteil werden lassen. Schließlich kommt ein Jude an die Reihe. Zunächst hat der König nicht daran gedacht, auch den Vertreter der „gedemütigten Nation", deren Lage allein schon ein hinlänglicher Beweis für den auf ihr lastenden göttlichen Zorn zu sein schien, zu einer Unterredung zu bestellen; die häufige Berufung sowohl des Christen wie des Muselmanen auf die Bibel als die Urquelle ihrer Lehren veranlaßt ihn jedoch, auch den Repräsentanten des Volkes zu hören, das dieses heilige Buch geschaffen hat. So bietet sich dem jüdischen Gelehrten (Chaber) eine Gelegenheit, vor dem chasarischen König die Philosophie des Judaismus zu entwickeln.

Die Lehren des Judaismus — so läßt Halevi seinen Helden ausführen — beruhen nicht auf philosophischen Spekulationen, die auch leicht irregehen könnten, sondern auf den realen Tatsachen der Offenbarung und auf dem von der Bibel überlieferten Zeugnis der Propheten. Diese Tatsachen, die sich vor den Augen Hunderttausender von Menschen abgespielt haben, in Zweifel zu ziehen, hieße soviel, wie die Glaubwürdigkeit der Geschichte überhaupt in Frage stellen. Die geschichtliche Religion der Offenbarung steht über der auf den Wegen der Vernunft erreichbaren natürlichen Religion. Den Israeliten hat sich Gott aus dem Grunde zuerst offenbart, weil sie vor den anderen Völkern ihre Empfänglichkeit für die Gotteserkenntnis an den Tag gelegt haben. In diesem Sinne heißen eben die Juden das auserwählte Volk. Moses sprach zu Pharao: „Der Gott der Hebräer hat mich zu dir gesandt", und nicht etwa „Der Schöpfer des Himmels und der Erde", weil eine geschichtliche Tatsache viel beweiskräftiger ist, als jede abstrakte Wahrheit. Aus dem gleichen Grunde vernahm Israel am Sinai die Worte: „Ich bin dein Gott, der dich aus dem Lande Ägypten geführt hat". So ist denn die Thora ein Kodex der nationalen Religion. Wäre Aristoteles gleich Moses eine unmittelbare Offenbarung des göttlichen Wortes zuteil geworden, so hätte sich sein Verstand nicht mit der Frage „abzuquälen" brauchen, ob die Welt von Gott erschaffen oder ewig existierend sei. Alle der natürlichen Religion zugrunde liegenden „Vernunftgesetze" sind nichts als Vorstufen zu den Geboten der göttlichen Thora. Während die Gesetze der Moral nur die Grundbedingungen für das menschliche Zusammenleben darstellen, sind die Gesetze, die den Sabbat, die Feiertage oder die Beschneidung betreffen, sowie alle anderen national-religiösen Thoravorschriften übervernünftigen Ursprungs und besitzen eine weit über jede Nützlichkeitsrücksicht hinausgehende Bedeutung. Der Unterschied zwischen dem Judentum einerseits und dem Islam und Christentum andererseits besteht darin, daß diese von ihren Bekennern nur die Anerkennung des einen oder anderen Dogmas des *Glaubens* fordern, während der Jude seine Religion in seinen *Handlungen* zu bekennen verpflichtet ist. Die Gesetze und Riten, deren Sinn für die bloße Vernunft unergründlich ist, sind ein unentbehrliches Mittel für die Einbeziehung aller Lebensäußerungen in die Sphäre der Religion, durch die sie geheiligt und vergeistigt werden. Nur dank dieser eigenartigen geistigen Zucht vermochte sich das jü-

dische Volk unter den anderen Völkern zu behaupten, während diese unter den gleichen Verhältnissen unweigerlich der Vernichtung anheimfielen. Das zeitweilige Mißgeschick Israels, seine Zerstreuung und seine Leiden, können nicht als Gegenbeweis gegen die Wahrheit des Judaismus geltend gemacht werden, da sie notwendig zu jenem Erziehungsprogramm gehören, das Gott für das auserwählte Volk vorgezeichnet hat. „Israel ist unter den Völkern, was das Herz unter den anderen Körperteilen ist: es leidet für den ganzen Körper und empfindet zugleich den Schmerz schärfer als alle anderen Körperteile. Nicht umsonst hat Gott zu Israel gesprochen: Euch habe ich unter allen anderen erkannt, darum werde ich euch vor allen anderen heimsuchen".

Die Apologie nimmt hin und wieder die Form einer heftigen Disputation an. Als der jüdische Mitunterredner des Chasarenkönigs die Priester des Jerusalemer Tempels und die alten Propheten mit Haupt und Herz des Volkes vergleicht und der König ihn darauf spöttisch fragt: „Also seid ihr jetzt ein kopf- und herzloser Rumpf?", bleibt ihm der Gelehrte die Antwort nicht schuldig: „Ja, du hast recht, nicht einmal ein Rumpf sind wir, sondern zerstreute Totengebeine, gleich denen, die der Prophet Jeheskel in seiner Vision geschaut. Doch wisse, Gebieter der Chasaren, diese Gebeine, die noch immer voll Lebenskraft sind und die einst Mark und Herz, Geist und Vernunft in sich faßten, sind mehr wert als die Bildwerke aus Stein und Kalk, die wohl mit Kopf, Augen, Ohren und anderen Gliedern ausgestattet sind, aber stets leb- und seelenlos waren und anders auch nicht sein konnten . . . Die toten Nationen, die der lebendigen (jüdischen) Nation gleichkommen wollten, sind über äußerliche Nachahmung nie hinausgekommen". — Den Einwurf des Königs, daß die elende Lage der Juden ihre stolzen Reden Lügen strafe, pariert der Jude mit dem folgenden gewandten Gegenhieb: „Du verspottest uns also ob unserer Armut und Erniedrigung, während doch gerade das Leiden der Stolz aller Häupter dieser (der christlichen) Nationen ist. Verherrlichen sie denn nicht jenen, der gesprochen hat: ‚So jemand dich auf die rechte Wange schlägt, reiche ihm auch die linke hin'? Was mußte der, der dieses Wort gesprochen hat, nicht alles erdulden, ebenso seine Mitstreiter und alle, die im Laufe von Jahrhunderten seine Anhänger waren, und doch sind sie die Zierde ihrer Völker! Ebenso hatten auch die Schöpfer der Lehren Ismaels (des Islam) und

deren Mitstreiter nicht wenig zu leiden, bis sie den Sieg errangen; stolz ist man aber gerade auf diese Dulder und nicht auf die heutigen allmächtigen Herrscher, die über große Reiche gebieten. Folglich sind wir jetzt Gott viel näher, als wir es wären, wenn uns irdische Größe beschieden gewesen wäre".

So klingt im „Buche Kusari" die Apologie der „gedemütigten Religion" in eine Rechtfertigung der gedemütigten *Nation* aus. Das Volk steht in der Tat im Mittelpunkt der ganzen Weltanschauung des Jehuda Halevi. Es ist dies ein ausgesprochen *judaeozentrisches* System. Das jüdische Volk, der auserwählte Träger der unmittelbar aus Gottes Hand empfangenen Urreligion, bildet gleichsam die Hauptachse der Weltgeschichte: um dieses Volk dreht sich das ganze geistige Leben der Menschheit, während es selbst unbeweglich und unwandelbar dasteht, in jenes Geheimnis der Ewigkeit versunken, das das innerste Wesen seiner nationalen Religion darstellt. Diese aber vermag sich nicht nur gegen den Ansturm des Christentums und des Islam, die von dem Verfasser nicht einmal einer ernstlichen Polemik gewürdigt werden, sondern auch gegen die philosophische und natürliche Religion voll zu behaupten, die den Freidenker durch die vernunftgemäße Art ihrer Begründung blendet. Die Offenbarung des Aristoteles kann die göttliche Offenbarung nicht ersetzen; der „griechischen Weisheit" ist es nicht gegeben, das gesamte geistige Sein des Menschen zu einer so wohlgestalteten Einheit zusammenzufassen, wie dies die Weisheit der Thora zu vollbringen vermag. Diesem Gedanken verlieh Jehuda Halevi in einer seiner Dichtungen in Form eines Distichon Ausdruck:

„Laß dich durch die Weisheit der Griechen nicht verlocken,
Die wohl Blüten treibt, doch keine Früchte trägt".

Der Hellenismus ist die prächtige, doch rasch sich entblätternde und welkende Blüte am Baume der Erkenntnis, dagegen ist der Judaismus seine nahrhafte, lebenspendende Frucht, wie denn überhaupt der Vernunft in Fragen des seinem Wesen nach irrationalen Glaubens das höchste Richteramt durchaus abgesprochen werden müsse. In diesem Punkte stimmt Jehuda Halevi völlig mit Ghazali überein, dessen Werk „Der Umsturz der Philosophen" kurz vor dem Erscheinen des „Buches Kusari" Verbreitung gefunden hatte und auf den Verfasser des letzteren wohl nicht ohne Einfluß geblieben ist.

Zum Unterschiede von Jehuda Halevi vermieden es seine Zeitgenossen, die Antithese von Rationalismus und Offenbarung, von universaler und nationaler Religion so weit auf die Spitze zu treiben. Die Mehrzahl der jüdischen und der arabischen Theologen glaubte auf die Hilfe der Philosophie bei Vertiefung der Grundlagen der Religion nicht verzichten zu können und verschmähte es nicht, für ihr Werk die Dienste der Heiden Aristoteles und Plato, der Begründer der natürlichen oder universalen Religion, in Anspruch zu nehmen. In diesem Geiste eben, in dem der Aussöhnung der Religion mit der Philosophie, schrieben Moses und Abraham ibn Esra ihre Werke. In seiner Abhandlung „Der Garten" oder „Das Blumenbeet" (auf arabisch: „Alchadika", in der hebräischen Übersetzung: „Arugath ha'bossem") untersucht der Dichter Moses ibn Esra die biblischen Anthropomorphismen und verficht die These, daß alle Wendungen, die menschliche Eigenschaften auf die Gottheit übertragen, nur als Bilder, als Metaphern („al derech ha'abara"), nicht aber „der Wirklichkeit nach" aufzufassen seien. Ferner nimmt er die Willensfreiheit gegen die Theorie der Notwendigkeit oder der Vorherbestimmung in Schutz, die seiner Meinung nach mit der menschlichen Verantwortlichkeit und mit dem Vergeltungsdogma unvereinbar sei, und ist überhaupt bestrebt, in allen Grundproblemen der Religion zwischen ihr und der Philosophie einen Ausgleich herbeizuführen. Abraham ibn Esra sucht (in dem Buche „Jessod mora" und an vielen Stellen seines Bibelkommentars) die jüdische Religionsphilosophie durch verschiedene dem Aristotelismus, Platonismus und Pythagoreïsmus entlehnte Gedankengänge zu begründen. Dem Rationalismus macht er insofern eine Konzession, als er die Schöpfungsidee nur auf die Form der Welt, nicht aber auch auf deren Materie bezieht und die göttliche Vorsehung überdies nur hinsichtlich des Ganzen, des Gemeinwesens, jedoch nicht in bezug auf das Einzelindividuum gelten läßt. Das Problem der Willensfreiheit glaubt er auf folgende Weise lösen zu können: zwar sei in dem Allwissen Gottes alles Seiende als Teil seines Wesens eingeschlossen, doch werde die Zukunft von ihm nicht vorausbestimmt, so daß der mit Vernunft begabte Mensch sein Schicksal durch freie Willensentscheidung mitzubestimmen vermöge. Indessen werde die Freiheit des menschlichen Willens durch Einwirkung der Gestirne auf die einen Teil des Kosmos bildenden irdischen Wesen erheblich eingeschränkt. Bei all seinem Freidenkertum war nämlich Abraham

ibn Esra ein treuer Anhänger der Astrologie; daneben huldigte er auch dem mystischen Pythagoreismus und glaubte den Zahlen eine geheimnisvolle Bedeutung beilegen zu müssen. — Den Stempel des Eklektizismus trägt auch das religionsphilosophische System des Dajans von Cordova, *Joseph ibn Zadik* (gest. 1149), der eine kurze Abhandlung unter dem Titel „Die kleine Welt" („Olam katan" — in der hebräischen Übersetzung aus dem arabischen Originaltext) verfaßt hat. Elemente der Lehren des Aristoteles und des Plato sind hier mit Gedankengängen des Gabirol und der arabischen Theologenschule der „lauteren Brüder" vereinigt. Der Mensch stellt nach Ibn Zadik eine kleine Welt, einen Mikrokosmos dar, der vermittels der Philosophie den Weg zum Makrokosmos und zu seinem Schöpfer zu finden vermag. Der mikrokosmische Mensch setzt sich aus Materie und Geist zusammen, d. i. aus Vergänglichem und Ewigem, und die Aufgabe der Religion besteht nun darin, dem geistigen Prinzip über das materielle das Übergewicht zu verleihen. Darauf eben zielen die Gebote des Judaismus ab.

Für die Verankerung des Glaubens in dem Urgrunde der Vernunft trat mit aller Entschiedenheit ein Denker aus Toledo, *Abraham ibn Daud* (um 1110—1180) ein. Die von Jehuda Halevi dem Rationalismus und der universalen Religion gegenüber bekundete Mißachtung scheint ihn besonders geärgert zu haben. In einer Zeit, da unter den Gebildeten die religiösen Zweifel und die Nörgelei immer weiter um sich greifen, sei es unverantwortlich — meint er —, bei der Lösung theologischer Fragen auf die Hilfe der positiv eingestellten aristotelischen Philosophie zu verzichten. Gott habe verkündet, daß die Thora den Völkern die Weisheit Israels offenbaren werde; dies will sagen, daß die nichtjüdischen Denker in der Thora dasselbe finden müßten, was sie auf dem Wege philosophischer Spekulation selbst ergründet haben. Daraus folge aber, daß wir unsererseits alles daransetzen müßten, die Thora der Philosophie, die nationale Religion der universalen, in jeder Weise näherzubringen und den Glauben der Kontrolle der Vernunft zu unterstellen.

So legt denn Ibn Daud seinem Werke „Der erhabene Glaube" („Emuna rama" — in der hebräischen Übersetzung aus dem arabischen Urtext), das gleichsam ein Gegenstück zu dem Buche des Jehuda Halevi „Vom gedemütigten Glauben" bilden sollte, als Leitprinzip das biblische Gebot: „Du sollst deinen Gott erkennen" zugrunde,

das seiner Meinung nach den Menschen zur vernunftgemäßen Gotteserkenntnis unmittelbar verpflichte. Die wissenschaftliche Philosophie vertrage sich sehr wohl mit dem Judaismus, dessen Grundprinzipien die Kritik durchaus nicht zu scheuen brauchten. Der Begriff von Gott als dem Urgrund, ohne den die Existenz der Welt logisch undenkbar wäre, sei dem Judaismus wie dem Aristotelismus in gleicher Weise eigen. Der dogmatischen Auffassung des Jehuda Halevi von der biblischen Offenbarung setzt Ibn Daud seine vom Geiste der Kritik durchdrungene Ansicht entgegen. Die Offenbarung beruhe auf der Prophetie (Moses ist der erste und der größte der Propheten), die Prophetie aber sei nichts anderes als die höchste Stufe der sich ihrem Urquell, der Weltvernunft, nähernden menschlichen Vernunft; sie sei eine bis zu einer hellseherischen Vision gesteigerte Gotteserkenntnis. Auch verfolgen Philosophie und Religion ganz das gleiche Ziel: es sei dies das durch die sittliche Vervollkommnung der Einzelpersönlichkeit, der Familie und des Gemeinwesens bedingte Glück. Die zu diesem Ziel hinleitenden praktischen Gebote des Judaismus teilt Ibn Daud in fünf hierarchisch aufgebaute Gruppen ein. Den Vorrang räumt er jenen Vorschriften ein, die an Gott als den Schöpfer und Lenker der Welt gemahnen (Sabbatheiligung, Gedenktage, Gebet), die Gemütsbewegungen läutern (Nächstenliebe, Mitleid) oder das Rechtsbewußtsein und den Sinn für Gerechtigkeit festigen sollen (Familien- und Zivilrecht); erst an letzter Stelle kommen für ihn die Ritualgesetze, wie etwa der ehemalige Tempelkultus und die Speisegesetze, in Betracht, die, wie er betont, auch den biblischen Propheten als nebensächlich galten. In diesem Punkte tritt Ibn Daud in scharfen Gegensatz zu Jehuda Halevi, der die rituellen Vorschriften höher als die das soziale Leben regelnden Gesetze stellte. So kämpft Ibn Daud für den Realismus gegen den Symbolismus, für das Recht der philosophischen Kritik gegen die Nacheiferer des Ghazali und die Parteigänger des von ihm eingeleiteten „Umsturzes der Philosophen". Die Grundansicht des Ibn Daud, wonach der Judaismus sich mit der Philosophie wohl vertrage und mit ihr auch in Einklang gebracht werden müsse, bildet gleichsam ein Bindeglied zwischen dem viel früher entstandenen System des Saadia Gaon und dem gerade um jene Zeit heranreifenden System des Maimonides, in dem der Rationalismus seinen höchsten Triumph feiern sollte (unten, § 50).

§ 47. Wissenschaft und Literatur in Spanien und der Provence

Die Philosophie leitete unmittelbar zu den weltlichen Wissenschaften über. Der Metaphysik des Aristoteles lag seine Physik und die alte astronomische Lehre von den Himmelskreisen zugrunde; die Astronomie war aber ihrerseits mit der Mathematik unzertrennlich verbunden. So entsproß im XII. Jahrhundert der im Gedankenkreis des Aristoteles heimisch gewordenen spanischen Judenheit ein Geist, der auf jenen beiden Gebieten gleich hervorragend war. Es war dies *Abraham bar Chija* (gest. 1136), den die christlichen Schriftsteller unter dem Namen „Abraham Judaeus" kannten und der durch seine mathematischen, astronomischen und kalenderwissenschaftlichen Werke hohen Ruhm erlangte. Über seine persönlichen Lebensverhältnisse ist nur bekannt, daß er in Spanien ein hohes Verwaltungsamt am Hofe eines der muselmanischen Herrscher bekleidete und daß er später in Barcelona lebte, wo er den Titel eines „Nassi" oder Gemeindeoberhauptes führte. Von seinen Werken sind uns erhalten geblieben: ein Traktat über die Himmelskreise, betitelt „Das Antlitz der Erde" („Zurath ha'arez"), der im hebräischen Urtext mitsamt lateinischer Übersetzung mancher Kapitel im XVI. Jahrhundert gedruckt wurde; eine das Kalenderwesen, namentlich die Schaltjahre betreffende Abhandlung („Sefer ha'ibbur") sowie drei andere, die Geometrie, die Arithmetik und die Astronomie behandelnde Bücher, die nur zum Teil als Manuskripte vorliegen. Sein Interesse für die Sternenkunde verleitete Abraham bar Chija dazu, auch der Sterndeutekunst zu huldigen. Er schrieb das „Buch des Hellsehers" („Megillath ha'megale"), in dem er das Dogma vom Erscheinen des Messias erörterte und auf Grund astrologischer Berechnungen zu beweisen suchte, daß sich der Erlöser im Jahre 5118 der Welt, d. i. im Jahre 1358 der christlichen Zeitrechnung, offenbaren werde. Die Festsetzung eines zwei Jahrhunderte entfernten Termins ersparte dem Verfasser eine schwere Enttäuschung: der für die Rettung Israels in Aussicht gestellte Zeitpunkt fällt gerade in das düsterste Jahrhundert jüdischen Märtyrertums. Als ein durchaus nüchtern erwägender Denker erscheint uns hingegen Abraham bar Chija in seinem System der Moralphilosophie, das er in einer kleinen Abhandlung „Meditationen über die Seele" („Hegion ha'nefesch") zur Darstellung brachte. Wir haben es hier mit einer Reihe von Gedankengängen zu tun, die einer-

seits der „Ethik" des Aristoteles und dem „Phädon" des Plato, andererseits den Werken des Gabirol und des Bachja entlehnt und mit großem Geschick zu Predigten über Textstellen aus den Propheten („Haftaroth") zusammengefügt sind. Der Autor faßt hier die Gebote und Vorschriften der Thora in Gruppen zusammen und sucht den Wert jeder dieser Gruppen für die sittliche Vervollkommnung der Menschen auf den verschiedenen Stufen der geistigen und sozialen Entwicklung im einzelnen zu bestimmen.

Mathematischen und astronomischen Studien lag mit Eifer auch der enzyklopädisch gebildete Abraham ibn Esra ob, wie dies aus seinem „Sefer ha'mispar" und anderen Werken zu ersehen ist. Seine Neigung zur Astrologie veranlaßte ihn, diesem Aberglauben eine Reihe von Schriften zu widmen, und er kommt sogar in seinen Gedichten zum Ausdruck, in denen oft von der Einwirkung der Gestirne (Masaloth) auf das menschliche Geschick die Rede ist. Seine Lieblingsbeschäftigung war indessen neben der Poesie und der Philosophie die *Sprachforschung* im Zusammenhang mit der Bibelexegetik. Ein Nachzügler der Schöpfer der hebräischen Grammatik, des Chajudsch und des Ibn Dschanach (§ 27), widmete sich Ibn Esra der Popularisierung der Grundprinzipien der hebräischen Sprachkunde und schrieb zu diesem Ende die Bücher: „Zachoth", „Safa berura", „Mosnaim" und noch manche andere. Sein Hauptverdienst besteht aber darin, daß er in seinen ausgezeichneten Kommentaren zur Thora und zu der Mehrzahl der prophetischen Bücher und der „Kethubim" sein feines Sprachgefühl in den Dienst der Erforschung des Bibeltextes stellte. Die Hauptbedeutung dieses kommentatorischen Werkes liegt in der vom Verfasser darin eingeschlagenen neuen kritischen Richtung. Schon in der Vorrede deutet er mit aller Vorsicht an, daß er an das Werk ohne jegliches Vorurteil herangetreten sei: weder hätte er in seine Erläuterungen gleich Raschi die haggadischen Deutungen noch die Schlußfolgerungen der verschiedenen philosophischen Schulen mitaufgenommen, sondern sei einzig und allein darauf ausgegangen, den dem Text unmittelbar innewohnenden Sinn zu vermitteln. Und in der Tat gelingt es Ibn Esra auf dem Wege der grammatischen und logischen Analyse nicht selten die dunkelsten Bibelverse durchsichtig zu machen, wiewohl er den Lockungen der freien Auslegung im Geiste des Rationalismus oder des Symbolismus nicht immer zu widerstehen vermag. An solchen Stellen seines Wer-

kes befleißigt er sich eines überaus behutsamen, wortkargen Stiles, um bei den Gesetzestreuen keinen Anstoß zu erregen. So weist er z. B. im Zusammenhang mit der im ersten Bibelvers gebrauchten Wendung: „Gott schuf" darauf hin, daß das Wort „bara" (schuf) meistens im Sinne der Gestaltung des bildsamen Stoffes verstanden werden müsse, unterbricht sich aber selbst mit der Andeutung: „Dem Einsichtigen wird es schon einleuchten". Dies sollte heißen, daß Gott die Welt nicht ex nihilo, wie das Dogma behauptete, sondern aus einem Urstoff erschaffen habe, dem er nur die Form einprägte — ein jeden Gesetzestreuen überaus ketzerisch anmutender Gedanke. Viele Thoragesetze deutet er in symbolischem Sinne, namentlich diejenigen, die sich auf den Opferdienst beziehen, wobei er den Leser im voraus darauf aufmerksam macht, daß er ihm ein „Geheimnis" („Sod"), den geheimen Sinn des Textes, offenbaren werde. Manchmal deutet er auf die späte Entstehungszeit einzelner Bibelteile hin (so z. B. des zweiten Teiles des Buches Jesaja, der von einem Propheten aus der Zeit des babylonischen Exils stammt). So kann Abraham ibn Esra in gewissem Sinne als der Vater der Bibelkritik angesprochen werden (als welchen ihn auch Spinoza besonders schätzte). Die außerordentliche Knappheit des Bibelkommentars Ibn Esras und die von ihm darin geübte Zurückhaltung veranlaßte die Gelehrten der späteren Zeit, zu seinem Werke Superkommentare zu schreiben.

Ganz vernachlässigt blieb nach wie vor nur ein Zweig der Literatur: die *Geschichte* oder die Chronographie. Als einziger Geschichtsschreiber tritt uns in dieser Zeit der bereits erwähnte Philosoph Abraham ibn Daud entgegen, dem aber die Schilderung der Zeitereignisse auch nur ein Mittel zu einem ganz anderen Zwecke war. In Spanien entbrannte nämlich damals von neuem die literarische Fehde zwischen den Karäern und Rabbaniten. Die Karäer bestritten, daß die Anhänger des Talmud im Besitze einer ununterbrochenen religiösen Tradition seien, und stellten die Behauptung auf, daß seit dem Verfall des morgenländischen Gaonats der talmudische Judaismus jedes rechtmäßigen repräsentativen Organs entbehre. Abraham ibn Daud setzte sich nun zum Ziele, das Gegenteil zu beweisen. In dieser Absicht verfaßte er das „Buch der Überlieferung" („Sefer ha'Kabbala"), in dem er ein chronologisches Register der aufeinanderfolgenden Generationen der Gesetzeslehrer und religiösen Autoritäten, von den Schöpfern des Talmud im Morgenlande bis zu den letzten Rabbinern

in Europa, zusammenstellte. Dabei kommt er immer wieder auf den Gedanken zurück, daß die geistige Hegemonie des Orients nunmehr auf den Okzident übergegangen sei und daß die spanischen und französisch-deutschen Rabbiner die rechtmäßigen Nachfolger der babylonischen Gaonen, der maßgebenden Interpreten der talmudischen Gesetzgebung, seien. Diese unmittelbare Sukzession scheint ihm insbesondere durch die Geschichte von den vier Gefangenen aus Babylonien beglaubigt zu sein, von denen einer (Moses ben Chanoch) zur Zeit des Chasdai ibn Schaprut nach Cordova verschlagen wurde, um hier zum Stammvater der westlichen Rabbiner zu werden. Im Zusammenhang mit dieser Darstellung der Geschichte der talmudischen Schulen in Europa kommt der Verfasser auch auf manche in die Zeit bis zur Mitte des XII. Jahrhunderts fallenden Ereignisse aus dem sozialen Leben der spanischen Juden zu sprechen. Stellt man seine Berichte mit den Erzählungen der arabischen Chronographen zusammen, so gewinnt man einen ziemlich klaren Einblick in die Epoche des Chasdai ibn Schaprut und des Samuel ha'Nagid. Die Ereignisse der späteren Zeit werden in dem „Buche der Überlieferung" nur flüchtig und zusammenhangslos dargestellt; verworren ist sogar die Schilderung der Übersiedlung der von den Almohaden zerstörten jüdischen Gemeinden aus dem muselmanischen Spanien nach dem christlichen Norden, wiewohl diese Geschehnisse sich unmittelbar vor den Augen des in Toledo beheimateten Chronographen abspielten. Das Ende des Abraham ibn Daud selbst ist in Dunkel gehüllt. Die Chronographen des XV. Jahrhunderts (Ibn Zadik II. und Abraham Zacuto) behaupten, daß er in Toledo „um der Heiligung des Namens willen" erschlagen worden, d. h. als Märtyrer des Glaubens gestorben sei. Es ist unerfindlich, was der Grund dieses Märtyrertodes in einer Zeit, da die Juden in Kastilien keinerlei Verfolgungen ausgesetzt waren, gewesen sein mochte.

Neben dem einzigen Geschichtsschreiber oder Chronographen tritt uns in jenem Zeitalter als der einzige Forschungsreisende unter den spanischen Juden *Benjamin von Tudela* (in Navarra) entgegen. Im Jahre 1160 unternahm dieser kühne Forscher eine lange Reise, die ihn durch die ganze damals bekannte Welt führte. Er durchwanderte einen großen Teil von Europa, Asien und Afrika. Sein Ausgangspunkt war Saragossa, von wo er sich zunächst nach Südfrankreich begab, um sich dann in Marseille nach Italien einzuschiffen. Nachdem er die

italienischen und die byzantinischen Städte (Rom, Konstantinopel u. a.) besucht hatte, wandte er sich nach Asien, wo er durch Syrien, Palästina und Mesopotamien bis nach Bagdad reiste; von dort drang er nach Persien und Arabien vor, um darauf, im Jahre 1173, auf dem Wege über Ägypten und andere nordafrikanische Länder, nach einer nahezu dreizehn Jahre währenden Reise, nach Spanien zurückzukehren. Seine Reiseeindrücke legte Benjamin in einem höchst bedeutsamen Werke dar, das unter dem Titel „Masseoth Benjamin" (Die Reisen des Benjamin) bekannt ist. Der Verfasser berichtet hier über die durchwanderten Länder und die von ihm vorgefundenen jüdischen Gemeinden (wobei er nicht selten die Zahl der Gemeindemitglieder angibt und auf die hervorragenderen unter ihnen zu sprechen kommt), erzählt ferner von Sitten und Lebensführung der jeweiligen Landeseinwohner, von den landläufigen Überlieferungen, von Bauten, Denkmälern u. dgl. m. Neben seinen eigenen Beobachtungen teilt er auch mit, was er nur von anderen gehört hat. Gleich allen mittelalterlichen Reisenden vermag auch er Wahrheit und Dichtung nicht immer zu unterscheiden. Indessen ist er nicht so leichtgläubig wie sein jüngerer Zeitgenosse, der bald nach ihm in die weite Welt hinausgezogene Petachia von Regensburg (§ 41), da er über eine viel weitergehende allgemeine Bildung und über große Sprachkenntnisse verfügte. Der Reisebericht des Benjamin Tudela ist nicht nur für die jüdische Geschichte von größtem Wert, sondern stellt zugleich einen wichtigen Beitrag zur mittelalterlichen Geographie und Ethnographie überhaupt dar. In seinen Schilderungen finden sich Nachrichten über so gänzlich vernachlässigte Punkte der Diaspora, wie es z. B. das damalige Byzanz war. Von besonderer Wichtigkeit sind seine die asiatischen und afrikanischen Juden betreffenden Mitteilungen. Für die europäischen Juden war das Werk des Benjamin in der von Waffenlärm erfüllten Epoche, als Kreuzfahrerscharen zwischen Europa und Asien hin und her zogen, fast die einzige literarische Quelle, aus der sie über das Leben ihrer Brüder im fernen Morgenlande Nachrichten schöpfen konnten. Aus den Reiseschilderungen des wißbegierigen Benjamin erhielten sie Kunde über den Aufbau der jüdischen Gemeindeorganisation in Mesopotamien, Syrien und Ägypten und von deren Verfall in dem unter Kreuzfahrergewalt geratenen Palästina. Es war dies gleichsam ein Gruß an die westliche Judenheit von den ehemaligen orientalischen Zentren, die in einer Zeit, da in Spanien

die Fortschrittsbewegung auf alle Gebiete des jüdischen Lebens übergegriffen hatte, innerhalb der im Orient herrschenden Atmosphäre der Stagnation auf ihre eigene Weise weiter um ihr Dasein kämpften. — Seit dem XVI. Jahrhundert wurde das Werk des Benjamin von Tudela vielfach in europäische Sprachen übersetzt, und der Name dieses jüdischen Reisenden, der in der Erforschung Asiens dem berühmten Venezianer Marco Polo um ein ganzes Jahrhundert zuvorkam, gehört zu den angesehensten in der Geschichte der Erdkunde.

Von Spanien breitete sich die literarische Renaissance über *Südfrankreich*, über das Languedoc und die Provence aus. Die zwischen Frankreich und den nordspanischen christlichen Reichen, Kastilien und Navarra, angeknüpften politischen Beziehungen mußten auch die jüdischen Gemeinden dieser Länder einander näherbringen. Es war dies gerade die Zeit, da sich die jüdischen kulturellen Zentren aus dem muselmanischen Spanien nach dem christlichen und zum Teil auch nach den benachbarten provenzalischen Städten: nach Narbonne, Lunel, Montpellier verschoben. So standen denn die Juden der Provence und des Languedoc in dem Bereiche der Talmudforschung unter dem unmittelbaren Einfluß der nordfranzösischen Tossafisten, während ihnen zugleich auf dem Gebiete des weltlichen Wissens und der Philosophie die Schätze zur Verfügung standen, die von ihren spanischen Nachbarn angehäuft worden waren. Eine Schar erlesener Männer bemühte sich hier um die Verbreitung der wissenschaftlichen und philosophischen Werke der spanischen Schule. Hierbei taten sich besonders zwei literarische Dynastien hervor: die *Kimchiden* und die *Tibboniden*. Die Familie Kimchi übersiedelte aus Spanien nach Narbonne während der Judenverfolgungen unter den Almohaden. *Joseph Kimchi* (gest. um 1170) verfaßte einen Kommentar zu den biblischen Büchern, übersetzte das bekannte Werk des Bachja ibn Pakuda „Herzenspflichten" ins Hebräische, schrieb religiöse Hymnen und befaßte sich auch mit Untersuchungen zur hebräischen Grammatik („Sefer ha'galuj"). Überdies wird ihm ein für jene Zeit überaus bezeichnender Dialog zwischen einem gesetzestreuen und einem getauften Juden zugeschrieben („Sefer ha'berith"). Das von Joseph Kimchi in Narbonne begonnene Werk setzten seine Söhne *Moses* und *David* weiter fort. David Kimchi (um 1160—1235), der unter dem abgekürzten Namen *Radak* (RDK = Rabbi David Kimchi) bekannt ist, verfaßte eine volkstümlich gewordene hebräische Grammatik nebst einem Lexikon

(„Michlol") sowie eine Reihe von Kommentaren zu den Bibelbüchern, bei deren Zusammenstellung er sich von der Methode der grammatischen und logischen Interpretation leiten ließ. Besonderer Volkstümlichkeit erfreute sich sein Kommentar zu den Psalmen. Aus allen diesen Werken lernten die Juden im christlichen Europa die Ergebnisse der philologischen und exegetischen Forschung der spanischen Gelehrten kennen. David Kimchi galt als der maßgebendste Hebraist des Mittelalters; seine ins Lateinische übersetzten Schriften standen auch bei den christlichen Theologen in hohem Ansehen, obwohl er in seinem Kommentar zu den Psalmen scharf gegen die christliche Dogmatik polemisierte[1]).

Während die Kimchiden vornehmlich der Umarbeitung der aus der arabisch-spanischen Schule hervorgegangenen Werke oblagen, befaßten sich die Tibboniden voll Eifer mit der Übersetzung vieler dieser arabisch geschriebenen Werke ins Hebräische. Der gleichfalls vor den Almohaden aus Spanien nach Südfrankreich, nach Lunel, geflohene *Jehuda ibn Tibbon* (1120—1190) übersetzte das von dem Stammvater der jüdischen Religionsphilosophie Saadia Gaon arabisch abgefaßte Werk „Glaubenslehren und Beweisführungen" („Emunoth we'deoth"), die Ethik des Gabirol („Tikun middoth ha'nefesch"), den berühmten Traktat des Bachja „Herzenspflichten", das „Buch Kusari" des Jehuda Halevi sowie eine Reihe anderer von den jüdischen Denkern Spaniens geschaffener Werke. Besondere Hervorhebung verdient das von Ibn Tibbon seinem Sohne Samuel hinterlassene „Testament". Er ermahnt darin seinen Sohn, neben dem religiösen Schrifttum die weltlichen Wissenschaften, namentlich die Medizin, nicht zu vernachlässigen und auch die arabisch geschriebenen philosophischen Werke zu studieren; ferner gibt er ihm manchen Fingerzeig, wie man beim Übersetzen aus dem Arabischen ins Hebräische zu Werke gehen solle. In seiner Vorrede zu der Übersetzung der „Herzenspflichten" weist er auf die Schwierigkeiten hin, die sich der Übertragung philosophischer Werke entgegentürmen, und empfiehlt folgendes Verfahren: zunächst soll der Urtext wörtlich übersetzt, dann aber einer gründlichen Revision unterzogen und so stilisiert werden, als entstammte das Werk der eigenen Feder des Übersetzers.

Das literarische Schaffen des *Samuel ibn Tibbon* (1150—1230), eines Arztes von Beruf, war noch vielseitiger als das seines Vaters. Er

[1]) S. unten, Band V, § 4.

hielt sich längere Zeit in Lunel, Beziers, Arles auf, reiste durch Spanien und Ägypten und brachte die letzten Jahre seines Lebens in Marseille zu. Samuel war ein begeisterter Verehrer des Maimonides, mit dem er in literarischem Briefwechsel stand. Er übersetzte auch dessen philosophisches Werk „Führer der Irrenden" aus dem Arabischen ins Hebräische, ferner einen Teil seines Kommentars zur Mischna und mehrere seiner kleineren Schriften. Diese Übersetzungsarbeiten, denen eine so bedeutsame Rolle in der Geschichte der jüdischen Aufklärung zufiel, stellten das selbständige Schaffen des Samuel auf dem Gebiete der Exegetik und der Philosophie gänzlich in den Schatten. Durch ihre Übersetzungen aus dem Arabischen schufen die Tibboniden einen eigenartigen philosophischen Stil sowie eine reich entwickelte Terminologie, die sich in der hebräischen Literatur fest einbürgerte und jahrhundertelang ein vortreffliches Mittel für die Wiedergabe kompliziertester philosophischer Begriffe bot. Das Hauptverdienst der Tibboniden besteht aber darin, daß dank ihren Bemühungen die klassischen Werke der spanischen Gelehrten und Philosophen überall Verbreitung fanden und zum Gemeingut der ganzen Judenheit wurden.

§ 48. Moses ben Maimon (*Maimonides*)

Das gesamte geistige Schaffen des XII. Jahrhunderts fand seinen würdigen Abschluß in dem Lebenswerk jenes Mannes, den das Volk mit dem Titel des „zweiten Moses" krönte. Dieser Große konnte mit dem Schöpfer des Judaismus aus dem Grunde verglichen werden, weil er nicht nur Philosoph oder Gelehrter war, sondern auch zum geistigen Organisator des Judentums werden sollte. In seiner „Zweiten Thora", in der er die uralte Thora mit dem Talmud zu einem Ganzen vereinigte, ging er darauf aus, die Arbeit von Jahrtausenden zusammenzufassen. Aber er schreckte auch vor einer noch größeren Aufgabe nicht zurück: er versuchte, im Judaismus zwei Weltanschauungen, die religiöse und die philosophische, zu einer Einheit zusammenzuschweißen, Glauben und Wissen zu versöhnen und durch die Zucht des bewußten Glaubens und des freien Denkens das nationale Leben auf eine unerschütterliche Basis zu stellen. So streute er denn eine Saat von Ideen aus, die zu einer Scheidung der Geister führen und alle Gebildeten viele Jahrhunderte lang in Spannung halten sollten.

Rabbi *Moses ben Maimon* oder Maimonides (der Judenheit mehr unter dem abgekürzten Namen „Rambam" = RMBM bekannt) wurde am Vorabend des Passahfestes des Jahres 1135 in Cordova geboren, wo sein Vater, ein Talmudgelehrter aus der Schule des Alfassi, als Rabbiner oder „Dajan" wirkte. Die Kindheit des Moses fiel in jene Jahre, als in Andalusien und Kastilien regstes geistiges Leben herrschte und an der Spitze der Denker- und Dichterschar Führer von der Größe eines Ibn Esra und Jehuda Halevi standen. In diesen friedlichen Jahren eignete sich der hochbegabte Knabe große Kenntnisse sowohl in der hebräischen wie in der arabischen Literatur an. Kaum hatte jedoch Moses sein vierzehntes Jahr erreicht, als Cordova von einer schweren Katastrophe heimgesucht wurde: die Stadt fiel den fanatischen Almohaden in die Hände und die jüdischen Einwohner standen nunmehr vor der Wahl zwischen Verbannung und Übertritt zum Islam (1148). So mußte die Familie des Maimon die Heimatstadt verlassen und ein unstetes Wanderleben voll schwerster Entbehrungen führen. Während dieser Wanderungen durch verschiedene Städte des muselmanischen und christlichen Spanien hörte der junge Moses nicht auf, an seiner Bildung eifrig weiterzuarbeiten. Er vertiefte sich nach wie vor in das Studium der arabischen Philosophen und erwarb sich große Kenntnisse in der Astronomie, der Mathematik und der Naturkunde. Im Zusammenhang mit den Naturwissenschaften studierte er auch Medizin, die ihn später ernähren sollte. Aus arabischen Quellen lernte Moses das philosophische System des Aristoteles kennen, dessen treuer Anhänger er sein Leben lang blieb. Zugleich wurde aber der Geist des Jünglings durch die um der Religion willen erlittenen Leiden auch noch auf ein anderes Gebiet gelenkt: er fühlte sich dazu berufen, für die Befestigung jenes Baues des Judaismus zu wirken, den von allen Seiten zerstörende Mächte bedrohten. Vor allem lag Maimonides daran, neues Licht in dem Bezirke des talmudischen Judaismus zu verbreiten. Zu diesem Zwecke begann er schon im Jahre 1158, noch auf seinen Wanderungen, einen umfangreichen Kommentar zur Mischna zu schreiben, den er zehn Jahre später zum Abschluß brachte.

Um das Jahr 1160 siedelte Moses zusammen mit seinen Angehörigen nach Nordafrika über. Die Familie ließ sich in Fez, in der Nähe der Residenz der Almohadenkalifen, nieder. Hier wütete noch immer der Fanatismus der Almohaden, vor dem sich die Juden nur dadurch

zu retten vermochten, daß sie sich öffentlich zu Mohammed bekannten. Es bleibt ungewiß, ob es der Familie des Maimonides gelang, diesem Los zu entgehen. Moses selbst blieben jedenfalls die Gewissensqualen der „Anussim", der Sklaven des fremden Glaubens, die gezwungen waren, ein islamitisches Lippenbekenntnis abzulegen, nicht erspart. Um jene Zeit wandte sich irgendein glaubensschwärmerischer Rabbiner an die afrikanischen Gemeinden mit einem Hirtenbrief, in dem er ihnen einschärfte, daß jeder auch nur unter Zwang die islamitische Grundformel von Allah und seinem Propheten sprechende Jude als Abtrünniger gelten müsse, auch in dem Falle, wenn er fernerhin an den jüdischen Bräuchen festhalte. Dieses Sendschreiben machte einen niederschmetternden Eindruck auf die unglücklichen Anussim; in Maimonides rief es aber die Befürchtung wach, daß die scheinbare Abtrünnigkeit zu wirklicher führen könnte, wenn man die Anussim aus den jüdischen Gemeinden ausschließe. So beeilte er sich denn, mit einem Antwortschreiben („Iggereth ha'schemad": „Sendschreiben über die Abtrünnigkeit") auf den Plan zu treten, in dem er in schärfsten Ausdrücken den übereifrigen Gesetzesfreund zurechtwies, der sich vermaß, den ihrem Volke mit ganzer Seele ergebenen und sich nur in ihrer Todesangst zur Anerkennung eines fremden Glaubensartikels hergebenden Juden die Zugehörigkeit zu ihrer Nation abzusprechen. „Dieser Scheinabfall — so schreibt Maimonides — ist keineswegs mit dem Verzicht auf die Befolgung der Grundgesetze unserer Religion verbunden; man zwingt uns nicht, die Riten (des Islam) zu befolgen, sondern nur das (den Glauben an den Prophetenberuf Mohammeds verbürgende) Wort zu sprechen, wobei die, die uns dazu zwingen, wohl wissen, daß wir an dieses Wort nicht glauben und es nur aussprechen, um dem Zorn des Sultans zu entgehen". Ferner führt Maimonides den Beweis, daß die Selbstaufopferung um der religiösen Überzeugungen willen nur eines der Gebote des Judaismus sei und daß ein Jude, der zur Erfüllung dieses Gebotes nicht den Mut aufbringe und sich die Maske des fremden Glaubens vorbinde, ohne sich von seinem eigenen loszusagen, keinesfalls als Abtrünniger gelten könne. Abtrünnigkeit sei die innere Preisgabe seiner Überzeugungen, nicht aber die äußere und vorgetäuschte, nur durch Todesangst veranlaßte Untreue. Maimonides spricht seinen in eine solche furchtbare Lage geratenen unglücklichen Brüdern Mut zu; er rät ihnen, an ihrer Religion unentwegt festzuhal-

ten und bei allzu großer Gefahr in andere Länder auszuwandern (s. unten, § 61).

Bald sah sich Maimonides selbst durch die muselmanischen Fanatiker aufs schwerste bedroht. Er war genötigt, zusammen mit seinen Angehörigen aus Fez zu fliehen, und schiffte sich nach Palästina ein (im Frühling des Jahres 1165). Während der Überfahrt erhob sich ein so gewaltiger Sturm, daß das Schiff dem Untergange nahe war. Viele angstvolle Stunden hatte die schwergeprüfte Familie zu überstehen, und voll Inbrunst flehten alle Gott um Rettung an. Nach einer einmonatlichen Fahrt ging endlich das Schiff im palästinensischen Hafen Akko vor Anker. Hier brachten die Reisenden einige Monate zu und begaben sich sodann nach Jerusalem, um an der Stätte, wo einst der Tempel gestanden hatte, sich der Andacht hinzugeben. Von dort wandten sie sich nach Hebron, wo Moses einen ganzen Tag in jener Höhle betete, in der sich, der biblischen Überlieferung zufolge, die Grabstätten der Erzväter befanden. Darauf zog die heimatlose Familie nach Ägypten. Hier hielt sie sich zunächst in *Alexandrien* auf und ließ sich dann in *Alt-Kairo* (Fostat) nieder. Bald nach der Ankunft in Ägypten starb der Vater des Moses, der hochbetagte Maimon (1166).

In Ägypten lebte Maimonides in der ersten Zeit zusammen mit seinem Bruder David. Sie betrieben ein Juwelengeschäft, das der Familie eine gesicherte Existenz bot. Während David weite Handelsreisen unternahm, gab sich Moses wissenschaftlichen Arbeiten hin. Bald geschah es jedoch, daß David auf dem Wege nach Indien Schiffbruch erlitt und umkam, wobei auch das gesamte Familienvermögen verloren ging. Nun sah sich Moses gezwungen, durch Ausübung des ärztlichen Berufes seinen Lebensunterhalt zu verdienen. In den Jahren 1170—1180 war er Leibarzt des ägyptischen Sultans Saladin und Hausarzt bei dessen Wesir. Zugleich stand er an der Spitze der jüdischen Gemeinde von Kairo und wurde bald auch offiziell als der „Nagid" der ägyptischen Juden anerkannt. Dank den Eroberungen des Saladin, die Kairo immer mehr zum Mittelpunkt Asiens und Afrikas werden ließen, wuchs auch der Einfluß des Maimonides im Morgenlande von Jahr zu Jahr. Der jüdische „Ras-al-umma" (das Haupt der Nation) sollte aus unmittelbarer Nähe miterleben, wie Jerusalem durch das Schwert Saladins den Kreuzfahrern entrissen wurde und wie sich die Tore der heiligen Stadt vor den Gefangenen Zions von neuem weit

öffneten (unten, § 60). Um diese Zeit ging man bereits Maimonides aus vielen Gemeinden des Orients um Rechtsentscheidungen an, und seine Responsen („Iggeroth", „Teschuboth") galten als durchaus maßgebend und verbindlich.

§ 49. *Die Systematisierung des Judaismus; der Kodex „Mischne-Thora"*

Gleich zu Beginn seiner Wirksamkeit steckte sich Maimonides das Ziel, das Wirrsal des talmudischen Schrifttums, welches durch die Scholastik der französisch-deutschen Tossafisten eine weitere Komplikation erfahren hatte, zu entwirren und in ein System zu bringen. Im Jahre 1168 vollendete er sein schon in früher Jugend begonnenes grundlegendes Werk, den „Mischna-Kommentar", den er in arabischer Sprache unter dem Titel „Kitab al Siradsch", d. i. „Buch des Lichts", schrieb und der zu wiederholten Malen ins Hebräische übertragen wurde. Die von seinem Werke angestrebten Ziele umschreibt er in der Vorrede in folgender Weise: er wolle es den Studierenden ermöglichen, den Sinn der Mischna auch unabhängig von den kasuistischen Deutungen der Gemara zu erfassen, und ihnen über den aus jeder Halacha folgenden „Pessak", d. i. über deren praktische Anwendung, Klarheit bringen. Der synthetische Kommentar des Maimonides sollte dem analytischen Kommentar der babylonischen Amoräer, die ihre Analyse so weit auf die Spitze trieben, daß dadurch der Kern der erörterten Halachoth ganz in den Schatten trat, gleichsam die Wage halten. Das seinem Werke innewohnende Streben nach Klarheit und Vereinfachung stand somit in direktem Gegensatz zu den Bemühungen der Tossafisten, die auf die alte Gemara des babylonischen Talmud noch eine neue zu türmen bestrebt waren.

Seinem Kommentar schickte Maimonides eine ausführliche allgemeine Einleitung voraus, wobei er zugleich auch die wichtigsten Mischnateile mit besonderen Einführungen versah. In diesen einführenden Partien seines Werkes untersucht er die Prinzipien der talmudischen Gesetzgebung, behandelt ihren Zusammenhang mit der Gesetzgebung der Bibel und erörtert die Grundbegriffe des Judaismus: die Offenbarung, die Prophetie und die Tradition. Unter anderem stellt der Verfasser den wichtigen Grundsatz auf, daß nicht alle Bestandteile der „mündlichen Lehre" als eine uralte, unmittelbar auf Moses selbst zurückgehende Tradition zu betrachten seien, sondern

nur diejenigen unter ihnen, die uns als unumstrittene Grundthesen der Mischna überliefert sind. Mit besonderer Vorliebe verweilt Maimonides bei jenen wenigen Mischnakapiteln, in denen die Dogmatik und Ethik des Judaismus zur Behandlung kommen. In seinem Kommentar zum letzten, das Leben nach dem Tode und die Vergeltung im Jenseits behandelnden Kapitel des Traktats „Sanhedrin" begründet Maimonides seine Lehre von der Unsterblichkeit. Er warnt vor den grobsinnlichen, irdischen Vorstellungen von dem Leben im Jenseits, das in Wirklichkeit rein geistigen Wesens sei und den höchsten Vollkommenheitsgrad der spirituellen Natur des Menschen bedeute. Im Zusammenhang damit entwickelt Maimonides sein berühmtes Glaubensbekenntnis, das sich aus dreizehn Glaubensartikeln zusammensetzt und bis zum heutigen Tage, auf eine Reihe von Formeln gebracht, nach der Morgenandacht gelesen wird („Ani maamin"). Diese dreizehn Glaubensartikel betreffen: 1. die Existenz des göttlichen Weltschöpfers; 2. seine absolute Einzigkeit; 3. seine Unkörperlichkeit und Unwandelbarkeit; 4. seine Ewigkeit und Überzeitlichkeit; 5. die Pflicht, nur Gott allein anzubeten; 6. die Wahrhaftigkeit der biblischen Prophetie, und 7. namentlich der von Moses vermittelten Offenbarung; 8. den Glauben an die Unverfälschtheit der Thora, und 9. an ihre Unabänderlichkeit; 10. den Glauben an die Allwissenheit Gottes, und 11. an die Gerechtigkeit der von ihm geübten Vergeltung; 12. den Glauben an das Erscheinen des Messias, und schließlich 13. an die Auferstehung der Toten. In seiner Einführung zu dem ethischen Mischnatraktat „Pirke Abboth" legt Maimonides in acht Kapiteln („Schemona Perakim") seine tiefsinnige Lehre von der Seele und der Sittlichkeit dar. Er zergliedert die seelischen Vorgänge, die guten und bösen Triebe, die „Krankheiten der Seele" und die Arten ihrer Heilung, und erörtert in tief eindringender Weise das Verhältnis der menschlichen Willensfreiheit zu der allwissenden Vorsehung Gottes.

Nachdem sich Maimonides in Kairo niedergelassen hatte, ging er an die Erfüllung einer noch gewichtigeren Aufgabe: er faßte den Plan, einen vollständigen, systematisch gegliederten Kodex aller jüdischen Gesetze, Glaubensdogmen und rituellen Vorschriften zusammenzustellen. Der Talmud, die Frucht tausendjähriger gesetzgeberischer Arbeit, stellte ein endloses Labyrinth dar, in dem sich freilich die Freunde waghalsiger geistiger Übungen und in die Tiefe führen-

der theoretischer Untersuchungen ganz in ihrem Elemente fühlten, durchaus aber nicht diejenigen, die auf diesen vielverschlungenen Wegen bestimmte Richtlinien für das praktische Leben zu finden bestrebt waren. So setzte sich denn Maimonides zum Ziele, dieses Labyrinth in ein architektonisch vollendetes Bauwerk zu verwandeln, die fast unübersichtliche Sammlung von Einzelansichten und sich widersprechenden Meinungsäußerungen in einen systematischen Kodex umzubauen. Überdies lag ihm nicht zuletzt daran, den Schriftkundigen die von ihnen auf das Studium des Talmud und des rabbinischen Schrifttums so verschwenderisch aufgewandte Mühe nach Möglichkeit zu ersparen und ihre frei gewordene geistige Energie auf das Gebiet der Wissenschaft und der Philosophie zu lenken. „Ich wünschte — sagt Maimonides in der Vorrede zu seinem Kodex —, dieses Werk könnte als ein lückenloses Kompendium der mündlichen Lehre mitsamt allen seit der Zeit unseres Meisters Moses bis zum Abschluß der Gemara angehäuften Verordnungen, Bräuchen und Gesetzen dienen. Ich betitelte dieses Buch ‚Mischne-Thora' („Zweite Thora", „Deuteronomium") in der Voraussetzung, daß jeder, sobald er sich mit der schriftlichen Lehre (der Bibel) vertraut gemacht haben wird, imstande sein werde, unverzüglich an das Studium dieses Handbuches heranzutreten, aus dem er, ohne irgendein anderes Buch dazwischen gelesen zu haben (worunter offenbar der Talmud gemeint ist), die Kenntnis der gesamten mündlichen Lehre wird schöpfen können".

Dieser epochemachende Kodex, den der Verfasser im Jahre 1180 zum Abschluß brachte, war nicht mehr arabisch, sondern hebräisch, und zwar in klassischem Mischnastil abgefaßt. Er zerfällt in vierzehn Bücher, deren erstes, das den Untertitel „Sefer ha'mada" („Buch der Erkenntnis") trägt, der Darstellung und philosophischen Beleuchtung aller Dogmen des Judaismus gewidmet ist. Es war dies der erste Versuch, die jüdische Dogmenlehre, die von den sich an die juristische und rituelle Seite des Judaismus klammernden Talmudisten so sehr vernachlässigt wurde, in einen lichtvollen systematischen Zusammenhang zu bringen. Hierbei legt Maimonides die Grundlagen der jüdischen Glaubenslehre in durchaus rationalistischem Geiste aus. Bei der Darlegung der Grundprinzipien der Gotteserkenntnis betont er mit besonderem Nachdruck, daß jegliche an das Sinnliche streifende Vorstellung aus diesem Bereiche gänzlich zu verbannen sei. Zu den Geboten der Ethik zählt er die Verpflichtung des Menschen,

nicht nur nach geistiger, sondern auch nach körperlicher Vervollkommnung zu streben. Das Dogma vom Leben nach dem Tode bringt er in Zusammenhang mit der philosophischen Lehre von der Unsterblichkeit und schildert die Fortexistenz der Seele im Jenseits als ein rein geistiges, körperloses Sein, ohne den landläufigen Vorstellungen von der Hölle, dem Paradies und der leiblichen Auferstehung auch nur die geringste Beachtung zu schenken. Das messianische Dogma befreite er von seiner mystischen Verschleierung und deutete es im Sinne der Verheißung einer nie dagewesenen geschichtlichen Umwälzung, als Erfüllung des prophetischen Ideals der allmenschlichen Verbrüderung. In den folgenden dreizehn Büchern stellt Maimonides in präzisester und folgerichtigster Weise alle religiösen, familien- und zivilrechtlichen Gesetze des Judaismus dar, und zwar auf der unumstößlichen Grundlage der Thora und der mündlichen Lehre. Die Einteilung des Werkes in vierzehn Hauptabschnitte gab den Anlaß, daß sich für die „Mischne-Thora" auch noch ein zweiter Titel einbürgerte: „Jad ha'chasaka" („Mächtige Hand"), da die Buchstabenzusammenstellung JD (Hand) im Hebräischen zugleich die Zahl 14 bezeichnet.

Als Ergänzung zu seinem Hauptkodex verfaßte Maimonides in arabischer Sprache eine besondere Abhandlung über die 613 biblischen Gebote, die er entsprechend den Hauptteilen seiner „Mischne-Thora" gleichfalls in vierzehn Gruppen zusammenfaßte („Sefer ha'-mizwoth" in der hebräischen Übersetzung). Er stellte hier das Prinzip auf, daß jede auf logischem Wege erhärtete und seinerzeit umstrittene talmudische Schlußfolgerung nicht als „mündliche Tradition" gelten dürfe (da die Tradition nicht zum Gegenstand eines Streites hätte werden können), sondern wie jede andere Interpretation einer biblischen Stelle der Kritik unterworfen sein müsse. So zog Maimonides einen scharfen Trennungsstrich zwischen den biblischen und den talmudischen Vorschriften, zwischen dem Wesentlichen und dem Nebensächlichen, oder, wie er es selbst sagt, zwischen „den Wurzeln und dem Astwerk".

Das Gesetzbuch des Maimonides sollte für die ganze weitere Entwicklung des Judaismus von entscheidender Bedeutung werden. Die Folgen, die es hatte, bestanden einerseits darin, daß es in hervorragendem Maße zur vernunftgemäßen Ergründung der Hauptprinzipien der jüdischen Glaubenslehre und Gesetzgebung beitrug und so

das spezielle Studium des Talmud entbehrlich machte, andererseits aber darin, daß es vieles von dem, was im Talmud selbst noch problematisch blieb, auf präzise Gesetzesformeln brachte. Durch seine schöpferische Bewältigung des Wirrsals des Talmud rettete Maimonides viele von dessen „Zweigen" vor dem unausbleiblichen Verdorren, indem er sie mit dem Stamm des Judaismus, mit seinen „Wurzeln", zu einer organischen Einheit verband. Den konservativ eingestellten Rabbinern fiel indessen an dem Werke des Maimonides mehr die Tendenz zur Kürzung des Gesetzes auf, und so waren sie unermüdlich bestrebt, wie dies aus den Gesetzbüchern der späteren Zeit zu ersehen ist, die „Zweige" der Vorbeugungsvorschriften immer üppiger wachsen zu lassen.

Der Eindruck, den die Veröffentlichung des Kodex des Maimonides auf die verschiedenen Volkskreise machte, war durchaus nicht einheitlich. Die einen erblickten darin einen neuen, vollkommeneren Talmud, den jeder Rabbiner und Gesetzeskundige zur Richtschnur zu nehmen hätte; die anderen betrachteten hingegen diesen neuen Talmud als ein Werk, das nur dazu geeignet sei, die Autorität des altehrwürdigen babylonischen Talmud herabzusetzen. Man machte dem Verfasser zum Vorwurf, daß er das Talmudstudium zu unterbinden gedenke, dem Freidenkertum huldige, wie dies angeblich aus dem ersten, die Dogmenlehre behandelnden Buch seines Kodex zu ersehen sei, und schließlich, daß er nach eigenem Gutdünken Fragen entscheide, die in der rabbinischen Literatur als umstritten gälten. Diese Vorwürfe wurden vornehmlich unter den Anhängern des Althergebrachten laut, von der Art des Bagdader Gaons Samuel ben Ali, der in Maimonides überdies auch noch einen seine geistliche Macht über die Gemeinden des Orients untergrabenden Rivalen sah (unten, § 59). Im ägyptischen Alexandrien legte das dortige Rabbinat Verwahrung gegen die Tendenz des Maimonides ein, das Gesetz in milderndem Sinne auszulegen und „das Verbotene zu gestatten". Die Glaubenseiferer ließen sich zu schroffen Ausfällen gegen den Verfasser des neuen Kodex hinreißen, doch trat der Weise von Kairo aus seiner Reserve nur selten heraus und pflegte alle Anschuldigungen und Vorwürfe in sanftestem Tone zurückzuweisen.

Besonders scharfe Meinungsverschiedenheiten rief der Kodex des Maimonides in Europa, unter den Gelehrten der Provence hervor. Die einen begrüßten dieses phänomenale Werk mit heller Begeiste-

rung und priesen den Verfasser als den „großen Meister", als die „Leuchte der Diaspora"; der Dichter Alcharisi schrieb: „Moses (Maimonides) ließ den ganzen Talmud durch ein Sieb laufen, sonderte das Feinmehl aus und trug den im Trubel des Lebens stehenden Männern ein fertiges Gericht auf". Die anderen erblickten aber gerade in dieser Durchsiebung des Talmud das Erzübel der „Zweiten Thora" des Maimonides. So trat ihr der Führer der konservativen Partei, der Rabbiner von Posquière *Rabed* (§ 39), mit aller Schärfe entgegen. In seinen Widerlegungen („Hassagoth") beschuldigte Rabed Maimonides, aus dem talmudischen Stoff in willkürlicher Weise Schlußfolgerungen gezogen und die Dogmenlehre durch philosophische Theorien verunstaltet zu haben. In seiner Polemik legte sich der Eiferer gar keine Zurückhaltung auf und scheute vor solchen Wendungen nicht zurück, wie: „dumm", „lügnerisch", „gefälscht". Der pedantische Rabed vermochte weder die harmonische Form zu würdigen, in die das wohlgestaltete System des Maimonides das talmudische Chaos gebracht hatte, noch jene Klarheit, die dieses System über die jüdische Dogmatik verbreitete. Doch hatte er von seinem Standpunkt nicht unrecht: die Wirksamkeit des Denkers von Kairo war für jene kleinliche Kasuistik in der Wissenschaft und für jenen blinden Autoritätsglauben in der Religion, die dem Rabbinismus in Frankreich und Deutschland als Ideal vorschwebten, in der Tat überaus gefährlich. Der Mann, der den Satz prägte: „Wenn ich den ganzen Talmud in einem Kapitel unterbringen könnte, würde ich es vermeiden, ihn in zwei unterzubringen", vermochte freilich die hochgelehrten Silbenstecher, die in einer uferlosen Ausbreitung der talmudischen Wissenschaft und in deren uneingeschränkter Vorherrschaft den ganzen Sinn der geistigen Entwicklung des Judentums beschlossen wähnten, keineswegs zufriedenzustellen. So war denn der Kampf gegen Maimonides unvermeidlich: er setzte unmittelbar nach der Veröffentlichung seines Kodex ein und wurde noch erbitterter, als seine philosophische Großtat, der „Führer der Irrenden", der Öffentlichkeit bekannt wurde.

§ 50. „Der Führer der Irrenden"

Die gesamte Lebensarbeit des Maimonides wurde durch sein drittes grundlegendes Werk gekrönt, das ein umfassendes System der universalen und jüdischen Philosophie darstellt. Dieses weitaus-

holende Werk, das der große Denker um 1190 in arabischer Sprach unter dem Titel „Dalalat al-Hairin" vollendete, wurde noch zu Lebzeiten des Verfassers unter dem gleichbedeutenden Titel „More Nebuchim", d. i. „Führer der Irrenden" oder „Mentor der Verwirrten", ins Hebräische übersetzt. In diesem Buche hatte Maimonides nicht „die Anfänger im Denken" und auch nicht beschränkte Talmudisten im Auge, sondern diejenigen, die in die Tiefen der Theologie und Philosophie eingedrungen, auf die die beiden Wissensbereiche entzweienden Widersprüche gestoßen und nun in ihren Grundansichten schwankend geworden waren.

Gleich seinem Zeitgenossen und Landsmann, dem großen arabischen Philosophen *Ibn Roschd* oder *Averroës* (geb. in Cordova im Jahre 1126, gest. in Marokko im Jahre 1198), war auch Maimonides ganz von dem Geiste der aristotelischen Philosophie erfüllt. Diese von jeder konfessionellen Bindung freie Philosophie setzte er der Scholastik der Theologen aus der Schule der Mutakalimen (hebräisch: „Medabrim") entgegen, die das Denken in die Fesseln der Überlieferung und des Aberglaubens schlugen. Es gab für ihn zwei fast gleichwertige Offenbarungsquellen: die religiöse Offenbarung der Bibel und die philosophische des Aristoteles, die Wahrheit des Glaubens und die der Vernunft. Gleich den jüdisch-hellenistischen Denkern vertrat er sogar die Ansicht, daß dem Religionsstifter Moses neben der religiösen Offenbarung auch die metaphysische zuteil geworden sei. Das sehnlichste Bestreben des Maimonides ging darauf, die beiden Bestandteile seiner Weltanschauung miteinander zu versöhnen und in harmonischen Einklang zu bringen: den Judaismus mit philosophischem Geiste zu erfüllen und die Philosophie zu judaisieren. In der von ihm geschaffenen genialen Synthese von Religion und Philosophie hat er seine Aufgabe zu einer glücklichen Lösung gebracht, wiewohl es hierbei nicht ohne unvermeidliche Kompromisse abging. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern war jedoch Maimonides eher geneigt, der Philosophie, als der Religion Konzessionen zu machen. Sein Grundgedanke war der, daß der Glaube, wenn anders er der Schlüssel zu klarer Gotteserkenntnis und nicht nur ein blindes Werkzeug der für die Geister niederer Ordnung allein maßgebenden Tradition sein solle, seine Rechtfertigung in der Philosophie und in der Vernunft nicht nur finden *könne*, sondern sie darin auch unbedingt finden *müsse*.

Den Ausgangspunkt der Metaphysik des Maimonides bildet die Idee von dem „Urbeweger", der das ganze Weltall einmal in Bewegung setzte. Zum Unterschiede von den nur „potentiell existierenden" Dingen ist Gott die „notwendig existierende" Macht. Gott können keinerlei Attribute zugeschrieben werden, da er sonst als dem Menschen ähnlich gedacht werden müßte, wie es ja auch häufig geschieht, was indessen vom Standpunkte des Maimonides als die gefährlichste Irrlehre zu betrachten ist. Die biblischen Antropomorphismen (etwa Wendungen wie: „Gott sprach", „erhörte" u. dgl. m.) seien nur als Bilder oder Gleichnisse aufzufassen, da wir uns von Gott keine adäquaten Vorstellungen zu bilden vermögen. Wohl wissen wir, daß Gott da ist, nicht aber, *was* er ist. Darum können auch Gott nur negative, nicht aber positive Attribute beigelegt werden: er hat weder Anfang noch Ende, ist weder in der Zeit noch im Raume usf. Die absolute Einzigkeit Gottes folge daraus, daß es nicht mehr als nur *eine* „notwendig existierende" oder in sich selbst ruhende Kraft geben könne, denn sonst wäre sie nur „potentiell existierend", d. h. die Schöpfung einer anderen Kraft, was indessen der Voraussetzung, daß sie urexistent sei, widersprechen würde. Hieraus folge aber weiter, daß die Welt durch den schöpferischen Willen Gottes aus dem Nichts (ex nihilo) erschaffen und daß auch der kosmische Urstoff nur eine in der Zeit entstandene Schöpfung sei, denn die Annahme einer ewigen und vorzeitlichen Existenz des Urstoffes liefe auf eine Gleichsetzung seiner Existenz mit der Gottes, d. h. auf ein Nebeneinanderbestehen zweier in sich selbst ruhender Wesenheiten hinaus, wodurch wir uns wiederum in Widerspruch zu der ersten Grundtheso setzen würden. In diesem Punkte tritt also Maimonides der aristotelischen Lehre von der Ewigkeit der Weltmaterie entschieden entgegen, um seine eigenen Wege zu gehen. Die peripatetischen Gedankengänge von einer „Stufenleiter der Schöpfung" sich unter manchen Modifikationen zu eigen machend, schaltet er zwischen Gott und die sinnlich wahrnehmbare Welt die Kategorie der körperlosen Geister oder der „abgeschiedenen Vernunftwesen" („Ssechel ha'nibdal") ein, die er den der Tradition geläufigen „Engeln" gleichsetzt und als einen Ausfluß der göttlichen Vernunft auffaßt. Die materielle Welt nimmt ihren Anfang in den höchsten, im Weltenraum ewig kreisenden „himmlischen Sphären" und findet ihren Abschluß in der unteren Welt der vier Elemente (Feuer, Wasser, Luft und Erde),

in der die grobe Materie über die „Form" oder die lebensgestaltende Wesenheit das Übergewicht erlangt und wo infolgedessen alles der Verwesung und dem Tode preisgegeben ist.

Im Menschen, der gleichfalls eine Vereinigung von Materie und Form darstellt, ist Zeitliches mit Ewigem, der Leib mit der Seele verbunden. In dieser wirken aber zwei verschiedene Prinzipien: einerseits die individuelle Lebenskraft der Einzelpersönlichkeit, andererseits der universale Geist der Menschengattung. Darum vermag auch der Mensch auf dem Wege der philosophischen Spekulation immer höhere Stufen der Vollkommenheit zu erreichen, sich ganz in „erworbene Vernunft" („Ssechel ha'nikna") zu verwandeln und sich schließlich bis zu der Gott zunächst liegenden Sphäre der „abgeschiedenen Vernunft" hinaufzuschwingen. So ist denn seine *Seele* („Nefesch") als organische Lebenskraft zusammen mit dem Leibe dem Untergange geweiht, wohingegen sein *Geist* oder seine Vernunft der Unsterblichkeit teilhaftig wird. Mithin ist wahre Unsterblichkeit nur jenen Auserwählten beschieden, die den vernünftigen, göttlichen Teil ihrer Seele bis zur höchsten Vollkommenheit ausgebildet haben, während den weniger Vollkommenen nur ein geringerer Grad der vielfach abgestuften Seligkeit zuteil werden kann. Der Unsterblichkeit gänzlich beraubt bleiben allein die, die restlos im Tierischen aufgehen.

Hinsichtlich der Grundlagen des biblischen Judaismus stellt Maimonides vor allem fest, daß die „Prophetie" eine unmittelbare Folge der Annäherung der menschlichen Vernunft an die göttliche sei und daß im Grunde jeder Mensch, dessen Geist auf das höchste Ziel gerichtet ist, in diesem oder jenem Maße der prophetischen Gabe teilhaftig werden könne. Die höchste Stufe der Prophetie erreichte Moses, der mit Gott ständig und unmittelbar und nicht wie die anderen Propheten lediglich durch Vermittlung zufälliger „Visionen" verkehrte. Das einzige Ziel der mosaischen Thora sei die physische und geistige Vervollkommnung des menschlichen Wesens. Ein durchdachtes System von hygienischen Vorschriften und sozialen Gesetzen umfasse das ganze Leben des Juden als Einzelperson und als Glied der Familie und der Gesellschaft. Alle Gebote und Verbote könnten nach systematischen Gesichtspunkten in vierzehn Gruppen eingeteilt werden. Indem Maimonides auf das Verbot des Götzendienstes zu sprechen kommt, betont er, daß der Opferdienst im Tempel nur eine provi-

sorische, dem Kindesalter des jüdischen Volkes Rechnung tragende Konzession gewesen sei, weshalb auch die Propheten der späteren Zeit eine so große Abneigung gegen den Tempelkult bekundeten. Die Speisegesetze und die sich auf die rituelle Reinheit und Keuschheit beziehenden Vorschriften bezwecken die Förderung der Gesundheitspflege und der Enthaltsamkeit. Die Feste sollen Körper und Geist Erholung bringen und wichtige geschichtliche Tatsachen stets in frischer Erinnerung halten. Die die Besitzverhältnisse und das Verhalten den Notleidenden gegenüber regelnden Gesetze beruhen auf den Prinzipien der Gerechtigkeit und der Menschenliebe.

Beachtenswert ist es, daß Maimonides die intellektuelle Vollkommenheit stets und überall höher als die sittliche stellt. Im Schlußkapitel seines Werkes unterscheidet er vier Arten des „Erwerbes": Die niedrigste Stufe bilde der Erwerb der materiellen Güter, da sie zur Veredlung des menschlichen Wesens in keiner Weise beitrügen und überdies vergänglich seien. An zweiter Stelle stehe das physische Wohlbefinden, ein Gut, das dem Menschen und den vernunftlosen Tieren gemein sei. Höher sei die sittliche Vervollkommnung zu bewerten, auf die die meisten religiösen Vorschriften abzielen; aber auch diese stelle keinen Selbstzweck dar, da die sittlichen Triebe nur für das Verhalten des Menschen seinem Nächsten oder dem Gemeinwesen gegenüber bedeutsam werden, während sie bei einem isoliert gedachten Menschen überhaupt nicht in Betracht kämen. Darum sei als das höchste und absolute Ziel die vierte Art des „Erwerbes" zu bewerten, nämlich die Vervollkommnung der intellektuellen Gaben, die auf dem Wege unermüdlicher Forschung und Meditation zu der Erkenntnis universaler Wahrheiten über Gott und Welt führe. Möge nur die „Menge" die Vorzüge der ersten drei Erwerbsarten preisen, der Weise ist sich dennoch darüber im klaren, daß wahrhaft wertvoll nur die vierte und die höchste Stufe sei. Die intellektuelle Höhe, die Vollkommenheit des Erkenntnisvermögens — sie allein seien das untrügliche Kennzeichen des Menschen höherer Art, jenes Übermenschen, der den Gegenstand einer besonderen göttlichen Fürsorge bilde und auf wahre Unsterblichkeit hoffen könne. Diese Priorität des Intellekts kommt nach Maimonides schon in dem biblischen Vers zum Ausdruck: „Es rühme sich nicht der Kluge seiner Klugheit, der Starke nicht seiner Stärke und der Reiche nicht seines Reichtums, sondern wer sich rühmen will, rühme sich des, daß er der Weisheit teilhaftig

geworden ist und mich erkannt hat — spricht der Herr" (*Jerem.* 9, 22—23).

Den charakteristischen Zug der religionsphilosophischen Lehren des Maimonides bildet somit sein *Intellektualismus*, der Gefühl und Herzenstrieb vor Vernunft und Erkenntnis zurücktreten läßt und so einem grenzenlosen geistigen Aristokratismus das Wort redet. Von jenen lichten, aber eisigen Höhen des Denkens aus, von denen Maimonides seine Blicke in die Unendlichkeit des Weltalls schweifen läßt, sind die inneren Regungen der menschlichen Seele, die die Religion vor allem zu befriedigen hat, nicht mehr sichtbar. Er scheint ganz übersehen zu haben, daß die Religion nicht allein ein Bedürfnis des „Geistes" oder der höheren Vernunft, sondern auch eines der „Seele" ist, daß sie nicht nur Licht, sondern auch Wärme ausstrahlen muß, nicht nur auf objektive Wahrheit, sondern auch auf subjektiven Gehalt ausgeht. Ganz unbeachtet läßt er das in der Ethik des Judaismus tief wurzelnde demokratische Prinzip, wonach die Menschen lediglich nach dem Grade der allen erreichbaren sittlichen Vollkommenheit zu unterscheiden sind, nicht aber nach dem Grade der intellektuellen Entwicklung, zu der nicht allen in gleichem Maße der Weg offen steht. Das von Maimonides aufgestellte Ideal des „denkenden Übermenschen" ist der hellenischen Weltanschauung viel mehr verwandt als der jüdischen. Aber auch in den Einzelheiten seines Systems bringt Maimonides die geschichtlichen Grundlagen des Judaismus nur allzu oft der aristotelischen Spekulation zum Opfer. Gleich allen anderen Denkern des Mittelalters gebricht es auch ihm an einer geschichtlichen Perspektive, an dem Sinn für Evolution, und seine ganze Gedankenwelt ist in den Zauberkreis der eng miteinander verketteten Syllogismen und formgerechten Schlußfolgerungen gebannt. Die abstrakte philosophische Auffassungsweise tritt hier in schroffsten Gegensatz zu der konkreten Weltanschauung des Historismus[1]).

Und doch sollte das in dem „Führer der Irrenden" dargelegte philosophische System in der Entwicklungsgeschichte des jüdischen Denkens eine tief einschneidende Umwälzung nach sich ziehen. Auf

[1]) In seinem Kommentar zu dem Schlußkapitel des Traktats „Sanhedrin" nennt Maimonides als Beispiel einer „nutzlosen Zeitverschwendung" unter anderem auch die Lektüre „geschichtlicher Volksbücher, die von den Regierungen der Könige zu erzählen wissen". „Solche Bücher — meint er — sind weder für den Geist noch für den Körper von Nutzen und verleiten zu eitlem Zeitvertreib".

das gesamte geistige Leben der Judenheit fiel ein grelles Schlaglicht, und gar viele prallten vor der blendenden Helle entsetzt zurück. Während das Werk des Maimonides für die einen zum leuchtenden Leitstern wurde, erschien es den anderen als Inbegriff des Freidenkertums und der Ketzerei. Im Kampf für und wider das Werk wurden ganze Scharen von Denkern mobil gemacht, und so war es ihm beschieden, in der folgenden Epoche einen tiefen geistigen Zwiespalt im Judentum heraufzubeschwören.

In ganz kurzer Zeit wurde der „Führer der Irrenden" weit und breit berühmt. Mit seinen Gedankengängen machten sich in gleicher Weise jüdische wie muselmanische und christliche Theologen vertraut. Die gesetzestreuen Muselmanen gaben der Befürchtung Ausdruck, daß das arabisch geschriebene Buch des Maimonides der Gottlosigkeit Vorschub leisten könnte. Der Verfasser galt ihnen als ebenso gefährlich wie sein arabischer Gesinnungsgenosse Ibn Roschd, der um dieselbe Zeit auf Befehl des Almohadenkalifen Mansur zum Feinde des Koran gestempelt wurde, während seine Schriften schonungslos vernichtet wurden. Andererseits fehlte es Maimonides freilich auch nicht an begeisterten Verehrern seiner wissenschaftlichen und philosophischen Arbeit. Die mächtigste Wirkung übte sein Buch auf die jüdischen gebildeten Kreise aus, in denen es mit einer für die damaligen Verhältnisse ganz ungewöhnlichen Geschwindigkeit Verbreitung fand. Freunde wie Gegner des Werkes gingen den Verfasser um Erläuterung des einen oder anderen schwierigen Punktes seiner Lehren an. Viele von ihnen (darunter auch sein Lieblingsjünger Joseph ibn Aknin, dem der „Führer" gewidmet ist) verlangten von Maimonides Aufklärung darüber, weshalb er in seiner Begründung der philosophischen Idee der Unsterblichkeit das Dogma von der Auferstehung der Toten mit völligem Schweigen übergangen hätte. Maimonides antwortete darauf in einer besonderen Abhandlung (um 1191; der Titel lautet in der hebräischen Übersetzung: „Maamar techiath ha'metim"), daß er für das Dogma von der leiblichen Auferstehung in der Tat keine philosophische Rechtfertigung anzuführen wüßte, die Totenerweckung aber dennoch als eines jener „vorherbestimmten Wunderwerke" betrachte, durch die Gott den gesetzmäßigen Ablauf des Weltgeschehens zuweilen zu unterbrechen pflege.

Solche Zweifel an seiner Rechtgläubigkeit wie auch die Zurückhaltung, die sich der Philosoph in manchen Glaubensfragen wohl

notgedrungen auferlegen mußte, verursachten ihm nicht wenig Ärger. In Briefen an ihm Nahestehende äußerte er sich mit schonungsloser Schärfe über jene „Narren und alten Weiber", denen jede altüberlieferte Tradition als heilig gelte und die beinahe an einen Gott mit Augen und Ohren zu glauben geneigt seien. Er warnt seinen Sohn vor dem Studium der Schriften französischer Talmudforscher, die in der Religionsphilosophie weder ein noch aus wüßten, und empfiehlt ihm um so wärmer den Bibelkommentar des Abraham ibn Esra, der der Wahrheit ins Auge schaue, „ohne jemanden zu fürchten oder gegen jemanden Nachsicht zu üben". Als die Gelehrten von Marseille Maimonides um seine Ansicht über die Astrologie befragten, erhielten sie ein Antwortschreiben, in dem er den „Aberglauben der Sterndeuter", der mit der wissenschaftlichen Sternkunde, der Grundlage der Metaphysik, nichts gemein habe, rücksichtslos verwarf (1194).

Aus Marseille, Lunel und anderen provenzalischen Städten erhielt Maimonides begeisterte Huldigungsschreiben. Als den Verfasser der „Mischne-Thora" stellte man ihn in eine Reihe mit Moses, mit Rab Aschi und mit den anderen großen Baumeistern des Judaismus. Der Dichter Alcharisi verherrlichte ihn mit den folgenden schwärmerischen Worten: „Viele irdische Weise schwangen sich zu den Höhen der Vernunft empor, Moses aber war es vergönnt, zu Gott selbst emporzusteigen". Einen besonders treuen Schüler fand Maimonides in dem berühmten Übersetzer Samuel ibn Tibbon (§ 47), der auch den „Führer der Irrenden" ins Hebräische übertrug[1]). Samuel arbeitete an dieser Übersetzung mit einer Ehrfurcht, die man sonst nur der Übertragung heiliger Schriften entgegenzubringen pflegt. Die fertiggewordenen Teile seines Manuskripts sandte er an den Verfasser und bat ihn hin und wieder um Erläuterung der schwierigsten Textstellen. Er äußerte sogar den Wunsch, die weite Reise nach Ägypten zu unternehmen, um den verehrten Meister von Angesicht zu Angesicht zu schauen, doch riet ihm Maimonides von diesem Plane ab, indem er sich auf seine Überbürdung berief, die ihm nicht einmal für den Umgang mit seinen Freunden Zeit lasse. Unter anderen

[1]) Bald nach der Vollendung dieser Übersetzung wurde der „Führer" zum zweiten Mal von dem stilgewandten Dichter Alcharisi ins Hebräische übersetzt. Seine Übertragung, die sich durch Anmut des Stiles auszeichnet, gibt jedoch den Inhalt des Originaltextes nicht so genau wieder wie die schwerfällige, aber peinlich gewissenhafte Arbeit des Ibn Tibbon.

auf die Wiedergabe des Textes bezüglichen Anweisungen erteilt er Ibn Tibbon den Rat, sich in das Studium der Werke des Aristoteles in der arabischen Bearbeitung des Alfarabi, Avicenna und Averroës zu vertiefen.

Neben den bereits behandelten Werken verfaßte Maimonides in arabischer Sprache auch noch eine Reihe von Abhandlungen zur Heilkunde. Sich im großen Ganzen an das allgemein anerkannte System des Galenus haltend, unterließ er es indessen nicht, dieses System in wesentlichen Punkten zu ergänzen. Von seinen medizinischen Schriften genossen bei den mittelalterlichen Ärzten besondere Wertschätzung eine Abhandlung über Giftstoffe und die in Anlehnung an Galenus zusammengestellten „Aphorismen" („Pirke Mosche" – in der hebräischen Übersetzung). Auf Wunsch des Sultans Al-Afdal, des Sohnes des Saladin, verfaßte Maimonides außerdem einen Leitfaden der Hygiene („Hanhagath ha'briuth"). Von den sonstigen Werken des Maimonides sei noch der kurze Traktat über *Logik* erwähnt, den er in jungen Jahren in arabischer Sprache abfaßte und der dann in der hebräischen Übersetzung des Moses ibn Tibbon unter dem Titel „Milloth Higajon" weite Verbreitung fand.

Die rastlose Arbeit untergrub schließlich die Gesundheit des großen Denkers. In den letzten Jahren seines Lebens war er häufig leidend und klagte über große Müdigkeit. Maimonides starb in Ägypten im siebzigsten Lebensjahre am 20. Tebet des Jahres 4965 (am 13. Dezember 1204 d. chr. Ära)[1]).

[1]) Über den Lebensabend des Maimonides s. unten, § 61.

Drittes Kapitel

Alte und neue Kolonien: Italien und Byzanz, Polen und Rußland im Zeitalter der Kreuzzüge

§ 51. Die Juden in Rom und Oberitalien

Das Jahrhundert der Kreuzzüge, das in dem Leben der mitteleuropäischen Völker so tiefe Spuren hinterließ, brachte für die zwei ältesten Staaten der christlichen Gesittung, für Italien und Byzanz, nur verhältnismäßig unbedeutende Ereignisse mit sich. In der Residenz des kirchlichen Caesars vermochte die Kreuzfahrerbewegung nie einen so leidenschaftlichen Fanatismus zu entfachen wie in den anderen Ländern, wo der von Rom aus erschallende Aufruf den Haß gegen die Andersgläubigen zu hellen Flammen auflodern ließ. Galten doch die römischen Päpste in ihrem Vaterlande keineswegs als Propheten. Nachdem das Papsttum unter Gregor VII. über den deutschen Caesarismus seinen glänzenden aber keineswegs endgültigen Sieg errungen hatte, verging noch ein ganzes Jahrhundert in unausgesetztem Kampfe zwischen diesen beiden Mächten, der durch den in Rom selbst unaufhörlich wütenden Bürgerkrieg eine weitere Komplikation erfuhr. Die Papstwahl ging hier nie ohne erbitterte Parteizwistigkeiten ab, die gar oft in Straßenkämpfe ausarteten. Verschiedene Patriziergruppen setzten sich für ihre eigenen Anwärter ein und bildeten zugleich eine gemeinsame Front gegen die mittlere Bürgerklasse, die hier, ebenso wie in den anderen italienischen Stadtrepubliken, zu immer größerem Ansehen und Einfluß gelangte. So standen im XII. Jahrhundert den Päpsten nicht selten Gegenpäpste gegenüber. Die Inhaber des apostolischen Stuhles folgten in dieser Zeit in raschestem Wechsel aufeinander: die eben gekrönten Pontifices gingen bald

wieder ihrer Tiara verlustig, räumten den Lateran für einen neuaufgetauchten Nebenbuhler und mußten nicht selten heimatlos umherirren, bis sich der Sturm in der zügellosen Stadt wieder gelegt hatte. Unter solchen Verhältnissen konnte das Oberhaupt der Kirche in seiner eigenen Residenz durchaus nicht jene grenzenlose Verehrung genießen, die ihm in den vom Schauplatz der römischen Skandalaffären weiter abliegenden Orten entgegengebracht wurde.

In hohen Ehren hielt das christliche Rom, das von seinem heidnischen Vorgänger dessen leidenschaftliche Vorliebe für Schauspiele und pompöse Auftritte geerbt hatte, nur das äußere Dekorum des kirchlichen Caesarismus. So wurden denn auch die Feierlichkeiten zu Ehren des neuerwählten Papstes nach einem strengen Zeremoniell begangen. Bei einer dieser Zeremonien durften der Tradition gemäß auch die römischen Juden nicht fehlen. Dem seinen feierlichen Einzug in den Lateran haltenden neuen Papst mußte nämlich neben Abordnungen anderer römischer „Scholen" (oben, § 18) auch eine Deputation der jüdischen Gemeinde ihre Huldigung darbringen, wobei der Rabbiner dem Kirchenhaupt eine Thorarolle zu überreichen pflegte. Überdies war die jüdische Gemeinde an diesem Tage wie auch zu Ostern und Weihnachten gleich den anderen Scholen dazu verpflichtet, dem Haupte der Kirche einen ebenfalls durch die Tradition geheiligten Tribut darzubringen: zwei Pfund Zimmet und ein Pfund Pfeffer, wofür sie vom päpstlichen Schatzmeister als Gegengeschenk zwanzig Scheidemünzen erhielt. Außer diesem Feiertagstribut, der die Unterwürfigkeit der Synagoge der Christenheit gegenüber symbolisieren sollte, bezog der päpstliche Schatz von den Juden als Untertanen der römischen Kurie einen viel gewichtigeren Alltagstribut. Daneben hatten die Juden im Zusammenhang mit den besonderen Zeitumständen auch noch außerordentliche Kriegssteuern zu entrichten.

Die Mitglieder der jüdischen Gemeinde in Rom, die über Beziehungen zum päpstlichen Hofe verfügten, waren gleichsam dazu ausersehen, als Sachwalter ihrer ausländischen Stammesgenossen vor dem Papste aufzutreten. Kam es in Deutschland oder in Frankreich zu einer Judenhetze, zu Verfolgungen seitens der Ortsbehörden oder stieß den Juden sonst irgendein Unglück zu, so beeilten sich die vom Mißgeschick betroffenen Gemeinden, durch besondere Bevollmächtigte ihre römischen Brüder davon in Kenntnis zu setzen, und gingen sie darum an, beim Papste ein entscheidendes Wort zugunsten

der Gehetzten zu erwirken. Die römischen Juden versagten in solchen Fällen nie ihre Hilfe, und die päpstliche Kanzlei geizte nicht mit beschwichtigenden Ermahnungen im Namen des apostolischen Stuhles, soweit nämlich die Fürsprecher ihrerseits mit Geschenken nicht geizten. Dies war wohl die prosaische Entstehungsgeschichte der zugunsten der Juden erlassenen Bullen, insofern ihnen nicht anderweitige politische oder religiöse Motive zugrunde lagen. Diese von den römischen Juden in erster Linie zugunsten ihrer Brüder in den anderen Ländern erwirkten Erlasse befestigten zugleich auch ihre eigene soziale Stellung, ihre eigenen dürftigen „Rechte und Privilegien", die von dem neuerwählten Papste jedes Mal aufs neue bestätigt wurden.

Im Vergleich zu dem den deutschen und französischen Juden im XII. Jahrhundert beschiedenen Lose mußte indessen die Lage ihrer Brüder in Rom wie in Italien überhaupt durchaus beneidenswert erscheinen. Die nach Gregor VII. und dem geistigen Urheber des ersten Kreuzzuges, Urban II., in rascher Folge einander ablösenden Päpste verdammten nicht nur die von den Kreuzfahrern inszenierten Judenhetzen, sondern auch die von ihnen betriebenen Zwangstaufen, wiewohl sie den bereits Getauften nur ungern die Rückkehr zum angestammten Glauben gestatteten. So ermahnte der Papst Calixtus II. (1120—1124) die Christenheit in einer besonderen Bulle, die den Juden verbrieften Rechte nicht zu schmälern und allen gegen sie gerichteten Ausschreitungen Einhalt zu gebieten. Zu den Hofleuten dieses Papstes gehörte ein Kardinal jüdischer Herkunft namens Peter, ein Mitglied der Patrizierfamilie Pierleone, deren Stammhaupt ein getaufter jüdischer Bankier war (oben, § 18). Diesem Sprößling der Judäer war es beschieden, für eine kurze Zeit den Thron des heiligen Peter besetzt zu halten. Als nämlich nach dem Tode des Papstes Honorius II. (1130), des Nachfolgers des Calixtus, in Rom wieder einmal zwischen den Kardinälen der Kampf um die päpstliche Tiara entbrannte, setzte sich die Partei der Pierleone für die Anwartschaft des Kardinals Peter ein, während die sie bekämpfende Patrizierpartei aus dem Geschlechte der Franginani einen anderen Anwärter auf den Schild hob. Die sich befehdenden Parteien führten die Papstwahl in zwei verschiedenen Kollegien von Kardinälen und Bürgern durch: in dem einen ganz willkürlich zusammengesetz-

ten und geheim tagenden Kollegium wurde der Vertrauensmann der Franginani unter dem Namen Innocenz II. zum Papste ausgerufen, dagegen wurde in der anderen, sich aus der Mehrzahl der Kardinäle und der angesehensten Bürger zusammensetzenden Versammlung Pierleone erwählt, der als Papst den Namen *Anaklet II.* annahm (1130—1138). In der Stadt brach hierauf ein Bürgerkrieg aus. Der bereits in den Lateran eingezogene Papst Innocenz II. mußte die Flucht ergreifen und den Heiligen Stuhl dem neu gewählten Anaklet überlassen, dessen Parteigänger sich durch einen Sturmangriff des päpstlichen Palastes bemächtigt hatten. An der feierlichen Prozession zu Ehren des neuen Papstes beteiligte sich auch eine von dem Rabbiner geführte jüdische Deputation, die dem Kirchenhaupt die üblichen Huldigungen darbrachte. Um die Autorität des Anaklet zu untergraben, betonten seine Feinde mit besonderem Nachdruck seine jüdische Abstammung und verbreiteten verleumderische Gerüchte: er plündere die Kirchen, um die entwendeten Weihgeräte und kostbaren Heiligenbilder mit den beutegierigen Juden zu teilen. Der mächtigste Gegner des neuen Papstes, der berühmte französische Abt Bernhard von Clairvaux, beklagte sich in einem Sendschreiben an den deutschen Kaiser, daß „zur Schändung Christi ein Abkömmling der Judäer vom Stuhle Petri Besitz ergriffen" hätte, und verlangte die Wiedereinsetzung Innocenz' II. in die päpstliche Würde. Desungeachtet vermochte sich der Nachkomme der Juden acht Jahre lang auf dem päpstlichen Stuhle zu behaupten, und erst nach seinem Tode gelang es seinen Gegnern, ihr Ziel zu erreichen. Die bis in ferne Länder gedrungenen Gerüchte von einem „jüdischen Papst" nahmen aber unter den dortigen jüdischen Volksmassen die Gestalt von phantastischen Legenden an[1]).

---

[1]) Es ist nämlich anzunehmen, daß der Volkslegende von dem jüdischen Papst *Elchanan* die Geschichte des Anaklet II. zugrunde liegt. Die jüdische Sage verwandelt den Abkömmling der Renegaten in einen Märtyrer und verlegt die ganze Begebenheit in eine frühere Zeit. Eine im Hause des ruhmreichen „Parnas" und Paitans Simon ben Isaak, der im XI. Jahrhundert in Mainz lebte (§ 15), angestellte Christin soll, wie die Sage wissen will, seinen unmündigen Sohn Elchanan entführt haben, um ihn katholischen Mönchen zu übergeben, worauf er von diesen getauft und in einem Kloster erzogen worden sei. Als man ihn dann nach Rom brachte, vermochte er es dank seiner hervorragenden Begabung bis zur bischöflichen Würde zu bringen, sodann zu der eines Kardinals, bis er schließlich als römischer Papst gekrönt wurde. Der Familie des Elchanan blieb aber das Schicksal des verschollenen Kindes gänzlich unbekannt. Indessen ließ die Sehnsucht nach

Bei der Rückkehr des Gegenpapstes Innocenz II. nach Rom zog ihm nach althergebrachtem Brauch auch eine jüdische Deputation mit der Thorarolle entgegen, mußte sich aber von ihm einen Verweis gefallen lassen: „Die Heilige Schrift — sagte der Papst — halten wir als das Gesetz, das der Allmächtige durch Moses euren Vorfahren gegeben, zwar in allen Ehren, doch sind uns eure religiösen Bräuche und unnützen Auslegungskünste durchaus zuwider, denn der Erlöser, auf den ihr vergeblich wartet, ist nach der Lehre unseres apostolischen Glaubens schon längst erschienen: es ist dies unser Herr Jesus Christus, der zusammen mit Vater und Heiligem Geist in aller Ewigkeit regieret". Auch unterließ es Innocenz, die Schutzbulle Calixtus' II. wieder zu erneuern. So verschaffte er sich Genugtuung für die ihm durch seinen von Juden abstammenden Rivalen zugefügte Unbill. Trotzdem blieben sowohl unter Innocenz II. wie auch unter seinen nächsten Nachfolgern die altverbrieften Rechte der jüdischen Gemeinde unangetastet. Manche der späteren Päpste trieben den Juden gegenüber eine Politik der Doppelzüngigkeit: während sie der römischen Gemeinde und namentlich deren reichen Mitgliedern, die dem Heiligen Stuhle finanzielle Dienste erwiesen, ihren Schutz angedeihen ließen, glaubten sie aus politischen Erwägungen in ihren offiziellen Kundgebungen, die die Stellung der Juden in der christlichen

seinen Angehörigen den Papst nicht zur Ruhe kommen, und so griff er, um wenigstens seinen alten Vater noch einmal von Angesicht zu Angesicht zu schauen, zur folgenden List. Er befahl dem Bischof von Mainz, die die dortigen Juden betreffenden Ausnahmegesetze zu verschärfen, in der Voraussicht, die Gemeinde würde durch besondere Abgeordnete in Rom darüber Klage führen, unter denen dann auch der ehrwürdige R. Simon sicherlich nicht fehlen würde. Und so geschah es auch in der Tat: Simon kam nach Rom, um bei dem Papste für seine Gemeinde Fürsprache einzulegen. Der Papst ließ sich zunächst mit dem jüdischen Gelehrten in eine religiöse Disputation ein, wobei er eine erstaunliche Kenntnis des Judaismus an den Tag legte, spielte sodann mit dem Greis, der ebenso wie er ein Freund des königlichen Spieles war, eine Partie Schach, um ihm schließlich unter vier Augen sein Geheimnis zu eröffnen. Der tief erschütterte R. Simon vernahm hierauf von dem verlorenen Sohn, daß er den Entschluß gefaßt hätte, zum Judentum zurückzukehren. So brachte der Führer der Mainzer Gemeinde gar bald ein päpstliches Dekret, das die Repressalien gegen die Juden außer Kraft setzte, und überdies die frohe Botschaft, daß er seinen verschollenen Sohn wiedergefunden hätte. Kurz darauf verschwand plötzlich der Papst aus Rom. Er kehrte insgeheim in seine Vaterstadt zurück, bekannte sich von neuem zu seinem angestammten Glauben und lebte unauffällig im Kreise seiner Familie. Nach einer anderen Lesart soll sich der reumütige Papst zur Sühne für seinen Abfall vom Glockenturm der römischen Peterskirche gestürzt und so sein Ende gefunden haben. Über die Quellen s. *Güdemann*, Geschichte der Kultur usw., II, Kap. 2.

Welt in allgemeiner Form festsetzten, die antijüdischen Kirchenregeln immer aufs neue bestätigen zu müssen. Solcher Art war die Politik, der sich der Papst Alexander III. (1159—1181) befleißigte, dessen Name mit der dritten Lateransynode vom Jahre 1179 unzertrennlich verbunden ist. Der Held eines bewegten politischen Dramas, in dem neben mehreren Gegenpäpsten der Kaiser Friedrich Barbarossa und die aufständischen lombardischen Städte eine Rolle spielten, war Alexander III. stets in Geldnöten und daher auf die Dienste erfahrener Finanzmänner angewiesen. Als solche kamen ihm auch einige Mitglieder der jüdischen Gemeinde von Rom zu Hilfe; einer von ihnen, *Jechiel*, ein Enkel des Verfassers des Talmudlexikons „Aruch", stand dem Papste als sein Vertrauensmann in Finanzangelegenheiten sogar unmittelbar zur Seite. Diesen Männern gelang es, bei Alexander III. für die römischen Juden die Erneuerung der Schutzbulle zu erwirken, der die berühmte Formel des Papstes Gregor des Großen, „Sicut Judaeis non" (oben, § 3), zugrunde lag. Unter Berufung auf das von seinen Vorgängern Calixtus und Eugen gegebene Beispiel untersagte Alexander III. in dieser Bulle, die Juden gewaltsam zum Christentum zu bekehren, sie zu überfallen oder zu plündern, sie „an ihren Feiertagen mit Stock und Stein zu mißhandeln", ihre Friedhöfe zu zerstören und die jüdischen Leichen auszuplündern (was in den römischen Katakomben nur zu häufig geschah). Auf die Übertretung jedes dieser Verbote stand die Exkommunikation, und wäre es überall nach dieser Bulle gegangen, so hätten die treuesten Kirchenstützen jener Zeit, die Tausende von Kreuzfahrern, die das große Blutvergießen in Mitteleuropa auf dem Gewissen hatten, ohne weiteres dem Kirchenbann verfallen müssen.

Desungeachtet wurden die jüdischen Gemeinden bei der Nachricht, daß im Jahre 1179 im Lateran ein Kirchenkonzil zusammentreten sollte, das unter anderem auch Entscheidungen über die durch die Kreuzzüge verursachten Veränderungen in der Lage der europäischen Juden zu treffen hätte, von größter Unruhe ergriffen. Eine lakonische Nachricht der jüdischen Chronik[1]) besagt, daß, als der Papst Alexander III. den Entschluß gefaßt hatte, „seine Bi-

[1]) Zu finden in dem auf Grund der Chronik des Schemtob Sanzolo zusammengestellten „Nachtrag" zu der Chronik „Schebet Jehuda" (ed. Wiener, S. 112), der im VI. Bande der „Geschichte" von Graetz, Note I, 6 in zutreffender Weise einer Analyse unterzogen wird.

schöfe und Geistlichen aus Frankreich und Spanien zu versammeln, alle jüdischen Gemeinden in Schrecken versetzt wurden und drei Tage lang beteten und fasteten; Gott erbarmte sich jedoch ihrer, und man sprach dort (auf dem Konzil) von ihnen (den Juden) nur Gutes". Die jüdischen Gemeinden scheinen von der Kirchenversammlung das Schlimmste erwartet zu haben und atmeten daher frei auf, als ihre ärgsten Befürchtungen sich nicht bewahrheiteten. In Wirklichkeit enthielten die Beschlüsse der Lateransynode vom Jahre 1179 keineswegs „nur Gutes". Zwar wurden gegen die Juden keine neuen Unterdrückungsmaßnahmen beschlossen, und das Konzil beschränkte sich nur auf die Bestätigung der alten kirchlichen Privilegien, doch unterließ es nicht, seine Beschlüsse zugleich mit der überkommenen judenfeindlichen Begründung zu versehen. Von neuem wurden die alten Kanons ausgegraben, die es den Juden untersagten, christliche Dienstboten zu halten, neue Synagogen zu erbauen und sogar alte zu renovieren. Das Konzil stellte die Forderung auf, daß das Zeugnis von Christen gegen Juden in jeglicher Gerichtssache Gültigkeit haben sollte, da ja auch die Juden gegen Christen als Zeugen auftreten dürften — eine an sich billige Forderung, soweit damit nicht die religiösen, auf dem Boden des christlichen Aberglaubens entstandenen Prozesse gemeint waren. Indessen war diese Forderung von einer Drohung begleitet: „Es sollen alle dem Anathem verfallen, die in solchen Dingen den Juden vor den Christen den Vorzug geben werden, wo doch die Juden den Christen untergeordnet sind und von ihnen nur aus reiner Menschlichkeit geduldet werden müßten (pro sola humanitate faveantur)". Ferner bestätigte die Kirchenversammlung den alten Kanon, wonach getauften Juden ihr Anteil oder Erbrecht an dem Familienvermögen nicht vorenthalten werden durfte, „da diejenigen, die den Weg des Glaubens betreten, nicht schlechter gestellt sein dürfen, als sie es vorher waren".

Unter Alexander III. sah die römische Gemeinde einen seltenen Gast in ihrer Mitte: den Reisenden Benjamin von Tudela (um 1160 bis 1165). Sein Weg führte ihn aus Marseille über Genua, Pisa und Lucca nach Rom, und die Nachwelt verdankt ihm die folgende kurze Beschreibung aller dieser Städte, die einzige authentische Nachricht über die damaligen jüdischen Gemeinden Norditaliens: „Aus Marseille gelangt man nach viertägiger Seereise nach dem am Meeresgestade sich erhebenden *Genua*. Es wohnen dort zwei Juden: Rabbi

Samuel ben Kileam sowie dessen Bruder . . . Die Genueser beherrschen das Meer; sie bauen Fahrzeuge, die man ‚Galeeren' nennt, auf denen sie nach allen Richtungen Beutezüge unternehmen, um dann mit den zusammengerafften Schätzen nach Genua zurückzukehren. Mit den Einwohnern von *Pisa* stehen sie auf Kriegsfuß. Pisa ist von Genua zwei Tagereisen entfernt. Es ist eine große Stadt, und die Pisaner zeichnen sich durch Tapferkeit aus, doch werden sie weder von einem König noch von einem Fürsten, sondern von Richtern (Konsuln) regiert, die sie selbst erwählen. In der Stadt leben etwa zwanzig Juden (Familienväter); ihre Ältesten sind: Rabbi Moses, R. Chaim und R. Joseph. Die Stadt ist vier Meilen vom Meere entfernt; zum Ein- und Auslaufen benutzen die Schiffe den durch diese Gegend fließenden Strom. Vier Parasangen weiter liegt die große Stadt *Lucca*, die etwa vierzig Juden beherbergt; es stehen ihnen vor R. David, R. Samuel und R. Jakob. Von hier sind es noch sechs Tagereisen bis zu der großartigen Stadt *Rom*, der Hauptstadt des Staates Edom. Dort leben annähernd zweihundert Juden (Familien), alles ehrenwerte Männer, die sich völliger Steuerfreiheit erfreuen. Manche von ihnen stehen in den Diensten des Papstes Alexander, des großen Bischofs und Oberhauptes der gesamten edomitischen Kirche. Es sind dort höchst gebildete Männer anzutreffen, unter denen als die hervorragendsten R. Daniel und R. Jechiel zu nennen sind. Dieser steht in den Diensten des Papstes. Er ist ein noch junger, vortrefflicher und überaus gescheiter Mann, der beim Papste ein- und ausgeht und dessen gesamtes Vermögen verwaltet. Er ist der Enkel des R. Nathan, des Verfassers des Buches „Aruch" und verschiedener Kommentarien. Des weiteren (genießen in der Gemeinde hohes Ansehen) Rabbi Joab ben Salomo, das Jeschibahaupt R. Menachem, der im Trastevere lebende R. Jechiel und R. Benjamin ben Schabtai".

Hierauf kommt der Reisende auf die Sehenswürdigkeiten des christlichen Rom zu sprechen. Er beschreibt die Peterskirche, den Lateran und die alten Kaiserpaläste. Bei dieser Gelegenheit gibt er allerlei mit Reminiszenzen aus der jüdischen Geschichte zusammenhängende Erzählungen wieder, die er von den ihn in der Stadt herumführenden Ortseinwohnern gehört hat. Der Palast des Kaisers Titus soll aus dem Grunde außerhalb der Stadt erbaut worden sein, weil die römischen Senatoren Titus wegen der erst nach einer dreijährigen Belagerung erfolgten Einnahme von Jerusalem keinen Ein-

laß in die Stadt gewährt hätten. In der Kapelle des heiligen Johann im Lateran ständen die beiden Erzsäulen aus dem Salomonischen Tempel, die sich alljährlich, am Tage des 9. Ab, mit Schweiß bedeckten. Daselbst würden auch in einer Höhle die von Titus aus dem Jerusalemer Tempel entwendeten Weihgeräte aufbewahrt. In einer anderen Höhle am Tiberufer wären die Gebeine der zehn auf Befehl des Kaisers Hadrian hingerichteten jüdischen Märtyrer begraben. Den Volkssagen, denen der Reisende auf seinen Wanderungen durch die Straßen und Plätze Roms andächtig lauschte, kommt freilich nur ein dichterischer Wert zu, um so wichtiger ist aber für die Kenntnis der wahren Lage der jüdischen Gemeinden in Italien das wenige, was er als Augenzeuge darüber zu berichten weiß. Vor allem erfahren wir, daß die italienischen Stadtrepubliken im XII. Jahrhundert nur eine sehr spärliche jüdische Bevölkerung aufzuweisen hatten. Genua scheinen die jüdischen Kaufleute aus Marseille und den anderen südfranzösischen Häfen nur zu geschäftlichen Zwecken aufgesucht zu haben, ohne sich dort niederzulassen, wohl aus dem Grunde, weil die Stadteinwohner keine Handelskonkurrenten in ihrer Mitte dulden wollten. Im ersten Jahrhundert der Kreuzzüge gelangte nämlich Genua neben Pisa und Venedig zu hohem Wohlstand, weil diese drei Hafenstädte an der Beförderung der Kreuzfahrer nach Asien und an der zollfreien Einfuhr von morgenländischen Waren sehr viel verdienten, und so waren sie nicht geneigt, ihren Gewinn mit den unternehmungslustigen Juden zu teilen. Was aber Rom anlangt, so ist die von dem Reisenden angegebene Zahl der dortigen jüdischen Einwohner (zweihundert Gemeindemitglieder oder Familienhäupter) keineswegs als gering zu erachten. Die römische Gemeinde machte auf Benjamin einen überaus erfreulichen Eindruck: er fand dort wohlhabende und zum Teil auch einflußreiche, unter dem unmittelbaren Schutz des „Hauptes der Kirche Edoms" stehende Männer vor, und die innere Organisation der Gemeinde mit ihren Notabeln, ihrem Rabbinat und der Talmudschule mußte diesen günstigen Eindruck noch erhöhen.

§ 52. *Die Gemeinden Süditaliens und Siziliens*

Eine zahlreiche, in kompakten Massen lebende jüdische Bevölkerung wies in dieser Epoche, wie schon vor den Kreuzzügen, *Süditalien*: Apulien, Calabrien und Sizilien, auf. Die hier begründete

Normannenherrschaft (§ 19) behauptete sich bis zum Ausgang des XII. Jahrhunderts und nahm erst ein Ende, als der deutsche Kaiser Heinrich VI. Süditalien eroberte (1194), um es der Herrschaft der Hohenstaufen zu unterwerfen. Die normannischen Herren Süditaliens, die das auf der Leibeigenschaft beruhende Lehenssystem dorthin verpflanzt hatten, förderten in ihrem Machtbereich zugleich die Entfaltung von Handel und Industrie. Den drei Gruppen der Landesbevölkerung: den Griechen, Juden und Arabern wurde daher der weiteste Spielraum für eine freie Betätigung gelassen. Obwohl der Herzog Roger II. (1127—1154) aus politischen Erwägungen seine Vasallenabhängigkeit von Rom formell anerkannte und den ihm von dem Papst Anaklet II. verliehenen Königstitel nicht verschmähte, unterließ er es jedoch, in seinem Königreiche den kirchlichen Aspirationen Vorschub zu leisten, was bei der Buntscheckigkeit der Landesbevölkerung in nationaler und religiöser Hinsicht auch wohl kaum möglich gewesen wäre. Die Städte Apuliens und Siziliens gelangten unter Roger zu hoher Blüte und wurden zu bedeutenden Mittelpunkten des wirtschaftlichen und geistigen Lebens. Amalfi und Palermo wetteiferten mit den nördlichen Hafenstädten Venedig und Genua; Salerno war durch seine Hochschule für Medizin berühmt, Neapel und Amalfi durch ihre juristischen Hochschulen. Der lebhafte Verkehr mit dem Orient, insbesondere mit den am nächsten gelegenen Hafenstädten Nordafrikas, förderte die Entfaltung der verschiedensten Gewerbe. So wurde zusammen mit dem weißen Maulbeerbaum aus dem Orient auch die Seidenraupenzucht nach Süditalien verpflanzt, die vornehmlich von den Griechen und Juden betrieben wurde. Überhaupt nahm die zahlreiche und rührige jüdische Bevölkerung im Leben des Landes einen ansehnlichen Platz ein. Benjamin Tudela, der sich aus Rom weiter nach Süditalien begab, schildert die dortigen jüdischen Gemeinden in folgender Weise:

„Von dort (von Rom) aus sind es vier Tagereisen bis *Capua*, einer großen Provinzhauptstadt; es leben daselbst etwa dreihundert Juden (Familien), darunter auch im Lande überaus angesehene Persönlichkeiten, wie der Älteste Rabbi Conpasso, sein Bruder Rabbi Samuel, Rabbi Saken und der Rabbiner David, der den Titel eines „Principale" führt . . . Die Stadt *Neapel* ist sehr stark befestigt, an der Meeresküste gelegen und von Griechen erbaut; es leben dort etwa fünfhundert Juden, darunter Rabbi Hiskia, Rabbi Schalom,

Rabbi Elias ha'Kohen und Rabbi Isaak vom Berge. Von dort ist es eine Tagereise bis *Salerno*, wo eine Akademie für christliche Ärzte besteht; die Stadt zählt annähernd sechshundert Juden, von denen die folgenden Gelehrten besondere Erwähnung verdienen: Rabbi Jehuda bar Isaak, Rabbi Malki Zedek, ein großer Rabbiner, der ehedem in Siponto lebte, ferner Salomon Kohen, Rabbi Elias aus Griechenland, Rabbi Abraham Narboni und Rabbi Tamon. Die Stadt ist von der Landseite durch eine Mauer geschützt, die sich bis zur Meeresküste hinzieht; auf dem Berggipfel erhebt sich eine überaus mächtige Feste. — Eine halbe Tagereise von dort entfernt liegt *Amalfi*, wo etwa zwanzig Juden ihren Wohnsitz haben, darunter der Arzt Rabbi Chananel, Rabbi Elischa und der freigebige Abu-al-Gid. Die ortsansässigen Christen treiben Handel und gehen mit ihren Waren auf Reisen; da sie mitten unter hochragenden Bergen und auf Felsengipfeln wohnen, fehlt es ihnen an Äckern und sie müssen alles für Geld kaufen, doch haben sie einen Überfluß an Obst, weil in der Gegend Wein und Oliven gedeihen und sie ganz mit Obst- und Gemüsegärten bedeckt ist. Im Kriegshandwerk haben sie nicht ihresgleichen. — Nach einer weiteren Tagereise erreicht man *Benevento*, eine zwischen dem Meere und einem hohen Berge gelegene große Stadt. Auch dort besteht eine jüdische Gemeinde, die annähernd zweihundert Mitglieder zählt; es stehen ihr vor: Rabbi Kalonymos, Rabbi Serach und Rabbi Abraham. — Legt man zwei weitere Tagereisen zurück, so kommt man in die Stadt *Melfi* in der Provinz Apulien; den dort lebenden Juden, etwa zweihundert an der Zahl, stehen Rabbi Achimaaz, Rabbi Nathan und Rabbi Zadok vor. Von dort ist in einem Tage *Ascoli* zu erreichen, wo etwa vierzig Juden beheimatet sind und von Rabbi Contilo, seinem Schwiegersohn Rabbi Zemach und Rabbi Joseph repräsentiert werden. Ascoli ist zwei Tagereisen von dem an der Meeresküste gelegenen *Trani* entfernt, wo sich die nach Jerusalem ziehenden Wanderer (Wallfahrer) versammeln, da die Stadt einen gut eingerichteten Hafen, einen ‚Port', besitzt. Die dort bestehende jüdische Gemeinde vereinigt etwa zweihundert Mitglieder und wird von Rabbi Elias, von dem Prediger Rabbi Nathan und von Rabbi Jakob geleitet. Es ist dies eine wohlgepflegte und große Stadt. Nach einer einen Tag währenden Reise gelangt man von dort nach Sankt Nikolaus de *Bari*, einer einstmals blühenden Stadt, die aber von dem König Wilhelm von Sizilien zerstört wurde,

so daß dort zur Zeit weder Juden noch Angehörige anderer Nationen anzutreffen sind. Von hier sind es nur noch anderthalb Tagereisen bis nach *Tarent*, das schon in der Provinz Calabrien liegt. Die große Stadt ist von Griechen bewohnt, in deren Mitte jedoch auch etwa dreihundert Juden leben. An der Spitze der Gemeinde stehen die Gelehrten: Rabbi Mali, Rabbi Nathan und Rabbi Israel. Nach einer weiteren Tagereise sieht man sich in der Hafenstadt *Brindisi*, wo etwa zehn Juden, die als Färber tätig sind, ihren Wohnsitz haben. Scheut man nicht die Mühe von zwei weiteren Tagereisen, so erreicht man das an der Küste des Griechischen Meeres gelegene *Otranto;* an der Spitze der dortigen, etwa fünfhundert Juden zählenden Gemeinde stehen Rabbi Menachem, Rabbi Kaleb, Rabbi Meir und Rabi Mali. Von dort kommt man auf dem Wasserwege in zwei Tagen nach der Insel *Korfu*, wo nur ein einziger Jude namens Joseph ansässig ist. Hier ist das Königreich Sizilien zu Ende".

Auf seinem Wege nach dem Orient, der den jüdischen Reisenden von der süditalienischen Küste aus direkt nach Byzanz führte, berührte er zunächst die Insel Sizilien nicht und besuchte sie erst auf seinem vom ägyptischen Alexandrien aus nach Europa eingeschlagenen Rückwege. Er weilte hier in den zwei großen Städten *Messina* und *Palermo*. In Messina, dessen Hafen von den nach Jerusalem ziehenden Wallfahrern gleichfalls häufig benutzt zu werden pflegte, fand Benjamin eine zweihundert Familien umfassende jüdische Gemeinde vor, während er in der Inselhauptstadt Palermo die größte aller von ihm in Italien besuchten jüdischen Gemeinden kennen lernte, die nicht weniger als fünfzehnhundert Mitglieder zählte. Die mitten in einer getreide- und obstreichen Gegend gelegene, von „Edomitern und Ismaelitern" (Christen und Muselmanen) dicht bevölkerte Stadt mit ihren prächtigen Palästen der normannischen Herrscher, ihren Fischteichen und sonstigen Sehenswürdigkeiten machte auf den jüdischen Reisenden den stärksten Eindruck. Indessen bestanden auf der Insel jüdische Gemeinden um jene Zeit nicht allein in den zwei von Benjamin besuchten Hafenstädten, sondern, wie aus den damaligen amtlichen Urkunden zu ersehen ist, auch in manch anderer sizilianischen Stadt, so in Syrakus, in Trapani, in Marsala, in Catania.

Unter der Normannenherrschaft galten die Juden ebenso wie die von ihnen bewohnten Viertel („Judeca"), wie schon erwähnt, als

Privateigentum der Könige und Herzöge, die jedoch die Jurisdiktion über die jüdische Bevölkerung mitsamt den bei ihr eingezogenen Abgaben nicht selten den Bischöfen abzutreten pflegten. So gab der Herzog Wilhelm im Jahre 1121 kund, daß er dem Erzbischof von Salerno die ganze „Judeca" dieser Stadt nebst allen sie bewohnenden Juden unwiderruflich übereigne und ihm zugleich das Recht verleihe, über sie zu Gericht zu sitzen und sie zu besteuern. Auch andere gottesfürchtige Herrscher verschenkten die Juden gleich ihren muselmanischen Villanen (leibeigenen Bauern) an verschiedene Kirchen und Klöster. Unbeschadet dieser patriarchalischen Gepflogenheiten bildeten die Juden in Süditalien und Sizilien eine der vier gleichberechtigten und sich religiöser und nationaler Autonomie erfreuenden Gruppen. „Latiner, Griechen, Judäer und Sarazenen unterstehen ihrer eigenen Gerichtsbarkeit", heißt es in dem vom Bischof von Catania den Bewohnern der Stadt verliehenen Freibrief (1168). Diese Lage sollte erst in der ersten Hälfte des XIII. Jahrhunderts, unter der Dynastie der Staufen, eine Änderung erfahren (s. unten, Band V).

§ 53. Byzanz und die griechischen Gemeinden

Die zur Zeit der byzantinischen Herrschaft in Süditalien mit der lateinischen so eng verbundene griechische Judenheit sah sich im Zeitalter der Kreuzzüge, als Byzanz aus der aktiven europäischen Politik ganz ausgeschieden war, in immer steigenderem Maße auf ihre eigenen Kräfte angewiesen. Je fester die aus dem Westen gekommenen Kreuzfahrer mit dem asiatischen Boden verwuchsen, desto mehr schwand die Bedeutung Konstantinopels als eines Vorpostens der Christenheit an der Grenzscheide zwischen Europa und Asien. Schon nach dem ersten Kreuzzug, der nicht von der griechischen, sondern von der römischen Kirche inspiriert worden war und von seiten des byzantinischen Kaisers auch keine genügende Unterstützung fand, geht Byzanz der von ihm bis dahin im christlichen Morgenlande ausgeübten Hegemonie gänzlich verlustig. Nach der Begründung des Königreichs Jerusalem durch die Kreuzfahrer (1099) wird Konstantinopel vollends in den Hintergrund gedrängt und fällt gegen Ende der geschilderten Epoche selbst in die Hände der Kreuzritter des vierten Kreuzzuges (1204). In diesem geschwächten

Byzanz fühlte sich nun die Judenheit viel weniger gehemmt als in der ehemaligen mächtigen Despotie, der Hochburg des griechisch-christlichen Judenhasses. Die Kaiser aus der Komnendynastie, die keinen Anstand nahmen, während der Kreuzzüge sogar die Muselmanen gegen die lateinischen Christen mobil zu machen, hatten am wenigsten Grund, im Namen des Kreuzes gegen die Juden vorzugehen. Von dem verhältnismäßig ruhigen Leben der byzantinischen Juden zeugt auch das Schweigen der Chronisten, die größere Verfolgungen sonst stets zu verzeichnen pflegten. Überdies wissen wir von dem bereits mehrfach erwähnten Benjamin, daß im XII. Jahrhundert die Zahl der jüdischen Gemeinden im Kaiserreiche bedeutend zugenommen hatte.

Aus den dunklen Jahren des ersten Kreuzzuges dringt zu uns eine dumpfe Nachricht[1]) über messianische Hoffnungen, die unter den byzantinischen Juden eine weit um sich greifende Bewegung auslösten. Es ist schwer festzustellen, ob diese Bewegung schon gleich nach der Verbreitung der ersten Nachrichten über den Zug der Christen aus dem Westen nach Palästina und über das von ihnen in den jüdischen Gemeinden der Rheingegend angerichtete Unheil oder aber erst dann zum Durchbruch kam, als die jüdischen Flüchtlinge aus Deutschland und die über Ungarn heranflutenden Kreuzfahrerbanden gleichsam als ein leibhaftiges Zeugnis des beginnenden „Weltgerichts" in Byzanz selbst auftauchten. Gegen Sommerende des Jahres 1096 waren jedenfalls die jüdischen Gemeinden von Byzanz, insbesondere die von Saloniki und Konstantinopel, bereits von einer gewaltigen Bewegung ergriffen. Der Drang der Kreuzritter nach den geheiligten Stätten Palästinas und ihr erster blutiger Zug durch die jüdischen Gemeinden des Westens schienen untrügliche Kennzeichen der „vormessianischen Leiden" („Cheble Maschiach") zu sein. In-

[1]) Diese Nachricht wird uns durch das in der Genisa von Kairo entdeckte Bruchstück eines Briefes des byzantinischen Juden Menachem ben Elias vermittelt, der ihn allem Anscheine nach in der zweiten Hälfte des Jahres 1096 abfaßte. Die von Neubauer gemachte Entdeckung (1896) ist von D. Kaufmann kritisch untersucht worden (1898), gibt aber der wissenschaftlichen Forschung noch immer manche Rätsel auf (s. Bibliographie). Im Gegensatz zu der Ansicht von J. Mann („Ha'tekufa", Bd. XXIII) neigen wir in unserer Darstellung mehr der Meinung von D. Kaufmann zu, derzufolge unter dem im Fragment vorkommenden Worte „Aschkenasim" sowohl die aus Deutschland nach Byzanz gekommenen jüdischen Flüchtlinge als auch die von dort herangerückten Kreuzfahrer zu verstehen sind.

zwischen kamen immer neue Scharen von schreckerfüllten Flüchtlingen aus Deutschland und erzählten ihren Brüdern in Saloniki und Konstantinopel von den erlebten Greueln und zugleich auch von den unmittelbar bevorstehenden Wundern: auf ihrem Wege (wohl über Ungarn) sei ihnen zu Ohren gekommen, daß sich von den „finsteren Bergen" her Israeliten aus den mysteriösen „zehn Stämmen" in Bewegung gesetzt hätten, denen noch siebzehn Gemeinden aus „Al-Chasarien" gefolgt seien, und daß es nun abzuwarten gelte, bis die deutschen Kreuzfahrer Palästina erreicht haben und die „Dreschtennen voll sein" würden, denn sobald dies geschehen, würde sich das jüdische Heer auf sie stürzen und mit dem „Dreschen" beginnen, damit erfüllt werde die Prophezeiung: „Mache dich auf und drisch, du Tochter Zion!" (Micha 4, 13.) Im Zusammenhang mit den schon früher erwachten dunklen Hoffnungen versetzten diese Nachrichten die byzantinischen Juden in schwärmerische Begeisterung. In Saloniki erzählte man sich von allerlei Zeichen und Wundern, davon, daß sich an verschiedenen Orten bereits der Prophet Elia gezeigt hätte und daß sich ihm sogar Christen zugewandt hätten. Der Bischof von Saloniki selbst soll, der Überlieferung zufolge, zu den dortigen Juden die folgenden Worte gesprochen haben: „Was sitzet ihr hier? Verkauft eure Häuser und eure Habe und macht euch auf den Weg, denn wir haben die sichere Kunde vernommen, daß euer Messias schon unterwegs sei, und auch unser Kaiser wird euch seine Unterstützung gewiß nicht versagen". So ließen denn die Juden all ihr Tagewerk im Stich, sammelten sich in den Synagogen, fasteten und beteten und erwarteten voll Spannung das Zeichen zum ersehnten Aufbruch. Auch das geistliche Haupt der jüdischen Gemeinden in Macedonien, der Rabbiner von Saloniki Tobia ben Elieser (der Verfasser des Midrasch „Lekach Tob"), scheint von der messianischen Bewegung mitgerissen worden zu sein und sandte „heilkündende Nachrichten" nach Konstantinopel. Weniger glaubensselige Gemeindevertreter befragten schriftlich die Gaonen von Palästina und Ägypten, unter anderen auch den berühmten Gaon Ebjatar (Band III, § 67), ob man den Gerüchten von einer baldigen Befreiung des Heiligen Landes Glauben schenken solle. Von Ebjatar traf denn auch bald ein aus der syrischen Hafenstadt Tripolis gesandtes Antwortschreiben ein, dessen Inhalt uns jedoch nicht überliefert ist. Indessen sollten all diese messianischen Prophezeiungen

durch die Weltereignisse gar bald in furchtbarster Weise Lügen gestraft werden: im Sommer des Jahres 1099 erreichte endlich das Kreuzfahrerheer Palästina, brach in Jerusalem ein und richtete unter den dort lebenden Juden schwerstes Unheil an . . .

Den in ihren messianischen Hoffnungen so arg getäuschten byzantinischen Juden blieb nur der einzige Trost, daß sie wenigstens dem Schicksal ihrer Brüder in der Rheingegend entronnen waren. Infolge der zwischen Latinern und Griechen bestehenden Gegnerschaft hielten sich diese von den Kreuzfahrern möglichst fern, soweit sie sich nicht selbst gegen die auf dem Balkan und in Kleinasien wütenden Räuberbanden zur Wehr setzen mußten. So war das für die mitteleuropäische Judenheit so verhängnisvolle XII. Jahrhundert in der Geschichte der byzantinischen Juden eine der ruhigsten Perioden, während der sie unter keinerlei Massenverfolgungen zu leiden hatten und eine überaus rege Wirtschaftstätigkeit in dem ganzen Bereiche der griechischen Mittelmeerküste zu entfalten vermochten. Dies wird uns von dem in den sechziger Jahren dieses Jahrhunderts aus Italien weiter nach Byzanz vorgedrungenen Reisenden Benjamin Tudela bezeugt, dessen Schilderung ein getreues Bild von dem Leben der jüdischen Gemeinden unter Kaiser Manuel Komnenos bietet.

In dem im äußersten Süden Italiens gelegenen und noch unter byzantinischer Herrschaft stehenden Hafen Otranto angelangt, verzeichnete der Reisende, daß die Stadt sich „an der Küste des Griechischen Meeres" erhebe und eine sich aus fünfhundert Mitgliedern zusammensetzende, von einem Rabbinerkollegium verwaltete jüdische Gemeinde beherberge. In der Stadt Arta (oder Larta), wo „man schon die Stammlande des griechischen Königs Manuel betritt", fand Benjamin nahezu hundert Juden vor; eines der Gemeindehäupter trug den ausgesprochen griechischen Namen „Herakles". In Patras waren fünfzig, in Lepanto hundert Juden ansässig; in Krisso, am Fuße des Parnaß, lebten in völliger Abgeschlossenheit zweihundert Juden, die Landwirtschaft trieben: „Sie säen und ernten auf eigenen Besitzungen, auf eigenem Grund und Boden" — so berichtet Benjamin über die seltene Ausnahmeerscheinung. In Korinth zählte die Gemeinde dreihundert Mitglieder. Die größte Gemeinde im eigentlichen Griechenland hatte aber Theben aufzuweisen: „Es ist dies eine große Stadt, in der etwa zweitausend Juden ansässig sind. In der Verfer-

tigung von Seiden- und Purpurtrachten haben sie in ganz Griechenland nicht ihresgleichen. Es sind unter ihnen große Mischna- und Talmudgelehrte anzutreffen, die unserer Generation zum Ruhme gereichen. An der Spitze der Gemeinde stehen der große Rabbiner Aaron Kuthi, dessen Bruder Rabbi Moses, Rabbi Chija, Rabbi Elias Tarentino und Rabbi Joktan. Abgesehen von Konstantinopel sind Männer von so hervorragender Gelehrsamkeit in Griechenland nirgends mehr anzutreffen". Der Reisende verzeichnet noch eine ganze Reihe mittelgroßer Gemeinden in Negroponte (auf Euböa) sowie in manchen anderen wenig bekannten, an der Grenze der Walachei gelegenen Städten. Die halbwilden Walachen, erzählt er, überfallen oft die griechischen Städte, plündern und morden die christlichen Einwohner, nehmen aber den Juden nur ihren Besitz weg, ohne sich an ihnen selbst zu vergreifen, weil sie nämlich Nachfahren der alten Judäer zu sein glauben. In der Hafenstadt Armiros, die von Handelsschiffen aus Venedig, Pisa, Genua und anderen Orten angelaufen zu werden pflegte, bestand eine vierhundert Mitglieder vereinigende Gemeinde, an deren Spitze ein aus dem Rabbiner, dem „Parnas" und dem „Rosch" sich zusammensetzendes Kollegium stand. Ein dreigliedriges, aus Rabbinern und Ältesten bestehendes Verwaltungsorgan scheint in den mittelgroßen Gemeinden überhaupt die Regel gewesen zu sein und nur in den größeren Gemeinwesen traf Benjamin Kollegien mit einer größeren Mitgliederzahl an. So standen in *Saloniki* der dortigen, aus fünfhundert Mitgliedern bestehenden Gemeinde neben dem Rabbiner Samuel, „dem zur königlichen Verfügung stehenden Haupte der Juden" (wohl mit dem Titel eines „Ephoren"), noch drei andere Älteste vor. Schwerer Unterdrückung (dem „Galuth") waren die Juden nach dem Zeugnis Benjamins nur in Saloniki ausgesetzt. Dies macht erklärlich, warum gerade hier, in dieser zweiten Metropole der griechischen Orthodoxie, die erwähnte messianische Bewegung so große Dimensionen angenommen hatte.

Einen überwältigenden Eindruck machte auf den jüdischen Reisenden die „Residenz des Kaisers Manuel", *Konstantinopel*, das, wie er hervorhebt, „an von zwei Meeren, dem Russischen (das Schwarze Meer) und dem Spanischen (das Mittelmeer), ausgehenden Buchten gelegen ist". Er ist ganz hingerissen von der Pracht seiner Paläste, von der Schönheit der Heiligen Sophia und vieler anderer Konstan-

tinopeler Kirchen, von den Vorführungen im Zirkus oder auf dem Hippodrom, von dem in der Stadt herrschenden regen Handelsverkehr, der Kaufleute aus aller Herren Ländern herbeilockt, von ihrem Glanz und Reichtum. Die jüdische Gemeinde von Konstantinopel zählte zweitausend Mitglieder und war von der Gemeinde der Karäer (fünfhundert Mitglieder) „durch eine Mauer getrennt". Beide Gemeinden waren wiederum von der griechischen Bevölkerung isoliert, da sie außerhalb der Stadt in dem Vorort Pera „jenseits der Sophienbucht" angesiedelt waren und ihre Mitglieder das Stadtinnere nur auf dem Wasserwege erreichen konnten. Der rabbanitischen Gemeinde stand ein fünfgliedriges Kollegium vor, das sich aus dem Rabbiner, dem „Parnas" und drei „Roschim" zusammensetzte. Unter den Juden gab es nicht wenige Seidenkleiderfabrikanten und auch sonst viele wohlhabende Kaufleute, doch untersagte ihnen das Landesgesetz, ihren Reichtum zur Schau zu tragen. So war den Juden z. B. das Reiten auf Rossen verboten, und die einzige Ausnahme von dieser Regel wurde nur für den kaiserlichen Leibarzt Salomo den Ägypter gemacht. Diesem einflußreichen Hofmanne hatten seine Stammesgenossen nicht wenig zu verdanken, da sie durch seine Vermittlung manchmal eine Milderung der geltenden Ausnahmebestimmungen zu erwirken und sich durch ihn auch Schutz gegen die griechischen Übergriffe zu verschaffen vermochten. Die Griechen waren nämlich, wie der Reisende bezeugt, den Juden überaus feindselig gesinnt und pflegten sie in jeder Weise zu bedrücken, zu belästigen, sowie zu schwerer Arbeit zu zwingen. Besonders geiferten gegen die Juden, wohl aus wirtschaftlicher Mißgunst, die griechischen Gerber, die keinen Anstand nahmen, die Abwässer aus ihren Werkstätten vor die jüdischen Häuser zu gießen. Desungeachtet vermochten die Juden zu großem Reichtum zu gelangen und in freigebigster Weise Mildtätigkeit zu üben, „den Galuth aber lassen sie — wie Benjamin sagt — in aller Demut über sich ergehen". Bedeutende Gemeinden fand der Reisende auch noch in Rodosto (vierhundert Mitglieder) und in Gallipoli (zweihundert) sowie auf den griechischen Inseln Mytilene, Chios, Samos und Rhodos vor. Überdies lernte er jüdische Gemeinden auf Cypern kennen, darunter eine aus „ketzerischen" Sektierern bestehende, die den Sabbat nicht am Freitagabend, sondern erst am Samstagabend beginnen ließen.

Aus alledem ist zu ersehen, daß die Juden um jene Zeit am we-

nigsten unter den Verfolgungen der byzantinischen Regierung zu leiden hatten, wenn auch die ihnen auferlegten Rechtsbeschränkungen aufs peinlichste eingehalten wurden; um so härter setzte ihnen aber die griechische Bevölkerung der Großstädte wie Konstantinopel und Saloniki zu, deren alteingewurzelter Judenhaß infolge der Handelskonkurrenz immer neue Nahrung erhielt. Den Griechen, den geborenen Händlern, mußten die Juden namentlich in den Hafenplätzen ein Dorn im Auge sein. Und dennoch waren die byzantinischen Juden im Gegensatz zu ihren mitteleuropäischen Brüdern in ihrer Berufswahl in keiner Weise eingeengt: sie übten nicht nur allerlei Handwerk aus, sondern leiteten auch größere Industrieunternehmen, wie etwa Werkstätten für Seidenstofferzeugung, und betätigten sich außerdem an manchen Orten in der Landwirtschaft. Auf allen diesen Arbeitsgebieten bot sich genügend Anlaß zu Konflikten mit der christlichen Umwelt; da indessen die Staatsgewalt um jene Zeit an der Verschärfung der religiösen und nationalen Gegensätze kein Interesse hatte, so beschränkte sich der Judenhaß nur auf die Bekundung von Mißgunst im alltäglichen Leben, sowie auf die Vermeidung jedes näheren Verkehrs mit den jüdischen Mitbürgern, was unausbleiblich auch bei diesen eine Entfremdung gegenüber der feindlichen Umwelt hervorrufen mußte.

§ 54. *Das geistige Leben in Italien und Byzanz*

Bis in das XI. Jahrhundert hinein bildete Italien den Durchgangspunkt, den die auf der Wanderung von Ost nach West begriffene jüdische Kultur unvermeidlich passieren mußte (§ 21). Als dieser Verschiebungsprozeß in der Zeit der Kreuzzüge unmittelbar vor seinem Abschluß stand, begann jedoch dem jüdischen Italien geistige Nahrung auch schon aus den beiden westlichen Hegemoniezentren, aus Frankreich und Spanien, zuzuströmen. So tritt uns denn gleichsam als eine Verkörperung dieses Übergangsmomentes um die Wende des XI. Jahrhunderts ein in Rom wirkender Talmudforscher entgegen, der seine Kenntnisse gleichzeitig aus babylonischen und französischen Quellen schöpfte. Dieser Gelehrte, *Nathan ben Jechiel*, der einer gebildeten römischen Familie entstammte, studierte nämlich das talmudische Schrifttum in Sizilien unter der Anleitung des dortigen „Dajan", der unmittelbar aus Babylonien gekommen war und noch selbst zu Füßen des Gaon Hai in Pumbadita gesessen hatte.

Später begab sich Nathan nach Narbonne und gesellte sich zu der ältesten Gruppe der dortigen Rabbiner und „Darschanim" (Kommentatoren), die als erste den südfranzösischen Boden für die orientalische Wissenschaft urbar machten. Die Sprachen des Ostens und des Westens in gleichem Maße beherrschend und mit großen, aus den Urquellen geschöpften Spezialkenntnissen ausgerüstet, faßte Nathan den Entschluß, an jenem Werke der Popularisierung des Talmud mitzuwirken, das damals sein großer Zeitgenosse, der berühmte Raschi, in Nordfrankreich so erfolgreich in Angriff genommen hatte. Im Jahre 1101 brachte er sein großangelegtes Lexikon „Aruch" zum Abschluß, das eine Erläuterung aller schwierigen Ausdrücke des aramäischen Talmuddialektes nebst einer Zusammenstellung der auf jeden Terminus sich beziehenden Zitate enthielt und so eine eigenartige Realenzyklopädie bot, die das Studium des komplizierten talmudischen Schrifttums wesentlich erleichterte. Der Verfasser gab in seinem Werke die Bedeutung der aramäischen Ausdrücke nicht nur hebräisch wieder, sondern übersetzte sie auch zuweilen ins Italienische und zeigte überdies bei vielen Wörtern ihre auf das Persische, Arabische, Griechische und Lateinische zurückgehende Etymologie auf. Diese systematisch durchgeführte Klärung der Terminologie des Talmud und des ganzen sich an diesen anschließenden Schrifttums stellte eine überaus wichtige Ergänzung zu dem kommentatorischen Werke des Raschi dar und bahnte dem Talmud noch mehr den Weg in die nicht nur Rabbiner, sondern auch Laien ausbildenden Schulen. In späterer Zeit wurde der vielfach umgearbeitete „Aruch" zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel für das Studium der talmudischen Literatur.

Für die weitere Entfaltung der rabbinischen Wissenschaft in Italien war nunmehr eine feste Grundlage geschaffen. Im XII. Jahrhundert zählten die römische und die anderen italienischen Gemeinden bereits viele hervorragende Talmudgelehrte zu ihren Mitgliedern, die mit den französischen Tossafisten in regstem Verkehr standen. Um diese Zeit machte sich in Italien und in Byzanz die Beeinflussung durch die einseitig eingestellte französische Schule überhaupt in viel höherem Maße geltend als der Einfluß, der von der spanischen literarischen Renaissance ausging. Als einer der Bannerträger dieser Renaissance, Abraham ibn Esra, auf seinen Wanderungen durch die Welt nach Italien kam, wo er auch einige Jahre verweilte (1140—1145),

erweckte die Einseitigkeit der Bildung unter seinen dortigen Stammesgenossen seine größte Verwunderung. Der große Bibelforscher beklagte sich, daß man in Italien die Bibelforschung gänzlich vernachlässige und die ganze Geisteskraft auf talmudische Spitzfindigkeiten verschwende; gar mancher kenne alle Talmudtraktate und sei doch nicht imstande, ein Kapitel der in der Elementarschule gelehrten Bibel gehörig zu erläutern. Den hochgebildeten spanischen Schriftstellern begegne man mit Geringschätzung und bringe nur den aus Byzanz kommenden Talmudgelehrten Hochachtung entgegen: „In Edom (Italien) — schreibt Ibn Esra — hat man für den im Lande der Söhne Kedars (im arabischen Spanien) lebenden Gelehrten nichts übrig; kommt dagegen irgendeine Grille aus Griechenland geflogen, so ist sie sogleich in aller Munde und tanzt allen auf dem Kopf herum". Die altgewohnten orientalisch-byzantinischen Einflüsse waren eben in dem damaligen Italien noch viel mächtiger als der frische, von Spanien her dringende Luftzug. Der fünfjährige Aufenthalt des Abraham ibn Esra in Italien (in Rom, Lucca und Mantua), wo er einen Teil seines Bibelkommentars und die grammatikalische Untersuchung „Mosnaim" niederschrieb, ging indessen an der dortigen Literatur nicht spurlos vorüber. Ibn Esra gelang es, in einer Gruppe junger Gelehrter das Interesse für die Bibelwissenschaft zu wecken und sogar zur Veredelung des poetischen Stiles der italienischen synagogalen Hymnen beizutragen. Die Verfasser der neu entstehenden Hymnen und Elegien vermieden es nunmehr, hohlklingende Verse nach der Art des von dem spanischen Kunstrichter so schonungslos verspotteten Kalir zu machen und ahmten mit größtem Eifer den Stil der spanischen Dichter nach, zu deren erlesener Schar auch Abraham ibn Esra selbst gehörte. Seitdem legten die italienischen Verskünstler in ihren Buß- und Trauerhymnen, in den „Selichoth" und „Kinoth", ein viel weitergehendes Kunstverständnis an den Tag, namentlich in Rom, wo sie von den aus den verschiedenen Ländern zum Papst eilenden jüdischen Fürsprechern das Stöhnen und Klagen des gehetzten Volkes gleichsam unmittelbar hören konnten.

In der Literatur der byzantinischen Juden wird ein Widerhall der Kreuzzüge in den Predigten des R. Tobia ben Elieser, des Verfassers des Midrasch „Lekach Tob" (oben, § 21), vernehmbar. Dieser volkstümliche Rabbiner und Prediger des XI. Jahrhunderts, der auch noch den ersten Kreuzzug erlebte, verewigte das Märtyrertum seiner rhein-

ländischen Brüder in den folgenden tiefempfundenen Worten seines Midrasch: „Als Gott unsere Väter aus Ägypten führte, gebot er ihnen, seinen Namen zu heiligen, will sagen, das Leben um seines Namens willen hinzugeben. So will ich denn zum ewigen Andenken die in der Gemeinde Mainz von den Heiligen vollbrachte Heldentat aufzeichnen, die ihr eigenes Leben sowie das ihrer Frauen, Söhne und Töchter an einem einzigen Tage, am Vorabend des Schebuothfestes hingeopfert haben. Sie alle wurden um der Heiligkeit des Gottes Israels willen im Jahre 4856 der Welt (1096), als die Landeseinwohner sich zur Eroberung der Thronhallen des Allerhöchsten (in Jerusalem) erhoben, restlos hingeschlachtet"[1]). Die mit dem Kreuzzug zusammenhängende und von ihm miterlebte messianische Bewegung übergeht hingegen der Prediger mit völligem Stillschweigen, wohl aus dem Grunde, weil es ihm schmerzlich war, auf die zerschellten Hoffnungen noch einmal zurückzukommen.

Nach der angeführten Äußerung des Ibn Esra zu urteilen, stand das jüdische geistige Leben in Byzanz in der zweiten Hälfte des XII. Jahrhunderts ganz auf derselben Stufe wie in Italien. Der Dichter und Kritiker Alcharisi, der zu Beginn des XIII. Jahrhunderts in Griechenland weilte, fand dort zwar auch der hebräischen Dichtkunst huldigende Schriftsteller vor, doch fiel seine Beurteilung ihrer poetischen Gaben überaus ungünstig aus: „In den jüdischen Gemeinden — schreibt er in seinem „Tachkemoni" (Kap. 18) — gibt es allerdings Männer von Verstand, Bildung und hohen sittlichen Vorzügen, ihren Gedichten gebricht es jedoch an Schönheit, sie sind schwerfällig wie Steine und entbehren ebenso des Geschmackes wie des Duftes". Nur den Versen des in Theben beheimateten Dichters Michael ben Kaleb glaubte Alcharisi eine „gewisse Anmut" zusprechen zu können, die er aber darauf zurückführte, daß der Verskünstler in seiner Jugend in Spanien geweilt und dort manches gelernt hätte. Neben ihm schätzt Alcharisi unter den byzantinischen Dichtern am höchsten einen gewissen Moses ben Abtalion. Alle diese Dichtungen scheinen geistlichen Inhalts gewesen zu sein. Gleich den Hymnen und Gebeten der italienischen Dichter fanden auch die in Griechenland entstandenen Dichtwerke in die Liturgie Aufnahme, und zwar in die

[1]) „Lekach Tob" zum Thoraabschnitt „Emor" (ed. Buber). Die Katastrophe des Jahres 1096 wird von dem Verfasser noch einmal in seinem Kommentar zu „Schir ha'schirim" erwähnt (s. Einleitung von Buber, S. 24).

der Synagogen von Byzanz oder der „Romania" („Machsor Romania").

Bemerkenswert ist es, daß in derselben Zeit, als bei den Rabbaniten von Byzanz die Literatur der Stagnation verfiel, das literarische Schaffen der byzantinischen *Karäer* einen gewissen Aufschwung erlebte. Um die Mitte des XII. Jahrhunderts tat sich nämlich in Konstantinopel der hochbegabte karäische Schriftsteller *Jehuda Hadassi* hervor. Sein umfangreiches Werk „Eschkol ha'kofer" stellt ein systematisches Gesetzbuch dar, in dem die Gesetze entsprechend der Reihenfolge der zehn Sinaigebote in ebenso viele Gruppen eingeteilt sind, wobei der Verfasser aus jedem dieser Gebote die mit ihm zusammenhängenden Thoravorschriften in karäischer Interpretation herzuleiten sucht. Das Buch ist in gereimter Prosa abgefaßt und von allerlei Überlieferungen sowie von theologischen, grammatikalischen und exegetischen Betrachtungen durchsetzt, die häufig von einer Polemik gegen die Rabbaniten begleitet sind. Diese eigenartige Enzyklopädie der karäischen Theologie und Gesetzeskunde bot eine unerschöpfliche Quelle für die späteren Kompilatoren. Kommentare zum Pentateuch schrieben außer Hadassi auch noch die byzantinischen Karäer Jakob ben Ruben und Aaron ben Joseph (im XII. und XIII. Jahrhundert). Aaron ben Joseph, der Verfasser des „Hamibchar", hielt sich eine Zeitlang in der Krim auf, deren karäische Kolonie mit den Häuptern der Sekte in Konstantinopel in engster Verbindung stand.

§ 55. *Der Zug aus Westeuropa nach Osteuropa: Polen und Rußland*

Der erste Kreuzzug, der die christlichen Massen nach dem asiatischen Morgenlande hin in Bewegung setzte, trieb zugleich die jüdischen Massen nach dem Osten Europas. Die ersten Auswandererscharen, die sich nach den Schrecken des Jahres 1096 in Prag versammelt hatten, um weiter nach Polen oder Ungarn zu ziehen, wurden von dem böhmischen Fürsten Wratislaw, wie bereits erwähnt, zurückgehalten und ausgeplündert (§ 33). Indessen vermochten solche Zwischenfälle den unaufhaltsamen Zug der jüdischen Auswanderer, die aus Deutschland über Böhmen dem ruhigen, von der Kreuzfahrer-„Gesittung" noch unberührt gebliebenen Polen zustrebten, auf die Dauer nicht zu unterbinden. Diese Auswanderung setzte sich durch das ganze XII. Jahrhundert fort. In der Zeit schwerer Bedrängnis

und namentlich in der bedrohlicher Exzesse artete diese Bewegung in eine regellose Flucht aus, um in ruhigeren Perioden von neuem den Charakter einer nur durch wirtschaftliche Motive bedingten Emigration anzunehmen. Über den Verlauf der für die jüdische Geschichte so bedeutsamen Emigrationsbewegung besitzen wir keine näheren Nachrichten, doch wissen wir aus den Notizen mancher damaliger Rabbiner und Reisenden, daß jüdische Kaufleute aus Deutschland nicht selten den Weg nach den slawischen Ländern, nach Polen und Rußland, einzuschlagen pflegten.

Seit der zweiten Hälfte des XII. Jahrhunderts treten die Folgen der jüdischen Einwanderung nach *Polen* (§ 31) bereits deutlich in Erscheinung: die polnischen Fürsten müssen die Juden vor Straßenüberfällen in Schutz nehmen, was unverkennbar davon zeugt, daß an manchen Orten jüdische Gemeinden oder wenigstens bedeutendere Siedlungen bestanden. Der Krakauer Fürst Meczislaw der Alte (1173—1209) soll, wenn man den polnischen Annalen Glauben schenken will, alle Gewalttaten gegen Juden, insbesondere die Überfälle der zügellosen Scholaren, mit schwerer Geldstrafe belegt haben. Ferner gab dieser Fürst, ebenso wie seine Zeitgenossen, die Teilfürsten Kasimir der Gerechte, Boleslaw Kraushaar und Leschek der Weiße, den Juden eines der wichtigsten Staatsregale in Pacht: das Münzregal. Aus dieser Zeit scheinen eben jene „Brakteaten" (Blechmünzen) zu stammen, auf denen in hebräischen Schriftzeichen die Worte: „Mesko krol polski" eingeprägt sind. Im Zusammenhang mit der Prägung der Münzen befaßten sich die Juden zweifellos auch mit anderen finanziellen Aktionen, da der um die Vermehrung der Staatseinkünfte eifrig besorgte Meczislaw die jüdische Geschäftstüchtigkeit wohl in jeder Hinsicht auszunützen verstand. Diese judenfreundliche Gesinnung des Meczislaw mochte für seine weltlichen und geistlichen Feinde ein Vorwand mehr zur Entthronung des Fürsten und zur Einsetzung seines Bruders Kasimir des Gerechten an seiner Statt gewesen sein. Als der Krakauer Bischof Gedeon Meczislaw öffentlich wegen seines gegen die Großen gerichteten Regierungssystems anklagte, unterließ er es nicht, ihm auch die den Andersgläubigen erwiesene Protektion zur Last zu legen. Die Juden siedelten sich um jene Zeit in allen polnischen Teilfürstentümern an: in Groß- und Kleinpolen, in Masowien und Kujawien sowie in dem unter der Herrschaft einer Seitenlinie der Piastendynastie stehenden Schlesien.

Um 1200 nannten die Juden in der Nähe von Breslau ein ganzes Dorf (villa) ihr eigen.

Daß die im *Kiewschen Rußland* im XI. Jahrhundert bestehende jüdische Kolonie (oben, § 30) auch zu Beginn des folgenden Jahrhunderts in ihrer Entwicklung, wenigstens in Kiew selbst, nicht innehielt, ist uns durch russische Annalen bezeugt. Die Juden werden hier im Zusammenhang mit Volksunruhen, die in Kiew während des nach dem Tode des Großfürsten Swjatopolk II. (1113) eingetretenen Interregnums ausgebrochen waren, ausdrücklich erwähnt. Das Volk von Kiew berief nämlich den allgemein beliebten Fürsten Wladimir Monomach auf den großfürstlichen Thron; da dieser jedoch unschlüssig war und seinen Einzug hinausschob, kam es in der Residenzstadt zu schweren Tumulten. Die rasende Menge plünderte Haus und Hof der höheren Beamten (der Häupter der Hundert- und Tausendschaften), aber auch die Häuser der Juden. Schon ballten sich die Wolken über dem Haupte der verwitweten Fürstin, über den Bojaren und sogar über den Klöstern, doch setzte die Ankunft des neuen Großfürsten den Ausschreitungen ein Ziel. Aus diesem Bericht ist zu entnehmen, daß die jüdische Kolonie im damaligen Kiew einen ansehnlichen Platz einnahm. Der Großfürst ließ ihr seine Protektion angedeihen, da er die finanziellen Dienste der reichen Juden, denen er wohl auch die Eintreibung der Steuern und die Zollerhebung zu übertragen pflegte, nicht entbehren konnte. Nur so wird es erklärlich, warum das nach dem Tode Swjatopolks in Aufruhr geratene Volk nicht nur an den fürstlichen Beamten, sondern auch an den Juden, den Beauftragten des fürstlichen Fiskus, Rache nahm. Welche Folgen diese erste Judenhetze für die jüdische Kolonie in Kiew nach sich zog, bleibt unbekannt. Aus den russischen Annalen ist jedenfalls zu ersehen, daß die Juden auch in den folgenden Jahrzehnten in der russischen Hauptstadt ansässig waren. Im Jahre 1124 erlitten sie großen Schaden durch eine Feuersbrunst, der ein großer Teil der Stadt zum Opfer fiel. In den aus jener Zeit (1146 bis 1151) stammenden russischen Chroniken wird beiläufig das „Judentor" in Kiew erwähnt, was von dem Bestehen eines besonderen jüdischen Stadtviertels zeugt. Als ein wichtiger Knotenpunkt des Westeuropa mit dem Schwarzmeergebiet und Asien verbindenden Handelsverkehrs mußte Kiew auch jüdische Kaufleute in großer Zahl herbeilocken. So wird denn die Stadt von den beiden jüdischen Rei-

senden jener Zeit, von Benjamin Tudela und von Petachia aus Regensburg, ausdrücklich erwähnt (1160—1180). Benjamin berichtet von einem „Königreiche der Russen, das sich von den Toren Prags bis zu den Toren *Kiews*, einer an der Reichsgrenze gelegenen großen Stadt, erstreckt"; Petachia war aber auf seinen Wanderungen sogar selbst nach „Kiew im Russenlande" gelangt, worauf er sechs Tage am Dnjepr entlang zog, dann über den Fluß setzte und so die Küste des Schwarzen Meeres und die Krim erreichte. Hier geriet der Reisende in das „Land der Kedarim", d. i. der Petschenegen und der Polowzen, der damaligen Herren der Krimer Halbinsel, die er jedoch mitsamt den Nachbargebieten mit dem alten Namen „Chasarien" bezeichnet, da in dieser Gegend das Andenken an das ein Jahrhundert früher zerstörte Chasarenreich (oben, § 29) noch immer fortlebte. In „Chasarien" traf Petachia, wie er erzählt, keine vollwertigen Juden, sondern nur „Minäer", Sektierer an, die den Talmud und die mündlichen Überlieferungen nicht gelten ließen, am Sabbat den ganzen Tag zu Hause blieben und am Sabbatabend keine Kerzen anzündeten. Es ist nicht schwer, in diesen Sektierern die *Karäer* wiederzuerkennen, die schon seit langem von Kaukasien und Byzanz her nach der Krim vorzudringen begannen und hier unter den letzten der sich zum Judentum bekennenden Chasaren einen günstigen Boden für die Entfaltung ihrer religiösen Propaganda fanden. Diese Krimer Karäergemeinde war im XII. Jahrhundert gleichsam eine Kolonie der karäischen Metropole in Konstantinopel, das um jene Zeit das einflußreichste geistige Zentrum der Sekte beherbergte.

Nach den ersten Kreuzzügen wurden auch viele jüdische Auswanderer aus Deutschland in das Kiewsche Rußland, auf dem Wege über Polen, verschlagen. In den Werken der deutschen Rabbiner des XII. Jahrhunderts ist manchmal von Geschäftsreisen deutscher Juden nach „Russien" und „Sklawonien" („Slawonien", die slawischen Länder) die Rede. Andererseits haben sich Nachrichten auch darüber erhalten, daß die Juden Polens und Rußlands, die um jene Zeit keine maßgebenden Rabbiner in ihrer Mitte aufzuweisen hatten, gegebenen Falls die Gesetzeskundigen Deutschlands um Belehrung angingen und auch ihre wißbegierige Jugend zur Ausbildung nach dem Westen schickten. Indessen tritt uns im jüdischen Schrifttum des XII. Jahrhunderts auch schon der Name eines russischen Rab-

biners, des *Moses aus Kiew* (Rabbi Mosche mi'Kiow), entgegen, der sich einst an den bekannten Gaon von Bagdad, Samuel ben Ali, mit einer das talmudische Recht betreffenden Frage gewandt haben soll. Beruht diese Nachricht auf Wahrheit, so besitzen wir einen Beweis mehr dafür, daß ungeachtet der neu angeknüpften Fäden nach dem Westen die Juden Rußlands nach wie vor auf die Aufrechterhaltung ihrer kulturellen Beziehungen zu dem Morgenlande bedacht waren und auf dem Wege über die Krim und den Kaukasus mit dem für eine Zeitlang zu neuem Leben erwachten nationalen Zentrum in Babylonien in unmittelbarer Verbindung standen[1]).

[1]) Die Antwort, die Samuel ben Ali auf die das Familienrecht („Jibbum" und „Chaliza") betreffende Frage des Moses aus Kiew erteilt hat, ist bei den Rabbinern der späteren Zeit zitiert (in den Responsen des R. Meir aus Rothenburg u. sonst). S. den kritisch bearbeiteten Text bei Poznanski, Babylonische Geonim, S. 22 u. 54 ff. (Berlin 1914). Andererseits ist freilich in den Responsen des Rabbenu Tam („Sefer ha'jaschar, § 522) davon die Rede, daß „Moses aus Kiew" eine bestimmte Halacha unmittelbar aus dem Munde dieses Hauptes der französischen Tossafisten vernommen hätte; folglich stand er auch mit den westlichen Talmudgelehrten in unmittelbarem Verkehr.

Viertes Kapitel

Das jüdische Morgenland im Zeitalter der Kreuzzüge

§ 56. Palästina und Syrien unter der Kreuzfahrerherrschaft

Der Weg der ersten Kreuzritter von den Ufern des Rheins bis zu den Toren Jerusalems nahm drei volle Jahre in Anspruch, vom Frühling des Jahres 1096 bis zum Sommer 1099. Die Vorhut des Kreuzheeres und insbesondere die von dem Grafen Emicho angeführten zügellosen deutschen Banden, die das Blutbad unter den rheinländischen Juden angerichtet hatten, sollten indessen die Grenze des Heiligen Landes überhaupt nicht überschreiten, da sie schon unterwegs restlos vernichtet wurden. Die gleich zu Beginn des Feldzuges durch Mord und Plünderung demoralisierten „Krieger des Kreuzes" ließen von ihrem Räuberhandwerk auch auf ihrem weiteren Wege durch Ungarn und die Balkanhalbinsel nicht ab, bis sie vor Konstantinopel auf den entschlossenen Widerstand der dortigen christlichen Bevölkerung stießen, die das Mordgesindel schonungslos ausrottete[1]). Weiter sollten nur die später herangerückten regu-

[1]) Einer der ältesten christlichen Chronisten des ersten Kreuzzuges, Albert von Aachen, der selbst um jene Zeit lebte, erblickt in dem Untergang der ersten Kreuzfahrerscharen, die das jüdische Blut auf ihrem Gewissen hatten, eine wohlverdiente Strafe Gottes. Nach der Schilderung der im Frühling des Jahres 1096 verübten Greueltaten läßt er sich in folgender Weise vernehmen: „So grausam also wurden die Juden hingemordet. Nur wenige entrannen und nur wenige ließen sich taufen, mehr aus Todesangst als aus Liebe zum christlichen Glauben. Und nun setzten, beladen mit der jüdischen Beute, Emicho, Clarebold, Thomas und diese ganze unerträgliche Gesellschaft von Männern und Weibern ihre Fahrt nach Jerusalem fort und zogen in der Richtung auf Ungarn zu, wo auf der königlichen Heerstraße den Pilgern der Durchzug stets gestattet worden ist. Aber als nun diese Schar zur königlichen Festung Meseburg kam, die durch Donau und Leitha und ihre Sümpfe stark geschützt ist, fanden sie Brücke und Tor verschlossen" . . . Die Ungarn hatten nämlich schon kurz vorher die deutschen Kreuzfahrer aus der

lären Kreuzfahrertruppen, die von Gottfried von Bouillon geführten „Franken", vordringen. Aus Byzanz fielen sie in Kleinasien und Syrien ein und kämpften dort zwei Jahre lang gegen die teils den türkischen Seldschuken, teils anderen muselmanischen Dynastien entstammenden Emire. Schritt für Schritt bemächtigten sich die Franken und Normannen des uralten Hortes des Christentums, der Stadt Antiochia, der Mönchsstadt Edessa und einer Reihe anderer zum großen Teil von Christen bewohnten Städte. Erst im Frühsommer des Jahres 1099 überschritten die Kreuzfahrer die Grenze Palästinas und rückten im Juni an das Hauptziel ihres Feldzuges, an Jerusalem, heran.

Voll Schrecken sah die Heilige Stadt, die erst vor kurzem von dem ägyptischen Fatimidenkalifen den türkischen Seldschuken entrissen worden war (Band III, § 67), das Nahen der grauenerregenden Gäste aus dem Abendlande. Besonders groß war wohl die Unruhe der jüdischen Einwohner, denen die von den Kreuzfahrern in Europa verübten Greueltaten sicherlich nicht unbekannt geblieben waren. Am 15. Juli 1099 brachen schließlich die Franken nach einer Belagerung von sechs Wochen in die Stadt ein, und nachdem sie sich in aller Eile vor den geheiligten Stätten bekreuzigt hatten, gingen sie unverzüglich an die Ausrottung aller nichtchristlichen Stadtbewohner. Zuerst wurden die Muselmanen, die in der großen Aksa-Moschee Zuflucht gesucht hatten, von ihrem Schicksal ereilt: „Bis zu den Knien der Reiter, bis zu den Zügeln der Rosse schwoll der Blutstrom an und berghoch türmten sich die Leichen der Erschlagenen". Die Juden verschanzten sich in der Synagoge und leisteten den anstürmenden Franken drei Tage lang Widerstand. Der einen Nachricht zufolge sollen die Franken die Synagoge mitsamt allen in

---

Schar des Priesters Gottschalk, die im Lande ihr Unwesen getrieben, mit bewaffneter Hand abgewehrt und verweigerten daher den neuerdings herangekommenen Banden den Einlaß. Daraufhin begann Emicho mitsamt seinen Unterführern die Umgegend zu verwüsten und versuchte, sich den Weg in das Innere des Landes gewaltsam zu bahnen, doch gelang es den von dem König Koloman geführten ungarischen Truppen, das Kreuzfahrerheer in die Donau zu jagen und ihm schwerste Verluste beizubringen. „Dies alles — meint nun der sittenstrenge Chronist — war wohl Gottes Hand gegen die Pilger, die vor seinem Angesicht durch Unkeuschheit und allzu große Schändlichkeit gesündigt und die heimatlosen Juden, wenn schon sie Feinde Christi sind, mehr aus Habsucht als aus Gottesfurcht in blutigem Morden hingeschlachtet hatten". Vgl. noch die Hinweise in der Bibliographie.

ihr Versammelten den Flammen preisgegeben haben, während nach einer anderen Quelle die Juden ihren Widerstand unter Zusicherung freien Durchzugs selbst aufgegeben haben und darauf nach Askalon gezogen sein sollen[1]). Der gesamte Besitz der Stadtbewohner fiel den Rittern des Kreuzes von der Art des so gefeierten Tankred zur Beute, der sich nicht scheute, gleich nach seinem Einzug in die Stadt sogar die in den Kirchen aufbewahrten Goldschätze an sich zu nehmen. So wurde Jerusalem zu einer christlichen Stadt, zur Hauptstadt des neubegründeten *Königreiches Jerusalem*. Zum König wurde der Kreuzfahrerführer Gottfried von Bouillon ausgerufen, dem nach seinem bald erfolgten Tode sein Bruder Balduin in dieser Würde folgte. Nach und nach wurde der Machtbereich des neuen Königreiches auf ganz Judäa und Galiläa mitsamt dem Küstenstrich von Jaffa bis Tyrus ausgedehnt. Mit dem fortschreitenden Triumph der christlichen Waffen wurde die jüdische Bevölkerung aus allen diesen Gebieten immer mehr verdrängt.

Die Invasion der Kreuzfahrer versetzte dem noch im Aufbau begriffenen und auf das Erbe der babylonischen Hegemonie Anspruch erhebenden geistigen Zentrum des Judentums in Palästina einen vernichtenden Schlag. Schon während des Einfalls der Seldschuken sah sich der Gaon Ebjatar genötigt, zusammen mit seinem akademischen Kollegium aus Jerusalem nach Tyrus überzusiedeln (Band III, § 67). Um 1096 treffen wir ihn in einem anderen palästinensischen Hafen, in Tripolis, wie denn überhaupt die Küstenstädte in dieser unruhigen Zeit die letzten Zufluchtsstätten für die Überreste des judäisch-galiläischen Zentrums bildeten (außer in den genannten Städten hielten sich jüdische Gemeinden noch in Haifa, Akko, Jaffa und Askalon). Indessen wurden zwischen 1104—1124 auch die letzten Stützpunkte der palästinensischen Judenheit von den Kreuzfahrern vernichtet. Mit der Befestigung der Macht der christlichen Zwingherren im Heiligen Lande mußte die ephemere Hegemonie des jüdischen Palästina end-

[1]) Von den christlichen Chronisten weiß nur einer davon zu berichten, daß die Juden während der Belagerung Jerusalems sich an der Verteidigung der Stadt gegen die Kreuzfahrer beteiligt hätten und daß sie in dem großen Gemetzel alle umgekommen seien (Bibliothèque des Croisades IV, p. 12). Zu den arabischen Nachrichten vgl. *Wüstenfeld*, Geschichte der Fatimiden. Die jüdischen Zeitgenossen übergehen das Ereignis mit völligem Schweigen, und nur in der aus späterer Zeit stammenden Chronik „Emek ha'bacha" von Joseph ha'Kohen wird (wohl auf Grund der älteren christlichen Chroniken) der Ausrottung der Juden in Jerusalem Erwähnung getan.

gültig zusammenbrechen. Die palästinensischen Gemeinden zerstreuten sich: die einen zogen nach Ägypten, die anderen in jene Gegenden Syriens und Mesopotamiens, in denen sich noch die Herrschaft der muselmanischen Emire oder „Atabegen" behauptete. Damaskus, Aleppo und Mossul wurden die Hauptsammelbecken für den Auswandererstrom aus Palästina. Besonders zahlreich wurde hier die jüdische Bevölkerung, als sich in Mossul ein mächtiges muselmanisches Fürstentum gebildet hatte, dessen Herrscher, der Atabeg Zengi (1127—1146) und sein berühmter Sohn Nureddin (1146—1179), zu den gefährlichsten Gegnern der Kreuzfahrer im Morgenlande zählten. Die Akademien und die anderen nationalen Institutionen, die in ihrer palästinensischen Heimat dem Untergang hätten verfallen müssen, fanden so im muselmanischen Orient eine neue Wirkungsstätte. Als die ersten Stichflammen des christlichen Fanatismus erloschen waren, begannen freilich die dem Hause Balduin entstammenden Herrscher des Königreichs Jerusalem den Andersgläubigen eine gewisse Duldsamkeit entgegenzubringen. So wurde den Juden in Jerusalem und in anderen Städten das Wohnrecht und in einem bestimmten Umfange auch Gewerbefreiheit eingeräumt, doch durften sie ebenso wie die Muselmanen keine Immobilien besitzen und waren mit großen Abgaben belastet. Von freier Selbstverwaltung oder akademischer Wirksamkeit konnte aber in der Domäne der streitbaren Kirche und des Kultes des „Grabes Christi" nicht die Rede sein.

Volle achtundachtzig Jahre vermochte sich das Königreich Jerusalem kraftvoll zu behaupten (bis 1187). Alles, was wir über das damalige Leben der palästinensischen Juden wissen, verdanken wir den uns von Benjamin Tudela vermittelten Nachrichten, der auf seiner berühmten Weltreise zwischen 1170—1173 auch Syrien, Palästina und Mesopotamien durchwanderte. In Palästina fand Benjamin nur sehr kleine jüdische Gemeinden vor und mußte feststellen, daß an manchen Orten überhaupt kein einziger Jude anzutreffen war. Die Hauptstadt der Kreuzritter, *Jerusalem*, schildert er als eine „kleine, von einer dreifachen Mauer umgebene Stadt, die eine in verschiedensten Zungen redende, aus Jakobitern (syrischen Christen), Aramäern (Armeniern), Griechen, Georgiern, Franken und Vertretern anderer Nationen sich zusammensetzende Bevölkerung hat". Mitten unter diesem Völkergemisch wohnten am Ende der Stadt,

„am Davidsturm", auch zweihundert jüdische Familien[1]). Sie trieben das Färberhandwerk, das sie gleichsam monopolisiert hatten; Die Stoffärbereien wurden nämlich den Juden vom König verpachtet und es stand außer ihnen niemand das Recht zu, dieses Gewerbe zu betreiben. An allen geschichtlich denkwürdigen Stätten erhoben sich christliche Kirchen und Kapellen und nur an der „Westmauer" des ehemaligen judäischen Tempels, wo vor dem Einbruch der Kreuzfahrer die Moschee des Omar, seither aber der „Tempel des Herrn" („Templo domino", wie ihn Benjamin auf spanisch bezeichnet) stand, durften sich auch die Juden zur Andacht versammeln; diese Stätte nannten Juden und Muselmanen „Tor der Barmherzigkeit" („Schaar ha'rachamim", arabisch: „Bab ar-rahmân").

Nur gering war die Zahl der jüdischen Einwohner auch in den anderen, der Christenheit heiligen Städten. In *Bethlehem* lebten zwölf jüdische Färber. An der nach Bethlehem führenden Landstraße erhob sich das sogenannte „Rahelgrab" mit einer Kuppel und einer Kolonnade, um das sich andächtige jüdische Wallfahrer zu versammeln pflegten. Das alte *Hebron* lag in Trümmern, doch lockte es große Scharen von Pilgern aller drei Bekenntnisse herbei, die zu den dort befindlichen sagenhaften Gräbern Abrahams und Saras wallfahrteten. In der Nähe von Hebron, in einer Ortschaft, die die Kreuzfahrer „Ritterturm" („Torreon de los caballeros") nannten, wohnten dreihundert jüdische Familien. Dagegen fand Benjamin in der ehemaligen muselmanischen Hauptstadt Judäas, in *Ramleh*, nur drei Juden vor, was von den tiefgreifenden Veränderungen in der Zusammensetzung der palästinensischen Bevölkerung zur Zeit der christlichen Herrschaft zeugt. In der Jerusalem zunächst gelegenen Hafenstadt, in *Jaffa*, duldeten die Christen in ihrer Mitte nur eine einzige, die Färberei betreibende jüdische Familie, wohingegen in dem gleichfalls an der Küste gelegenen *Neu-Askalon* ganze drei Gemeinden nebeneinander bestanden: eine jüdisch-rabbanitische (etwa zweihundert Mitglieder), eine karäische (vierzig Mitglieder) und eine samaritanische (etwa dreihundert). — Im galiläischen *Zippora* (Sepphoris)

[1]) Als zehn Jahre später Petachia von Regensburg nach Jerusalem kam, fand er dort nur „einen einzigen Juden" (d. h. nur eine Familie) vor, der dem König für die ihm gewährte Aufenthaltsbewilligung und für das Recht, sein Färberhandwerk ausüben zu dürfen, hohe Steuern zahlen mußte. In der unruhigen Zeit der von Saladin gegen das christliche Palästina unternommenen Feldzüge mochten die Christen die politisch als unzuverlässig geltenden Juden aus Jerusalem ausgewiesen haben.

war nichts als ein großer Friedhof vorhanden, während *Tiberias* eine aus fünfzig Familien bestehende jüdische Bevölkerung mit drei Rabbinern an der Spitze aufwies. Regeres Leben herrschte an der galiläisch-phönizischen Küste. In der blühenden Hafenstadt *Neu-Tyrus* zählte die jüdische Gemeinde vierhundert Mitglieder und wurde von einem „Dajan", einem Gemeindehaupt („Rosch ha'kahal") und von Talmudgelehrten geleitet. Unter den Gemeindemitgliedern gab es dort wohlhabende Reeder, die Handelsschiffahrt betrieben, und auch Meister in der Herstellung des berühmten tyrensischen Glases. In *Akko* oder *Akra* (das alte Ptolemais), dem Haupthafenplatz der Kreuzfahrer, wohnten etwa zweihundert jüdische Familien. In *Cäsarea* gab es nur wenig Juden, doch viele Samaritaner. Von den Samaritanern wurden außerdem im Landesinnern die Städte Samaria-Sebaste sowie Sichem-Nablus bewohnt, die gar keine jüdische Bevölkerung aufzuweisen hatten. Alles in allem war somit Palästina mit Ausnahme der Küstenstädte im Zeitalter der Kreuzzüge ein totes Land, ein Land heiliger Grabstätten und unzähliger Kirchen, das nur endlose Pilgerzüge aus Europa herbeilockte. In diesem Lager der triumphierenden Kirche, der kriegslustigen Fürsten und Ritter, die es wohl verstanden, zu fechten, zu sündigen und die Sünden zu büßen, nicht aber ein geordnetes Staatswesen aufzubauen, war für die Juden kein Raum.

Ein ganz anderes Bild bot sich dem jüdischen Reisenden, als er aus dem christlichen Palästina in das muselmanische Syrien gelangte. Durch den Zufluß neuer Kräfte aus Palästina aufgerüttelt, waren hier die in Verfall geratenen alten Diasporazentren nunmehr zu neuem Leben erwacht. Während in dem ehemals so bedeutenden *Antiochia* nach seiner Eroberung durch die Kreuzfahrer nicht mehr als ein Dutzend jüdischer Familien übrig geblieben war, schwoll die Zahl der jüdischen Einwohner in dem vom Kreuzbanner nicht überschatteten *Damaskus* bis auf dreitausend an[1]). In dieser Stadt eben, „dem großen Zentrum des Welthandels, das — wie Benjamin hervorhebt — bereits im Herrschaftsbereiche des Türkenkönigs Nureddin" lag, fanden die aus Palästina vertriebenen Gelehrten und Notabeln eine neue Stätte zur Entfaltung ihrer Wirksamkeit. An der

[1]) Um 1180 veranschlagte der Reisende Petachia die Zahl der Gemeindemitglieder von Damaskus bereits auf zehntausend, doch scheint diese Zahl, wenn damit ebenso viele Familienhäupter gemeint sein sollten, stark übertrieben zu sein.

Spitze der Damaszener Gemeinde standen: der „Rosch-Jeschiba" Esra, der Gerichtsvorsteher Sar-Schalom, eine Reihe von Amtspersonen, die die Titel „Rosch-Seder" (Akademiehaupt), „Darschan" (Lektor oder Prediger) und „Parnas" (Gemeindeälteste) führten, und ein Arzt. Es tritt uns hier somit ein regelrecht aufgebautes akademisches Kollegium von klassischem palästinensischem Gepräge entgegen. Aus Palästina übersiedelten nach Damaskus auch Gruppen von Karäern und Samaritanern, die sich hier gleichfalls zu besonderen Gemeinden zusammenschlossen. Alle diese drei Bevölkerungsgruppen lebten in Frieden und Eintracht, wiewohl sie es vermieden, sich miteinander zu verschwägern. Auf seinem Wege von Damaskus nach Mesopotamien traf der Reisende mitten in der syrischen Wüste, in der Oase *Palmyra* (Tadmor) zweitausend jüdische Familien an, deren Männer von kriegerischem Geiste beseelt waren und ihren arabischen Nachbarn im Kampfe gegen die „edomitischen" Kreuzritter und gegen die von Arabien heranstürmenden Beduinen tatkräftige Waffenhilfe leisteten. Die zweitgrößte jüdische Gemeinde in diesem Türkenreiche bestand in *Aleppo* (Haleb, Achlab, Aram-Zoba), das um jene Zeit der Sitz des Sultans Nureddin war. Der aus einundeinhalbtausend Mitgliedern sich zusammensetzenden Gemeinde stand ein dreigliedriges Kollegium vor. Die an der armenischen Grenze gelegenen Städte Rakka und Nisibin zählten siebenhundert bis tausend jüdische Einwohner. Die größte jüdische Gemeinde in diesem ganzen Gebiete (etwa siebentausend Mitglieder) hatte die Stadt *Mossul* in Mesopotamien aufzuweisen, die an den Ufern des Tigris, in der Nähe der Ruinen der alten assyrischen Hauptstadt Ninive gelegen war (weshalb Mossul von den jüdischen Reisenden auch Aschur oder Neu-Ninive genannt wird). Die Stadt unterstand der Gewalt des Bruders des Nureddin, Seifeddin, an dessen Hofe eines der Häupter der jüdischen Gemeinde, Rabbi Joseph ha'Chose, den die Araber mit dem Beinamen „Kenner des Himmelszeltes" („Borhan al-fuluk") auszeichneten, als Astrologe angestellt war. Als offizieller Repräsentant der Gemeinde von Mossul galt aber der „Nassi" Sakkai, „vom Samen des Königs David", d. h. aus dem Geschlechte der babylonischen Exilarchen[1]). Das nahe von Bagdad gelegene Mossul gehörte um jene Zeit zur Ein-

[1]) Zehn Jahre später sollen, wie der zweite Reisende berichtet, die beiden Brüder David und Samuel, wohl die Söhne des Sakkai, den „Nassi"-Titel gleichzeitig geführt haben.

flußsphäre des in Babylonien neuaufgerichteten Exilarchats und Gaonats. Diese Wiedergeburt der alten Formen der nationalen Autonomie in dem seiner ehemaligen Hegemonie verlustig gegangenen jüdischen Zentrum war eine unmittelbare Folge des gesamten Verlaufs der Ereignisse im Morgenlande während des XII. Jahrhunderts.

§ 57. *Das vorübergehende Aufblühen des autonomen Zentrums in Bagdad*

Der Ansturm der Kreuzfahrer und die dynastischen Wirren im muselmanischen Asien unterwühlten die Herrschaft der türkischen Seldschuken dermaßen, daß die den Türkensultanen unterworfenen Kalifen von Bagdad, denen nur ihre geistliche Würde belassen worden war, sich nun von neuem in den Besitz der weltlichen Macht zu setzen vermochten, wenn auch nur innerhalb eines stark zusammengeschmolzenen Territoriums. In der ersten Hälfte des XII. Jahrhunderts gelang es nämlich diesen Nachkommen der Abbassiden, in Babylonien, in dem Bezirk von Bagdad, ein kleines Reich von der Art des päpstlichen Kirchenstaates in Italien zu begründen, das nur in nomineller Abhängigkeit von den persischen „Großsultanen" stand. Der weitestgehenden Unabhängigkeit erfreute sich der Kalif Mohammed al-Muktafi (1136—1169), der darauf ausging, in seinem engen Herrschaftsbereiche das Bagdader Kalifat in dem ehemaligen Glanze wiedererstrahlen zu lassen. So kam dieser Kalif auf den Gedanken, auch den babylonischen Juden jene Autonomie wieder einzuräumen, deren Wohltaten sie in den ruhmreichsten Tagen des Kalifats genossen hatten. In einer Zeit, da die Abwanderung der Juden aus dem christlichen Palästina nach den babylonischen und den benachbarten syrischen Gemeinden bedeutend zugenommen hatte, kam die Restauration der Selbstverwaltung in der alten Hauptstadt Mesopotamiens der gesamten morgenländischen Judenheit überaus gelegen. Fast hatte es den Anschein, als gehe die von den Kreuzfahrern bedrängte palästinensische Judenheit wieder daran, das nationale Hegemoniezentrum in das Zweiströmeland zu verlegen, wie sie dies schon einmal, nach der Aufpflanzung des Kreuzes im Heiligen Lande unter Konstantin dem Großen, mit so durchgreifendem Erfolge getan hatte. Von neuem treiben die im nationalen Leben wirkenden Zentripetalkräfte die zerstreuten Volkssplitter zu einem Zusammenschluß, zum Aufbau eines

autonomen Gemeindeverbandes mit weltlichen und geistlichen Zentralorganen. So ersteht nach einer hundertjährigen Unterbrechung das Bagdader Exilarchat und an seiner Seite auch die Macht der Gaonen zu neuem Leben.

Der erste unter dem Kalifen al-Muktafi auf den Plan tretende Exilarch aus der neuen Reihe hieß *Chasdai* (nach einer anderen weniger zuverlässigen Version, Salomo) und scheint der alten Dynastie der „Resche-Galuth" entsprossen zu sein. Es ist anzunehmen, daß der Kalif bei der Wiederherstellung des offiziellen jüdischen Repräsentativorgans sich sowohl von persönlichem Interesse als auch von allgemeinen finanzpolitischen Erwägungen leiten ließ: das Exilarchat bot eine Garantie für die pünktliche Eintreibung der auf den jüdischen Gemeinden lastenden Steuern, während der Exilarch dem „Gebieter der Rechtgläubigen" (Emir al-muminin) nicht selten auch noch Privatgeschenke zu überreichen pflegte. Der Sage zufolge soll der Kalif den Exilarchen in hohen Ehren gehalten und voll Stolz erklärt haben: „Ich bin ein Nachkomme des Mohammed und dieser ist ein Nachfahre des Königs David!" Der Sohn und Nachfolger des Chasdai *Daniel* (um 1160—1174) erweiterte die ihm über die jüdischen Gemeinden zustehende Macht weit über die Grenzen des Bagdader Bezirks hinaus. Er umgab sich mit fürstlichem Prunk und trug seine Würde nach Art der orientalischen Höflinge öffentlich zur Schau, was auf den aus Europa gekommenen jüdischen Reisenden, der um jene Zeit in Bagdad weilte, den nachhaltigsten Eindruck machte. Dieser Reisende, Benjamin Tudela, weiß über die Lebensführung und den Wirkungskreis dieses Exilsfürsten folgendes zu berichten:

„Allen (den Akademievorstehern und den Gemeinderepräsentanten) übergeordnet ist Rabbi Daniel ben Chasdai, der ‚Resch-Galuth' (Exilarch) genannt wird und seinen Stammbaum auf Grund eines genealogischen Registers bis auf König David zurückführt. Die Juden reden ihn mit ‚unser Herr Rosch ha'Gola' an, während die Muselmanen ihn ‚Saidna ben Daud' (edler Davidide) titulieren. Über alle im Herrschaftsbereich des Hauptes der Muselmanen, des Emirs al-muminin, bestehenden jüdischen Gemeinden ist ihm eine weitgehende Macht verliehen, denn so hat es Mohammed seiner Nachkommenschaft geboten. Der Kalif verlieh dem Exilarchen ein mit einem Siegel versehenes Ehrendiplom, das seine Macht über alle jüdischen Gemeinden beglaubigt. Auch befahl er allen Muselmanen, Juden und den anderen in seinem Reiche lebenden Völkern unter Androhung schwerer Prügelstrafe, daß sich jedermann bei dem Erscheinen des Exilarchen von seinem Sitz erhebe und ihn ehrerbietig begrüße. Begibt er sich zu dem großmächtigen König (dem Kalifen), so wird er von jüdischen und nichtjüdischen Reitern eskor-

tiert, die in ihrer Sprache (auf arabisch) laut rufen: ‚Machet Platz unserem Herrn, dem Sohne Davids!' Er reitet hoch zu Roß, ist mit einem gestickten Seidengewand angetan und sein Haupt ist mit einem hohen Turban bedeckt, um den ein langes weißes Tuch geschlungen ist, um den Hals aber trägt er eine Kette, auf der das Siegel Mohammeds eingraviert ist. Die Gewalt des Exilarchen erstreckt sich auf alle Gemeinden von Schinear (Babylonien), Persien, Chorassan, Saba oder Jemen, Diarbek (Armenien), über das Zwischenstromland, über das Land Kot (?) am Fuße des Ararat, über das Gebirgsland Alanien (Kaukasien), von wo aus es nur einen einzigen Ausgang durch das eiserne Tor des Alexander gibt, ferner über die Gemeinden von Sikbien (?) und über die des ganzen Landes der Togarmim (der Turkmenen) sowie der zum Christentum sich bekennenden Georgier — bis zu den Grenzen von Tibet und Indien hin[1]) . . . Die Gemeinden aller dieser Länder erbitten bei dem Exilarchen die Befugnis, Rabbiner und Chasanim zu ernennen; man geht ihn um die Bestätigung in diesen Ämtern an und bringt ihm Geschenke aus aller Herren Ländern mit. Er besitzt in Babylonien Landhäuser mit Gärten und Hainen und nennt auch Erbgüter sein eigen . . . Von den jüdischen Gasthäusern, Jahrmärkten und Handelsbetrieben bezieht er alljährlich eine festgesetzte Steuer. Er ist sehr reich und zeichnet sich durch seine tiefe Kenntnis der Thora und des Talmud aus; an seiner Tafel speisen alltäglich viele Juden. Bei der Einführung in sein Amt muß der Exilarch viel Geld für Geschenke ausgeben, die er dem Kalifen, dessen Würdenträgern und ihren Freunden darzubringen pflegt. Am Tage der Einsetzung des Exilarchen wird er aus dem Palaste des großmächtigen Königs, von der Menge umjubelt, in einem Hofgefährt in sein Haus geleitet. Der Exilsfürst bestätigt seinerseits die Häupter der Jeschiboth in ihren Ämtern".

Um diese Zeit wurde nämlich der Versuch gemacht, auch das erloschene akademische Leben von Sura und Pumbadita auf dem Boden von Bagdad erneut erstehen zu lassen. Um 1170 fand Benjamin von Tudela in Bagdad nicht weniger als zehn Jeschiboth oder Akademien vor, deren jede von einem besonderen Oberhaupte geleitet wurde. An der Spitze der Hauptjeschiba stand der Gelehrte *Samuel ben Ali Halevi*, der gleich seinem Vater den Titel eines Gaon führte. Der Gaon und die anderen Jeschibahäupter bildeten zusammen ein geistliches Kollegium, das die inneren Angelegenheiten der Gemeinde verwaltete, den Gerichtshof bestellte und in religiösen Fragen maßgebende Entscheidungen traf. Das Gerichtskollegium setzte sich aus

[1]) Der Herrschaftsbereich des Exilarchen ist in dieser Schilderung ohne Zweifel maßlos übertrieben; indessen erscheint es nicht ausgeschlossen, daß die Autorität des Würdenträgers von Bagdad während dieser Epoche in der Tat in Persien, Armenien und Kaukasien voll anerkannt wurde, da die dortigen Gemeinden auf die Wiederanknüpfung ihrer Beziehungen zu der alten Metropole großen Wert gelegt haben dürften. Die Übertreibungen des Verfassers sind vielleicht darauf zurückzuführen, daß er von der älteren Schilderung des Exilarchats, wie sie in dem Werke des Nathan ha'Babli vorlag (Band III, § 60), nicht unbeeinflußt geblieben ist.

den Gesetzeslehrern der zehnten Jeschiba zusammen, die sich ausschließlich den Gemeindeangelegenheiten widmeten. In der Regel pflegten sie die aus den verschiedenen Gerichtsbezirken eintreffenden Urteilsprüche in Abwesenheit des Gaon zu überprüfen und nur am Montag, an dem Tag, an dem wie es scheint, die wichtigsten Rechtssachen zur Verhandlung kamen, führte der Gaon Samuel in eigener Person den Vorsitz.

Das jüdische Leben in Bagdad, dessen Gemeinde zur Metropole der morgenländischen Diaspora geworden war, wird von den Zeitgenossen in den leuchtendsten Farben geschildert. Die Gemeinde umfaßte tausend Familien und zählte viele reiche und gelehrte Männer in ihrer Mitte. In Bagdad und in seiner Umgebung an beiden Ufern des Tigris gab es nicht weniger als achtundzwanzig Synagogen; durch besondere Pracht zeichnete sich die Synagoge des Exilarchen aus. Überhaupt stand die Stadt in jener Zeit in hoher Blüte, da sie nach wie vor einen Brennpunkt des Welthandels bildete; es waren dort „viele weise Philosophen, Gelehrte jeder Art, sowie in allen Zauberkünsten beschlagene Magier" anzutreffen. Zum Bezirk von Bagdad gehörten auch die Gemeinden der ehemaligen Akademiestädte *Sura* und *Pumbadita* mitsamt dem Landkreis des einstigen Nehardea. Große jüdische Siedlungen bestanden außerdem in *Okbar* (in der Nähe von Bagdad) sowie in der Hafenstadt *Basra,* wo „viele gelehrte und reiche Juden wohnten". Die Reisenden nennen die an der Spitze einer jeden Gemeinde stehenden Honoratioren nicht selten mit ihrem vollen Namen und bezeugen die Einheitlichkeit der Grundlagen, auf denen sich die Gemeindeselbstverwaltung in dem ganzen Bezirk von Bagdad aufbaute.

Ein eigenartiges Gepräge wiesen die jüdischen Gemeinden in den zwei abseits vom Weltverkehr gelegenen Ländern auf, die ehedem unter der Herrschaft des Bagdader Kalifats gestanden hatten: in *Arabien* und *Persien.* Wiewohl auch diese Gemeinden die geistige Vormachtstellung Bagdads anerkannten, bildeten sie doch mit ihren ausgeprägten religiösen und nationalen Eigenheiten eine Welt für sich. In den Städten Nordarabiens (Taima, Chaibar u. a.), aus denen die Juden in der Zeit der ersten Anfänge des Islam vertrieben worden waren, blühten im XII. Jahrhundert von neuem große jüdische Gemeinden, die einen eigenen „Nassi" an ihrer Spitze hatten. Ben-

jamin Tudela zählt die jüdischen Einwohner Arabiens, offenbar nur vom Hörensagen, nach Zehn- und sogar nach Hunderttausenden und berichtet, daß unter ihnen nicht wenig Gelehrte und Reiche anzutreffen waren, sowie „heldenmütige Streiter, die mit den Babyloniern im Norden und mit den Bewohnern von Jemen" (im Süden) Krieg führten. Sie trieben meist Ackerbau und Viehzucht, doch fanden sich unter den Juden von Jemen auch nach Art der arabischen Beduinen lebende Nomaden, die trotz ihrer halbwilden Lebensweise sehr fromm waren. Der Reisende traf überdies unter den arabischen Juden Gruppen von Asketen und Fastern an, die „um Zion und Jerusalem trauerten", d. h. ganz von messianischen Hoffnungen erfüllt waren. — In den persischen Provinzen des ehemaligen Kalifats von Bagdad bestanden große jüdische Gemeinden in den Städten Susa, Amadia, Hamadan, in der Residenz des persischen Sultans, Ispahan, in Schiras, Samarkand und in anderen mittelasiatischen Städten. Auch hier gab es eine rege, wohl mit der Eroberung Palästinas durch die Kreuzfahrer in Zusammenhang stehende messianische Propaganda, und die „Trauernden um Zion" waren in diesem ganzen Gebiete überall anzutreffen. Die persischen Juden, unter denen es viele kriegerische Gebirgsbewohner gab, konnte man nämlich unter dem Hinweis auf die um des Triumphes des Christentums willen erfolgte Eroberung Jerusalems durch die Eindringlinge aus dem fernen Westen leicht davon überzeugen, daß sie, die Nachkommen der alten Judäer, als die rechtmäßigen Erben des Heiligen Landes, ein viel größeres Anrecht, aber auch die Pflicht und die Möglichkeit hätten, es mit bewaffneter Hand zu befreien. Dieser Befreiungsdrang dürfte nach dem mißglückten zweiten Kreuzzug vom Jahre 1147 (einer Folge der Verdrängung der Kreuzfahrer aus ihrer syrischen Zitadelle Edessa durch die muselmanischen Atabegen von Syrien) mit noch größerer Gewalt zum Durchbruch gekommen sein. Dies war der Hintergrund, auf dem einige Jahre später die in Persien großgezüchtete messianische Bewegung in Erscheinung treten sollte.

§ 58. *Die messianischen Bewegungen im XII. Jahrhundert*

Zwischen 1155 und 1160 tat sich unter den persischen Juden in der Stadt Amadia ein kühner Verkünder der allnationalen Erlösungshoffnungen hervor. Der als „Messias" auf den Plan tretende *David Al-*

rui (oder Menachem Alruhi) gehörte zu den gebildetsten Männern seiner Zeit. In seiner Jugend, zur Zeit des Exilarchats des Chasdai, studierte er unter Anleitung des Gaon Ali an der Akademie von Bagdad, erwarb sich große Kenntnisse auf dem Gebiete des biblischen und talmudischen Schrifttums und blieb auch der weltlichen Wissenschaften wie der arabischen Literatur nicht unkundig; der Volksmund wollte überdies wissen, daß er in die Geheimnisse der Magie eingeweiht gewesen sei. Es scheint, daß weniger mystisch gefärbte Stimmungen als vielmehr die oben angedeuteten politischen Erwägungen David dazu bewogen haben, das Banner des Befreiungskampfes aufzupflanzen. So erscholl denn unter den von kriegerischem Geiste beseelten Juden des Aserbeidschangebirges sein Aufruf zu einem Aufstande gegen den persischen Sultan und zur gewaltsamen Befreiung Jerusalems. Sich selbst rief David zu dem vom Himmel ausersehenen Führer der Erhebung aus, als deren letztes Ziel er die Erlösung des jüdischen Volkes von dem Joche der Fremdherrschaft bezeichnete. Gar viele leisteten David Gefolgschaft und erkannten ihn als den wahren Messias an. Es sammelten sich um ihn entschlossene Männer aus Bagdad, Mossul und anderen Orten. Jüdische Kriegerscharen rüsteten sich in Amadia zum Feldzug nach dem Westen. Als der persische Sultan von diesen Kriegsrüstungen Kunde erhielt, befahl er David zu sich und fragte ihn, ob er denn wirklich an der Spitze der Aufrührer stehe. Auf die bejahende Antwort hin ließ der Sultan den „Messias" festnehmen und in das Gefängnis für Staatsverbrecher in Tabaristan abführen. David gelang es indessen bald, aus dem Kerker zu fliehen. Es ging die Mär um, daß es dem flüchtigen Zauberer gelungen wäre, mit Hilfe einer Tarnkappe in den Palast des Sultans einzudringen, und als dieser ihn dingfest zu machen befohlen, hätte die Leibwache, die Alrui nur gehört, nicht aber gesehen hätte, seiner nicht habhaft werden können. Die Kunde von solchen und ähnlichen Wunderwerken des David verbreitete sich immer weiter und die vertrauensseligen Massen wurden in ihrem Glauben an seine messianische Sendung noch mehr bestärkt.

Während sich der „Messias" vor den persischen Behörden verborgen hielt, tauchten in Bagdad zwei abgefeimte Betrüger auf, die sich die Leichtgläubigkeit der Menge in geschicktester Weise zunutze machten. Sie zeigten den Bagdader Juden ein angeblich von dem „Messias" eingetroffenes Schreiben vor, in dem verkündet wurde,

daß die Stunde der Erlösung nahe sei und daß sich die Befreiung auf folgende wunderbare Weise vollziehen werde: die Söhne Israels mögen sich voll Zuversicht an dem festgesetzten Tage um Mitternacht, in grüne Gewänder gehüllt, auf den Dächern ihrer Häuser versammeln, dann werde sich ein mächtiger Wind erheben und sie sogleich nach Jerusalem tragen. Die betörte Bagdader Menge übergab darauf den Schwindlern ihre ganze Habe zur Verteilung unter die Armen und zögerte nicht, den in dem gefälschten Schreiben des Messias erteilten Anweisungen zu folgen. Eine ganze Nacht hindurch hockten die Bagdader Juden mit Weib und Kind auf den Dächern in Erwartung des verheißenen Fluges, bis die anbrechende Morgenröte ihnen schließlich ihre Unbesonnenheit vor Augen führte. Inzwischen hatten sich aber die Gauner mit der erschwindelten Habe längst aus dem Staube gemacht. Noch in viel späterer Zeit pflegten die Juden von Bagdad sich dieses denkwürdigen Jahres scherzend als des „Flugjahres" zu erinnern.

Trotz der Komik dieses Zwischenfalles fuhr die persische Regierung fort, die jüdische messianische Bewegung durchaus tragisch zu nehmen. Der persische Sultan hatte seine guten Gründe, von dem „Kriege der Juden gegen alle Welt" viel ernstere Folgen zu erwarten. Er teilte dem Bagdader Kalifen seine Befürchtungen mit und bat ihn, den Exilarchen und den Gaon zu veranlassen, David von seinem wahnwitzigen Unternehmen abzubringen, da er sich sonst genötigt sehen werde, alle persischen Juden restlos zu vernichten. Auch die Vertreter der über das ihnen drohende Unheil in größte Aufregung geratenen persischen Gemeinden flehten die jüdischen Würdenträger in Bagdad um schleunigste Hilfe an. Der Exilsfürst und die Vorsteher der Bagdader Akademien sandten hierauf an David ein Schreiben, in dem sie sich folgendermaßen ausließen: „Wisse, daß die Stunde der Erlösung noch nicht geschlagen hat und daß keinerlei Zeichen von oben darauf hinweisen; aus eigener Kraft ist aber nichts auszurichten. So befehlen wir dir, dergleichen zu unterlassen, ansonsten sollst du dem großen Bannfluche verfallen". Die gleiche Forderung ließen an David auch die bereits erwähnten Führer der Gemeinde von Mossul ergehen, der „Nassi" Sakkai und der Astrologe Joseph ha'Chose. Alrui konnte es jedoch nicht übers Herz bringen, seinem sehnlichsten Traume zu entsagen, und trieb seine Agitation im Volke unentwegt weiter. Um den gefährlichen Aufrührer endlich loszuwerden, griffen

nun die persischen Behörden zu einem im Orient beliebten Mittel: das Stadtoberhaupt von Amadia überredete den Schwiegervater des David, diesen um der Errettung der gesamten Judenheit willen umzubringen, und verlieh seinen Argumenten durch eine große Bestechungssumme noch besonderen Nachdruck. So wurde denn der „Messias" im Schlafe überfallen und erschlagen. Wiewohl die Volksbewegung darauf zusammenbrach, glaubte der Sultan, sich für die ihm verursachte Unruhe Genugtuung verschaffen zu müssen, und legte den ihm untertanen jüdischen Gemeinden eine schwere Geldbuße auf. Es wurden hundert „Kikar" Goldes aufgebracht, durch die es dem Exilarchen gelang, den Zorn des Sultans zu beschwichtigen. Unter den Juden von Aserbeidschan hat sich aber noch lange Zeit eine Sekte erhalten, die das Andenken des auf so tragische Weise umgekommenen „Messias" hoch in Ehren hielt. Die Sektierer nannten sich nach dem von dem „Messias" geführten Beinamen „Menachem" („Trostspender") „Menachemiten".

Die in Persien unterdrückte messianische Bewegung brach sich etwas später unter den Juden Südarabiens, in *Jemen* oder *Theman*, erneut Bahn. In diesem Lande, wo einst die Wiege des Islam gestanden hatte, sahen sich nämlich die Juden um jene Zeit schweren Religionsverfolgungen ausgesetzt, da man ihnen die Religion des Mohammed aufzuzwingen suchte. Viele Juden nahmen denn auch zum Schein den Islam an, bekannten sich aber insgeheim nach wie vor zu ihrem alten Glauben (um 1175). Das hereingebrochene Unheil machte die Gemüter für messianische Schwärmerei leichter empfänglich und so vermochte ein in Jemen aufgetauchter Schwärmer, der sich für einen Vorboten des Messias hielt, das Volk durch seine Weissagungen in größte Erregung zu versetzen. Der gerade damals nach Ägypten übergesiedelte Moses Maimonides, der von den Vertretern der jüdischen Gemeinden Arabiens über die dortigen Vorgänge auf dem Laufenden gehalten wurde, schildert von der Höhe seines philosophischen Olymps herab den „Propheten" aus Jemen in folgender Weise: „In Theman tauchte ein Mann auf, der sich für einen Boten des Messias ausgab und sich für berufen erklärte, ihm vor seinem Erscheinen den Weg zu bahnen. Er behauptete, der Messias werde sich der Welt gerade im Lande Theman offenbaren, und es liefen ihm (dem „Propheten") viele Männer, sowohl Juden wie Araber, zu. Er streifte im Gebirge umher und verleitete viel Volks auf seine Irr-

wege, indem er vorgab, dem Messias, der ihn gesandt hätte, entgegenziehen zu wollen. Unsere Brüder in Theman ließen mir ein umfangreiches Schreiben zukommen, in dem sie über das Gebaren dieses Mannes, über die von ihm in der Andacht eingeführten Neuerungen sowie über seine Predigten und die von ihm vollbrachten, von ihnen selbst wahrgenommenen Wunderwerke berichteten und mich befragten, wie sie sich zu alledem zu stellen hätten. Nachdem ich mich in die Sache vertieft hatte, gelangte ich zu der Überzeugung, daß der Betreffende wohl ein frommer, doch ein einfältiger und jeder wissenschaftlichen Bildung barer Mann sei. Alles, was man sich über seine Taten (Wunder) erzählte sowie alles, was man als das Werk seiner Hände unmittelbar wahrzunehmen glaubte, war nichts als eitel Lug und Trug. Das Schicksal der dortigen Juden erfüllte mich mit Besorgnis, und ich verfaßte zu ihrem Nutzen und Frommen drei Abhandlungen: über den König-Messias, über seine wahren Merkmale und über die untrüglichen Anzeichen der messianischen Zeit, wobei ich ihnen zugleich ans Herz legte, diesen Menschen rechtzeitig zu warnen, damit er selbst nicht zugrunde ginge und mit ihm auch die Gemeinden nicht zu Schaden kämen. Die ganze Sache endete aber damit, daß man ihn (den Propheten) ein Jahr später festnahm, während sein ganzer Anhang auseinanderstob. Einer der arabischen Könige, der den falschen Propheten verhaften ließ, sprach zu ihm: ‚Was hast du nicht alles angerichtet!' Jener aber erwiderte: ‚Mein Herr und Gebieter, ich hab' dies alles auf Gottes Befehl getan'. ‚Und wie willst du das beweisen?' fragte der König, worauf der Prophet versetzte: ‚Laß mir den Kopf abschlagen und ich werde auf der Stelle in meiner früheren Gestalt wiedererstehen'. — ‚Dies ist fürwahr ein großes Wunder', rief der König aus, ‚und wenn du es in der Tat zu vollbringen vermagst, so werde ich und mit mir die ganze Welt nicht mehr daran zweifeln, daß deine Worte wahr sind und daß unsere Altvorderen uns nichts als unnützes, eitles Gerede vermacht haben' . . . Hierauf befahl der König, ein Schwert herbeizuholen, man hieb dem Unglücklichen das Haupt ab, und so fand er sein Ende. Möge sein Tod ein Sühnopfer sein für ihn und für ganz Israel. Die Juden hatten aber an vielen Orten große Geldbußen zu erlegen. Trotzdem gibt es dort auch heute noch (zwanzig Jahre später) verblendete Leute, die des Glaubens sind, er (der Prophet) werde bald aus dem Grabe wiedererstehen".

Der gerade in der Zeit des höchsten Aufschwungs der messianischen Bewegung in Theman eingetroffene Hirtenbrief des Maimonides hat eben, wie es scheint, auf die aufgeregten Gemüter keinen allzu großen Eindruck machen können. In diesem Sendschreiben („Iggereth Theman") ermahnte der große Denker zu Besonnenheit und Ruhe, wies auf die schweren Enttäuschungen hin, die die Anhängerschaft an die Pseudomessiasse unausbleiblich zur Folge haben müsse, und gab den Rat, „das Ende nicht zu beschleunigen", die Ankunft des Messias nicht mit Gewalt erzwingen zu wollen. Indessen war es nicht leicht, gegen die messianischen Strömungen in einer Zeit anzukämpfen, als die gesamte Judenheit von der Glaubensschwärmerei zutiefst ergriffen war und als der christliche und muselmanische Fanatismus die jüdische Diaspora gleichsam dazu zwang, nur von Verzweiflungstaten die Erlösung zu erhoffen. Besonders stark war dieser in der messianischen Bewegung zum Ausdruck gekommene Glaube an Wunder und Zeichen unter den Juden des Morgenlandes verbreitet. In den Reiseschilderungen jener Zeit tritt uns dieser Zug in aller Deutlichkeit entgegen. Ebenso wie die muselmanischen Volksmassen, waren auch die jüdischen Massen Mesopotamiens dem dunkelsten Aberglauben verfallen. So verbreitete sich unter ihnen der sonst dem Judaismus fremde Brauch, zu den Grabstätten heiliger Männer zu wallfahrten. Tausende und Abertausende von jüdischen Pilgern aus allen asiatischen Ländern strömten an den Stätten zusammen, in denen nach den überaus unzuverlässigen Überlieferungen die Gebeine des Propheten Jeheskel (in der Nähe von Kufa), des Schriftgelehrten Esra und anderer heiliger Männer des alten Babylon ruhten. Die Wallfahrten zu dem Grabmal des Jeheskel wuchsen zu einem wahren Volkskultus aus, dessen Ansprüchen sich sogar die offiziellen Volksführer nicht zu widersetzen wagten. An den Herbstfeiertagen scharten sich um dieses Grab alljährlich etwa sechzig bis achtzigtausend von Nah und Fern herbeigekommener Pilger. Nicht selten sah man unter der Menge auch den Exilarchen und die Akademiehäupter. Die Wallfahrer pflegten sich in Zelten an den Ufern des Euphrat zu lagern. Über dem Grabmal erhob sich eine prächtige Kuppel, und in der Nähe befand sich eine große Synagoge. Es war dies die Stätte, an der der Gottesdienst abgehalten, fröhliche Gastmähler (namentlich am Laubhüttenfest) veranstaltet wurden, und nicht zuletzt auch Jahrmärkte stattfanden. Am

Grabe des Jeheskel beteten die Pilger um Heilung von allerlei Krankheiten und Gebrechen sowie um Kindersegen, taten Gelübde und spendeten Gaben für die Erhaltung des Mausoleums und der Synagoge. Das Volk wußte nicht wenig von den Wundern zu erzählen, die das heilige Grab zu wirken pflegte. Sogar auf die Muselmanen übte es seine Anziehungskraft aus. — Ein anderer Ort der Verehrung war das angebliche Grabmal des Schriftgelehrten Esra, der, obwohl aus Babylonien gebürtig, seine Wirksamkeit bekanntlich in Judäa entfaltete und dort wohl auch zur letzten Ruhe gebracht worden war. Die Volkssage verlegte indessen das Grab des Esra an eine bestimmte Stelle am Flusse Samarra in dem Bezirk von Bagdad. Seine Gebeine wären nämlich nach dieser Sage von einem anderen Orte dorthin aus dem Grunde überführt worden, weil der Schriftgelehrte einst einem auf seinem Grabe schlafenden Hirten im Traume erschienen sei und ihm aufgetragen hätte, dem Sultan zu bestellen, dieser möge seine Gebeine durch die Juden an den Ufern des Samarraflusses bestatten lassen. Sein Wille geschah, und so wurde über dem Sarge an der neuen Begräbnisstätte ein Kuppelbau errichtet, zu dessen einer Seite eine Synagoge, an dessen anderer aber eine Moschee erbaut wurde, da auch bei den Muselmanen das Grab des Esra in hohen Ehren stand. Man erzählte, daß um Mitternacht über dem Grabe eine Feuersäule sichtbar werde, um den Wanderern eine Stunde und länger zu leuchten. Die Schlüssel zu den am Grabmal errichteten Bauten wurden von jüdischen Kastellanen aufbewahrt. Die Wallfahrer pflegten dieser Ehrenwache Geldspenden einzuhändigen, die für den Unterhalt von Waisen und Studierenden, sowie für die Ausbesserung von Synagogen der notleidenden Gemeinden verwendet wurden.

Juden wie Muselmanen in gleicher Weise heilig war auch das Grabmal des Propheten Daniel, das sich in der persischen Provinz Husistan, in der alten Stadt Schuschan (Susa) erhob. Der Friedhof, auf dem die Gebeine des Propheten ruhten, war in dem vornehmlich von reichen Juden bewohnten Handelsviertel der Stadt gelegen, so daß die Einwohner des jenseits des Flusses befindlichen Stadtteiles, der nur Arme beherbergte, über diese den Reichen soviel Glück bringende Bevorzugung bittere Klage führten. Schließlich wurde ein Ausgleich dadurch erzielt, daß die Parteien übereinkamen, den heiligen Sarg jedem der Stadtteile abwechselnd für ein Jahr zu überlas-

sen. Eines Tages kam indessen der persische Sultan Sindschar-Schah (um 1140) nach Susa und machte die Stadtbewohner auf die großen Unzuträglichkeiten ihres Übereinkommens aufmerksam; er schlug ihnen stattdessen vor, den Sarg über der die beiden Stadtteile verbindenden Brücke an Ketten zu befestigen und ihn auf diese Weise zum gemeinsamen Besitz beider Parteien zu machen. So fanden denn auch die aus Europa gekommenen jüdischen Reisenden diese über der Brücke schwebende Sehenswürdigkeit in der zweiten Hälfte des XII. Jahrhunderts vor.

§ 59. Der Gaon und Exilarch Samuel ben Ali in Bagdad

In der zweiten Hälfte des XII. Jahrhunderts stand der Judenheit des Bagdader Bezirks der Gaon *Samuel ben Ali* vor, der nach dem Tode des kinderlosen Exilarchen Daniel (1174) auch von der weltlichen Macht Besitz ergriff. Zwei Angehörige des verstorbenen Daniel, die in Mossul wohnhaften David und Samuel, erhoben zwar ihrerseits auf die Exilarchenwürde gleichzeitig Anspruch, gaben sich jedoch schließlich damit zufrieden, von ihrer Anhängerschaft durch Geldmittel unterstützt und mit dem von ihnen beanspruchten Titel angeredet zu werden. So verschwanden die „Nachfahren des David" in kurzer Zeit fast unbemerkt von der geschichtlichen Bühne. Samuel ben Ali vereinigte aber mit seiner Gaonwürde die tatsächliche Macht eines Exilarchen, und der Kalif von Bagdad sah sich genötigt, dieser Personalunion auch die offizielle Sanktion zu erteilen.

„In ganz Syrien, in Damaskus, in den Städten Persiens, Mediens und Babyloniens — so erzählt der Reisende Petachia von Regensburg — gibt es keinen einzigen jüdischen Dajan, der nicht von dem Jeschibahaupt R. Samuel ernannt worden wäre. In jeder Stadt geht die Befugnis, zu richten und zu belehren, auf ihn zurück; Diplome mit seinem Siegel sind in allen Ländern, sogar in Palästina, gültig, und er wird von jedermann gefürchtet. Es stehen ihm sechzig Diener zu Gebote, die die Ungehorsamen mit Stockhieben züchtigen . . . Er trägt gleich dem König golddurchwirkte Gewänder, und seine Gemächer sind wie die des königlichen Palastes mit Seidenstoff ausgeschlagen". Zugleich „verfügt dieser Würdenträger über tiefe Kenntnis der schriftlichen und mündlichen Thora sowie der ganzen

ägyptischen Weisheit (der weltlichen Wissenschaften), so daß es nichts gibt, was ihm verborgen bliebe; er versteht es sogar, über die den Namen (den Beschwörungsformeln) innewohnende Kraft zu gebieten und man geht ihn auch um Sterndeutung an". Zu den talmudischen Vorlesungen des Samuel wurden nur gründlich vorgebildete Studierende zugelassen, und doch drängten sich in seinem Auditorium nicht weniger als fünfhundert ständige Hörer. Auch bei seinen Vorträgen legte der Gaon großen Wert auf äußeren Prunk: er hielt sie in einer mit Teppichen reich geschmückten Halle seines Palastes ab, auf einem hohen Katheder thronend, während die Jünger zu seinen Füßen auf dem Boden saßen. Mit seiner Rede wandte er sich an den auf dem Katheder ihm zur Seite stehenden Dolmetscher („Meturgeman"), der seine Worte den Hörern mit Erläuterungen weitergab. Auch die Jünger mußten sich mit ihren Fragen an den vermittelnden Dolmetscher wenden, der diese in schwierigeren Fällen dem Gaon selbst zu unterbreiten pflegte. Der bereits zitierte Reisende berichtet noch, daß Samuel keine Söhne, sondern nur eine Tochter hatte, die indessen der Bibel und des Talmud gleich kundig war und selbst vor jüngeren Studierenden einen Vorlesungskursus abzuhalten pflegte; hierbei saß sie an einem geöffneten Erkerfenster, die Hörer aber standen unten im Hofe und lauschten ihren Reden, ohne sie selbst zu sehen. Auf diese Weise wurde sowohl den Lehrzwecken als auch der neuen Sitte Genüge getan, die den jüdischen Frauen nach muselmanischem Vorbild eine zurückgezogene Lebensweise vorschrieb. Die Tochter des Gaon war mit einem seiner Jünger, der zu seinem Nachfolger ausersehen war, vermählt, doch starb der junge Mann noch zu Lebzeiten seines Schwiegervaters. Die seltenen Herzensgaben der gelehrten Tochter des Samuel wurden von einem Dichter jener Zeit in wohlklingenden Versen verherrlicht.

Seit dem mit dem Ableben des Hai eingetretenen Verfall des Gaonats war Samuel ben Ali der erste (und wie sich bald zeigen sollte, auch der letzte) Gaon, dessen Autorität im ganzen Morgen- und Abendlande anerkannt wurde. Unter ihm wurde es von neuem üblich, sich überall nach den Responsen des Gaon, nach seinen Recht und religiöse Lebensführung betreffenden Entscheidungen zu richten. Wie weit der Ruhm des Samuel ging, ist daraus zu ersehen, daß er sogar von einem Gelehrten aus Kiew um eine Rechtsentscheidung an-

gegangen wurde[1]). Um 1190 entbrannte zwischen dem Gaon von Bagdad und dem um jene Zeit schon in Ägypten wohnhaften Moses Maimonides eine heftige Polemik. Es boten sich hierfür genügend Anlässe. Einst erhielten die beiden geistigen Führer gleichzeitig die Anfrage, ob es erlaubt sei, am Sabbat tiefe Flüsse zu befahren. Während der liberale Maimonides die Frage bejahen zu müssen glaubte, wurde sie von dem konservativ gesonnenen Samuel ben Ali, der seine Antwort durch eine verschlungene kasuistische Beweisführung zu begründen suchte, verneint. Bald darauf wandte man sich an die beiden Gelehrten, an den von Bagdad und den von Kairo, mit der viel schwerwiegenderen Frage, wie das Dogma von der Auferstehung der Toten aufzufassen sei, das in dem damals bekannt gewordenen Kodex des Maimonides nicht genügend klar formuliert worden war. Der Gaon von Bagdad löste die Frage ganz im Geiste des einfältigen Volksglaubens, dem die leibliche Auferstehung als unumstößliche Wahrheit galt, und unterließ es nicht, Maimonides zum Vorwurf zu machen, daß er einen allgemeingültigen Glaubensartikel durch die philosophische Idee der Unsterblichkeit zu ersetzen bestrebt sei. Der Weise von Kairo erwiderte hierauf in derselben Weise, in der er seinen Widersachern aus dem orthodoxen Lager stets zu erwidern pflegte: mit einem ironischen Lächeln über die Unzulänglichkeit ihrer philosophischen Denkweise (§ 50). Für den von Amts wegen hochgehaltenen Judaismus, wie ihn der Gaon von Bagdad vertrat, hatte Maimonides überhaupt nichts übrig. Als sein Jünger Joseph ibn Aknin den Plan faßte, in Bagdad eine Talmudschule zu begründen, gab ihm der Meister den Rat, sich mit den dortigen gelehrten Würdenträgern, die seine Gedankenfreiheit in Fesseln schlagen würden, nicht einzulassen: „Ich würde es eher vorziehen, — schrieb er — eine Drachme durch das Geschäft eines Webers, Schneiders oder Tischlers zu verdienen, als unter dem Exilarchen (in der Akademie) beschäftigt zu sein".

Seit dem Ableben des Gaon-Exilarchen Samuel ben Ali (um 1200) war das autonome Zentrum in Bagdad in stetem Niedergange begriffen. Auch das zu Beginn des XII. Jahrhunderts zu neuem Leben erstandene Kalifat selbst stand nunmehr vor der endgültigen Auflösung. Den letzten Versuch, das Ansehen seines kleinen, von kriegerischen

[1]) Die Juden des Kiewschen Rußland standen um jene Zeit mit Bagdad auf dem Wege über die Krim, den Kaukasus und Persien in Verbindung (oben, § 55).

Nachbarn umklammerten Reiches zu heben, unternahm der tatkräftige Kalif Al-Nasir (1180—1225). Die Traditionen der ruhmreichen Vergangenheit sich zum Vorbild nehmend, verlieh er einem der Nachfolger des Samuel, Daniel ben Eleasar, ein Ehrendiplom (1209), in dem die Kompetenzsphäre des Gaon oder des „Rosch-Jeschiba" sowie seine Stellung gegenüber den Gemeinden in folgender Weise umschrieben wurden: „Angesichts der von Daniel ben Eleasar ben Hibath-Allah uns vorgetragenen Bitte, ihn in Übereinstimmung mit den alten Vorschriften und Bräuchen statt des heimgegangenen Eleasar ben Hillel in das Amt des *Ras-Matiba* (Rosch-Jeschiba) einzusetzen . . . fand es seine Majestät Al-Nasir-bidin-Allahi für gut, zu befehlen, die Würde des erwähnten Verstorbenen dem Bittsteller zu verleihen, und zwar unter denselben Bedingungen, unter denen sie seinerzeit Ibn-al-Dastur (der arabische Name des Samuel ben Ali) innehatte. Aus allen Orten, die dem Herkommen nach dem Träger dieses Amtes unterstellt sind, hat man sich an ihn zu wenden. Es ist ihm gestattet, eine seinem Range gebührende Sondertracht anzulegen. Die jüdischen Gemeinden und ihre Richter in Bagdad sowie in den anderen Gebieten des Irak haben sich seinen Anordnungen zu fügen und in Streitfällen seine Entscheidung zur Richtschnur zu nehmen. In allen seiner Verwaltung unterstellten Orten sind ihm dieselben Befugnisse wie seinen Amtsvorgängern einzuräumen und niemand darf es wagen, sich ihm zu widersetzen. Er aber hat in allen Verwaltungsangelegenheiten und in allen seinen Verfügungen die Interessen (der Stammesgenossen) wahrzunehmen und den Forderungen seines Schutzherrn (des Kalifen) gewissenhaft nachzukommen".

Indessen reichten allerhöchste Schreiben nicht mehr dazu aus, dem Gaonat, dessen Repräsentanten immer unbedeutender wurden, zu neuem Ansehen zu verhelfen. Die Einflußsphäre von Bagdad schrumpfte immer mehr zusammen. Die großen Gemeinden in Mesopotamien und Syrien: in Mossul, Aleppo, Damaskus, hatten ihre eigenen Oberhäupter, die den Titel „Rosch-Jeschiba" und zuweilen sogar den eines „Nassi" führten und in politischer Hinsicht den von dem Kalifen unabhängigen Ortssultanen unterstanden. Palästina wurde aber immer mehr in die Einflußsphäre Ägyptens einbezogen, vor dessen Ansturm die Kreuzfahrer Schritt für Schritt zurückweichen mußten. Der um 1220 nach dem Morgenlande gekommene spanische Dichter Alcharisi äußerte sich über Bagdad als über eine Stätte bereits verklungenen

Ruhmes. „Einst die Zierde der Welt, eine alte Herberge der Gaonen und Weltweisen, ist es (Bagdad) nun seiner Alten beraubt und sieht nur Grünschnäbel durch seine Straßen wandern; weg ist das Mehl, und nur die Kleie ist übriggeblieben, fort sind die Frommen, und nur die Hetzer sind noch am Orte, die Löwen sind tot, und ihren Platz halten Füchse besetzt". Ein viel regeres gesellschaftliches und literarisches Leben fand der Reisende in Aleppo und Damaskus vor. Und in der Tat lag das Kalifat von Bagdad schon in den letzten Zügen. Der Kalif Al-Nasir rief gegen seine persischen und turkestanischen Feinde die Hilfe der Mongolenhorden des Tschingis-Chan an, und bald war ganz Asien von den Barbaren überflutet. Die letzten Kalifen standen bereits unter der Botmäßigkeit der Mongolen, und im Jahre 1250 mußte sich ihnen auch Bagdad ergeben.

So nahm nach fünfhundertjährigem Bestehen das Abbassidenkalifat ein Ende, und zusammen mit ihm fand auch eine bedeutsame Periode der jüdischen Geschichte ihren Abschluß. Die Barbarenfluten, die über der Kultur des Bagdader Kalifats zusammenschlugen, spülten auch die in diesem Herrschaftsbereiche des Islam erstandenen Pflanzstätten des jüdischen geistigen Lebens weg. Zwar haben sich in Babylonien, Persien und Mittelasien hier und da jüdische Gemeinden noch erhalten, zwar hielten sie noch an ihrer alten Gemeindeverfassung fest, und die Nachkommen der Exilarchen führten an manchen Orten (in Damaskus, Aleppo) nach wie vor die Titel „Nassi" und „Rosch-Gola", doch war dies alles nur ein elender Überrest der ehemals blühenden Verwaltungsorganisation. Babylonien wird gleichsam von einem Starrkrampf befallen, und die lebendigen Kräfte der morgenländischen Juden wandern für eine Zeit nach Ägypten ab.

§ 60. Ägypten und die ägyptische Provinz Palästina bis zum Beginn des XIII. Jahrhunderts

Die von den Kreuzfahrern aus dem Königreich Jerusalem verdrängten jüdischen Massen trugen einerseits zum vorübergehenden Aufblühen der Autonomiezentren in Syrien und Mesopotamien bei, führten aber andererseits jenem Zentrum neue Lebenskräfte zu, das schon längst unter der Fatimidenherrschaft in Ägypten entstanden war. Das Fatimidenreich, dem Palästina zweimal hintereinander, zunächst von den Seldschuken (1071), dann von den Kreuzfahrern

(1099), entrissen worden war, konnte sich mit dem Verlust dieser Provinz nicht abfinden. In den ersten Jahren nach der Begründung des Königreichs Jerusalem sah denn auch das christliche Palästina gar häufig an seiner Küste die Kriegsflotte der Ägypter auftauchen, die in dem Kriegshafen Askalon ihren Stützpunkt hatten und von dort aus Vorstöße in das Innere des Landes unternahmen. Später überließen jedoch die Fatimiden Palästina seinem Schicksal, bis der Begründer der neuen ägyptischen Ejubidendynastie (1171), der heldenmütige Saladin (Salah-Eddin), den Kampf um das Heilige Land von neuem aufnahm.

Die Lage der ägyptischen Juden unter den letzten Fatimiden war überaus günstig. Die großen Gemeinden von Kairo-Fostat und Alexandrien standen in Blüte, reges jüdisches Leben herrschte auch in den anderen Städten, und die Selbstverwaltung wurde immer weiter ausgebaut. Ungeachtet des Wiedererstehens des Exilarchats in Bagdad besaß Ägypten nach wie vor seinen eigenen Exilsfürsten in der Person des *Nagid* (Band III, § 67). Im zweiten Viertel des XII. Jahrhunderts hatte die Würde eines Nagid *Samuel abu Mansur* inne, der in Kairo am Hofe des Fatimidenkalifen Hafiz als Arzt angestellt war. Die ägyptischen Chronographen wissen über die Vorgeschichte des Aufstiegs dieses jüdischen Würdenträgers folgendes zu erzählen. Zwischen dem Kalifen und seinem Sohne Hassan kam es zu einer Entzweiung, weil nämlich der Kalif den Thron nicht seinem rechtmäßigen Erben, sondern einem anderen, von den Provinzialemiren unterstützten Sohne zu überlassen gedachte. Nachdem Hassan einen Teil des Heeres für sich gewonnen hatte, nahm er viele von den Emiren fest und gab sie einem qualvollen Tode preis; bald wandte sich jedoch das Kriegsglück von ihm ab, und nun verlangten die Emire, daß der grausame Prinz selbst hingerichtet werde. Hierauf beschloß der zur Erfüllung dieser Forderung genötigte Hafiz, seinen Sohn wenigstens durch ein schnellwirkendes Gift sterben zu lassen, und bat seinen Hofarzt Abu-Mansur, den Gifttrank zu brauen. Der jüdische Arzt weigerte sich aber, den Auftrag auszuführen, und schwor bei der Thora, daß ihm das Geheimnis einer solchen Giftmischung nicht bekannt sei (nach einer anderen Version soll er seine Weigerung damit begründet haben, daß ein Arzt todbringende Mittel nicht verschreiben dürfe). So trat denn der Kalif mit seinem Ansinnen an den muselmanischen Leibarzt, einen reichen und habgierigen Wür-

denträger, heran, der den grausigen Auftrag ohne Zaudern zur Ausführung brachte. Als der Kalif dann später das an seinem Sohne begangene Unrecht einsah, ließ er den muselmanischen Arzt seinen allzu großen Diensteifer mit dem Tode büßen, den Juden Abu-Mansur ernannte er aber zum Hofoberarzt und schenkte ihm zugleich das eingezogene Vermögen des hingerichteten Berufsgenossen.

Der von Hafiz begünstigte Abu-Mansur machte von der ihm als „Nagid" zustehenden Gewalt weitestgehenden Gebrauch und vermochte so die jüdische Selbstverwaltung in Ägypten noch mehr zu befestigen. Sein Name ist von dem König der hebräischen Dichtkunst, von Jehuda Halevi verewigt, der auf seiner morgenländischen Reise als Gast bei dem jüdischen Würdenträger in Kairo weilte (um 1140). Als nämlich Abu-Mansur davon Kunde erhielt, daß der große Dichter aus Spanien nach Alexandrien und von dort nach Damiette gekommen sei, lud er Halevi ein, ihn in Kairo zu besuchen. Der Dichter fuhr denn auch den Nil aufwärts und wurde mit offenen Armen von Abu-Mansur empfangen, der sich alle Mühe gab, den ruhmgekrönten Gast möglichst lange in seinem Hause zurückzuhalten. In Alexandrien weilte Jehuda Halevi bei dem dortigen Dajan Aaron al-Omani und in Damiette bei seinem Freunde Chalfan Halevi. Wohin er auch kam, überall fand er begeisterte Verehrer und konnte sich so selbst überzeugen, wie hoch man in Ägypten literarische Gaben zu schätzen wußte. Doch war seines Bleibens in dem Nillande nicht lange, da er voll Sehnsucht dem Endziel seiner Reise, Jerusalem, zustrebte. Seinen Freunden, die ihn zu einem längeren Verweilen in ihrer Mitte bestimmen wollten, schrieb er: „Wie könnte Ägypten eine Seele fassen, die mit dem Zionshügel unauflöslich verbunden ist? Sind doch seine Steine von der Flamme meines Herzens versengt und sein Staub mit meinen Tränen vermischt! Kaum denke ich, wie nun, an den Augenblick, da ich verhüllten Hauptes und bloßfüßig Zion ersteigen werde — und schon fließen, von schweren Seufzern begleitet, meine Tränen schneller als diese Schriftzeichen!" Auf den Hinweis seiner Freunde, daß ja auch mit dem Lande Ägypten die Moses zuteil gewordene göttliche Offenbarung und manch andere Jugenderinnerung des Volkes Israel verbunden seien, erwiderte Halevi: „Wohl weiß ich, daß auch hier der göttliche Geist vorübergehend geweilt, gleich einem Wanderer, der im Schatten eines Baumes Rast hält, doch allein in Salem und Zion ist er wahrhaft zu Hause, denn dort ist die

Thora, dort ist die Größe (der Nation), nur dort Recht und Barmherzigkeit". Auf seiner Nilfahrt fleht der Dichter die Wellen an, ihn fort von Mizraim (Ägypten), an dem Roten Meer und der Wüste vorbei, auf dem Wege, den einst Moses gewandelt, „in jenes herrliche Nest zu tragen, aus dem die Täubchen vertrieben worden und von dem die Rabenbrut Besitz ergriffen". In dieses „Rabennest", in das Reich der Kreuzfahrer, eilte nun Halevi aus dem gastfreundlichen Ägypten, und nachdem er Alexandrien verlassen hatte, wird seine Spur unauffindbar (§ 44).

Eine eingehende Beschreibung der Hauptgemeinden Ägyptens verdanken wir Benjamin von Tudela, der dreißig Jahre nach Halevi in das Land kam. *Kairo* (Mizraim, Misr) beherbergte zweitausend jüdische Familien. Die jüdische Bevölkerung, die wohl zum größten Teil in der Altstadt, in Fostat, ansässig war, zerfiel in zwei Sondergruppen: in die der Palästinenser oder Syrer (al-schamain) und die der Babylonier (al-irakin). Jede Gruppe hatte ihre eigene Synagoge und hielt an manchen besonderen Riten fest: so pflegten z. B. die Babylonier in den synagogalen Sabbatvorlesungen mit dem ganzen Pentateuch in einem Jahre fertig zu werden, während die Palästinenser jeden der für die Sabbatvorlesungen bestimmten Thoraabschnitte auf drei Sabbate zu verteilen pflegten, so daß sie den gesamten Vorlesungszyklus erst in drei Jahren zum Abschluß brachten. Der offizielle Repräsentant der ägyptischen Judenheit, der Nagid, hatte seinen Wohnsitz in der Reichshauptstadt, in Kairo. Zur Zeit, als Benjamin im Lande weilte (um 1170), hatte die Würde eines Nagid oder eines „Rosch-ha'kehiloth" (Oberhaupt der Gemeinden) der Nachfolger des Leibarztes Abu-Mansur, *Nathaniel* (arabisch: Hibath-Allah) inne, der zugleich Rektor der Jeschiba war. „Er steht — so erzählt der Reisende — an der Spitze aller Gemeinden von Ägypten, in denen er die Rabbiner und Chasanim ernennt. Zugleich steht er auch in den Diensten des in Zaon-Mizraim (Kairo) residierenden großen Königs; es ist dies die Hauptstadt aller jener Araber, die Ali-Abutalib als Haupt der Rechtgläubigen anerkennen (d. h. die Fatimiden, die Nachkommen der Fatima und des Ali)". Die jüdische Bevölkerung von *Alexandrien* war noch zahlreicher als die von Kairo (etwa dreitausend Familien). Das alte Welthandelszentrum erlebte in der Zeit der Kreuzzüge, als zwischen Europa, Asien und Afrika enge wirtschaftliche Beziehungen angeknüpft wurden, einen neuen Auf-

schwung. Der jüdische Reisende zählt neben den orientalischen Ländern, mit Einschluß Indiens, nicht weniger als achtundzwanzig europäische Länder und Provinzen (darunter auch Byzanz, „Russien" und Ungarn) auf, deren Kaufleute ständig Handelsreisen nach Alexandrien zu unternehmen pflegten: „Die Stadt hallt von dem Lärm des Handelsgetriebes wider und die Kaufleute einer jeden Nation haben dort ihren eigenen Gasthof". Eine wichtige Rolle als Handelsstadt spielte daneben der aus der Geschichte der Kreuzzüge bekannte Hafenplatz *Damiette*, in dem eine zweihundert Mitglieder zählende jüdische Gemeinde bestand. Eine große, dreitausend Mitglieder vereinigende Gemeinde hatte um jene Zeit auch die östlich vom Nil (im biblischen Goschen) gelegene Stadt *Belbeis*. Weniger bedeutende Gemeinden bestanden in den anderen in der Nilebene gelegenen Städten: in Damira, Sefit, Machala, Fajum. Die ägyptischen Juden besaßen auch eine eigene Wallfahrtsstätte: mitten unter den in der Nähe von Fostat befindlichen Ruinen zeigte man eine Synagoge, als deren Erbauer der biblische Moses selbst galt. Benjamin fand dort einen gelehrten Greis vor, der an der Synagoge als Kastellan angestellt war. Nach dem Zeugnis des ägyptischen Geschichtsschreibers Makrisi aus dem XIV. Jahrhundert lockte die „Mosessynagoge" (als deren Standort er gleichfalls die Umgegend von Kairo angibt) noch zu seiner Zeit am Schebuothfeste, dem Feste der „Thoraverkündigung", unzählige jüdische Pilgerscharen herbei, die sich dort zur Verherrlichung des Überbringers der Thora zu versammeln pflegten. Neben den Gemeinden der Rabbaniten bestanden in Kairo, Alexandrien und in anderen Städten auch noch Gemeinden von *Karäern* und *Samaritanern*.

In den Jahren, als Benjamin von Tudela über Ägypten seinen Rückweg nach Europa eingeschlagen hatte, kam im Fatimidenkalifat eine schwere Krise zum Durchbruch. Schon lange streckte nämlich der mächtige Sultan von Aleppo und Damaskus Nureddin über das christliche Palästina hinweg seine Hand nach Ägypten aus, wo die Fatimiden inzwischen zu einem Spielball ihrer Wesire geworden waren. Während des Kalifats des unmündigen Adid (1160—1171) mischten sich in die ägyptischen Angelegenheiten gleichzeitig zwei Rivalen ein: der syrische Sultan Nureddin und der „König von Jerusalem" Amalrich. Mehrere Jahre hintereinander bildete Ägypten den Schauplatz erbitterter Kämpfe zwischen Syrern und Franken; wäh-

rend dieser Kriege ging das alte jüdische Fostat, ein Vorort der Hauptstadt, in Flammen auf (1168). Schließlich errangen die Syrer unter der Anführung des großen Feldherrn Saladin, des künftigen Gebieters des Morgenlandes, den Sieg. Damit hatte die Fatimidenherrschaft ihr Ende erreicht. Saladin trat die Regierung als Statthalter des Nureddin an (1171) und befahl, daß man fortan in den Moscheen für das Wohlergehen der rechtgläubigen abbassidischen Kalifen bete. Nach dem Tode des Nureddin (1174) setzte sich Saladin in den Besitz von Damaskus und rief sich zum Herrscher von Syrien und Ägypten aus. Seitdem trachtete er nur noch danach, das seine beiden Reichshälften trennende Königreich Jerusalem aus dem Wege zu räumen, ganz Vorderasien unter seiner Gewalt zu vereinigen und dem Islam zu einem neuen Triumph über das Christentum zu verhelfen. Saladin war gleichsam dazu ausersehen, dem Werke der Kreuzritter im Morgenlande den Gnadenstoß zu versetzen, eine Aufgabe, der er auch ganz gewachsen war, obwohl er sie nicht restlos zur Lösung brachte. Der von Saladin im Jahre 1187 proklamierte „Heilige Krieg" endete mit einem glänzenden Siege des großen Feldherrn: die Niederlage der Kreuzfahrer in der Schlacht bei Tiberias lieferte Saladin fast das ganze christliche Palästina aus. Auch Jerusalem mußte sich ihm ergeben, und am 2. Oktober desselben Jahres zogen die Christen nach achtundachtzigjähriger Herrschaft aus der Stadt. Bald darauf riß Saladin auch das gesamte pälästinensische Küstenland an sich, und schon sahen sich die christlichen Gemeinden in Syrien von der siegreichen Heeresmacht des Islam unmittelbar bedroht. Die Kunde von dem Zusammenbruch der Schutzwehr der Kirche im Morgenlande traf das ganze christliche Europa wie ein Donnerschlag. Nun rief die Kirche ihrerseits zu einem heiligen Krieg auf. Zum dritten Male setzten sich Kreuzfahrer unter Führung von drei Monarchen: von Friedrich Barbarossa, Richard Löwenherz und Philipp August zur Eroberung des Heiligen Landes in Bewegung (1189—1192). An der syrisch-palästinensischen Küste kam es zu einer blutigen Schlacht. Die übermenschlichen Anstrengungen der gewaltigen christlichen Heeresmacht wurden schließlich mit der Einnahme von Akko belohnt, und die Kreuzfahrer faßten in dem Küstengebiet bis nach Jaffa hin von neuem festen Fuß. Nach dem mit Saladin zu Ramleh geschlossenen Frieden (1192) wurde der schmale Küstenstrich den Christen überlassen, denen überdies das Recht zu-

erkannt wurde, zum „Grabe des Herrn" in Jerusalem zu wallfahrten, während das übrige Palästina der großen Monarchie des Saladin einverleibt wurde.

Eine unmittelbare Folge der Rückeroberung Jerusalems durch die Muselmanen war die Rückkehr der Juden in die heilige Stadt. Zwischen 1175 und 1180 fand Petachia von Regensburg in Jerusalem eine einzige jüdische Familie vor, die sich nur von des christlichen Königs Gnaden in der Stadt aufhalten durfte, und schon im Jahre 1190 gab der neue Gebieter der Stadt, Saladin, den Befehl, allen Einlaß begehrenden Juden die Tore Jerusalems zu öffnen. „Sobald die Ismaeliter die Stadt eroberten, wurde sie auch von Israeliten voll", sagt der ein Vierteljahrhundert später nach Jerusalem gekommene Dichter Alcharisi. Die Stimmung der in die Stadt Zurückgekehrten schildert Alcharisi in Form eines mit einem Jerusalemer Juden geführten Gesprächs („Tachkemoni", Kap. 28): „Warum siedelten sich denn die Juden hier (in Jerusalem) nicht an, als die Stadt in den Händen der Christen war? — Weil bei ihnen (den Christen) immer wieder davon die Rede war, daß wir ihren Gott gemordet und sie gekränkt hätten. Wenn sie unser hier habhaft geworden wären, so würden sie uns bei lebendigem Leibe verschlungen haben . . . Gott erweckte jedoch im Jahre 4950 der Welt (1190 der chr. Ära) den Geist des ismaelitischen Königs (Saladin), hauchte ihm Weisheit und Mut ein, und so zog er mit seinem Heere aus Ägypten, belagerte Jerusalem, und Gott gab die Stadt in seine Hand. Da erscholl allenthalben sein Ruf: Möge jeder von den Nachkommen Ephraims, den es danach verlangt, in die Stadt zurückkehren, aus Aschur und Mizraim (Mesopotamien und Ägypten) und aus allen Orten, wohin sie verschlagen sind". So erblühte in Jerusalem im Laufe von zwei bis drei Jahrzehnten eine bedeutende Gemeinde, doch beklagt sich der Dichter über die in ihr herrschenden Zwistigkeiten.

In der von Saladin schon in Ägypten den Juden gegenüber bekundeten Toleranz lebten nur die alten Traditionen des Hofes von Kairo fort. Von alters her war es hier Brauch, am Hofe jüdische Leibärzte anzustellen und einen von ihnen in die Würde eines „Nagid" oder des offiziellen Repräsentanten aller im Kalifat bestehenden jüdischen Gemeinden zu erheben. Unter Saladin bekleidete dieses dop-

pelte Amt kein anderer als der große Maimonides, dessen Persönlichkeit dem an den Ufern des Nils erblühten autonomen Zentrum einen besonderen Glanz verlieh. Die Vorsehung wollte es, daß nach Philo und Saadia auch noch ein dritter großer Mann seinen Namen mit helleuchtenden Lettern in die Geschichte der ägyptischen Judenheit eintrug. Philo, der im jüdisch-hellenistischen Alexandrien lebte und wirkte, Saadia, der das Licht der Welt in Ägypten erblickte und seine Laufbahn in Babylonien beschloß, und Maimonides, der, aus Spanien gebürtig, in Kairo seine reifsten Werke geschaffen hat — sie alle schlossen in ihrem philosophischen Lebenswerke, jeder in seiner Weise, die morgenländische Weltanschauung mit der abendländischen zu einer unzertrennlichen Einheit zusammen und stehen so als die drei Leuchten des jüdischen universalistischen Denkens vor uns.

§ 61. *Maimonides in Maghreb und Ägypten*

Wie schon erwähnt (§ 48), war Maimonides nach Ägypten aus dem benachbarten *Maghreb* gekommen, wo die Juden seit der Mitte des XII. Jahrhunderts unter schwerster Religionsnot zu leiden hatten. Das afrikanische Berberien (Marokko, Tunis) war von jeher die Brutstätte des muselmanischen Mahdismus, die Urheimat der fanatischen „Erretter" des Islam, der Mahdi, die den heiligen Krieg gegen die Ungläubigen auf ihre Fahne schrieben. Der neuerdings als Mahdi anerkannte Marokkaner Mohammed ibn Tumart (um 1120—1130) trat in der schimmernden Wehr der muselmanischen Theologie hervor, die er auf den Schulen von Cordova und Bagdad studiert hatte; im Gegensatz zu den Orthodoxen des Islam, die eine anthropomorphistische Auffassung der Gottesidee gelten ließen, proklamierte er das Dogma „Tauhid", d. h. das der Einheit und absoluten Übersinnlichkeit Gottes. Seine Anhänger nannten sich, wie bereits erwähnt (oben, § 42), „Bekenner der Einheit": Al-Movahidin oder *Almohaden*. Hand in Hand mit dieser theologischen Predigt gingen panislamitische Aspirationen, die letzten Endes auf die gewaltsame Bekehrung der Andersgläubigen zum „wahren Glauben" hinausliefen. Die über Nordafrika sich ausbreitende religiöse Bewegung wurde, wie schon so oft in der Geschichte des Islam, zu einem politischen

Kampf und führte schließlich zu der Begründung einer neuen Dynastie, die das bis dahin in Afrika und Spanien gebietende Herrscherhaus der Almoraviden aus seinen Machtpositionen verdrängte. In ihrem Kampf für den Sieg des rechten Glaubens legten die Almohaden eine viel größere Konsequenz als ihre Vorgänger an den Tag. Nachdem der Almohadenherrscher *Abdulmumin* in dem Gebiete von Marokko und Fez festen Fuß gefaßt hatte (1130—1163), stellte er Juden wie Christen vor die gleiche Wahl: entweder das Dogma der „Einzigkeit" Gottes und der prophetischen Mission Mohammeds vorbehaltlos anzuerkennen oder das Land zu verlassen[1]). Viele Juden wanderten darauf nach Spanien und in andere Länder aus, während manche von ihnen, denen das Einheitsdogma der Almohaden nur eine Abwandlung der urjüdischen Gottesauffassung zu sein schien, sich dazu entschlossen, zum Scheine auch Mohammed als Propheten gelten zu lassen. Die Muselmanen begnügten sich in der Regel mit diesem formellen Lippenbekenntnis, und die „Neubekehrten" konnten in ihrer Häuslichkeit auch fernerhin dem angestammten Gesetz gemäß leben. Desungeachtet fühlten sich die Juden durch die ihnen aufgezwungene Doppelzüngigkeit schwer bedrückt, um so mehr, als sie an manchen Orten dem Gottesdienst in den Moscheen beiwohnen mußten. Die Synagogen waren geschlossen, und auf das öffentliche Bekenntnis des Judaismus stand die Todesstrafe. So bildete sich eine ganze Schicht von „Anussim", von durch den islamitischen Fanatismus „Vergewaltigten". Hingegen war freiwilliger Abfall vom Judentum nur eine seltene Ausnahmeerscheinung. Einen solchen Ausnahmefall stellt der Übertritt des in Babylonien ausgebildeten marokkanischen Gelehrten *Samuel ibn Abbas* dar. Im Jahre 1163 erklärte er nämlich, daß ihm Mohammed selbst in einer Vision erschienen sei, um ihn auf den wahren Weg zu weisen. Samuel stellte die Behauptung auf, daß die Juden die Thora Esras und nicht die des Moses besäßen und daß sie von den Talmudgelehrten eigenmächtig aufgestellte Gesetze befolgten. In seiner arabisch abgefaßten Streitschrift: „Bloßstellung der Judäer" („Ifham al Jahud") bemühte er sich, zu beweisen, daß Jesus und Mohammed das jüdische Gesetz durch

[1]) Der muselmanische Chronist gibt auch aus diesem Anlaß die traditionelle Begründung wieder, wonach die Anerkennung der prophetischen Mission Mohammeds auf Grund eines Versprechens verlangt wurde, das die Juden angeblich dem Propheten selbst einst gegeben hätten (s. oben, § 42, Anm.).

göttliche Inspiration außer Kraft gesetzt hätten. Seine theologische Polemik war von böswilligen Angriffen und verleumderischen Ausfällen gegen seine ehemaligen Glaubensgenossen begleitet. Ein im XV. Jahrhundert in Spanien lebender christlicher Judenhasser übersetzte diese Schrift ins Lateinische, und so fand sie später unter dem Titel „Epistola Samuelis Maroceani" in den katholischen Ländern weiteste Verbreitung.

Um diese Zeit kam die auf der Wanderung begriffene Familie des Maimonides aus Spanien nach Fez (1159—1160). Die Wanderer gerieten vom Regen in die Traufe, da Fez damals die Hochburg des almohadischen Fanatismus war. Es scheint, daß auch die Ankömmlinge unter der Religionsnot zu leiden hatten und ihre Zugehörigkeit zum Judentum geheimhalten mußten. Im Zusammenhang mit diesen Verfolgungen stand das „Sendschreiben über die Abtrünnigkeit", das Moses Maimonides zur Ehrenrettung der „Anussim" verfaßte (oben, § 48). Bald verließ er jedoch mitsamt seinen Angehörigen das ungastliche Land. Die in Maghreb verbliebenen Juden hatten noch lange unter dem schweren Joch der Almohaden zu leiden. Die des Doppelbekenntnisses Überführten waren denselben grausamen Verfolgungen ausgesetzt, wie sie später den Marrannen in Spanien beschieden waren. Der Kalif Jakub al-Mansur (1184—1199) zwang den unglücklichen „Anussim" eine Sondertracht auf: eine schwarze Tunika und gelbe Kopfbedeckung, die die Juden der Wut der verhetzten Menge auslieferten. Die Religionsnot hielt bis zu dem um die Mitte des XIII. Jahrhunderts erfolgten Zusammenbruch der Almohadenherrschaft an, aber auch später noch war Maghreb ein Wespennest des muselmanischen Fanatismus. Die jüdischen Gemeinden waren dort schon längst im Niedergang begriffen und wanderten teils nach Spanien, teils nach Ägypten aus.

Der im Jahre 1165 über Palästina nach Ägypten gekommene Maimonides nahm einige Jahre später, als sich die Macht des Saladin befestigt hatte, eine überaus angesehene Stellung im gesellschaftlichen Leben des Landes ein. Er wurde zum Rabbiner von Kairo erwählt und stand dem „Beth-din", dem neungliedrigen Gemeindegerichtskollegium, vor. Später betraute ihn Saladin, dessen Leibarzt er war, mit der Würde des „Nagid" der ägyptischen Juden (oben, § 48), in der er, wie es scheint, dem schon erwähnten

Nathaniel folgte. Als Nagid trug Maimonides eifrigste Sorge für den Ausbau der autonomen Verfassung der jüdischen Gemeinden in Ägypten, Palästina und Syrien und hatte in verschiedenen religiösen und sonstigen, das Gemeindeleben betreffenden Fragen ein entscheidendes Wort zu sprechen. Unter anderem war er bemüht, die Beziehungen zwischen den Rabbaniten und den Karäern, die ihre eigenen Gemeindeorganisationen in Kairo, Alexandrien, Damaskus und an anderen Orten besaßen, in geordnete Bahnen zu lenken. So empfiehlt er in einem seiner Rundschreiben, mit den Karäern, insofern auch diese auf gutnachbarliche Beziehungen Wert legen, in Frieden und Eintracht zu leben: er gestattet, mit ihnen zu verkehren, ihnen aus Anlaß fröhlicher oder trauriger Familienereignisse zu gratulieren oder die Teilnahme zu bekunden und ihnen sogar bei Beschneidung und Bestattung behilflich zu sein; verwehrt sei es nur, meint er, die Karäer zu den Andachten zuzulassen, da sie die Autorität jener talmudischen Gesetzeslehrer, die die gottesdienstliche Ordnung festgesetzt hatten, nicht gelten ließen.

Der Liberalismus des Maimonides konnte natürlich den Altgläubigen nicht zusagen, und so erstanden ihm nach dem Bekanntwerden seines klassischen Kodex „Mischne-Thora" und namentlich des „Führers" auch in Ägypten ebenso erbitterte Gegner, wie es der Gaon Samuel ben Ali in Bagdad und eine ganze Reihe hochangesehener Rabbiner in Europa waren. Besonderen Anstoß erregte das Freidenkertum des Maimonides bei dem aus der Provence stammenden Dajan der Gemeinde von Alexandrien Pinechas ben Meschullam. Gleich anderen warf er Maimonides vor, dieser hätte durch seinen Kodex den Talmud verdrängen wollen, während dessen Studium schon an und für sich eine religiöse Verpflichtung sei. Andererseits fehlte es dem großen Denker, wie erwähnt, auch nicht an begeisterten Bewunderern und treuergebenen Jüngern. Unter diesen ragte der ebenfalls vor der Religionsnot in Maghreb nach Ägypten geflüchtete *Joseph ibn Aknin* besonders hervor, ein Arzt, Mathematiker und Philosoph, der für die Verbreitung der religionsphilosophischen Ideen seines Meisters vornehmlich in Aleppo und Damaskus wirkte, wohin er aus Ägypten weitergezogen war. Die Bekanntschaft des Maimonides suchten sogar die berühmtesten arabischen Theologen jener Zeit, so Abdallatif aus Bagdad, der eigens dazu nach Kairo gekommen war.

Eine Schilderung seiner Lebensweise in Kairo ist uns von dem großen Denker selbst in einem von ihm um das Jahr 1199 geschriebenen Brief überliefert: „Ich wohne in Mizraim (Fostat), der König aber in Al-Kairo (in der Neustadt), in der Entfernung von zwei Sabbatmeilen (etwa ein Drittel Meile). Allmorgendlich muß ich bei dem König erscheinen; ist er selbst oder jemand von seinen Kindern oder Frauen leidend, so darf ich Kairo nicht verlassen und verweile den größten Teil des Tages bei Hofe. Zuweilen muß ich überdies die erkrankten Beamten in Behandlung nehmen. Aber auch an den Tagen, wenn nichts Besonderes vorgefallen ist, kehre ich nach Fostat erst nachmittags, hungrig und müde, zurück. Dort finde ich in der Vorhalle meines Hauses eine Unmenge von Menschen: Muselmanen und Juden, Würdenträger und schlichte Bürger, Richter und Beamte, Freunde und Feinde, die voll Ungeduld meiner harren. Ich steige von meinem Esel, wasche mich und trete in den Warteraum mit der Bitte, mich so lange zu entschuldigen, bis ich etwas zu mir genommen habe. Dann lasse ich die Kranken hereintreten, um sie zu behandeln, und verschreibe ihnen auf Zetteln Arzneimittel, die sie von ihren Leiden heilen sollen. So gehen die Leute bei mir bis zum späten Abend ein und aus. Manchmal bleibe ich bei gelehrter Unterhaltung bis um zwei in der Nacht auf und erteile, todmüde auf dem Ruhebette liegend, Rat und Anweisung . . . An den Sabbattagen pflegen die Gemeindemitglieder nach der Andacht zu mir zu kommen, um meine Anweisungen für die ganze Woche entgegenzunehmen".

Als dieser Brief geschrieben wurde, war Saladin nicht mehr am Leben, und es kann hier somit nur einer seiner Nachfolger, wohl der Sultan Adil, gemeint sein. Einige Jahre später schied auch Moses Maimonides aus dem Leben (1204). Die Nachricht von dem Ableben des großen Denkers versetzte nicht nur die Juden, sondern auch die Muselmanen in tiefste Trauer, da auch die Araber Maimonides zu den führenden Geistern ihrer Literatur zählten. In Jerusalem ordnete die jüdische Gemeinde anläßlich des Hinscheidens des „Hauptes der Nation" einen Trauergottesdienst und ein Fasten an. Die Gebeine des Maimonides wurden nach dem Heiligen Lande überführt und in Tiberias zur letzten Ruhe bestattet. Maimonides war es nicht vergönnt, in Palästina, in dem zu seinen Lebzeiten die Kämpfe zwi-

schen Christen und Muselmanen tobten, seine Wirksamkeit zu entfalten, doch lag gleichsam eine symbolische Bedeutung darin, daß die sterbliche Hülle des großen Propheten der Vernunft sich mit jener heimatlichen Erde vereinigte, in der die Asche der alten Propheten ruhte. Wie in dem alten Prophetismus, so ging auch in der Lehre des Maimonides, wenn auch in anderer Form und Gestalt, das Nationale mit dem Universalen ein unauflösliches Bündnis ein.

Ende des vierten Bandes

ANHANG

Ergänzungen und Exkurse

Note 1: Zur Quellenkunde und Methodologie

Das erste Jahrtausend der Geschichte der Juden in Europa ist in dem vorliegenden Bande in drei Perioden eingeteilt:

1. *Die Periode der Kolonisierung,* von den ersten Jahrhunderten des Christentums bis zum Beginn des XIII. Jahrhunderts, als die arabischen Eroberer der kirchlichen Despotie der Westgoten in Spanien ein Ziel setzten.

2. *Die Periode der Organisierung* der Judenheit in Westeuropa bis zu den Kreuzzügen (711—1096).

3. *Das Zeitalter der Kreuzzüge* (1096—1215).

Die Beschaffenheit des für die Darstellung jeder dieser Perioden in Betracht kommenden geschichtlichen Stoffes ist von dem jeweiligen Befund der vorliegenden jüdischen Quellen abhängig sowie von der Möglichkeit, sie mit Quellen nichtjüdischen Ursprungs zu konfrontieren, wodurch allein sich ein Kriterium für die Glaubwürdigkeit der einen wie der anderen zu ergeben vermag.

I. Aus der *Periode der Kolonisierung* sind uns jüdische Schriftdenkmäler nur in der Form von *epigraphischen* Funden erhalten geblieben, und auch diese vornehmlich in griechischer und lateinischer Sprache. Der Geschichtsschreiber dieser Epoche sieht sich genötigt, den „Acheron in Bewegung zu setzen" und die Toten des unterirdischen Rom über die Schicksale der ältesten jüdischen Bewohner der Stadt zu befragen. So sind es die Grabschriften in den jüdischen Katakomben Roms und Süditaliens sowie die erhalten gebliebenen Inschriften in den Synagogen oder auf den Friedhöfen an anderen Orten, die es ermöglicht haben, die Entfaltung der jüdischen Kolonisation in dem europäischen Teil des Mittel- und Schwarzmeergebietes im Verlaufe der ersten fünf Jahrhunderte der christlichen Ära zu verfolgen (s. unten, Note 2). Hingegen fehlt es gänzlich an aus dieser Zeit stammenden jüdischen *literarischen* Denkmälern: wir besitzen keine einzige jüdische Chronik, keinerlei von jüdischer Hand abgefaßte Urkunden oder Bücher. Nachrichten über die Geschicke der Juden im Italien der Zeit der Ostgoten und Langobarden, im Frankenreich der Merowinger und im westgotischen Spanien bieten uns lediglich die Akten der Kirchenkonzile (gesammelt in dem vielbändigen Kodex von

Mansi, Sacrorum Conciliorum Collectio, und systematisiert in der „Conciliengeschichte" von *Hefele*, Band I—VII, 1873 u. f.) sowie die christlichen Chroniken, Briefe und sonstigen Urkunden, die vor allem in den „Monumenta Germaniae Historica" zu finden sind (z. B. „Variae" des Cassiodorus, Sendschreiben des Papstes Gregor I., „Historia Francorum" des Bischofs Gregor von Tours u. dgl. m.). Haben sich doch in der jüdischen Literatur aus jener Zeit nicht einmal Nachrichten über das tragische Los der großen jüdischen Kolonie im westgotischen Spanien erhalten. Alles, was uns über die Schicksale dieser Kolonie unter den arianischen und den ihnen folgenden katholischen Königen bekannt ist, verdanken wir ausschließlich allgemeinen rechtsgeschichtlichen Quellen: dem römisch-westgotischen Gesetzbuch (Lex Romana Visigothorum, ed. Hänel 1847) und dem in Spanien selbst entstandenen zivil- und kirchenrechtlichen Kodex (Leges Visigothorum, kritische Ausgabe von Zeumer, Band I der Folge „Legum" in Monumenta Germaniae Historica, Berl. 1902)[1]. Sogar über die Seelenverfassung der spanischen Juden in jener düsteren Epoche erfahren wir nur aus den polemischen Schriften „Contra Judaeos", die von ihren Widersachern von der Art der Bischöfe Isidorus von Sevilla und Julian von Toledo herrühren (in „Patrologia Latina", s. Bibliographie zu §§ 6—8). Daß sich keine einzige jüdische Feder gefunden hat, um wenigstens die bedeutsamsten Geschehnisse der Kolonisierungsperiode festzuhalten, ist ein Beweis dafür, daß die geistige Kultur in den künftigen westlichen Diasporazentren um diese Zeit noch in den ersten Anfängen steckte.

II. Auch bei der Darstellung des ersten Abschnitts der *Organisierungsperiode* sind wir einzig und allein auf die von den christlichen Quellen vermittelten einseitigen Nachrichten angewiesen. So unterrichten uns über die Lage der Juden in dem Reiche Karls des Großen vor allem die antijüdischen Schriften der französischen Kirchenväter Agobard und Amulo (Patr. lat. t. CIV u. CXVI). Gegen Ende dieser Epoche werden indessen auch schon jüdische Stimmen laut. Das Leben der beiderseits des Rheins, an seinem deutschen und französischen Ufer, üppig erblühten jüdischen Gemeinden tritt uns nämlich in verschwommenen Umrissen sowohl in den frühesten Werken der rabbinischen Literatur der Epoche des R. Gerschom, des Raschi und der „Weisen von Lothringen" als auch in den der gleichen Zeit entstammenden synagogalen Elegien entgegen. Die gegen Ende des XIX. Jahrhunderts entdeckte Schrift „Megillath Achimaaz" (s. Bibliographie zu § 19) verbreitet überdies einiges Licht auch über das Leben der Juden in Süditalien in jenen Jahrhunderten, als dort byzantinische, arabische und normannische Herrscher um die Macht stritten. Ein historiographisches Problem für sich bildet das arabische Spanien. Über

[1]) Der bekannte Forscher *Juster* bietet in seiner Monographie: „La condition légale des juifs sous les rois Visigoths" (Paris 1912, extrait des „Etudes d'histoire juridique", herausg. von Girard) einen neuen geschichtlichen Kommentar zu der die Juden betreffenden westgotischen Gesetzgebung.

die Lage der Juden zur Zeit der Eroberung des Landes durch die Araber sowie in den folgenden anderthalb Jahrhunderten des Kalifats von Cordova ist weder von den jüdischen noch von den arabischen Chronisten Genaueres zu erfahren, so daß in der Kette der Entwicklung eine unausfüllbare Lücke klafft. So scheint denn das uns in der ersten Hälfte des X. Jahrhunderts, in der Zeit des Kalifen Abdurrahman III. und des Chasdai ibn Schaprut, auf der Pyrenäischen Halbinsel entgegentretende große jüdische Kulturzentrum gleichsam aus dem Nichts hervorgesprossen zu sein. Im XI. Jahrhundert setzt bereits die arabisch-jüdische Renaissance ein (Samuel ha'Nagid, Ibn Gabirol u. a.), deren literarische Schöpfungen auch für die soziale Zeitgeschichte eine ergiebige Quelle bieten. Von hier aus öffnet sich zugleich ein Rückblick auf eine in der Vergangenheit liegende Episode: auf das im Südosten Europas entstandene chasarische Königreich. Die Zeugnisse der arabischen Reisenden sowie die in dem Briefwechsel des Chasdai mit dem Chasarenkönig Joseph enthaltenen Mitteilungen finden in den neuerdings entdeckten Urkunden ihre volle Bestätigung (unten, Note 3). Noch fehlt es an einer jüdischen Historiographie, ja sogar an einer Chronographie, doch tritt bereits die jüdische Literatur an die Anhäufung von Baumaterial für die künftige Geschichtsschreibung heran.

III. Die jüdische Chronographie kommt in Europa erst *im Zeitalter der Kreuzzüge* zur Entstehung. Zwei Augenzeugen der im Jahre 1096 über die rheinländischen Juden hereingebrochenen Katastrophe, R. Elieser ben Isaak und Salomo ben Simon aus Mainz, verewigten die grauenhaften Ereignisse in erschütternden Schilderungen, von denen die zweite erst vor kurzem auf Grund der Oxforder Handschrift veröffentlicht worden ist (Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland, Bd. II; s. oben, § 33 und Bibliographie zu diesem Paragraphen). Diesen authentischen Nachrichten kommt eine umso größere Bedeutung zu, als die zeitgenössischen christlichen Chronisten die von den Kreuzfahrern am Rhein verübten Greueltaten fast gänzlich mit Schweigen übergehen; nur ein einziger unter ihnen, Albert von Aachen, schildert voll Empörung das unter den Juden von Köln, Mainz und Worms angerichtete Blutbad (Albertus Aquensis, Historia Hierosolymitanae expeditionis, neue deutsche Ausgabe in: „Geschichte des ersten Kreuzzuges", Buch I, Kap. 25—28, Jena 1923). Für die Epoche des zweiten und dritten Kreuzzuges bieten wichtigen Stoff die Schilderungen des Zeitgenossen Ephraim aus Bonn (in dem bereits zitierten Band II der „Quellen"). Eine wesentliche Ergänzung der kurzgefaßten jüdischen Schilderung des dritten Kreuzzuges stellen die Erzählungen der englischen Chronisten dar, die in dem Buche von *Jacobs*, The Jews of Angevin England, S. 99—133 gesammelt sind. Über die Folgen, die die Kreuzzüge für die französischen, deutschen und englischen Juden mit sich gebracht haben, unterrichten uns offizielle Akten, auf die unten in der Bibliographie zu den §§ 35—37 hingewiesen ist. Material für die jüdische Leidensgeschichte jener Zeit bieten uns

überdies die damals gedichteten synagogalen Elegien, die zuweilen die Geschehnisse, durch die das eine oder andere liturgische Stück veranlaßt worden ist, zur plastischen Darstellung bringen (s. § 41).

Die spanische Judenheit hinterließ uns zwei geschichtliche Denkmäler: die Chronik des Abraham ibn Daud „Sefer ha'Kabbala" und das „Buch der Reisen" („Sefer ha'Massaoth") des Benjamin Tudela (§ 47). Die Chronik, die sich nach dem Vorbilde des „Sendschreibens des Scherira Gaon" von scholastischem Interesse leiten ließ, handelt ausführlich von dem geistigen Leben, gibt aber nur sehr dürftige Auskunft über die politische und soziale Lage der damaligen spanischen Judenheit. Immerhin zeichnet sich der von ihr gebotene Stoff fast ausnahmslos durch seine Zuverlässigkeit aus, und so gewährt die Chronik des Ibn Daud im Zusammenhang mit der reichhaltigen jüdischen Literatur jener Zeit einen ziemlich klaren Einblick in die sozialen Verhältnisse der Juden innerhalb der muselmanischen und christlichen Staaten Spaniens. Viel wichtiger für die Geschichte der gesamten jüdischen Diaspora des XII. Jahrhunderts ist aber das „Reisebuch" des Benjamin Tudela. Zum ersten Male vernehmen wir hier von einem Augenzeugen mehr oder weniger genaue Nachrichten über die in vielen europäischen, asiatischen und afrikanischen Ländern bestehenden jüdischen Gemeinden, über ihre Mitgliederzahl, ihre Führer und Institutionen. Die Reiseschilderungen des Benjamin retteten vor der Vergessenheit viele Ereignisse der jüdischen Geschichte, die sich in den von den damaligen Chronisten ganz mit Schweigen übergangenen Ländern: in Italien, Byzanz, Palästina, Syrien und Mesopotamien abgespielt haben. Gleichsam als eine Ergänzung zu der von Benjamin gegebenen Beschreibung des Orients erscheint das kurzgefaßte Buch des Petachia von Regensburg „Sibub ha'olam", das etwa ein Jahrzehnt später (um 1190) entstanden ist. An Weite des Blicks und an Genauigkeit seiner Beobachtungen hinter dem spanischen Vorgänger zurückbleibend, vermittelt uns jedoch der Reisende aus Deutschland viel ausführlichere Nachrichten über Mesopotamien, das er zur Zeit des Bagdader Exilsfürsten und Gaons Samuel ben Ali bereiste. Eine weitere Ergänzung zu dem klassischen Werke des Benjamin Tudela stellen jene Kapitel des „Tachkemoni" von Alcharisi dar, die seine Erlebnisse auf der von ihm zu Beginn des XIII. Jahrhunderts nach Byzanz und Vorderasien unternommenen Reise in halbpoetischer Form wiedergeben. Von nicht zu unterschätzender Bedeutung sind für die Geschichte des damaligen Morgenlandes auch noch der Briefwechsel und die Sendschreiben des Maimonides, so insbesondere: „Iggereth ha'schemad" und „Iggereth Theman" (s. Bibliographie zu §§ 57—61).

Dies ist das Bild, das uns die *Quellen* zur Geschichte der drei in diesem Bande behandelten Epochen bieten. Der Weg, den der jüdische soziologisch eingestellte Geschichtsschreiber in dieser Zeitgegend zu durchwandern hat, ist nicht weniger dornenvoll als der bereits früher zurückgelegte. Zwar türmen sich ihm auf dieser Strecke viel seltener als

bei der Behandlung der sogenannten „talmudischen Epoche" dogmatische Tendenzen entgegen, doch hat er auch bei dieser Wanderung gar häufig weit klaffende Abgründe, jähe Risse in der Kette der geschichtlichen Entwicklung zu überwinden, die dem Geschichtsschreiber nicht weniger schmerzlich sind, als dem Künstler ein Riß mitten in dem wohlgestalteten Bilde. Die früheren Geschichtsschreiber pflegten diese klaffenden Lücken durch literarischen Stoff auszufüllen, soweit er für die gegebene Zeit und den gegebenen Ort in Betracht kam, ohne dabei zu bedenken, daß sich das Leben der geistigen Elite mit dem des Volkes durchaus nicht deckt. So haben denn solche Forscher, wie *S. J. Rapoport* (Biographie des Verfassers des „Aruch", des Nathan aus Rom), *Zunz* (Lebensbeschreibung des Raschi, das Werk über die synagogale Poesie), *Weiß* (über die Schule der Tossafisten und den frühen Rabbinismus), *Munk*, *Geiger*, *Joël*, *Guttmann*, *Bernfeld* und *Neumark* (in ihren Untersuchungen zur Poesie und Philosophie der Zeit der spanischen Renaissance) in dem Bereiche der Geschichte unserer frühen mittelalterlichen Literatur Hervorragendes geleistet. Weniger erforscht ist hingegen die soziale Geschichte, deren Erforschung auch viel größere Schwierigkeiten bietet. *Graetz* läßt auch in dem V. und VI. Bande seiner Geschichte, wie gewöhnlich, die sozialen Verhältnisse hinter den Fortschritten der Literatur gänzlich zurücktreten und hält sich schon bei der Einteilung des Stoffes an die mittelalterliche Klassifikation des Ibn Daud („Erstes rabbinisches Zeitalter", „Zweites rabbinisches Zeitalter" usf.). Die epigraphischen Daten läßt er unbeachtet und überdies ist viel neues Material ja erst nach seinem Tode zur Entdeckung gekommen (so die nachträglich bekannt gewordenen chronikartigen Martyrologien, die „Megillath Achimaaz", das jüngst aufgefundene „Chasarische Schreiben" und sonstige Urkunden). In manchen Punkten haben die Untersuchungen von Graetz durch die späteren Monographien eine Berichtigung oder Ergänzung erfahren. Vieles von dem, was Graetz sogar in den ihm vorliegenden Quellen unbeachtet gelassen hat, hat *Georg Caro* in dem ersten Bande seiner „Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter" (1908) nachgetragen. Überaus wertvolles Material für die Wirtschaftsgeschichte schälte außerdem aus den rabbinischen Responsen *M. Hoffmann* in seiner Untersuchung „Der Geldhandel der deutschen Juden während des Mittelalters" (Lpz. 1910) heraus, der auch auf Grund der zeitgenössischen Responsen zusammengestellte Regesten beigegeben sind. Das berühmte Werk von *Güdemann* („Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der abendländischen Juden während des Mittelalters", Bd. I bis III, Wien 1880—1888) dient schon längst als ein sicherer Führer durch die Geschichte der mittelalterlichen jüdischen Kultur in Mitteleuropa und Italien. Die Werke von *Berliner* und *Vogelstein-Rieger* (beide unter dem Titel „Geschichte der Juden in Rom", 1893 und 1896 erschienen) entwerfen ein umfassendes Bild des jüdischen Lebens im mittelalterlichen Rom. Bei Berliner ist das Material nur wenig bearbeitet,

während es bei Vogelstein und Rieger besser systematisiert und ausführlicher dargestellt ist. Die Abhandlung von *S. Krauß* („Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte", Wien 1914) verbreitete einiges Licht über die Geschichte der Juden im mittelalterlichen Byzanz, doch bleibt in diesem geschichtlichen Bereiche, solange keine neuen Materialien entdeckt sind, vieles nach wie vor in Dunkel gehüllt. Eine von *Neubauer* im Jahre 1896 in der Genisa zutage geförderte und von *D. Kaufmann* untersuchte Urkunde (s. Bibliogaphie zu § 53) hat uns mit einer im ersten Jahre des ersten Kreuzzuges (1096) in Byzanz zum Durchbruch gekommenen messianischen Bewegung bekannt gemacht, doch reicht das vorliegende Material zur allseitigen Klärung dieser bedeutsamen Episode und ihres Zusammenhanges mit dem Auftauchen jüdischer Flüchtlinge vom Rhein in dem byzantinischen Herrschaftsbereich bei weitem nicht aus. Für die geschichtliche Erforschung der im Bagdader Kalifat des XII. Jahrhunderts zu neuem Leben erstandenen jüdischen Autonomie hat Grundlegendes *S. Poznanski* in seiner auf die Archivalien der Genisa sich aufbauenden Monographie „Babylonische Geonim im nachgaonäischen Zeitalter" (Berl. 1914) geleistet. Aus derselben Fundgrube förderte in jüngster Zeit viel interessantes Material zur inneren Geschichte der ägyptischen Juden im Zeitalter der Kreuzzüge *J. Mann* zutage („The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs", Band I—II, Oxford 1920); dagegen hat dieses Material zur Beleuchtung der politischen und sozialen Lage der palästinensischen Juden im Königreich Jerusalem und ihrer Geschicke zur Zeit der Eroberung Palästinas durch den Begründer der neuen ägyptischen Ejubidendynastie nur wenig beizutragen vermocht, so daß wir auf diesem Gebiete nach wie vor in tenebris bleiben.

Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, daß die Ergebnisse aller hier erwähnten Untersuchungen in dem vorliegenden Bande unserer Geschichte nach Möglichkeit beachtet worden sind. Ein wichtiges Hilfsmittel bei der Verwertung der in der ganzen Welt verstreuten geschichtlichen Urkunden bieten dem jüdischen Historiker die in den letzten Jahrzehnten publizierten, mit ausführlichen bibliographischen und textkritischen Hinweisen versehenen Sammlungen von Akten und Regesten. An erster Stelle ist unter diesen Sammelwerken die groß angelegte mustergültige Arbeit von *Aronius:* Regesten zur Geschichte der Juden im Fränkischen und Deutschen Reiche bis zum Jahre 1273 (Berl. 1902) zu nennen. Zu bedauern ist nur, daß das Werk nicht über das Jahr 1273 hinaus fortgeführt worden ist und daß ihm keine Sammlung von Regesten auf Grund der rabbinischen Literatur zur Seite steht (die oben erwähnte Sammlung von Hoffmann, die er als Anhang zu seinem Buche „Der Geldhandel" publiziert hat, enthält Auszüge aus den Responsen nur insoweit sie die Handelstätigkeit der Juden bis 1350 betreffen). Eine wertvolle Sammlung von Urkunden zur Geschichte der englischen Juden im XII. Jahrhundert hat *J. Jacobs* veröffentlicht („The Jews in Angevin England, documents and records from latin and hebrew sources, London

1893). In der allerjüngsten Zeit hat *S. Bernfeld* zwei Bände von „Büchern der Tränen" herausgegeben, die viele mit dem jüdischen Märtyrertum aus der Zeit bis zum XVI. Jahrhundert zusammenhängende „Kinoth" und „Selichoth" enthalten („Sefer ha'demaoth", Bd. I—II, Berl. 1924 bis 1925). Diese Anthologie der das Volksmartyrium verherrlichenden hebräischen Poesie nebst den in dem Werke wiedergegebenen Parallelen aus den Chroniken stellt eine wertvolle geschichtliche Ergänzung zu den kritisch-bibliographischen Werken von *Zunz*, *Landshut* und *Elbogen* dar, auf die in der Bibliographie des näheren hingewiesen ist. Ein unentbehrliches Hilfsmittel für die Geschichte der Juden im alten Rußland sowie für ihre Geschichte in der byzantinischen Krim und im Chasarenreiche bildet der im Jahre 1898 in Petersburg erschienene erste Band der „Regesten und Inschriften".

Note 2: Epigraphische Daten zur Geschichte der jüdischen Kolonisation in Europa

Die epigraphischen Funde, wie sie in den synagogalen Inschriften und in den Epitaphien vorliegen, kommen für uns in zweierlei Hinsicht in Betracht: 1. als Marksteine für die *Ausbreitung* der jüdischen Kolonisation in Europa in den ersten sechs christlichen Jahrhunderten, die wir unter der Bezeichnung „Kolonisierungsperiode" zusammenfaßten, und 2. als Gradmesser der *inneren Konsolidierung* der jüdischen Kolonien und der jeweils von ihnen erreichten Kulturstufe. Da für die Feststellung der Kolonisationsfortschritte nur die Zeit der Begründung der einen oder anderen Kolonie entscheidend ist, so genügt es zu diesem Zwecke, die Zeit der Entstehung der ältesten an dem betreffenden Orte vorgefundenen Inschriften wenn auch nur annähernd zu bestimmen; hingegen verlangt es das Interesse an dem inneren Leben der Kolonie, daß die Hinweise auf deren soziale oder kulturelle Verhältnisse aus dem Inhalte oder der Form der Inschrift selbst erschlossen werden. Wird der in Betracht kommende Ort auch in einer schriftlichen Urkunde erwähnt, so sucht die Epigraphik bei der Diplomatik Rat.

Auf Grund aller bis jetzt zutage geförderten epigraphischen Daten (Quellen und Literatur s. in der Bibliographie zu den §§ 2, 3, 9, 10) kann das folgende Register der bedeutendsten europäischen Städte und Gebiete zusammengestellt werden, die zwischen dem I. und VI. Jahrhundert der chr. Ära jüdische Siedlungen aufzuweisen hatten:

Griechenland: Athen, Sparta, Korinth, Larissa, Delphi, Patras, Argos, Mantineia, die Insel Kreta und eine Reihe von Inseln des westlichen Archipels (Euböa, Aigina, Delos).

Byzanz: Konstantinopel, Saloniki (Thessalonich), Philippi und manche andere Ortschaften in Thracien und Macedonien.

Griechisch-byzantinische Kolonien an der Nordküste des Schwarzen Meeres: Olbia, Tanais, Pantikapäum (Kimmerischer Bosporus), Phana-

goria mitsamt seiner Umgebung, Gorgyppia sowie manche andere Ortschaften im Skythenlande, in Taurien oder der Krim und im Gebiete des Asowschen Meeres.

Italien: Rom und einige andere in Latium gelegene Ortschaften, Mailand, Ferrara, Bologna, Ravenna, Genua, Brescia und noch andere in der Umgegend von Venedig gelegene Ortschaften, sowie Pola, Capua, Neapel, Puteoli, Salerno, Venosa und Tarent (in den Provinzen Apulien und Calabrien).

Sizilien und *Sardinien:* Syrakus, Catania, Messina, Palermo, Agrigent, Karalis, Sant-Antioco u. a. (Siedlungspunkte, die im VI. Jahrhundert häufig in den Briefen des Papstes Gregor des Großen erwähnt werden).

Spanien: Illiberien (Elwira), Adra, Merida, Toledo, Cordova, Tortosa, Mahon (auf der Insel Minorka).

Gallien und das Frankenreich: Lyon, Narbonne, Marseille, Arles, Avignon, Bordeaux, Clermont-Ferrand, Dijon, Orleans, Paris.

Deutschland: Köln, Regensburg.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Ausgrabungen in den verschiedenen europäischen Ländern noch manche neue Spuren aus der „vorgeschichtlichen Periode" der einen oder anderen jüdischen Siedlung ans Tageslicht fördern werden. Besonders wertvolles Material zur Bestimmung des Kulturniveaus der Kolonien und ihrer Verfassung bieten unter den bisher gesammelten epigraphischen Daten die zahlreichen, in Rom und Süditalien zutage geförderten Grabschriften. Auf die Bedeutsamkeit dieser Funde hat zuerst *Schürer* in seiner Monographie: „Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit nach den Inschriften" (mit vielen Musterbeispielen dieser Inschriften; Lpz. 1879) hingewiesen und die Ergebnisse seiner Forschungen später auf Grund neuer Entdeckungen in seinem grundlegenden Werke: „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi", Bd. III, 4. Aufl., 1901, S. 57 f. und 81 f., auch noch ergänzt und vervollständigt. Im Jahre 1896 wurde dieses Material außerdem von *Vogelstein* und *Rieger*, den Verfassern der „Geschichte der Juden in Rom", einer teilweisen Bearbeitung unterzogen und in zahlreichen Auszügen wiedergegeben (195 römische Grabschriften im Anhang zu Bd. I). Speziell die römischen Inschriften wurden von dem Berliner Gelehrten *Nikolaus Müller* erforscht, der im Jahre 1912 eine Untersuchung über die jüdische Katakombe in Monteverde veröffentlichte; viele dieser Inschriften wurden von ihm selbst zuerst entdeckt und untersucht („Die jüdische Katakombe in Monteverde zu Rom"); überdies erschien im Jahre 1919 sein posthumes Werk „Die Inschriften der jüdischen Katakombe zu Rom", herausg. v. N. A. Bees, mit 173 Abbild. Oben im Text (§ 2) haben wir bereits auf Grund der römischen Epitaphien, aus der Sprache, in der sie abgefaßt sind, und aus den in ihnen vorkommenden Eigennamen, Titeln und einzelnen Wendungen eine Reihe von die Zusammensetzung und Verfassung der jüdischen Gemeinden in Rom sowie ihre kulturellen Verhältnisse betreffenden Verallge-

meinerungen erschlossen und zur Formulierung gebracht. Doch können aus diesem Material, durch seine Konfrontierung mit den entsprechenden epigraphischen und diplomatischen Daten anderer Provenienz, noch manche, mehr ins einzelne gehende Schlußfolgerungen gezogen werden (s. die neuesten Untersuchungen von *Juster*, „Les juifs dans l'empire romain", Bd. I, S. 121 f. und passim in beiden Bänden; *Krauß*, Synagogale Altertümer, § 26, Berl. 1922, u. a.). Es möge hier noch zur Charakterisierung der kulturellen Verhältnisse der römischen Juden eine nach dem Merkmal der Sprache aufgestellte Statistik der jüdischen Grabschriften aus der größten römischen Katakombe (in Monteverde) folgen: von 169 untersuchten Inschriften sind 130 in griechischer Sprache und Schrift abgefaßt, 29 — in lateinischer Sprache und lateinischer Schrift, 1 — in lateinischer Sprache und in griechischer Schrift, 5 — in hebräischer Sprache und Schrift, 3 stellen ein Gemisch von griechischen und lateinischen und 1 — von griechischen und hebräischen Elementen dar. In einer anderen kleineren Katakombe (Randanini) sind 62 griechische und 22 lateinische Inschriften, jedoch keine einzige hebräische, zutage gefördert worden (Müller, Die jüd. Katakombe, S. 91—92). Weist die Sprache, in der die Epitaphien abgefaßt sind, auf eine äußere Assimilation der jüdischen Kolonie in Rom hin, so verrät hingegen der Inhalt dieser Grabschriften nicht selten die geistige Eigenart ihrer Urheber. Viele dieser Inschriften weisen die jüdische Schlußformel auf: „In Frieden ruhe er auf seinem Lager" oder „Friedlich sei sein Schlaf" (s. Jesaja 57, 2), und zwar ist sie in der Regel in griechischer Sprache („en eirene e koimesis autou", häufig abgekürzt „en eirene") oder lateinisch („in pace") wiedergegeben, zuweilen aber auch hebräisch: „Schalom".

Die römischen Inschriften tragen keinerlei Data, da alle diese Denkmäler aus den ersten fünf oder sechs Jahrhunderten der christlichen Ära stammen, als es noch nicht üblich war, die Grabschriften zu datieren. So kann die Zeit der Entstehung dieser Denkmäler nur annähernd auf Grund der Schriftzeichen, der Orthographie, der Ornamentik, der Beschaffenheit des Steinmaterials und ähnlicher archäologischer Merkmale erschlossen werden. Sobald wir indessen einen Blick auf *Süditalien* werfen, wo sich jüdische Grabschriften aus dem VI. und auch aus späteren Jahrhunderten erhalten haben, treten uns in unverkennbarer Weise Anzeichen einer nationalen Evolution entgegen: vor allem wird die griechische und lateinische Sprache hier allmählich durch die hebräische verdrängt, und außerdem werden die Grabmäler immer häufiger mit Daten nach jüdischer Zeitrechnung versehen. So schließen die aus dem VI. und VII. Jahrhundert stammenden, in der Katakombe der Stadt *Venosa* aufgefundenen griechischen und lateinischen Inschriften in der Regel mit dem hebräischen Worte: „Schalom" oder mit den Wendungen „Schalom al mischkabo" und „Schalom al Israel", daneben sind hier auch zweisprachige lateinisch-hebräische Texte durchaus keine Seltenheit (von den 21 vorgefundenen Inschriften weisen 6 einen gemisch-

ten Text auf und nur eine einzige ist ganz in hebräischer Sprache abgefaßt; vgl. *Ascoli*, Inscrizioni di antichi sepolcri Giudaici del Napolitano; Torino et Roma 1880). Als Musterbeispiel einer solchen zweisprachigen Inschrift möge hier das auf dem Grabe eines Mädchens vornehmer Abkunft angebrachte Epitaph folgen (Nr. 20 bei Ascoli): „Hic quiescit Faustina, filia Faustini Patris, annorum quatordecim, mensium quinque, quae fuit unica parentum, cui dixerunt trenus duo Apostoli et Rebbites, et satis grandem dolorem fecit parentibus et lacrimas civitati, *Mischkaba schel Faustina noach nefesch schalom*, quae fuit pronepos Faustini patris, nepos Biti et Aselli, qui fuerunt majores civitatis"[1]).

Die zehn aus dem IX. Jahrhundert stammenden, in Venosa, Brindisi und Lavello erhalten gebliebenen Grabschriften sind alle in hebräischer Sprache abgefaßt und mit Zeitangaben nach den beiden nationalen Ären versehen: von der Zerstörung des zweiten Tempels und von der Erschaffung der Welt (Ascoli, Nrn. 24—33). Nach der ersten Ära sind alle zehn Grabschriften datiert und nur auf zweien davon sind auch noch Daten nach der zweiten Ära angegeben. Hier ein Beispiel für diese doppelte Datierung (§ 31): „Bi'schnath arbaath alafim we'chamesch meoth u'schmonim we'scheba li'briath olam, scheba meoth we'chamischim we'tescha le'chorban beth ha'mikdasch" (im Jahre 4587 der Welt, im Jahre 759 seit der Zerstörung des Heiligtums). Die Inschrift stammt also aus dem Jahre 827 der christlichen Ära; die übrigen Inschriften tragen gleichfalls Jahreszahlen aus der ersten Hälfte des IX. Jahrhunderts. Wir begegnen hier immer wieder den üblichen Trauerformeln: „Sichrono li'brocho", „Tehi nafscho zerura bi'zeror ha'chaim" („Seligen Andenkens", „Möge seine Seele eingeflochten sein in das Gebinde des ewigen Lebens") u. dgl. m. Bemerkenswert ist es auch, daß in all diesen Grabschriften uns keine römischen oder griechischen, sondern nur hebräische Namen entgegentreten (Joseph, Nathan, Daniel, Rebekka, Malka u. a.).

Alle diese Beispiele führen uns den ganzen Unterschied in den kulturellen Verhältnissen der beiden Perioden, der der Kolonisierung und der der Organisierung, deutlich vor Augen. In der Kolonisierungsperiode kommt die Anpassung der Juden an die neue Umgebung darin zum Ausdruck, daß sie der Sprache und den Schriftzeichen der fremden Umwelt sogar in die ihre innigsten Gefühle wiedergebenden Grabschriften Einlaß gewähren. In der Organisierungsperiode, mit der Zunahme der

[1]) Die Inschrift lautet in deutscher Übersetzung: „Hier ruht Faustina, die Tochter des Patris (Gemeindehauptes) Faustinus, 14 Jahre und fünf Monate alt, das einzige Kind ihrer Eltern, über der zwei Apostel (Bevollmächtigte, „Schelichim" oder Spendensammler aus Palästina) und *Rebbiten* (Rabbi, Rabbiner) die Grabrede hielten; sie verursachte (durch ihren Tod) ihren Eltern viel Schmerz und der Gemeinde viele Tränen. *Die Ruhestätte der Faustina; möge ihre Seele in Frieden ruhen* (dieser Satz ist in hebräischer Sprache und Schrift wiedergegeben). Sie war die Urenkelin des Patris Faustinus (wohl des Großvaters väterlicherseits, der den gleichen Namen und Titel trug wie ihr Vater), die Enkelin des Bitus und des Asellus, die die Ältesten der Gemeinde waren".

Einwanderung aus dem Morgenlande, werden hingegen die jüdischen Kolonien immer mehr in die Einflußsphäre der nationalen Kultur hineingezogen: man beginnt, sich im Schrifttum der alten nationalen Sprache und der nationalen Zeitrechnung zu bedienen und die fremden Eigennamen werden von den rein hebräischen verdrängt. Alle Anzeichen sprechen dafür, daß für den Aufbau des Gemeindelebens als Vorbild die autonome Organisation der morgenländischen Metropolen maßgebend wird. Schon bereitet sich das jüdische Europa darauf vor, die nationale Hegemonie zu übernehmen, die sich gegen Ende der Organisierungsperiode auch in der Tat vom Osten nach dem Westen verschiebt.

Note 3: Das Chasarenproblem und die Ergebnisse seiner Erforschung
(zu den §§ 23 und 29)

Die Bemühungen um die Lösung des Chasarenproblems, das eines der schwierigsten unserer gesamten Historiographie zu sein schien, können nunmehr, dank den Ergebnissen der neuesten Quellenforschung, als vorläufig abgeschlossen gelten. Zwei in den Schatzkammern der Genisa und des Britischen Museums in jüngster Zeit aufgefundene handschriftliche Fragmente rücken diese bis dahin rätselhaft gebliebene Episode unserer Vergangenheit endgültig in den Lichtkreis der Geschichte. Ohne die Einzelheiten der alten wissenschaftlichen Streitfrage noch einmal in Erwägung zu ziehen, wollen wir hier nur ihren wesentlichsten Kern herausschälen sowie die auf diesem Forschungsgebiet erzielten Ergebnisse in aller Kürze zusammenfassen.

Die ersten Nachrichten über die Chasaren gehen im jüdischen Schrifttum, soweit ihre Veröffentlichung durch die Buchdruckpresse in Frage kommt, auf zwei berühmte jüdische Schriftsteller des XII. Jahrhunderts zurück: auf den Dichter Jehuda Halevi und den Geschichtsschreiber Abraham ibn Daud. In seinem um 1140 abgefaßten und zuerst in Konstantinopel im Jahre 1506 im Drucke erschienenen, unter dem Namen „Buch Kusari" bekannten philosophischen Dialog knüpfte nämlich Jehuda Halevi an die Sage von der bei der Bekehrung des Chasarenkönigs zum Judentum stattgefundenen Disputation an. Zwar nennt er nicht die Quelle, aus der ihm die Legende bekannt geworden ist, doch ist aus der Einleitung zu seinem Buche zu ersehen, daß dem Verfasser das von dem Chasarenkönig Joseph an Chasdai ibn Schaprut gesandte Schreiben bereits vorgelegen hat (so erwähnt er den sinnreichen Traum des Königs Bulan und kennt auch die Reihenfolge, in der die Vertreter der drei Bekenntnisse befragt worden waren). Abraham ibn Daud beruft sich aber in seinem um 1160 abgefaßten und im Jahre 1517 gleichfalls in Konstantinopel gedruckten Geschichtsbuch sogar ausdrücklich auf ein „von ihrem (der Chasaren) König an den Nassi R. Chasdai ibn Schaprut gesandtes Schreiben" und teilt zugleich mit, daß er selbst in Toledo die

Abkömmlinge der Chasaren gesehen hätte (Neubauer, Chronicles I, 78—79).

Einige Jahrzehnte nach der Drucklegung dieser beiden Bücher publizierte der bekannte Sammler und Herausgeber von Handschriften Isaak Akrisch ein Sammelwerk mit dem Titel „Kol mebasser" (Konstantinopel 1577), in dem er neben anderen geschichtlichen Legenden den die Chasaren betreffenden Briefwechsel des Chasdai mit dem König Joseph zum Abdruck brachte. Dieser Briefwechsel wurde dann des öfteren in Sonderausgaben verlegt sowie als Anhang den späteren Ausgaben des „Kusari" des Jehuda Halevi beigegeben (darunter auch der lateinischen Ausgabe von Buxtorf, Basel 1660). Der neueren wissenschaftlichen Forschung mußten diese Briefe schon aus dem Grunde unzuverlässig erscheinen, weil Akrisch ihnen einen Platz neben so offensichtlich legendären Erzählungen wie die über die jenseits des Sambation verschlagenen „zehn Stämme" anwies. Akrisch wollte nämlich durch seine Zusammenstellung den Beweis erbringen, daß auch nach dem Falle Judäas zwei jüdische Reiche bestanden, wodurch die mystisch angehauchten messianischen Hoffnungen, wie sie in der sephardischen Diaspora jener Zeit verbreitet waren, neue Nahrung erhalten sollten. Noch in allerjüngster Zeit vertrat Steinschneider, ein hervorragender Bibliograph, jedoch ein nur unzulänglicher Historiker, die Ansicht, daß der Brief des Königs Joseph „viel später hinzugedichtet" worden sei (Die Geschichtsliteratur der Juden, § 15); es scheint ihm eben entgangen zu sein, daß schon im XII. Jahrhundert Ibn Daud dieses Schreiben als eine geschichtliche Quelle durchaus anerkannte.

Die Tatsache, daß ein Chasarenreich mit jüdischen Chaganen an der Spitze bestanden hat, wurde freilich an und für sich von niemandem ernstlich in Zweifel gezogen, da es nicht nur von den genannten jüdischen Schriftstellern, sondern auch von den arabischen Geographen des X. Jahrhunderts erwähnt wird, deren Werke aus einer Zeit stammen, als das Chasarenreich noch auf dem Gipfel seiner Macht stand (so von Ibn Dasta, Ibn Fadlan, Al-Istarhi, Al-Bekri u. a.); angezweifelt wurde nur die Echtheit des Briefwechsels zwischen dem spanischen Minister und dem chasarischen Fürsten. Aber auch hierbei erregte das Mißtrauen der behutsameren Kritiker nicht so sehr der Inhalt der Schreiben selbst als allein deren literarische Verzierungen: die von messianischen Tendenzen erfüllten Sätze am Anfang und am Ende dieser Schriftstücke. Alle diese Zweifel an der Echtheit des Textes verschärften sich noch, als Harkavy die von ihm in der Petersburger Sammlung von Firkowitsch gefundene, aus Ägypten stammende vollständigere Lesart des Briefwechsels veröffentlichte (hebräisches Original in „Meassef niddachim", Beilage zum „Ha'meliz", 1878; deutsche Widergabe in der „Russischen Revue", 1875, Bd. VI, 69 ff.; s. unten, Bibliographie zu § 29); das Vorhandensein von abweichenden Lesarten legte nämlich den Schluß nahe, daß die Kopisten den Text der Briefe einer Umarbeitung unterzogen ha-

ben, wodurch sich diese aus glaubwürdigen Dokumenten allmählich in frei erdichtete literarische Erzeugnisse verwandelten.

Dies war der Tatbestand bis zum Jahre 1912, als der Entdecker der Genisa, *Schechter*, jenes unter den schadhaften Akten dieser Sammlung aufgefundene wichtige Bruchstück veröffentlichte (in JQR., NS. III), dessen Inhalt bereits oben im Text wiedergegeben ist (§ 29). Nun war es nicht mehr eine neue Lesart des Briefes des Königs Joseph, die zutage gefördert wurde, sondern eine unabhängig von diesem Schreiben und gleichzeitig mit ihm entstandene Urkunde: ein Brief, den um 950 ein vornehmer chasarischer Jude aus Konstantinopel an einen anderen angesehenen Juden geschrieben hat (vielleicht gar an denselben Chasdai ibn Schaprut), dessen Boten um jene Zeit in der byzantinischen Hauptstadt weilten. Von dem Briefe des Joseph unterscheidet sich dieses Schreiben vor allem dadurch, daß die poetische Sage von der Bekehrung des Chasarenkönigs zum Judentum hier als eine reale politische Tatsache erscheint (statt sinnreicher Traumvisionen die Tatsache der Erwählung eines jüdischen Feldherrn zum König), und überdies sind in diesem Schreiben die dem Untergange des Chasarenreiches vorangehenden Ereignisse der russisch-byzantinisch-chasarischen Geschichte in einem durchaus einleuchtenden Zusammenhang dargestellt. Wir würden über diese Ereignisse sowie über die Mission des Briefschreibers in Konstantinopel noch viel mehr erfahren haben, wenn die in der Genisa aufgefundene Urkunde an ihrem Anfang und Ende nicht schadhaft wäre. Aber auch in ihrem defekten Zustande bietet sie eine Bestätigung der in dem Antwortschreiben des Joseph enthaltenen Mitteilungen und indirekt auch der Tatsache der Anfrage von seiten des Chasdai, wobei sie zugleich diesen Briefwechsel in nicht unwesentlichen Punkten ergänzt, wie dies aus den oben (§ 29) im Text und in den Anmerkungen angeführten Parallelen zu ersehen ist.

Woran es noch fehlte, um die Echtheit der in Frage kommenden Urkunden ihrem Hauptinhalte nach vor jeder Anzweiflung sicherstellen zu können, war das Zeugnis eines Schriftstellers, der der Zeit der Abfassung dieser Urkunden näher gestanden hätte als Jehuda Halevi oder Ibn Daud. In allerjüngster Zeit ist nun auch ein solcher Zeuge ausfindig gemacht worden. Der Jerusalemer Forscher R. Simcha Assaf veröffentlichte nämlich vor kurzem (in der Zeitschrift „Jeschurun", 1924, S. 113—117 des hebräischen Teiles) einen Auszug aus einem im Britischen Museum aufbewahrten Manuskript, das bis dahin unpubliziert gebliebene Teile des talmudischen Kompendiums „Sefer ha'ittim" enthält, welches um 1100, d. h. etwa 140 Jahre nach dem Austausch der die Chasaren betreffenden Schreiben, von dem spanischen Rabbiner *Jehuda Albarzeloni* abgefaßt worden ist. Dieser Rabbiner von Barcelona kommt in einem gelehrten Schreiben, das die Frage über die Beteiligung an dem Opferdienste der Fremdstämmigen behandelt, beiläufig auch auf die Chasaren zu sprechen. Anläßlich der das chasarisch-jüdische Reich betreffenden Überlieferung läßt sich Albarzeloni seinem Korrespondenten ge-

genüber in folgender Weise aus: „Wohl habe ich den von dem Chasarenkönig Joseph, dem Sohne des Kahan (Chagan) Aaron, an R. Chisdai ben Isaak geschriebenen Brief in manchen Abschriften gesehen, doch weiß ich nicht, ob darin Wahres berichtet wird oder nicht. Solltest du darauf hinweisen, daß die Tatsache der Bekehrung jener Chasaren türkischer Abstammung („mi'bne Togarma") an und für sich außer Zweifel stehe, so würde ich dir entgegnen, daß es noch immer der Klärung bedarf, ob der in Frage kommende Brief selbst echt sei, ob darin nicht vielleicht Entstellungen, Zusätze oder Schreibfehler des Kopisten vorkommen. Wir hielten es für geboten, darauf hinzuweisen, da mir die Abschrift eines anderen von einem Juden in seiner Sprache in Konstantinopel abgefaßten Briefes in die Hände gekommen ist, der sich auf die Konstantinopeler Könige bezieht. In dem Briefe werden Kriege zwischen diesen Königen und dem König Aaron sowie zwischen den Söhnen jener (der byzantinischen) Könige und dem König Joseph, dem Sohne des Aaron, erwähnt. Auch ist darin davon die Rede, daß die Chasaren sich zum Judentum bekehrt und daß an ihrer Spitze bekehrte Könige gestanden hätten. Überdies hörte ich, daß auch in den Büchern der Araber jener Zeit von alledem geschrieben steht". Ferner führt Albarzeloni jene Stelle aus dem Briefe des Königs Joseph an, die von den folgenreichen Träumen des Königs Bulan handelt, wobei das Zitat, abgesehen von manchen Abweichungen in den Namen der Stämme und der Könige, mit dem uns bekannten Text fast völlig übereinstimmt.

Aus dieser Urkunde können folgende Schlüsse gezogen werden: 1. Im XI. Jahrhundert waren unter den spanischen Juden sowohl Abschriften des Briefwechsels des Chasdai mit dem König Joseph wie auch jenes Briefes des chasarischen Juden aus Konstantinopel in Umlauf, der von Schechter in der Genisa aufgefunden wurde und mit dem von Albarzeloni erwähnten Schreiben allem Anscheine nach identisch ist (die Stelle: „Der Brief eines Juden aus Konstantinopel . . . über die Kriege zwischen den Konstantinopeler Königen und dem König Aaron sowie zwischen deren Söhnen und Joseph, dem Sohne Aarons" ist eine präzise Wiedergabe des Hauptinhalts des aus der Genisa stammenden Briefes); 2. Die in Umlauf befindlichen Abschriften des Antwortschreibens des Königs Joseph machten den Rabbiner von Barcelona an ihrer Genauigkeit aus dem Grunde zweifeln, weil ihm eine abweichende Darstellung der Ereignisse in dem parallelen Schreiben aus Konstantinopel vorlag, während er zur Entscheidung der von ihm untersuchten sakral-rechtlichen Frage auf strenge Präzision der Zeugenaussagen dringen mußte; 3. Albarzeloni blieb es nicht unbekannt, daß über die Chasaren auch die zeitgenössischen arabischen Schriftsteller geschrieben hatten; 4. Die Zweifel des Rabbiners bezogen sich, wie es scheint, nur auf die Frage, ob sich alle Chasaren oder nur ihre Könige zum Judentum bekannten, da dies für die Entscheidung der aufgeworfenen Frage über die Beteiligung an dem Gottesdienst der Fremdstämmigen ausschlaggebend war.

Der Geschichtsschreiber, den die dogmatischen Fragen unmittelbar nichts angehen, vermag schon allein aus dem Vorhandensein des skeptisch angehauchten Sendschreibens des Rabbiners von Barcelona überaus wertvolle positive Schlüsse zu ziehen. Also war es keineswegs Akrisch, der im XVI. Jahrhundert den „chasarischen Briefwechsel" erdichtet hat, vielmehr war er schon im XI. Jahrhundert zusammen mit dem Briefe aus Konstantinopel in Abschriften verbreitet, und es stützten oder beriefen sich auf ihn drei maßgebende Führer der spanischen Judenheit: Albarzeloni, Jehuda Halevi und Abraham ibn Daud, von denen der letztere sogar persönlich die Nachkommen der Chasaren, vielleicht sogar der chasarischen Könige in Toledo kennengelernt hatte (die betreffenden Wendungen im „Sefer ha'Kabbala" machen nämlich die eine wie die andere Deutung möglich). Folglich sind alle drei chasarischen Urkunden echt. Zweifel an ihrer Echtheit erregen auf den ersten Blick nur die einleitenden und die Schlußsätze des Briefes des Chasdai, in denen sich eine brennende messianische Sehnsucht widerspiegelt, wie sie eher für das XVI. Jahrhundert charakteristisch zu sein scheint. Bedenkt man indessen, welche Töne schon in der ersten Hälfte des XI. Jahrhunderts in demselben Spanien der Dichter Ibn Gabirol in seinen die messianische Sehnsucht zum Ausdruck bringenden Gedichten anschlug, so kann die Tatsache, daß auch Chasdai, der jüdische Minister des vorhergehenden Jahrhunderts, von gleichen Gefühlen beseelt war, keineswegs wundernehmen.

Die umstrittene Frage von der Zeit der Bekehrung des Chasarenkönigs zum Judentum kann aber auf Grund der folgenden Erwägungen der Lösung näher gebracht werden. Jehuda Halevi spricht in seinem um 1140 abgefaßten „Buche Kusari" von der „400 Jahre früher", d. i. um 740, erfolgten Bekehrung der Chasaren. Andererseits ist in dem Briefe des Königs Joseph davon die Rede, daß Bulan zum Judentum nach der Einnahme von Ardebil in Armenien übertrat, die, wie die Orientalisten festgestellt haben, in das Jahr 731 fällt[1]). Der arabische Schriftsteller Massudi weiß seinerseits davon zu berichten, daß die jüdische Religion im Lande der Chasaren „seit der Zeit Harun al Raschids", d. i. seit dem Ende des VIII. Jahrhunderts, vorherrschend gewesen sei. Aus allen diesen chronologischen Angaben ergibt sich nun die Möglichkeit, die Einbürgerung des Judentums im Chasarenreiche mit hoher Wahrscheinlichkeit in den Zeitraum zwischen 740 und 790 zu verlegen.

[1]) Auf Grund einer handschriftlichen Lesart des Briefes des Joseph, in dem es heißt, daß die Bekehrung der Chasaren „340 Jahre vor" der Abfassung dieses Briefes stattgefunden hätte, glaubte Harkavy das Ereignis in das Jahr 620 verlegen zu müssen. Indessen ist dieser Ansatz mit den sonst bekannten Tatsachen schwer in Einklang zu bringen: es liegt hier offenbar eine korrumpierte Lesart vor.

BIBLIOGRAPHIE

Quellen- und Literaturnachweise

Im folgenden gebrauchte Abkürzungen: *Aronius*, Regesten = Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutschen Reiche bis zum Jahre 1273, Berlin 1902; *Benjamin Tudela* = Sepher ha'massaoth. Das Buch liegt in drei Ausgaben vor: 1. Asher, The Itinerary of Benjamin of Tudela, hebräischer Text mit englischer Übersetzung und Erläuterungen, London 1840; 2. *Grünhut*, Die Reisebeschreibungen des Benjamin von Tudela, hebräischer Text mit abweichenden Lesarten und deutscher Übersetzung, Frankfurt 1904; 3. *Adler*, The Itinerary of Benjamin Tudela, neubearbeitete kritische Ausgabe, London 1907; *Berliner*, Rom = Geschichte der Juden in Rom von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart, Bd. I–II, Frankfurt 1893; *G. Caro* = Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter, Bd. I–II, Lpz. 1908, 1920; *CIG.* = Corpus inscriptionum graecarum, Berlin 1828 ff.; *CIL.* = Corpus inscriptionum latinarum, Berlin 1853 ff.; *Gallia Judaica* = *Groß*, Gallia Judaica, dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques, Paris 1897; *Germania Judaica* = *Brann* und *Freimann*, Germania Judaica, Bd. I, 1, A–L, Frankfurt a. M. 1917; *Graetz* = Geschichte der Juden, Bd. V, 4. Aufl., Lpz. 1909; *Graetz-Schefer* = Dibre jeme Israel, hebräische Übersetzung mit Ergänzungen von Schefer (S. P. Rabinowitsch) und Harkavy, Bd. IV (entspricht dem Bd. VI der deutsch. Ausg.), Warschau 1894; *Güdemann*, Kultur = Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der abendländischen Juden während des Mittelalters, Bd. I–III, Wien 1880–1888; *Hefele*, Konzilien = Conziliengeschichte. Bd. I–VII, Freiburg 1873–1890; *Jew. Enc.* = Jewish Encyclopedia, vol. I bis XII, New-York 1901–1906; *JQR.* = Jewish Quarterly Review, London 1888 bis 1908; New-York 1910–1926; *Juster* = Les juifs dans l'empire romain, leur condition juridique, économique et sociale, t. I–II, Paris 1914; *MGH.* = Monumenta Germaniae historica, Berlin 1877–1908 (die Teile: Auctores antiquissimi, Epistolae, Legum, Rerum Merovingicarum); *MS.* = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, Breslau 1852–1926; *Neubauer*, Chronicles = Mediaeval jewish Chronicles, vol. I–II, Oxford 1888, 1895; *Oehler*, Epigraphik = Epigraphische Beiträge (MS. 1909); *PG.* = Patrologia graeca, ed. Migne. Paris 1857 ff.; *PL.* = Patrologia latina, ed. Migne, Paris 1844 bis 1861; *Quellen* = Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland, Berlin 1888–1892; *REJ.* = Revue des études juives, Paris 1880–1926; *Régné*, Narbonne = Etudes sur la condition des juifs de Narbonne du VI au XIV siècle (REJ., t. LV, 1908); *Scherer* = Rechtsverhältnisse der Juden in den deutsch-österreichischen Ländern, Lpz. 1901; *Stobbe* = Die Juden in Deutschland wäh-

rend des Mittelalters, Braunschweig 1866 (neue Aufl. 1902); *Vogelstein*, Rom = *Vogelstein* und *Rieger*, Geschichte der Juden in Rom, Bd. I, Berlin 1895; *Zunz*, Syn. Poesie = Synagogale Poesie des Mittelalters, Berl. 1855 (neue Aufl. 1920); *Zunz*, Literaturgesch. = Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, Berlin 1865; *ZGJD.* = Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland, herausgegeben von L. Geiger, Bd. I–V, Braunschweig 1887–1892.

---

§ 2. (Rom und Süditalien)

Epigraphik: CIG., t. IV, Nrn. 9894–9926; *CIL.*, t. V, Nrn. 4221, 4411, 6251, 6294, 7380, 8764; t. IX, Nrn. 647, 648, 6195–6241, 6400–402; t. X, Nrn. 3492, 6299, 6397; *Nik. Müller*, Die jüdischen Katakomben am Monteverde zu Rom, Lpz. 1912; *idem* und *Bees*, Die Inschriften der jüdischen Katakomben am Monteverde zu Rom, Lpz. 1919 (vgl. T. *Reinach*, Le cimetière juif de Monteverde, REJ., t. LXXI, p. 113–126; *idem*, REJ., t. LXXII, p. 24–28): *Berliner* Rom I, Kap. 5–6 (über die Katakomben und Grabinschriften); *Vogelstein*, Rom I, 459–483 (195 Grabinschriften); *Ascoli*, Inscrizioni inedite greche latine ebraiche di antichi sepolchri guidaici del Napolitano, p. 51–64 (Venosa), Roma 1880; *Oehler*, Epigraphik, S. 444–449; *Juster* I, 180–183; *Krauß*, Synagogale Altertümer, 244–260 (Berlin 1922); *Ricci*, Palaeography, in Jew. Enc., t. IX, 471 ff.; *Reinach*, Diaspora, Jew. Enc. IV, 562. – *Schürer*, Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit nach den Inschriften, Lpz. 1879: *idem*, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Christi, Bd. III, 57–68, 81–89 (4. Aufl., Lpz. 1909); *Berliner*, l. c. Kap. 1–4; *Vogelstein*, l. c. S. 36 bis 75; *Neubauer*, The early settlement of the Jews in southern Italy (JQR. IV, 606–625); *Adler*, Jews in southern Italy (ibid. XIV, 111–115).

§ 3. (Italien unter den Ostgoten und Langobarden)

Außer den im Text zitierten Stellen vgl. noch *Cod. Theod.* VIII, 8, 8, XVI, 8, 23–24; Edictum Theodorici regis, cap. 143 (MGH., Legum liber V, 166); *Cassiodorus*, Variae II, 27; IV, 33 u. 43; V, 37 (MGH. Auctor. ant. t. XII, Berlin 1894); *idem*, Opera, t. II, passim (ed. 1679); *S. Gregorii* papae Epistolae (MGH., t. I–II): lib. I, ep. 34, 45, 47, 66; II, 6, 32, 36–38; III, 37, 38; IV, 9, 21, 31; V, 736; VI, 10, 29; VII, 21; VIII, 23–25; IX, 36 bis 40, 56, 104 usw.; *Procopius*, De bello Gothico lib. I, cap. 8, 9, 16; *Rutilius Namatianus*, De reditu suo (Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains, pp. 358–360); *Graetz*, 38–47; *Vogelstein*, Rom I, 113–135; *Caro*, Bd. I, 35–36, 60–68; *Güdemann*, Bd. I, Kap. 1; *Juster* I, 466–469, 471–472; II, 25, 76–78, 296, 321–322.

§§ 4–5. (Das römische Gallien und das Frankenreich)

Aronius, Regesten Nrn. 1–63; *Gregorius Turonensis*, Historia Francorum IV, 12, 35; V, 6, 11; VI, 5, 7, 17; VII, 23; VIII, 1 usw. (MGH. Rer. Meroving., t. I); *Venantius Fortunatus*, Carmina V, 5 (MGH. Auct. ant. t. IV); *Hefele*, Konzilien Bd. II–III, 1875–1877 (s. Index s. v. Juden); Régné, Narbonne (REJ., t. LV, p. 1–6); *Gallia Judaica*, passim; *Germania Judaica*, s. v. Cöln; *Graetz*, 47–59; *Stobbe*, 3–5, 88; *Caro* I, 85–103, 465–467; *Levi*, France

(Jew. Enc. V, 442–445); *Lavisse*, Histoire de France, t. I–II, Paris 1900 bis 1903; *Tjumeneff*, Die Juden im Altertum und im Mittelalter, S. 227–264 (russisch; behandelt die Wirtschaftsgeschichte im marxistischen Geiste; Petersburg 1922).

§§ 6–8. (Das römische und westgotische Spanien)

Mansi, Sacrorum conciliorum collectio, vol. IX–XII (nova ed. Paris 1901 ss.); *Hefele*, Konzilien, Bd. I, 162, 177–178, 190; Bd. III, 48–54, 79–103, 113–117, 315–319, 324–326, 349–354; *St. Severus*, De virtutibus ad judaeorum conversionem in Minoricensi insula factis (PL., t. XX, p. 731–746); *Hänel*, Lex romana Visigothorum (Breviarum Alaricianum), pp. 34, 74, 82, 248, 250, 256–258 usw. (Berl. 1847); *Zeumer*, Leges Visigothorum (MGH. Legum, t. I, pp. 410–456, 472–485, 491–492); *Isidorus Hispalensis*, Historia Gothorum, cap. 60 (MGH. Auct. ant., t. XI, p. 291; cf. ibid. p. 480); *idem*, De fide catholica contra Judaeos (PL., t. LXXXIII, 449–538); *Julianus Toletanus*, Historia rebellionis Pauli adversus Vambam, cap. 5 (PL., t. XCVI, p. 766 ss. sowie MGH. Rer. Merov., t. V, p. 504); *idem*, De comprobatione aetatis sextae contra Judaeos (PL., t. XCVI, p. 537 ss.); *Aronius*, Regesten Nrn. 64–65; *Ibn Verga*, Schebet Jehuda, Nr. 9 (über die Verfolgungen unter Sisebut); *Joseph ha'Kohen*, Emek ha'bacha, 17–20 (Krakau 1895). — *Dahn*, Die Könige der Germanen, Bd. V–VI, 1870–1871 (vgl. namentlich Bd. VI, S. 418–430); *Graetz*, Die westgotische Gesetzgebung in betreff der Juden (Breslau 1858); *idem*, Geschichte V, 60–71, 142–157; *Scherer*, 20–26; *Caro* I, 69–85; *Régné* Narbonne (REJ., t. LV, p. 7–12); *Loeb*, Notes sur les antiquités juives en Espagne (REJ. II, 13–138); *Schürer*, Gesch. III, 697; *Juster*, La condition légale des juifs sous les rois Visigoths (Paris 1912); *idem*, Les juifs dans l'empire romain I, 183–184; II, 200, 201, 262.

§ 9. (Das europäische Byzanz)

Oehler, Epigraphik (MS. 1909, p. 443–444); *Schürer*, Gesch. III, 55 bis 57; *Krauß*, Synagogale Altertümer, 241–244 (Berl. 1922); *idem*, Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte, 14–36 (Wien 1914); *Hefele*, Konzilien, Bd. I, 770, 821; Bd. III, 332; *Juster* I, 187, 188, 477 (Anm. 2); *Ricci*, Palaeography (Jew. Enc. IX, 472–473); *Joseph ha'Kohen*, Emek ha'bacha, 17–18 (über Kaiser Heraklius).

§ 10. (Kolonien am Schwarzen Meere)

Latyschew, Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini, t. II. Nrn. 52, 53, 400, 401, 449, 452, 454 u. sonst (Petersburg 1890); *ibidem*, t. IV, Nrn. 404, 405 (Petersb. 1901); *Harkavy*, Ha'jehudim u'ssefath ha'slawim. 77–97 (Wilna 1867); *Schürer*, Gesch. III, 23–24; *idem*, Die Juden im Bosporanischen Reiche (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1897, S. 200–225; vgl. hierzu die russische Übersetzung von Dubnow mit Anmerkungen, „Jewreiskaja Sstarina", 1916, S. 137); *Marti*, Der Grabhügel von Melek-Tscheschme, S. 17, 18, 48, 55, 71, 75, 77 (russ.; Odessa 1913); *Dubnow*, Das geschichtliche Rätsel der Krim (russ., „Jewreiskaja Sstarina", 1914, S. 1 ff.); *Krauß*, Synagogale Altertümer, 239–241. — Allgemeines über das alte Taurien: *Mommsen*, Römische Geschichte, Bd. V, 273, 285–294; *Kulakowski*, Die Vergangenheit Tauriens (Kiew 1906, russisch).

§§ 12—13. (Das Kaiserreich Karls des Großen)

Aronius, Regesten, Nrn. 67—103; *Capitularia,* MGH., Legum I, passim; *Agobardus,* Epistolae, PL., t. CIV, pp. 70—114; *idem,* De insolentia Judaeorum, MG. Epist., t. V; *Ibn Khordadbe,* Le livre des routes et des provinces (Journal Asiatique 1865, t. V, 512—515); *Abraham ibn Daud,* Sefer ha'Kabbala (Neubauer, Chronicles I, 82); *Hefele,* Konzilien, Bd. IV, 69—72; *Graetz,* 230—245; *Stobbe,* 5—7, 197—199; *Neubauer,* Documents sur Narbonne (REJ., t. X, 99—105); *Régné,* Narbonne (REJ., t. LV, pp. 13—36); *Reinach,* Agobard et les juifs (REJ. 1905); *Aronius,* Karl der Große und Kalonymus aus Lucca (ZGJD., Bd. I 82—85); *Caro* I, 128—158, 470—474; *Simonsen,* Les marchands juifs appelés Radanites (REJ., t. LIV, 141 f.); *Tangl,* Zum Judenschutzrecht unter den Karolingern (Neues Archiv für Geschichtskunde, Bd. XXXIII, S. 197—200, Jahrg. 1907); *Tjumeneff,* Die Juden im Altert. u. im Mittelalt., S. 265—318 (Petersburg 1922).

§ 14. (Frankreich unter den Karolingern)

Amulonis Epistola sive liber contra Judaeos (PL., t. CXVI, p. 141—184); *Hefele,* Konzilien IV, 114, 118, 544; *Aronius,* Regesten, Nrn. 105—117, 142; *Saige,* Les juifs de Languedoc antérieurement au XIV siècle (Paris 1881), pp. 9—13, 65—69, 77—80, 129; *Régné,* Narbonne (REJ., t. LV, pp. 221—243; t. LVIII, pp. 75—80, 200—205, 217—218); *Levi,* Les juifs en France du IX siècle aux Croisades (REJ. 1906, t. LII); *idem,* Jew. Enc. V, 447; *Bernfeld,* Sefer ha'demaoth I, 139—142 (Berl. 1924).

§ 15. (Deutschland unter den Karolingern und dem sächsischen Hause)

Aronius, Regesten, Nrn. 117—174; *Germania Judaica* I, s. v. Böhmen, Cöln, Halle; Vorarbeiten zur „Germania Judaica" II: Speyer etc. (MS. 1909, S. 90 bis 107); *Stobbe,* 8—10, 183; *idem,* Die Judenprivilegien Heinrichs IV. für Speyer und Worms (ZGJD. I, 205—215); *Breßlau,* Zu den Judenprivilegien Heinrichs IV. (ibid. 152—159); *Hoeniger,* Zur Geschichte der Juden im früheren Mittelalter (ZGJD. I, 88—97, 135—151); *Graetz,* 380—387 u. Note 22; *Caro* I, 159—199, 475—480; *Hoffmann,* Der Geldhandel der deutschen Juden bis zum J. 1350, Anhang, S. 125—145: Responsenliteratur (Lpz. 1910); *Hahn,* Wirtschaftliche Tätigkeit der Juden im Fränkischen und Deutschen Reiche bis zum 2. Kreuzzug (Freib. 1911, Dissert.); *Zunz,* Literaturgesch. 235 ff.; *Landshut,* Amude ha'aboda I, 57—58 (Berl. 1857).

§§ 16—17. (Das Zeitalter des R. Gerschom und Raschi)

Ibn Daud, Sefer ha'Kabbala (Neubauer, Chron. I, 83—84); *Müller,* Réponses . . . . de celèbres rabbins français et lorrains du XI et XII siècle (Teschuboth chachme Zarfath we'Lothar, Wien 1881); *idem,* Responsen der Lehrer des Ostens und Westens (Teschuboth geone misrach u'maarab, Berl. 1888); *Weiß,* Dor we'dorschow IV, Kap. 29; *idem,* Toldoth Raschi (Wien 1882); *Güdemann,* Kultur I, Kap. 1 u. 4 und Note 3; vgl. auch die Ergänzungen von Friedberg zur hebräischen Übersetzung, Warschau 1897; *Poznanski,* R. Menachem me'Chelbo (Sefer ha'jobel zu Ehren von N. Sokoloff, Warschau 1904); *Ben Samuel,* R. Gerschom Meor ha'gola („Ha'schiloach", t. XXVIII, Odessa 1913); *Welisch,* Raschi („Ha'goren", t. VI, Berditschew 1906); *Lifschütz,* R. Schelomo Izchaki (Warschau 1912); *Epstein,* Moses ha'Darschan aus Narbonne (Wien 1891); *Berliner,*

Beiträge zur Geschichte des Raschi-Kommentars (Berl. 1903); *Liber*, Raschi (REJ., t. L, Paris 1905); *Zunz*, Synagogale Poesie (die einschlägigen Partien); Literaturgesch. 235—238; *Landshut*, Amude ha'aboda — über die betreffenden Paitanim, ebenso: *Elbogen*, Der jüdische Gottesdienst (Leipzig 1913) und *Davidsohn*, Ozar ha'schira weha'piut (N. York 1925).

§§ 18—19. (Italien im VIII.—XI. Jahrhundert)

Berliner, Rom II, S. 6—8; *Vogelstein*, Rom I, 135—139, 159—163, 210—218; *Gregorovius*, Geschichte d. Stadt Rom, Bd. II u. III; *Müller*, Der Islam im Morgen- und Abendlande, Bd. II, Berl. 1886. — *Megillath Achimaaz*: Sefer Juchassin (Neubauer, Chronicles II, 111—132); *Kauffmann*, Die Chronik des Achimaaz von Oria, 850—1054, Frankf. 1896 (auch in MS., Bd. XL); *Mann*, The Jews under the Fatimids I, 16, 49, 252: über die politische Rolle des Paltiel nach der „Megillath Achimaaz" (Oxford 1920); *Ascoli*, Inscrizioni di antichi sepolcri giudaici del Napolitano, Nrn. 22—38 (Roma 1880); *Güdemann*, Kultur, Bd. II, Kap. 1, 4, Noten 1 u. 23; *Caro* I, 193—194, 479; *Zunz*, Zur Geschichte und Literatur, 484—486 (1845); *Strauß*, Die Juden im Königreich Sizilien unter Normannen und Staufen (Heidelb. 1910).

§ 20. (Byzanz im VIII.—XI. Jahrhundert)

Theophanes, Chronographia (ed. Bonn), t. I, p. 617; *Cedrenus*, Compendium, t. I, p. 241—242 u. 793 (ed. Bonn); *Isidor Pacensis*, Chronicon (Florez, Espana Sagrada, t. VIII, p. 298, Madrid 1754); *Neubauer*, Chron. II, 115—118: Megillath Achimaaz); *Hefele*, Konzilien III, 477; *Aronius*, Regesten, Nrn. 123—124 (über Kaiser Romanus I.); *Schechter*, An unknown Khazar document, JQR. 1912, t. III, 208 f. (gleichfalls über Romanus I.); *Munk*, Palestine, p. 615 (1881); *Neubauer*, Aus der Petersburger Bibliothek, S. 12, 109 (Petersburg 1866); *Graetz*, 256—257; *Scherer*, S. 15—18; *Caro* I, 255, 259, 491; *Krauß*, Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte, 36—47, 62—67 (1914); *Wassiljeff*, Vorlesungen über die Geschichte von Byzanz, 234, 238 f., 256, 307 (Petersburg 1917, russisch); *Herzberg*, Geschichte der Byzantiner und des Osmanischen Reiches (1884).

§ 21. (Die geistige Kultur in Italien und Byzanz)

Zunz, Gottesdienstliche Vorträge, 119 ff. (ed. 1892); *Seder Eliahu* (Tanna debe Eliahu), ed. Friedmann, Wien 1900; *Midrasch „Lekach Tob"*, ed. Buber, Wilna 1884; *Jossippon*, nach der ersten Ausgabe (Mantua 1480) herausgegeben von D. Günzburg (Berditschew 1913); *Castelli*, Il commenti di Sab. Donnolo sul libro della Creazione, Firenzi 1880 (dieser Teil des „Chakmoni" ist in der in Warschau 1884 erschienenen Ausgabe des „Sefer Jezira", S. 121—148, mitabgedruckt); *Megillath Achimaaz* (Neubauer II, 115 f., passim); *Güdemann*, Kultur II, Kap. 1 u. Note 2; *Vogelstein*, Rom I, 174—209, 351—356; *Krauß*, Byzanz 114, 125—126, 146; *Berliner*, Rom II, 15—22; *Zunz*, Literaturgesch. 4, 100—105, 232—235; *Landshut*, Amude ha'aboda — über die in diesem Paragraphen behandelten Paitanim.

§§ 22—24. (Das Kalifat von Cordova)

Aug. Müller, Der Islam II, Kap. 1—3 (1886); *Dozy*, Histoire des muselmans d'Espagne (Leyde 1861), t. I, 224—227; t. II, 35—53, 78—84; t. III, 75,

83—86; *Huart*, Histoire des arabes, t. II, chap. 23—24 (Paris 1913); *Ibn Daud*, Sefer ha'Kabbala (Neubauer, Chron. I, 67—71). — Das Loblied des *Donasch* zu Ehren des Chasdai s. „Likkute Kadmonioth", Warschau 1894, S. 33—36; der *Brief des Chasdai* an den Chasarenkönig ist in den verschiedenen Ausgaben des „Buches Kusari" des Jehuda Halevi sowie in der Chrestomathie von A. Kahana: Sifruth ha'historia, S. 35 ff. (Warschau 1922), zu finden; *Aronius*, Regesten. Nrn. 130—131 (über die deutsche Gesandtschaft in Cordova); *P. Luzzato*, Notice sur Hasdai ibn Schaprut, Paris 1852; *Graetz*, 170, 327—329, 336—346, 360 bis 363, 372—379 und Note 21 (vgl. auch die hebräische Ausg. von S. P. Rabinowitsch, Bd. III, Kap. 11); *Amador de los Rios*, Historia social, politica y religiosa de los Judios de España y Portugal, t. I, Cap. 3 (Madrid 1875; eine kritiklose Zusammenstellung aus spanischen Urquellen geschöpften Materials); *Eppenstein*, Beiträge zur Geschichte im gaonäischen Zeitalter, Berl. 1913, S. 196 bis 210 (über R. Moses und die Anfänge des Rabbinismus in Spanien); *Mann*, Jews under the Fatimids I, 66—70 (über Ibn Abitur nach Fragmenten aus der Genisa); *Jacobs*, An Inquiry into the sources of the history of the Jews in Spain, London 1894 (ausführliche Bibliographie). — *D. S. Sassoon* berichtet im Londoner Jew. Chron. (March 1924, Supplement) über die ihm geglückte Entdeckung einer Sammlung von Handschriften des Samuel ha'Nagid, die für die politische Zeitgeschichte höchst bedeutsam sind (vgl. „Jeschurun" 1924, S. 474 f.).

§§ 25—26. (Die Juden im arabischen und christlichen Spanien)

Dozy, op. cit., t. IV, 27—46, 98—101, 112—117; *Huart*, op. cit. chap. 25; *Sefer ha'Kabbala* (Neubauer, Chron. I, 71—74); *Zacuto*, Sefer Juchassin, Kap. 3 (Warschau 1876, S. 143—146); *Munk*, Notice sur Aboulvalid ibn Djanach (Paris 1851); *Graetz-Schefer*, Kap. 1, 2, 3 und Noten 3—4; *Amador de los Rios*, Historia, Kap. 4; *Harkavy*, Samuel ha'Nagid („Wos'chod" 1883, Heft 5—6, russisch); *Lindo*, History of the Jews of Spain and Portugal with complete translations of the laws (London 1848).

§§ 27—28. (Die literarische Renaissance)

Moses ibn Esra, Schirath Israel, Kap. 4, S. 62—73 (eine hebräische Übersetzung aus einem aus dem XI. Jahrhundert stammenden arabischen Manuskript, von B. Halper, Leipzig 1924); *Ibn Daud*, Sefer ha'Kabbala (Neubauer, Chron. I, 73 bis 77); *Munk*, Notice sur Ibn Djanach etc. (Paris 1851); *idem*, Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1857 (Bruchstücke aus „Fons Vitae" des Avicebron u. a.); *Stern*, Teschuboth talmide Menachem we'Donasch, Wien 1870; *Bacher*, Hebräische Sprachwissenschaft (Winter-Wünsche, Die jüdische Literatur, Bd. II); *Harkavy*, Sichron la'rischonim I—II, Petersburg 1879 (Bruchstücke aus dem „Ben-Tehillim" des Samuel ha'Nagid); *Brody*, Schire Samuel ha'Nagid (Warschau 1910); *Bialik-Rawnitzki*, Schire Schelomo ibn Gabirol, Bd. I—II, Berlin-Tel-Awiw, 1924—1925 (vollständige kritische Ausgabe); *Bäumker*, Avencebrolis Fons Vitae, ex arabico in latinum translatus (Münster 1895); *Ziproni-Klausner*, Mekor Chaim, Jerusalem 1925 (eine neue hebräische Übersetzung des „Fons Vitae" von Bluwstein, redigiert von Ziproni, mit einer ausführlichen biographischen Einleitung von Prof. Klausner); *Bachja ben Joseph* (Ibn Pakuda), Choboth ha'lebaboth, Berlin 1925 (hebräische Übersetzung des Ibn Tibbon mit kurzgefaßtem Kommentar); *Kaufmann*, Die Theologie des Bachja ibn Pakuda, Wien 1874; *D. Neumark*, Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters, Bd. I, 473 f.,

523 f. (Berlin 1907); *Sachs*, Religiöse Poesie der Juden in Spanien (Berl. 1845): *Brody-Wiener*, Anthologia hebraica: Mibchar ha'schira ha'ibrith, Lpz. 1922 (Anthologie der mittelalterl. jüdischen Poesie bis 1492).

§ 29. (Das Chasarenreich)

Byzantinische Quellen zur Geschichte der Juden in der Krim: *Theophanes*, Chronographia I, 545 (ed. Bonn); *Cedrenus*, Historiarum compendium II, 464 (ed. Bonn 1842); *Photius* in Patr. Graeca, t. CII, p. 827. Der *Briefwechsel des Chasdai mit dem Chasarenchagan Joseph*, zuerst ediert von *Akrisch* im Buche „Kol Mebasser", Konstantinopel 1577 (mitabgedruckt in verschiedenen Ausgaben des „Kusari" des Jehuda Halevi); eine abweichende Lesart der Briefe nach den in der Petersburger Bibliothek aufbewahrten Handschriften publiziert von *Harkavy* in „Meassef niddachim" (Beilage zum „Ha'meliz" 1878); *Kahana*, Sifruth ha'historia, 30—45, Warschau 1922 (derselbe Briefwechsel mit Erläuterungen des Herausgebers). Notizen *arabischer Schriftsteller* über die Chasaren sind in hebräischer Übersetzung von *Kahana*, l. c. 48—56 zusammengestellt und auch in dem russischen Sammelwerk „Regesten und Inschriften", Bd. I, Nrn. 146—159 (Petersburg 1898) zu finden. *Schechter*, An unknown Khazar document (JQR. N. S., Vol. III, Philadelphia 1912); *Kokowzow*, Eine neue Urkunde zur Geschichte der chasarisch-byzantinisch-russischen Beziehungen (Petersburg 1913, im Novemberheft der „Zeitschrift des Ministeriums für Volksaufklärung"); *D. Kahana*, Mekor chadasch le'toldoth ha'kosarim („Ha'schiloach", Bd. XXVIII, p. 523—529, Odessa 1913); *Bruzkus*, Der Brief eines chasarischen Juden aus dem X. Jahrhundert (Berl. 1924); *Assaf*, R. Jehuda Albarzeloni al iggereth Joseph melech ha'kozarim („Jeschurun", Bd. X, hebr. Teil, S. 113—117, Berl. 1924); *Abraham ibn Daud*, Sefer ha'Kabbala (ed. Neubauer, Chron. I, 78—79). — Russische Quellen: Die *russischen Annalen* nach dem Ipatjewer Kodex, sub anno 859, 862, 884, 885, 907 (Vollständige Sammlung der russischen Annalen, Bd. II, Petersburg 1871); *Solowjow*, Geschichte Rußlands, Bd. I, 92, 98, 127, 141—142 (Petersburg 1910); *Dubnow*, Das geschichtliche Rätsel der Krim („Jewrejskaja Sstarina" 1914. S. 5—6).

§ 30. (Das Kiewsche Rußland)

Vollständige Sammlung der *russischen Annalen*, Bd. I, S. 37; Bd. II, Ipatjewer Annalen sub anno 986—988; Bd. VII, S. 297; Bd. XVI, S. 268 f.; *Regesten und Inschriften* I, Nrn. 145, 154—157, 160—165, 167; *Malischewski*, Die Juden in Südrußland und in Kiew im X.—XII. Jahrh. (Kiew 1878, russisch); *Harkavy*, Rußland und Russisches in der mittelalterlichen jüdischen Literatur („Woss'chod" 1881, Heft I, S. 71—80); *Solowjow*, Geschichte Rußlands I, 116—117, 163—167; *Berlin*, Die Juden in Südrußland (Die Geschichte der Juden in Rußland, Bd. II, Moskau 1921, russisch); *Maggid*, Die Juden im Kaukasus; Die Juden in der Krim (ibidem S. 85—112).

§ 31. (Die ersten Siedlungen in Polen)

Czacki, Rozprawa o zydach (Krakau 1860), S. 37—40; *Maciejowski*, Zydzi w Polsce etc. (Warschau 1878), S. 7—12; *Sternberg*, Geschichte der Juden in Polen unter den Piasten und Jagellonen, S. 1—14, (Lpz. 1878); *Aronius*, Regesten, Nrn. 133, 137, 169; *Schipper*, Studia nad stosunkami gospodarczymi zydow w Polsce podczas sredniowiecza, Lemberg 1911; *Grabenski*, Die Geschichte des polnischen Volkes, 4—22 (russ. Ausg., Petersburg 1910).

§ 33. (Der erste Kreuzzug)

Albert von Aachen, Geschichte des ersten Kreuzzuges, Buch I, Kap. 25—28 (Jena 1923); *Neubauer* und *Stern*, Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge, Berl. 1892, in Bd. II der Sammlung: „Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland" (die Berichte des Salomon ben Simon, des Elieser ben Nathan und des Anonymus aus Mainz in hebräischem Urtext mit deutscher Übersetzung); *Salfeld*, Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches, Berl. 1898 (Quellen Bd. III); *Joseph ha'Kohen*, Emek ha'bacha (Krakau 1895, S. 24—35); *Aronius*, Regesten, Nrn. 175—207; *Bernfeld*, Sefer ha'demaoth, Bd. I, S. 143—209, Berl. 1923 (viele auf den ersten Kreuzzug sich beziehende Stellen aus den „Selichoth" und „Kinoth"); *Graetz* VI, Kap. 4 u. Note 5; *Caro* I, 205—216. — Allgemeine Literatur: *Sybel*, Geschichte des ersten Kreuzzuges, 2. Aufl., 1881; *Kugler*, Geschichte der Kreuzzüge, 2. Aufl., 1891; *Lavisse* et *Rambaud*, Histoire des croisades, Paris 1896.

§ 34. (Der zweite Kreuzzug)

Bernhardi Epistolae in PL., t. CLXXXII, p. 567—570; *Neubauer* und *Stern*, Hebräische Berichte in „Quellen", Bd. II, S. 58—66 (der Bericht des Ephraim aus Bonn); *Joseph ha'Kohen*, op. cit. 40—46; *Aronius*, Regesten, Nrn. 232—249; *Bouquet*, Recueil des historiens de la France, t. XV, 605, 641 etc.; *Bernfeld*, Sefer ha'demaoth I, 217—221; *Caro* I, 220—230, 484—485; *Kugler*, Studien zur Geschichte des zweiten Kreuzzuges.

§ 35. (Die Nachwehen der Kreuzzüge in Frankreich)

Neubauer und *Stern*, op. cit., Quellen II, 31—35, 66—68, 70; *Joseph ha'Kohen*, op. cit., 49—52, 56—57; *Ibn Daud*, l. c. in Neubauers Chronicles I, 83; *Bouquet*, Recueil etc., t. XVII, p. 5, 8 (De rebus gestis Philippi); ibid. t. XIII, 315f. (über die Katastrophe von Blois); *Berliner*, Kobez al jad, Bd. IV, 5—15, Berl. 1887 und *Bernfeld*, op. cit. I, 223—236 (Kinoth zum Jahre 1171). — *Delisle*, Catalogue des actes de Philippe-Auguste, pp. 20—29, 38, 51, 58, 86, 135 (Paris 1856); *Saige*, Les juifs de Languedoc, pp. 11—18, 78—80, 130—139 (Paris 1880); *Régné*, Narbonne (REJ., t. LVIII, pp. 80—81, 206—207); *Groß*, Gallia Judaica, passim (unter den entsprechenden Städtenamen); *Caro* I, 353—362, 502—505.

§ 36. (Die Juden in England)

Jacobs, The Jews of Angevin England: documents and records from latin and hebrew sources, London 1893 (vollständige Sammlung der einschlägigen Urkunden aus dem XII. Jahrhundert); *idem*, Aaron of Lincoln, in JQR., Vol. X. 629—648 (1898); *Hyamson*, A history of the Jews in England, London 1908, pp. 8—49; Hebräische Berichte etc. in *Quellen* II, 64, 69—70; *Joseph ha'Kohen*, l. c. 58—59; *Caro* I, 313—344.

§ 37. (Die Folgen der Kreuzzüge in Deutschland)

Aronius, Regesten, Nrn. 210—358; *Quellen* II, 69—78 (Hebräische Berichte etc.); *Joseph ha'Kohen* l. c. 59—60; *Bernfeld* I, 236—255; *Stobbe*, 8—15, 183—184; *Höniger*, Zur Geschichte der Juden im früheren Mittelalter (ZGJD. I, 65—97,

136—151); *Scherer*, 121—123; *Caro* I, 396—404; *Stein*, Geschichte der Juden in Böhmen, S. 1— 9 (Brünn 1904); *Germania Judaica*, passim; *Güdemann*, Kultur Bd. I, Kap. 5; *Hoffmann*, Der Geldhandel der deutschen Juden, Responsenliteratur, S. 155—169 (Lpz. 1910).

§ 38. (Die jüdische Gemeinde)

Neubauer-Stern, Hebräische Berichte (Quellen II, passim); *Hermanni* Opusculum de sua conversione (PL., t. CLXX, p. 805 sq.); *Abelardi* Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum (PL., t. CLXXVIII, p. 1611—1685); *Aronius*, Hermann der Prämonstratenser (ZGJD. II, 217—231); *idem*, Regesten, Nrn. 223—226, 253, 255, 273, 277—306, 312—313; *Höniger*, l. c. 67—76, 89—91; *Stobbe*, 140 f.; *Güdemann*, Kultur I, Kap. 1 u. 5 und Note 1; *Neubauer*, Institutions de rabbins français in REJ., t. XVII, 66—73.

§ 39. (Die Tossafisten und der Rabbinismus)

Zunz, Zur Geschichte und Literatur, S. 29—76 (Berl. 1845); *Groß*, Gallia Judaica, 161—165, 226—238; *Weiß*, Dor we'dorschow IV, 334—352; *idem*, Toldoth Rabbenu Tam (Beth-Talmud, Bd. II); *Graetz-Schefer* IV, Kap. 7; *Güdemann*, Kultur I, Kap. 1.

§ 40. (Moralisten und Mystiker)

„Sefer Chassidim" (nach dem Manuskript von Parma mit Erläuterungen von Wistinezki, herausgegeben und eingeleitet von *Freimann*, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1924); *Epstein*, R. Samuel ha'Chassid („Ha'goren IV, Berditschew 1903); *idem* in MS., Bd. XXXIX, 448 f.; *Graetz-Schefer* IV, 276—279, 292 u. Anhang von *Harkavy*, S. 42—43; *Landshut*, Amude ha'aboda I, 24—26; *Zunz*, Zur Geschichte und Literatur. 77—79, 125—126, 131—142; *Weiß*, Dor we'dorschow IV, 350; *Zinberg*, Sefer Chassidim („Ha'aber", Bd. I, Petersburg 1917).

§ 41. (Religiöse Poesie und sonstige Literatur)

Zunz, Die synagogale Poesie des Mittelalters, 2. Aufl., herausg. v. *Freimann*, 20 ff., 248—263 (Frankfurt 1920); *idem*, Literaturgeschichte, Kap. 9—10; *Landshut*, Amude ha'aboda I, 20, 25, 45—48, 81, 82, 190; *Elbogen*, Der jüdische Gottesdienst, S. 337—338. — Hebräische Berichte über die Kreuzzüge, in *Quellen*, Bd. II (vgl. oben, zu § 35); *Steinschneider*, Geschichtsliteratur der Juden, Nrn. 24 bis 27, 34—38; *Bernfeld*, Sefer ha'demaoth I, passim; *Petachia Regensburg*, Sibub ha'olam, ed. Grünhut, Jerusalem 1904.

§ 42. (Almoraviden und Almohaden)

Dozy, Histoire des musulmans d'Espagne IV, 209—288 (Leyde 1861); *Aug. Müller*, Der Islam, Bd. II (1886); *Huart*, Histoire des arabes II, 180—190 (Paris 1913); *Aschbach*, Geschichte Spaniens zur Zeit der Almoraviden und Almohaden (Frankf. 1837); *Amador de los Rios*, Historia de los Judios de Espana, t. I. cap. 7; *Abraham ibn Esra* in der Ausg. von Kahana, 140 ff. (Warschau 1894); *Ibn Daud*, Sefer ha'Kabbala (Neubauer, Chronicles I, 77—80); *Joseph ha'Kohen* l. c., 37—38; *Bernfeld*, l. c. I, 132—134; *Graetz* VI, 108 f., 170 f.

§ 43. (Das christliche Spanien)

Aug. Müller, Der Islam, Bd. II; *Ibn Daud,* Sefer ha'Kabbala (Neubauer, Chron. I, 79—81); *Ibn Zaddik,* Secher Zaddik (ibid. I, 93—95); *Amador de los Rios,* op. cit. I, cap. 8—9; *Kayserling,* Geschichte der Juden in Navarra, 11—15 (1861); *Miret* et *Schwab,* Documents sur les juifs Catalans aux XI, XII et XIII siècles (REJ. 1914, t. LXVIII).

§§ 44—45. (Die Poesie des Jehuda Halevi, Ibn Esra u. a.)

Moses ibn Esra, Schirath Israel („Kitab almachadra" in der hebräischen Übersetzung von Halper, Lpz. 1924); *idem,* Tarschisch, ed. Günzburg, Berl. 1887; *Dukes,* Moses ibn Esra aus Granada (1839); *Sachs,* Religiöse Poesie der Juden in Spanien, 69—82, 276—286 (Berl. 1845); *Kohana,* Mosche ibn Esra („Ha'schilaoch" 1904, Bd. XIII); *Zunz,* Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, Kap. 7; *idem,* Synagogale Poesie, 228—238; *Elbogen,* Der jüdische Gottesdienst, 347—353; *Graetz* VI, Kap. 5—7; *Jehuda Halevi,* Diwan, ed. Harkavy (Warschau 1894—1895); *idem,* ed. Brody, Berl. 1894—1913; *Abraham ibn Esra,* Diwan, ed. Egers, Berl. 1886; *idem,* ed. Kahana, Warschau 1894—1895; *Al-Charisi,* Tachkemoni, ed. Kaminka, Warschau 1894; *Brody,* Anthologia Hebraica: „Mibchar ha'schira", Lpz. 1922, S. 123—209 (viele Gedichte sind hier zum ersten Mal veröffentlicht).

§ 46. (Die Philosophie des Jehuda Halevi und seiner Zeitgenossen)

Jehuda Halevi, Sefer Kusari, hebr. Übersetzung des Ibn Tibbon, ed. Sluzki, Warschau 1866; *idem,* ed. Kassel, mit deutscher Übersetzung, Berl. 1869. — Bruchstücke aus den philosophischen und exegetischen Werken des *Abraham ibn Esra,* systematisch bearbeitet von *Krochmal,* More nebuche ha'sman, Kap. 17, neue kritische Ausgabe v. Rawidowicz (Berl. 1924). — Bruchstücke aus dem „Al-Chadika" oder „Arugath ha'bossem" des *Moses ibn Esra* s. *Dukes,* in der Zeitschrift „Zion", 1841, Bd. II, S. 117 ff. u. *Harkavy,* Anhang zum Bd. IV von Graetz-Schefer, S. 32 f. — *Ibn Zaddik,* Olam katan oder „Mikrokosmos" in der Ausg. von Jellinek, Lpz. 1854. — *Abraham ibn Daud,* Emuna rama, herausg. von Weil, Frankfurt 1852. — *Munk,* Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1859; *Bernfeld,* Daath Elohim, Bd. I, S. 178—214 (Warschau 1897); *Neumark,* Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters, Bd. I, Berl. 1907; *Steinschneider,* Hebräische Übersetzungen des Mittelalters, §§ 211, 233, 238, 240 (Berl. 1893); *Joel,* Beiträge zur Geschichte der jüdischen Philosophie, 1876; *Guttmann,* Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud (1879); *Rosin,* Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Esra (MS. 1898—1899); *Baneth,* Jehuda Halevi und Gazzali (Korrespondenzblatt d. Akad. f. Wiss. d. Jud., Nr. 4, Berl. 1924).

§ 47. (Wissenschaft und Literatur in Spanien)

Abraham bar Chija, Zurath ha'arez mit einer lateinischen Übersetzung von Seb. Münster, Basel 1545; *idem,* Sefer ha'ibbur, ed. Filippowski, London 1851; *idem,* Hegion ha'nefesch, ed. Freimann, Lpz. 1860. — Bruchstücke des Bibelkommentars des *Abraham ibn Esra* bei Krochmal, More nebuche ha'sman, Anhang zu Kap. 17 (herausg. von Rawidowicz, S. 335—394); *Bacher,* Abraham ibn Esra als Grammatiker (1882); *idem,* Abraham ibn Esras Einleitung zu seinem Pentateuch-Kommentar (Wien 1876). — *Abraham ibn Daud,* Sefer ha'Kabbala in Neu-

bauers Mediaeval Chronicles I, 47—84; *Steinschneider,* Geschichtsliteratur der Juden, Nrn. 30 u. 32. — *Benjamin of Tudela,* Itinerary („Sefer ha'massaoth"), hebräischer Text mit englischer Übersetzung und Anmerkungen von Ascher, Zunz u. a., Lond. 1840, zwei Bände; *Adler,* Itinerary of Benjamin of Tudela, Lond. 1907 (auch in JQR. 1904—1906). — *Joseph Kimchi,* Sefer ha'galuj, Sefer sikkaron ed. „Mekize nirdamim", Berl. 1887—1888. — Literatur über die Kimchiden und Tibboniden, s. Jew. Enc., t. VII, 494—495, u. VI, 544—549. — *Winter-Wünsche,* Die jüdische Literatur, Bd. II, 191 f. — *Güdemann,* Jüdisches Unterrichtswesen während der spanisch-arabischen Periode, 24—31 (Wien 1873).

§§ 48—50. (Maimonides)

Die Werke des *Maimonides:* 1) „Mischne Tora" oder „Jad ha'chasaka" mit Kommentarien, vier Bände, Wilna 1885; 2) „Sefer ha'mizwoth" mit französischer Übersetzung von Bloch: Le livre des préceptes, Paris 1888; 3) „More nebuchim" in der Übersetzung des Ibn Tibbon mit Kommentarien von Efodi, Schemtob, Kreskas, Abrabanel (Warschau 1872); *idem,* mit Kommentarien von Narboni u. Sal. Maimon („Gibeath ha'more"), Wien 1828; *idem,* in der Übersetzung des Alcharisi (Warschau 1904); *Munk,* Guide des égarés (der arabische Originaltext des „More" mit franz. Übersetzung), Paris 1856—1866; 4) „Schemona perakim" in der Übersetzung des Ibn Tibbon mit Kommentar (ed. Sluzki, Warschau 1868); 5) „Milloth higajon": Logik mit Kommentarien von Komatjana und Mendelsohn (Warschau 1865); 6) „Iggeroth ha'Rambam", Lpz. 1866; 7) „Iggereth Theman", ed. Holub (Wien 1874, Beilage zum „Ha'schachar"). — *Weiß,* Dor we'dorschow IV, Kap. 27; *Graetz-Schefer* IV, Kap. 10—11; *Bernfeld,* Daath Elohim I, 217—331; *Renan,* Averroes et l'averroisme, Paris 1861; *Joel,* Religionsphilosophie des Mose b. Maimon, Breslau 1876; *Neumark,* Gesch. d. jüd. Philosophie, passim; *Steinschneider,* Hebräische Übersetzungen, §§ 241—254, 481—482; *Guttmann* u. a., Moses ben Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluß, zum 700. Todestag, herausg. v. d. Gesellschaft zur Förderung d. Wiss. d. Judentums, Lpz. 1908 bis 1910; *Achad-Haam,* Schilton ha'ssechel („Al paraschath derachim", Bd. IV, 1—37, Berl. 1913).

§§ 51—52. (Italien im XII. Jahrhundert)

Benjamin of Tudela, Itinerary, ed. Asher I, 6—15, 108—109; *Gregorovius,* Geschichte der Stadt Rom, Bd. IV u. V; *Berliner,* Rom II, 8—34; *Vogelstein,* Rom I, 218 f.; *Aronius,* Regesten, Nrn. 310—314 (Akten des Papstes Alexander III.); *Hefele,* Konzilien, Bd. V (über die Lateransynode vom Jahre 1179); *Zunz,* Zur Geschichte und Literatur, 484—488 (Berl. 1845); *Strauß,* Die Juden im Königreich Sizilien unter Normannen und Staufen (Heidelberg 1910); *Caro* I, 244—254; *Güdemann,* Kultur, Bd. II, Kap. 2.

§ 53. (Byzanz in den Jahren 1096—1215)

Kaufmann, Eine unbekannte messianische Bewegung ums Jahr 1096 (Gesam. Schriften II, 190—202); *idem,* in Byzant. Zeitschrift, Bd. VII; *idem* in JQR. t. X, 139—151 (vgl. ibidem, t. IX, 19—27, Aufsatz von Neubauer); *Krauß,* Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte, 47—55, 70—86 (1914); *Mann,* Ha'tenuoth ha'meschichioth be'jmei masseoth ha'zlab („Ha'tekufa", Bd. XXIII, S. 243

bis 261, Warschau 1925); *Benjamin of Tudela*, Itinerary, ed. Asher, 15—25; *Alcharisi*, Tachkemoni, Kap. 18, 20, 24; *Güdemann*, Kultur, passim; *Caro* I, 254—260.

§ 54. (Das geistige Leben in Italien und Byzanz)

S. I. Rapoport, Toldoth R. Nathan baal „He'aruch" (neue Ausg. Warschau 1913); *Güdemann*, Kultur, Kap. 2 u. Note 3; *Zunz*, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, Kap. 9—10; *Berliner*, Rom II, Kap. 4; *Vogelstein*, Rom I, 357 ff.; *Krauß*, Byzantinisch-jüdische Geschichte, 109—117; *Mann*, l. c. in „Ha'tekufa", S. 259—260; *Alcharisi*, Tachkemoni, Kap. 18.

§ 55. (Polen und Rußland)

Sternberg, Geschichte der Juden in Polen, S. 17 f. (1878); *Schipper*, Studja nad stosunkami gospodarczymi Zydow w Polsce podczas sredniowiecza, 29—31, 36—55 (Lemberg 1911), vgl. „Jewrejskaja Sstarina" 1911, S. 161 f. u. 348 f. — Vollständige Sammlung der *russischen Annalen*, Bd. II, S. 275 (Petersburg 1908); *Regesten und Inschriften* I, Nrn. 168—175 (Petersburg 1899); *Solowjow*, Geschichte Rußlands I, 348—350 (Petersburg 1910); *Petachia Regensburg*, Sibub ha'olam, S. 3—7, in der Ausg. von Margolin mit russ. Übersetzung („Drei jüdische Reisende", Petersburg 1881); *idem*, bei *Kahana*, Sifruth ha'historia I, 219 f. (Warschau 1922); *Graetz-Schefer*, Anhang v. Harkavy, S. 44—46 (1894); *Güdemann*, Kultur, Kap. IV („Russia" im rabbinischen Schrifttum); *Poznanski*, Babylonische Geonim etc., S. 22—23, 54—56 (über Moses aus Kiew); *Berlin*, Die Juden im Kiewschen Rußland, S. 139 f. (Geschichte d. Juden in Rußland, Bd. II, Heft 1, Moskau 1921).

§ 56. (Palästina und Syrien unter der Kreuzfahrerherrschaft)

Albert von Aachen, Geschichte des ersten Kreuzzuges, Buch VI, Kap. 20—21; *Anonymi* Gesta Frankorum, ed. Hagenmeyer, p. 476—477 (1889); *Michaud*, Bibliothèque des croisades, t. IV, p. 12; *Munk*, Palestine, pp. 620—629 (Paris 1856); *Joseph ha'Kohen*, Emek ha'bacha, 35 (Krakau 1895); *Benjamin of Tudela*, Itinerary I, 26—52 (ed. Asher); *Petachia Regensburg*, Sibub ha'olam, gegen Ende (ed. Margolin 1881); *Huart*, Histoire des arabes II, chap. 19; *Stevenson*, The crusades in the East (Cambridge 1907); *Mann*, The Jews in Egypt and Palestine under the Fatimides I, 199 f.; *Poznanski*, Babylonische Geonim, 94—96.

§§ 57—59. (Das zeitweilige Zentrum in Bagdad)

Benjamin of Tudela, Itinerary I, 53—88 (Beschreibung des Bezirkes von Bagdad und die Geschichte des Messias Alroi); ibid. II, 318 f. (Exkurs Lebrechts über Bagdad); *Petachia Regensburg*, Sibub ha'olam; *Jos. ha'Kohen*, Emek ha'bacha, 47—49, und *Ibn Verga*, Schebet Jehuda, Nr. 31 (über David Alroi); *Maimonides*, Iggereth Theman, ed. Holub („Ha'schachar", 1874); *idem*, Iggeroth ha'Rambam, Nr. 3 (Warschau 1877); *Graetz-Schefer*, 315 f., 378 f. u. Note 10; *Poznanski*, Babylonische Geonim im nachgaonäischen Zeitalter, Berl. 1914 (überaus wertvolles Material); *A. Müller*, Der Islam im Morgen- und Abendland, Bd. II (1886); *Weil*, Geschichte der Chalifen, Bd. III (1851).

§§ 60—61. (Palästina, Ägypten und Maghreb bis zum Beginn des XIII. Jahrhunderts)

Benjamin of Tudela, Itinerary I, 97—107, u. II, 210—222; *Petachia Regensburg*, Sibub ha'olam; *Alcharisi*, Tachkemoni, Kap. 18, 28, 46—47; *Jehuda Halevi*, Diwan, ed. Harkavy I, 146—164 (Warschau 1893); *Carmoly*, Itineraires de la Terre Sainte (1847); *Lunz*, Jeruschalaim, Bd. I, 166 f., u. Bd. II, 1 ff. (Jerusalem 1882, 1887); *Sambari*, Dibre Joseph in Neubauers Chronicles I, 116 ff.; *Maimonides*, Iggereth ha'schemad in Iggeroth ha'Rambam (Lpz. 1866); *Wüstenfeld*, Geschichte der Fatimiden (1882); *A. Müller*, Der Islam, Bd. II; *Lane-Poole*, History of Egypt in the middle ages, pp. 168—170, 296, 300 f. (London 1901); *Mann*, The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid caliphs, Oxford 1920, vol. I, 220—280, u. II, 274—340, 363—374 (die in der Genisa neu entdeckten Urkunden). — Über den Renegaten Samuel ibn Abbas aus Maghreb s. *Schreiner* in MS., Bd. XLII—XLIII; weitere Literaturnachweise — bei *Hirschfeld* in Jew. Enc. I, 38.

Namen- und Sachregister

Aaron, Chagan — 352 f., 482.
Aaron von Lincoln — 302.
Abdulmumin, Almohadenfürst — 462.
Abdurrahman III., Kalif — 194 f.
Abälard — 324 f.
Aberglauben — 155 f., 186 f., 337 f., 345, 448.
Abraham bar Chija — 380.
Abraham ben David (Rabed) — 332, 396.
Abraham ben Isaak (Ha'eschkol) — 332.
Absonderung — 38, 40, 43, 56, 93, 116 f., 181, 320 f., 327, 336, 463, 477.
Abu-Fadl, Chasdai — 223.
Abu-Mansur, Samuel (Nagid) — 364, 455 f.
Achimaaz (Familienchronik) — 164 f., 470.
Afrika (Nordafrika) — 13, 55, 84, 86 f., 164 f., 189, 213, 227, 242, 347 f., 388 f., 461 f.
Agobard, Bischof — 115 f.
Agrigent — 22, 33.
Ägypten — 166 f., 364, 390, 454 ff., 463 f.
Akademien (Jeschiboth) — 145 f., 149, 179, 206 f., 209, 328 f., 441, 451 f.
Alanen — 251 f. S. Kaukasus.
Alarich I. — 24.
Alarich II. — 39, 59.
Albarzeloni, Jehuda — 481 ff.
Albert von Aachen — 276, 432.
Alcharisi, Jehuda — 368 f., 403, 426.
Aleppo — 435, 438.
Alexander II., Papst — 131, 160.
Alexander III., Papst — 410 f.
Alexandrien — 457 f. S. Ägypten.
Alfassi, Isaak — 242 f.
Alfons VI. (Kastilien) — 224 f., 352.
Alfons VII. — 353 f.
Alfons VIII. — 354 f.
Al-Ghazali — 371 f.
Almansur (Almanzor) — 211 f.
Almansur, Jakub — 355, 463.
Almoalem, Salomo — 342.
Almohaden — 347, 349, 388 f., 461 f
Almojarif — 353 f.

Almoraviden — 227 f., 347 f.
Alrui, David (Pseudomessias) — 443 f.
Amalfi — 414 f.
Ambrosius, Bischof — 23.
Amitai, Paitan — 164 f., 180.
Amnon, Rabbi (Märtyrer) — 342.
Amulo, Bischof — 123 f.
Anaklet II. („jüd. Papst") — 408.
Andalusien — 189 f., 203, 213 f., 222 f., 347 f.
Anussim — 321, 335 f., 389 f., 462 f. S. Taufzwang, Islamisierung.
Apostel des Patriarchen — 23, 478.
Araber — 13, 50, 84, 87 f., 157, 163 f. (Sizilien), 169, 189 ff. (Spanien).
Arabien — 442 f., 446 f.
Aragonien — 355.
Archisynagogen — 17, 53, 140.
Archonten — 17, 21.
Arianismus, Arianer — 25 f., 30, 38, 58 f., 60 f.
Aristotelismus — 371, 388, 397 f.
Arles — 36, 41, 51, 112, 127, 299.
Armenien — 247.
Ärzte — s. Heilkunde.
Aschkenas (Deutschland) — 142, 145, 148, 203, 418 (Anm.).
Ascoli — 415.
Assimilation — 19 f., 96, 477.
Astronomie (Astrologie) — 185, 227, 378, 380 f., 403.
Athen — 89.
Autonomie — 16 ff., 23, 26, 115, 140, 205 f., 219, 290, 301, 314, 325 f., 417, 439 ff., 464.
Averroës (Ibn Roschd) — 371, 397, 402.
Avicebron (Ibn Gabirol) — 238.
Avignon — 36 f.
Avitus, Bischof — 45 f.

Babylonien — 439 f. S. Mesopotamien.
Bachja ibn Pakuda — 239 f.
Badis, Emir — 215 f.
Bagdad — 345, 439 f., 442, 444 f., 453 f.
Balkanhalbinsel — s. Byzanz.
Barcelona — 356.
Bari — 164, 168, 179, 207, 415.
Basilius I., byzant. Kaiser — 164, 173 f.
Benedikt aus York — 307 f.
Benevento — 163, 168, 415.
Benjamin von Tudela — 299, 383 f. 411 f., 420, 472.
Benveniste, Scheschet — 356.
Berber (Mauern) — 190 f., 347 f.
Bernhard von Clairvaux — 286 f., 408.
Beziers — 128 f., 297, 299.
Bibelkommentare — 143 f., 151 f., 329 366, 381 f., 427.
Bilderstürmerei — 171 f.
Bischöfliche Jurisdiktion — 130, 135 f. 139, 168 f., 278 ff. (Kreuzzüge) 288 f., 417.
Blois — 293.
Bodo, Diakonus — 121 f.
Böhmen — 141, 284 f., 317 f., 427.
Boppard — 316.
Bordeaux — 36, 51 ff.
Bosporanisches Reich (Krim) — 94 f., 247, 251.
Bourges — 53.
Brindisi — 416.
Bulan, Chasarenkönig — 249, 479, 483
Burgund — 42, 48.
Byzantiner (in Italien) — 29 f., 164 f.
Byzanz — 88 ff. (das europäische B.), 169 f., 246 f., 261, 417 ff., 426, 475.

Caesarius, Bischof — 40 f.
Calixtus II., Papst — 407.
Cambridge — 300.
Capua — 21, 168, 414.
Cassiodorus, röm. Senator — 26, 28.
Chagane — s. Chasarenreich.
Chajudsch, Jehuda — 231.
Champagne — 293, 295 f.
Chanoch ben Moses — 210 f.
Chasaren — 247 f.
Chasarenreich — 105, 176, 201 f., 372, 479 ff.
Chasdai, Exilarch — 440.
Chasdai ibn Schaprut — 196 f., 230 f., 479 ff.
Chassidim — 334 f.
Cherem (Exkommunikation) — 147, 326 f.
Chersones (Krim) — 95, 98, 246, 261.
Chilperich, König — 46 f.

Chindaswint, westgot. König — 72.
Chintilla, westgot. König — 70.
Chlodwig, König — 40 f.
Chlotar II., König — 49.
Christentum, christlicher Staat — 12 f., 26 f., 31 f., 38 f., 50, 55 f., 63 f., 66 f., 98. S. Kreuzzüge.
Christianisierung — s. Taufzwang.
„Christliche Ohrfeige" — 128, 297.
Chronographie — s. Historiographie.
Clermont — 45 f., 275.
Cordova — 189, 194 f. (Kalifat), 209, 214, 350, 388.

Dagobert, König — 50.
Damaskus — 435, 437 f.
Damiani, Kardinal — 158, 162.
Daniel, Prophet (Grabmal) — 449 f.
Daniel ben Chasdai, Exilarch — 440 f.
David Alrui — s. Alrui David.
Deuterosis — 71, 91, 175.
Deutschland — 53 f., 104, 123, 134 ff., 272, 277 ff., 311 f., 476. S. Aschkenas.
Diaspora, europäische — s. Europäische Diaspora.
Diplomaten (jüdische) — 166, 197, 215 f., 225 f.
Disputationen, religiöse — 47, 160 f., 165, 173, 186, 249, 254, 324, S. Polemik.
Donasch ben Labrat — 199, 210, 229 f.
Donnolo Sabbatai — 185 f.
Dogmatik — 374, 379, 392 f., 402, 452. S. Judaismus, Rabbinismus.

Ebjatar, Gaon — 419, 434.
Egica, westgot. König — 84 f.
Eidesleistung — 113, 176.
Elchanan, „jüd. Papst" — 408 (Anm.). S. Anaklet.
Eleasar aus Worms — 312, 335, 338 f.
Elieser ben Nathan — 281, 343 f.
Emicho, Kreuzritter — 280, 432 f.
Emigration — s. Kolonisierung.
England — 300 ff.
Ephraim ben Jakob aus Bonn — 311 f., 343 f.
Epigraphik — s. Inschriften.
Erwig, westgot. König — 77 f.
Esra (Grabmal) — 449.
Ethik und *Moral* — 239 f., 333 f., 381, 401.
Eugen III., Papst — 286.
Europäische Diaspora — 13 f. S. Kolonisierung.
Exilarchat — 440 f.
Expropriation — 295 f., 302 f.
Exzesse — s. Judenhetze, Kreuzzüge.

Fakichen — 193 f., 220, 348.
Fatimiden — 166 (Süditalien), 455 ff., 459.
Feudalismus — 123, 130 f., 134 f. 158, 272, 313 f.
Finanzagenten — 49, 52, 300, 410, 428 f.
Frankenreich — 40, 42 ff., 476.
Frankreich — 104, 122 ff., 272, 277, 289, 290 ff. S. Zarfath.
Friedrich I., Barbarossa — 311 f., 459.
„Fueros" — 224.
„Führer der Irrenden" — s. „More nebuchim".

Gallien — 12, 36 ff. S. Narbonne.
Galuth (Exil) — 154 f., 365, 421 f.
Gaonat — 440 f., 451 f.
Geldhandel — 272, 286, 291, 296, 302 f., 308, 311, 313, 330 f.
„Gelehrte von Lothringen" — s. Lothringen.
Gemeindeorganisation — 14, 16 ff., 96, 115, 290, 300, 325 f., 421 f., 438, 478 f. S. Autonomie.
Genserich, Vandalenfürst — 25.
Genua — 22, 26, 299, 411 f.
Geographie — s. Benjamin Tudela, Petachia.
Georgien — 247.
Gerichtsbarkeit — 23, 26, 113, 115, 140, 175, 224, 326 f.
Germanien — 53 f. S. Deutschland, Aschkenas.
Gerona — 356.
Gerschom, Meor ha'Gola — 104, 138, 146 f.
Gerusiarch — 16.
Geschichtsschreibung — s. Historiographie.

Gewaltsame Bekehrung — s. Taufzwang, Islamisierung.
Goten — 23 f. S. Ostgoten, Westgoten.
Gottesurteil — 113, 115, 140, 293.
Gottfried von Bouillon — 153, 276 f., 433 f.
Grabstätten (Kultus) — 449 f.
Grammateus — 17.
Grammatik — 229 f., 346, 381. S. Sprachwissenschaft.
Granada — 214 ff., 221 f., 351, 357.
Gregor I., Papst — 31 ff., 49, 62, 410.
Gregor VII., Papst — 158, 160, 225.
Gregor von Tours, Bischof — 46 f., 52 f.
Griechenland — 12, 89 f., 420 f., 475.
Grundbesitz — 35, 109, 129 f., 267, 420, 429. S. Landwirtschaft.

Hadassi, Jehuda — 427.
Hai, Gaon — 212, 219, 232.
Hakim II., Kalif — 200 f., 210 f.
Halbjuden (Bosporus) — 97.
Handel — 11, 15, 36, 52, 85 f., 90, 103, 111 f., 136 f., 252, 258 f., 272, 290 f., 299, 313, 321, 336, 423.
Handwerk — 416, 420, 437. S. Industrie.
Hebräische Sprache — s. Sprache, Literatur.
Hegemonie, nationale — 14, 105, 206, 232, 383, 434, 439.
Heilkunde, Ärzte — 123, 132, 156, 185, 197, 388, 404.
Heinrich I., deutsch. König — 134 f.
Heinrich II., römisch.-deutsch. Kaiser — 137 f.
Heinrich IV., Kaiser — 140, 277 f., 284, 311.
Heinrich VI., Kaiser — 315 f.
Heinrich I. (England) — 301.
Heinrich II. (England) — 302.
Heraklius, Kaiser — 50, 65, 92.
Hillarion, russ. Metropolit — 262.
Hiskia, Exilarch — 219 f.
Historiographie — 183 f., 343, 382, 469 ff., 476 ff., 479 ff.
Honorius, Kaiser — 23 f.

Ibn Abitur, Joseph — 210 f.
Ibn Aknin, Joseph — 402, 452, 464
Ibn Albalia, Isaak — 223, 227, 244
Ibn Alfachar, Abraham — 354.
Ibn Daud, Abraham — 351, 378 f., 382 f., 472, 479.
Ibn Dschanach — 231.
Ibn Dschau, Jakob — 211.
Ibn Esra, Abraham — 365 f., 377 f 381 f., 424 f.
Ibn Esra, Jehuda — 351, 353.
Ibn Esra, Moses — 358 f., 377.
Ibn Farissol, Salomo — 353.
Ibn Gabirol, Salomo — 234 ff.
Ibn Giat, Isaak — 243, 358.
Ibn Kamnial, Abraham — 349.
Ibn Migasch, Joseph — 222.
Ibn Nagdela — s. Samuel ha'Nagid.
Ibn Pakuda — s. Bachja.
Ibn Roschd — s. Averroës.
Ibn Schalbib, Amram — 225 f.
Ibn Schaprut — s. Chasdai ibn Schaprut.
Ibn Tibbon, Jehuda — 386.
Ibn Tibbon, Samuel — 386 f., 403.
Ibn Zadik, Joseph — 378.
Industrie — 178, 290, 423.
Innocenz II., Papst — 408 f.
Inschriften — 18 ff., 96 f., 469, 475 ff.
Intellektualismus — 401. S. Rationalismus.
Isaak (Gesandt. Karls d. Gr.) — 112.
Isaak Akrisch — 480 f.
Isidor von Sevilla, Bischof — 65, 67, 70.
Islam — 13, 190 f., 216 f., 227, 347 f. S. Islamisierung.
Islamisierung, gewaltsame — 349 f., 389 f., 462 f.
Italien — 12 f., 14 f., 123, 157 f., 273, 366, 405 ff., 423 f., 476.
Itil (Wolga) — 248 f., 257.

Jakob aus Orleans — 307, 331.
Jakob ben Jekutiel — 133.
Jakob Tam — s. Tam.
Jechiel aus Rom — 410, 412.
Jeheskel, Prophet (Grabmal) — 448 f.
Jehuda Chassid — 334 f.
Jehuda Halevi — 358, 360 ff., 456 f., 479, 483.

Jekutiel Chassan — 235.
Jemen (Theman) — s. Arabien.
Jerusalem — 135, 256, 275, 286, 305, 311, 364, 390, 433 ff., 459 f.
Jeschiboth — s. Akademien.
Jomtob von Joigny — 309 f., 331.
Josce von York — 308 f.
Joseph, Chasarenkönig — 205, 254 f., 479 ff.
Joseph ha'Nagid — 219.
Josephus Flavius — 183.
„Josippon" — 184.
Juda-Hermann, Renegat — 321 f.
Judaisierende (getaufte Juden) — 69 f., 76 f., 125, 171 f.
Judaismus — 376, 387. S. Religionsphilosophie, Talmud, Rabbinismus.
„Judenbischof" — 325.
Judenhetze — 23, 27, 45 f., 128 f., 159, 221 f., 304, 306 f., 315 f., 429. S. Kreuzzüge.
Judenverfolgungen — 50, 64 ff., 131 f., 137 f., 222. S. Kreuzzüge.
Judenviertel — 129, 137, 139, 168 f. (Judeca), 325, 416 f., 429.
Jüdisch-griechische Kultur — 17 f., 96 f., 99.
Julian, Bischof von Toledo — 82 f.
Jussuf ibn Taschfin — 227, 348.

Kairo (Fostat) — 455 f.
Kalifat von Cordova — 194 f., 213.
Kalonymos, Kalonymiden (Lucca, Mainz) — 137, 143, 146, 155, 179.
Kalonymos, Nassi (Narbonne) — 299, 332.
Kalonymos, Parnas (Mainz) — 277, 280 f.
Kammerknechte — 272, 314 f.
Kapetinger — 132.
Kapitularien — 113 f.
Kara, Joseph — 144.
Karäer — 257 f., 354, 382, 422, 427, 430, 464.
Karl der Große — 103, 107 f.
Karolinger — 105, 122 f., 134, 157 f.
Kastilien — 224 f., 351 f.
Kasuistik (Pilpul) — 328 f., 330.
Katakomben — 18 f., 476 f.
Katib (Wesir) — 215, 220.
Kaukasus — 247, 258.
Kaulan al Jahudi — 88, 191.
Kiew, Kiewsches Russenreich — 251 f., 258 f., 345, 429 f.
Kimchi, David — 385 f.
Kimchi, Joseph — 385.
Kimchiden — 385.
Kinoth (Elegien) — s. Liturgie.
Kirchenkanons — 38, 55 f., 71 f., 110, 113, 115 f., 262, 411. S. Kirchenkonzile.
Kirchenkonzile — 13, 38, 40, 43 f., 55 f., 60 f., 93, 123, 135, 319, 410 f. S. Toledanische Konzile.
Kodex (Ausnahmegesetze) — 23 f. (des Theodosius), 39 f. (des Alarich), 59 f. (Lex Rom. Visigoth), 75 f. (Lex Visigoth.), 78 (Erwigs Novellen), 157 f. (Basiliken). S. Kapitularien.
Kodex des Maimonides — 392 ff.
Köln — 53, 282 f., 288, 316, 321 f.
Koloman, ungar. König — 319, 433.
Kolonisierung Europas — 11 ff., 14, 36 f., 94 f., 246, 301, 427 f., 469 f., 475 ff.
Konrad III., Kaiser — 286 f.
Konstantinopel — 89 f., 169 f., 418 f., 421.
Konzile — s. Kirchenkonzile.
Korfu — 416.
Korinth — 89, 420.
Kreditgeschäfte — 52, 296. S. Geldhandel.
Kreuzfahrer — 276 ff., 320, 338, 432, 459. S. Kreuzzüge.
Kreuzzüge — 104, 131, 153, 267, 271, 275 ff., 304 f. (dritter K.), 316 f. (vierter K.), 335, 340 f., 418, 426, 432 f., 471.
Krim — 12, 94 ff., 246 f., 258, 345 (Chasarenland), 427, 430, 476.
Kultur — 141 ff., 178 f., 476 f. S. Sprache, Literatur, Wirtschaft.

Landessprachen — s. Sprache, Umgangssprache.
Landfrieden, Königsfrieden — 313 f.
Landwirtschaft — 35, 52, 61–62, 64, 110, 120, 129 f., 272, 298, 420, 423. S. Grundbesitz.
Langobarden — 30, 107.

Languedoc — 127 f., 297.
Leo III. der Isaurier — 170 f., 247.
Leo VI. der Philosoph, byz. Kaiser — 175.
Leontin, Jehuda — 145.
Literatur — 154 f., 228 f., 357 ff. S. Sprachwissenschaft, Poesie, Talmud, Responsen, Renaissance.
Liturgie — 138 f., 154 f., 166, 182, 236 f., 243, 340 f., 426 f. S. synagogale Poesie.
Lombardei — 30, 134, 157 f.
London — 300 f., 305 f., 366.
Lothringen — 104, 123, 148 f., 276.
Lucca — 137, 143, 179, 243, 348, 350, 412.
Lucena — 214, 348, 350.
Ludwig der Fromme, Kaiser — 114 f., 121.
Ludwig VII., franz. König — 286 f., 291.
Lunel — 299, 332.
Lyon — 36 f.

Macedonien — 89.
Machir, Rabbiner in Narbonne — 109, 143.
Magdeburg — 135 f.
Maghreb — 163 f., 350, 461 f. S. Afrika.
„Magister Judaeorum" — 115 f.
Mailand — 22, 28.
Maimonides (Moses ben Maimon) — 358, 387 ff., 446 f., 452, 461, 463 f., 472.
Mainz — 137 f., 147, 277, 280 f., 327.
Malaga — 215, 234, 350.
Mallorca — 350.
Marseille — 36, 42, 45, 48 f., 51, 112, 299.
Märtyrertum, Martyrologien — 278 f., 289, 293, 309 f., 335, 339 ff.
Mathematik — 380 f.
Meczislaw der Alte — 428.
Melfi — 169, 415.
Menachem ben Chelbo — 144.
Menachem ben Saruk — 210, 229 f.
Merowinger — 42 f., 51.
Merseburg — 137.
Meschullam ben Kalonymos — 155.
Mesopotamien — 345, 435, 438 f.
Messianische Bewegungen — 170, 191, 418, 443 f.
Messianismus — 83, 124, 180, 204, 256, 362 f., 380, 394.
Messina — 416.
Metz — 135, 284.
Michael II., byz. Kaiser — 172.
Midraschim — 179 f., 245.
Minorka — 57.
Mischehen — 40, 43, 56, 61.
„Mischne-Thora" — s. Kodex des Maimonides.
Montpellier — 298 f.
Moralisten — 333, 339. S. Ethik.
„More nebuchim" — 397 f.
Moses ben Chanoch — 208 f., 241, 383.
Moses ha'Darschan — 144.
Moses aus Kiew — 431, 452 (Anm.).
„Mosessynagoge" (Ägypten) — 458.
Mossul — 435, 438.
Munizipaldienst — 298.
Mystik — 274, 333 f., 338 f.

Nagid — 219, 390, 455 ff., 463 f. S. Nassi.
Namatianus, Rutilius — 35.
Namen (fremde) — 19 f., 22, 96, 416, 420, 478 f.
Narbonne, Gallia Narbonensis — 36, 42 58 f., 62, 77, 108 f., 112, 129 f., 143 f., 299 f., 332.
Nassi (Patriarch) — 109, 143, 206 210, 219, 223, 244, 299, 332 353, 454.
Nathan ben Jechiel — 423 f.
Nathaniel, Nagid — 457.
Nationalismus (in der Philosophie) — 372, 376.
Navarra — 357.
Neapel — 21, 28 f., 414.
Neuß — 283, 316 f.
Normandie — 301.
Normannen (in Süditalien) — 168 f., 414 f.
Norwich — 304, 308.

Obadia, Chasarenkönig — 249.
Olbia — 94.
Organisierungsperiode — 104 f., 163, 470, 478.

Oria — 164 f., 175, 185.
Orient (Morgenland) — 11 f., 36, 55, 103, 111 f., 432 ff.
Orleans — 48, 53, 133, 294.
Österreich — 317.
Ostgoten — 25 ff.
Otranto — 163, 179, 185, 416, 420.
Otto I., Kaiser — 134, 157, 159, 197.
Otto II., Kaiser — 137, 159.
Oxford — 300, 302.

Palästina — 16, 138, 245, 275, 364, 384, 390, 432 ff.
Palermo — 22, 32, 169, 414, 416.
Paltiel („Nagid" in Ägypten) — 166 f.
Pantikapäum (Kertsch) — 94 f.
Päpste — 30 f., 131, 133, 136, 158 f., 272, 405 f., 408 („jüd. Papst").
Paris — 42, 46 ff., 53, 292 f.
Parnas (Gemeindehaupt) — 325, 421 f., 438.
Persien — 443 f.
Petachia aus Regensburg — 344 f., 430.
Peter von Amiens — 276, 278, 283.
Peter von Cluny (Venerabilis) — 286 f.
Philipp II. August — 294 f., 459.
Philosophie — s. Religionsphilosophie.
Phokas, byz. Kaiser — 91.
Pierleone, röm. Familie — 159 f., 407 f.
Pietismus — s. Chassidim.
Pisa — 412 f.
Piut — s. Liturgie.
Placitum (der Täuflinge) — 71, 73 f.
Poesie — 232 f., 346, 359 f., 367 f., 426. S. Synagogale Poesie.
Polemik, religiöse — 28, 46 f., 52 f., 70, 79 f., 83 f., 117 f., 124 f., 262, 385.
Polen — 106, 141, 265 f., 285, 427 f.
Polygamie — 146 f.
Prag — 141, 284 f., 317 f.
Priscus aus Paris — 46 f.
Privilegien — 139 f., 301 f., 315.
Proselyten (jüdische) — 14, 20, 34, 56, 97 f., 121 f., 125, 138, 248 f. (Chasaren).
Proselytismus (christlicher) — 26 f., 33, 39 f., 43, 46 f., 64 ff., 127, 170, 246, 261, 322, 342. S. Taufzwang.
Proselytismus (muselmanischer) — s. Islamisierung.
Provence — 127 f., 142 f., 297 f., 385.
Purimfest — 296.
Puteoli (Puzzuoli) — 21.

Rabbinerkonferenzen — 326 f.
Rabbinismus, Rabbiner — 146 f., 207, 210 f., 383, 421 f., 430 f. S. Talmud, Responsen.
Radaniten — 111.
Rahel Formosa — 355.
Rameru — 289.
Raschbam (Samuel ben Meir) — 329 f.
Raschi — 104, 149 f., 329 f.
Ratherius, Bischof — 160 f.
Rationalismus — 372, 378, 397 f.
Ravenna — 22, 27 f.
Recesswint, westg. König — 72 f.
Reckared I. — 60 f.
Regensburg — 137, 284.
Religionsphilosophie — 185, 238 f., 371 f., 387 f.
Renaissance, literarische — 228 f., 273, 357 ff.
Renegaten — 45, 48, 318, 321 f., 462 f.
Responsen, rabbinische — 146, 148, 152, 447, 451 f., 464, 473, 481.
Richard I. Löwenherz — 306 f., 310, 459.
Ritualmordlüge — 292 f., 304.
„Rokeach" — 338. S. Eleasar aus Worms.
Rom (Stadt) — 14 ff., 23 f., 30 (das päpstliche), 157 f., 184, 405 f., 412 f., 477.
Rom (weströmisches Reich) — 23 ff., 37.
Romanus Lekapenus, byz. Kaiser — 176, 253 (Armanus), 254.
Rouen — 133, 277, 301.
Rudolf, Mönch — 287 f.
Russen, Rußland — 105, 205, 251 f., 257, 429 f.

Sabbat — 15, 21, 24, 35, 47, 117 f., 125, 227, 263, 452.
Saladin, Sultan — 459 f., 463 f.
Salomo ha'Babli, Paitan — 183.

Salomo Izchaki — s. Raschi.
Salomo ben Simon, Chronist — 281, 343 f.
Salerno — 169, 414 f., 417.
Saloniki — 418 f., 421. S. Thessalonich.
Samuel ibn Abbas — 462 f.
Samuel ben Ali — 345, 431, 441, 450 f.
Samuel Chassid — 334 f.
Samuel ben Meir — s. Raschbam.
Samuel ha'Nagid — 214 ff., 232 f., 241 f.
Saragossa — 223, 235, 356.
Sardinien — 32 (Cagliari), 476.
Schefatia aus Oria — 164 f., 173 f., 182.
Scheintaufen — s. Taufzwang.
Schemad — s. Taufzwang.
Schiffsreeder — 90 (Navicularier), 112.
Schliom aus Wien — 317.
„Scholae peregrinorum" (Rom) — 159, 406.
Schulunterricht — 151 f., 337. S. Akademien.
Schutzjuden — 114 f., 272, 296 f., 313 f.
Selbstverwaltung — s. Autonomie.
Selichoth — s. Liturgie.
Sepharad (Spanien) — 203.
Serachia Halevi — 332.
Severus, Bischof — 57.
Sevilla — 22 f., 244.
Sidonius Apollinaris — 38.
Simon ben Isaak aus Mainz — 37 f., 408 (Anm.).
Sisebut, westg. König — 49, 63 f.
Sizilien — 22, 29, 32, 157, 163 ff., 413 f., 476.
Sklavenbesitz — 24, 27, 32 f., 35, 43 f., 49, 60 ff., 115 f., 120 f., 319.
Sklavenfreilassung — 96.
Sklavenhandel — 34, 52, 111, 264, 267.
Slawen — 251 f., 258. S. Russen, Polen, Böhmen.
Spanien — 12 f., 49, 54 ff., 87 f., 105, 189 ff., 273, 347 ff., 476.
Sparta — 89, 177.
Speyer — 139 f., 278, 288, 315 f., 327.
Sprache (arabische) — 178, 210, 228, 360, 370, 386.
Sprache (französische und deutsche) — 142, 145, 148, 152, 325 f.
Sprache (griechische) — 19, 21, 46, 178 f., 477.
Sprache (hebräische) — 19, 21, 142, 148, 163, 179, 229, 356, 360, 370, 477.
Sprache (italienische) — 178, 424.
Sprache (lateinische) — 19, 21, 145, 356, 477.
Sprachwissenschaft — 210, 281 f., 385 f. S. Grammatik.
Staatsdienst — 49, 60 f., 166, 197, 215 f., 225 f., 354 f.
Stephan III., Papst — 109.
Steuern — 130, 301 f., 306, 330, 406.
Südfrankreich — s. Languedoc, Provence, Narbonne.
Süditalien — 21 f., 29, 157, 162 ff., 413 f., 477.
Swintila, westg. König — 65.
Swjatopolk II. — 429.
Synagogen — 15 ff., 26 f., 32, 57, 60, 91. S. Liturgie.
Synagogale Poesie — 138, 154 f., 180 f., 236 f., 339 f., 360 f., 425. S. Liturgie.
Syrien — 170, 435 f.

Talmud, Talmudisten — 146 f., 150 f., 209, 219, 241 f., 273 f., 328 f., 385, 391 f., 403, 423 f., 451 f. S. Responsen, Rabbinismus.
Tam, Rabbi Jakob — 289, 293, 326 f., 329 f., 346.
Tarent — 21, 416.
Taufzwang — 13, 43, 45 f., 47 f., 49 f., 57 f., 64 ff., 67 f., 79 f., 87, 91, 133, 137 f., 147, 153, 173, 176, 252, 279 ff. (Kreuzzüge), 307 f., 311 f., 318, 320, 407.
Taurien — 12, 94 ff., 105, 176, 246 f.
Theben — 420.
Theodorich der Große — 25 ff.
Theodosius Petscherski, russ. Abt — 263.
Theologie — s. Religionsphilosophie.
Thessalien — 89.
Thessalonich (Saloniki) — 89.
Tibboniden — 385. S. Ibn Tibbon.

Tiberias — 437, 465.
Tob-Elem, Joseph — 149.
Tobia ben Elieser — 182 („Lekach Tob"), 419, 425 f.
Todros, Nassi — 298 f.
Toledanische Konzile — 60 f., 67 f., 70, 72, 82, 85 f.
Toledo — 54, 60, 88, 195, 226, 252, 361, 378.
Tossafisten — 329 f.
Toulouse — 158, 297 f.
Trani — 415.
Trier — 278, 283.
Troyes — 149 f.

Umgangssprache — 16, 19, 337, 478. S. Sprache.
Ungarn — 285, 319.
Universalismus — 372, 461, 466.
Urban II., Papst — 275.

Vandalen — 25.
Venosa — 21 f., 163, 477 f.
Vertreibung — 50, 64 f., 92, 137 f., 173, 295 f.
Völkerwanderung — 25, 37 f., 247.
Vormundschaftssystem — s. Schutzjuden.

Wamba, westg. König — 77.
Wanderungen — s. Kolonisierung.
Westgoten — 39 f., 42, 58 ff., 61 (Montesquieu über die W.), 470.
Wien — 317.
Wirtschaft — 35, 51 f., 82, 111 f. 120, 129 f., 139, 300, 313, 422 f S. Handel, Landwirtschaft, Geldhandel, Handwerk, Industrie.
Wladimir, russ. Fürst — 259 f.
Worms — 137, 140, 279, 327.
Wratislaw, böhm. Fürst — 285, 318
Würzburg — 289.

Xanten — 283, 316.

York — 308 f.

Zarfath (Frankreich) — 142.
Zedekia, Leibarzt — 123.
Zeitrechnung — 139, 163, 174, 179, 180, 477 f.
„Zioniden" — 362 f.
Zonarias (Seren) — 170, 191.

Bibliotheka Jagiellońska Kraków Polska

BIBLIOTEKA NAUKOWA
WAP
40352/I/2.