

WINFRIED FREY, Frankfurt

PASSIONSSPIEL UND GEISTLICHE MALEREI
ALS INSTRUMENTE DER JUDENHETZE
IN FRANKFURT AM MAIN UM 1500¹

I.

Am 20. September 1509 erschien ein ehemaliger Metzger und nunmehriger Kölner Spitalmeister und Salzmesser vor dem Rat in Frankfurt am Main² und wies ein kaiserliches Mandat an die Juden des Reiches vom 19. August vor, in dem ihm, "des reichs getrauwen Johan pfefferkorn von Collen als eynem wolgeretten/ und erfarn"³ des jüdischen Glaubens, das Recht zugesprochen war, alle gegen den christlichen Glauben gerichteten jüdischen Schriften "an yedem ort mit wyssen eyns

1. Veränderte Fassung eines Referates, das ich den Teilnehmern des IX. internationalen Colloquiums in Cividale am 6.9.1981 vorgetragen habe.
2. Das Nachstehende ist im Wesentlichen eine Paraphrase der Darstellung von Isidor Kracauer, *Geschichte der Juden in Frankfurt am Main*, Bd. 1, Frankfurt 1925, S. 246ff. Fakten und Daten konnte ich anhand eines Manuskriptes überprüfen, das von Mitarbeitern des Stadtarchives stammt und mir vom Leiter des Frankfurter Stadtarchivs, Dr. Dietrich Andernacht, freundlichst zur Verfügung gestellt wurde: "Johannes Pfefferkorn und die Konfiskation der hebräischen Schriften in Frankfurt a. M. 1509/10"
3. Johannes Pfefferkorn, "In lob und eer dem Allerdurchleuchtigsten Großmechtigsten Fursten und Heren hern Maximilian...", Köln 1510, Blatt B II. Johannes Pfefferkorn (ca. 1470 — ca. 1522), ein unter etwas zweifelhaften Umständen 1505 zu Köln konvertierter Jude, versuchte seine ehemaligen Glaubensgenossen zu missionieren, unter anderem indem er in seinen seit 1507 erscheinenden Schriften propagierte, den Juden ihre heiligen Bücher wegzunehmen. Der mißlungene Versuch, die Absicht in Frankfurt am Main in die Tat umzusetzen, führte ihn in eine langanhaltende Auseinandersetzung mit dem führenden Humanisten und Hebraisten Johannes Reuchlin, die schließlich ins Hohnlachen der Dunkelmännerbriefe mündete. Vgl. Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden*, Bd. 9, Leipzig 1866, S. 73-182; Ludwig Geiger,

raths und ingegenwurtigkeit des pastors. Auch czweyer vom rathe oder der oberkeit von (euch) czunemen die ab weg czuthun/ und czu underdrucken dar durch wo yr ye unseren heylgen Cristenglauben nit halten wollt/ darczu euch der almechtig mit gnaden wysen wol/ dz yr doch under czweyen ubeln dz mynder boß erwellet und nit zu wytern und meren schaden euwer selen selickeitten auß euwern furgenomen judischen glauben/ in Die yrsal und ketzerie geet."⁴

Der Frankfurter Rat, der sonst sehr selbstbewußt mit dem Kaiser umging, schien tief beeindruckt. Schon tags darauf ließ er das Mandat in der Ratssitzung verlesen und benannte sogleich vier Ratspfleger und Ratsfreunde. Das Kapitel des Bartholomäusstiftes wurde dem Mandat gemäß um pastoralen Beistand gebeten. Die Ortsgeistlichen hatten gleichfalls nicht die mindesten Bedenken und entsandten am 25. September Johann von Gryffenstein und Johann Brunn in die Sechserkommission. Diese begab sich am selben Tag in die Synagoge und ließ die Frankfurter Judenschaft zusammenrufen, was nicht schwer war, da die Juden Frankfurts seit 1461 im Ghetto am stinkenden Wollgraben hinter Schloß und Riegel saßen. Man las ihnen das an sie gerichtete kaiserliche Schreiben vor und befahl, alle religiösen Bücher in die Synagoge zu bringen. Die Frankfurter Juden, die es in den letzten Jahrhunderten gelernt hatten, sich ihrer Haut zu erwehren, verlangten "als erschrocken lute"⁵ Aufschub, der ihnen, es war Dienstag, bis Freitag gewährt wurde.

Johannes Reuchlin, sein Leben und seine Werke, Leipzig 1871, S. 205 — 454; Kracauer, (Anm. 2), S. 238 — 283; Max Brod, Johannes Reuchlin und sein Kampf. Eine historische Monographie, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1965, S. 178 — 270; Heiko A. Oberman, Zwischen Agitation und Reformation: Die Flugschriften als "Judenspiegel", in: Hans-Joachim Köhler (Hrsg.), Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit. Beiträge zum Tübinger Symposion 1980, Stuttgart 1981, S. 269 — 289, leicht verändert auch in: H. A. Oberman, Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation, Berlin 1981, S. 85 — 122.

4. Ebd. Man merkt, daß Pfefferkorn an der Ausarbeitung des Mandats beteiligt war, denn die These, "das die Juden keczzer seyn des alten und newenn testaments" (aus dem Titel des "Osterbüchleins" von 1509), zieht sich wie ein roter Faden durch seine früheren Schriften.

5. Zitiert nach Isidor Kracauer, Die Konfiskation der hebräischen Schriften in Frankfurt a. M. in den Jahren 1509 und 1510, in: Zs. f. d. Gesch. d. Juden in Deutschland, Bd. 1, 1887, S. 160 — 176, S. 230 — 248, hier S. 166.

Alle Einwände⁶, die sie bis Ende der Woche vorbrachten, waren allerdings vergeblich, am Freitag schlug der kaiserliche Mandatar mit Hilfe des Rates und des Kapitels zu, beschlagnahmte 168 in der Synagoge befindliche Bücher und ließ sie ins Martha-Spital auf dem Klapperfeld bringen. Er hätte auch noch das Ghetto selbst durchsuchen lassen, wäre es nicht schon Abend gewesen: wenigstens den Sabbat und den Sonntag hielt man heilig. Aber am Montag sollte es weitergehen.

Inzwischen hatten die Juden einen Abgesandten, Gumprecht Weissenau, zum Mainzer Erzbischof Uriel von Gemmingen geschickt, der sich in ihrem Namen über das Kapitel des Bartholomäusstiftes beschwerte. Uriel reagierte prompt, denn er fühlte sich in seinen Kompetenzen eingeschränkt. Er schrieb einen beleidigten Brief an Maximilian, in dem er sich über die Ansicht des Kaisers mokierte, daß sich in seiner Erzdiözese christenfeindliche Bücher befänden. Über seine Anweisungen bezüglich Frankfurt und die dortigen Ereignisse am Montag und Dienstag berichtet ein zeitgenössisches Aktenstück in hebräischer Sprache und Schrift: "Es war nun am Montag [1. Oktober] da kam der Metzger mit den Geistlichen und Ratsfreunden, um die Bücher zu nehmen und zu dieser Zeit war R. Gumprecht noch nicht zurückgekehrt. Darum hielten wir den Tag mit erneuter und heftiger Widerrede hin, daß wir beim Kaiser appellieren wollten.

Die Geistlichen und die Ratsfreunde beschlossen hierauf gemeinsam, die Sache am Dienstag [2. Oktober] vor den Rat zu bringen, damit er untersuche und feststelle, ob wir überhaupt berechtigt seien, an den Kaiser zu appellieren, nachdem ein unmittelbarer kaiserlicher Befehl an uns ergangen sei. Der Bescheid des hiesigen Rates hatte folgenden Wortlaut: 'Mir solten der mandat genugen tun unt solten den apeliren'. Zugleich beschlossen sie, Nachmittags zu kommen (um die Konfiskation fortzusetzen). Inzwischen trafen, Gott Lob, die Schriften des Erzbischofs von Mainz an die Geistlichen ein, daß sie ihre Hände von dieser Angelegenheit abtun sollten, und daß er beabsichtige, sie für das, was sie bereits getan, zu strafen.

Da nun die Geistlichen sich zurückzogen, war auch der Rat nicht befugt, in dieser Angelegenheit noch etwas zu tun."⁷

6. Pfefferkorn berichtet in "In lob und eer...", Blatt B III, unwirsch: "Darentgegen die Juden vyl und manycherley außzug gebraucht und furgetragen haben..."

7. Isidor Kracauer, Actenstücke zur Geschichte der Confiscation der

Soweit aus dem hebräischen Bericht. Es würde zu weit führen, die Affäre im einzelnen darstellen zu wollen mit allen Intrigen und Bestechungen am kaiserlichen Hof, mit allen widersprüchlichen Dekreten und Mandaten. Immerhin gelang es Pfefferkorn nach dem langen Hin und Her, am 11. April 1510 etwa 1500 religiöse Bücher bei den Frankfurter Juden einsammeln und in Fässern verwahren zu lassen (die Fässer mußten von den Juden bezahlt werden).

Die Aktion fand ihren Frankfurter Abschluß durch einen Zufall. Herzog Erich von Braunschweig-Kalenberg, ein treuer Parteigänger Maximilians⁸, hatte — unter anderem, um dem Kaiser aus seinen immerwährenden Geldnöten zu helfen — bei den Frankfurter Juden seine Kleinodien versetzt. Seit Anfang 1509 waren die Pfänder verfallen, und nur kaiserlichem Einschreiten hatte es der Braunschweiger zu verdanken, daß die Juden sie nicht schon verkauft hatten. Als sie Anfang 1510 aber drängten, kam dem Kaiser oder seinen Räten die rettende Idee: Fristverlängerung gegen Bücherrückgabe. So geschah es. Am 23. Mai 1510 erließ Maximilian ein Mandat, daß er mit Gründen seine früheren Anordnungen zurücknehme und befehle, den Juden ihre Bücher zurückzugeben. Das Mandat traf am 6. Juni 1510 in Frankfurt ein, tags darauf erhielten die Frankfurter Juden ihre Bücher zurück. Damit war die peinliche Angelegenheit zwar für den Frankfurter Rat und die Frankfurter Juden vorerst erledigt, nicht aber für Pfefferkorn. Er erlangte vom Kaiser am 6.7.1510 ein weiteres Mandat, in dem dieser den Erzbischof von Mainz anwies, "von Reuchlin, Viktor von Carben und Hochstraten Gutachten darüber ein (zu) fordern, ob es dem Christentum förderlich sei, die talmudischen Schriften zu verbrennen."⁹ — Damit begann jene Auseinandersetzung, die in den *Epistolae obscurorum virorum* gipfelte

hebräischen Schriften in Frankfurt a. M., in: *Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. des Judentums*, 44, NF8, 1900, S. 114 — 126, S. 167-177, S. 220-234, hier S. 121. Der Ratsbescheid ist in den hebräischen Text deutsch inseriert, und von dort habe ich ihn übernommen, da er in Kracauers Übersetzung verschlimmbessert ist.

8. Albrecht Altdorfer hat ihm in der rechten Hälfte der zweiten Abteilung der Folge "Die erkoren Fürsten" den Ehrenplatz gegeben, auf dem seine ganze Fahne zu sehen ist. Vgl. Franz Winzinger, *Albrecht Altdorfer. Die Gemälde*, München 1975, Abb. 76.

9. Kracauer, (Anm. 2), S. 263.

und dem aufrechten Reuchlin die päpstliche Verurteilung zu ewigem Schweigen einbrachte.

II.

Herrschte in Frankfurt am Anfang des 16. Jahrhunderts ein besonderes soziales und geistiges Klima, daß blinde Eiferer wie Pfefferkorn dort auf schnellen und leichten Erfolg hoffen konnten? Nein, Pfefferkorn hatte nicht nur hier Erfolg, sondern auch in Worms, Mainz, Bingen. Und Pfefferkorn war nicht der einzige, der in dieser Zeit gegen die Juden, als man ihrer nicht mehr bedurfte¹⁰, zu Felde zog. "1442 wurden sie aus Oberbayern, 1450 aus Niederbayern verbannt. 1453 folgte Breslau, 1499 Nürnberg und 1510 die Mark Brandenburg, speziell Berlin, und das Elsaß; 1519 schließlich auch Regensburg [...]"¹¹ — aus Gründen, die sich zwar auf das ökonomische Substrat zurückführen lassen, aber doch die vielfältigsten Ausprägungen zeigen, unter denen der religiöse Aspekt der wichtigste zu sein scheint.

Frankfurt war keine Ausnahme. Dort ging es den Juden so schlecht wie fast überall, mit dem einen Unterschied, daß man sie nicht vertrieb. Aber gedacht hat man auch in Frankfurt an Vertreibung, vor dem "Gastspiel" Pfefferkorns¹² und danach, bis zu einem Mandat Maximilians von 1516, in dem er dem nächsten Erzbischof von Mainz, Albrecht von Brandenburg, befahl, auf Bedrängung der Juden zu verzichten¹³. Bis zum Fettmilchaufstand 1612-1614 hatten die Frankfurter Juden leidlich Ruhe, das heißt, sie waren nur dem alltäglichen Schrecken ausgesetzt, der bis zur

10. Den ökonomischen und sozialen Hintergrund beschreibt für viele Städte des Reiches detailliert Markus J. Wenninger, *Man bedarf keiner Juden mehr. Ursache und Hintergründe ihrer Vertreibung aus den deutschen Reichsstädten im 15. Jahrhundert*, (=Beiheft zum Archiv für Kulturgeschichte, Heft 14), Wien/ Köln/ Graz 1981.

11. Herrmann Greive, *Die Juden. Grundzüge ihrer Geschichte im mittelalterlichen und neuzeitlichen Europa*, (=Grundzüge, Bd. 37), Darmstadt 1980, S. 108.

12. 1508 z. B. nahm sich der Rat vor zu überlegen, "wie man füglich sich der Juden entschlagen und mit Nutz ledig werden könnte". (Kracauer, (Anm.2), S. 268).

13. Kracauer, *ebd.*, S. 276. Dazu jetzt ausführlicher: Arye Maimon, *Der Judenvertreibungsversuch Albrechts II. von Mainz und sein Mißerfolg (1515/16)*, in: Alfred Haverkamp (Hrsg.), *Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, (=Monographien zur Geschichte des Mittelalters 24), Stuttgart 1981, S. 205-220.

individuellen Vertreibung gehen konnte, denn die hatte sich der Rat schon 1490 vorbehalten.¹⁴

Die ökonomischen und sozialen Faktoren, die das antijüdische Klima Frankfurts mitbestimmten, bleiben in der folgenden Studie unberücksichtigt; hier geht es vor allem um die religiöse Komponente und auch um die nur in zwei besonderen künstlerischen Ausprägungen, da die religiös-soziale Atmosphäre der Zeit vor der Reformation auch in jüngster Zeit oft genug Gegenstand historischer Darstellungen war.

Die notwendige Beschränkung gibt andererseits Gelegenheit, gerade an spezifischen Frankfurter Kunstdenkmälern mit allgemeiner Absicht in einen lange schwelenden Streit sozusagen zu einem höheren Zwecke vermittelnd einzugreifen. Es ist dies ein Streit, der manchmal an die Prioritätsfrage *"Huhn oder Ei?"* erinnert und oft mit dem gleichen verbissenen Ernst geführt wird: Haben die religiösen Spiele auf die bildende Kunst eingewirkt oder wirkte die bildende Kunst auf die religiösen Spiele?

Hatte Johannes Werner in seinem Aufsätzchen *"Der alte Jude und das neue Geld"*¹⁵ hinsichtlich der besonderen Ausgestaltung der Judasfigur noch 1977 behauptet: *"Es steht außer Zweifel, daß diese beiden Hervorbringungen, die künstlerische und die literarische, kausal miteinander zusammenhängen; und zwar derart, daß die Spielfigur oder Spielszene der Bildformel im wahrsten Wortsinn zum Vor-Bild diene"*¹⁶, so erklärt eine Arbeitsgruppe um Anthonius Hendrikus Toubert ein Jahr später diese Ansicht, ohne sich speziell auf Werner zu beziehen, kurz und bündig für ein *"Trugbild"*¹⁷. Sie kommt nach dem Vergleich der Abendmahlszene mit der biblischen Vorlage (ihrem einzigen Vergleich aus dem Passionsgeschehen) zu dem Schluß: *"Die Übereinstimmungen sind so schlagend, daß man fast versucht wäre, die Illustration des Salzburger Perikopenbuches als*

14. Armin Wolf (Hrsg.), *Die Gesetze der Stadt Frankfurt am Main im Mittelalter*, Frankfurt 1969, S. 410.
15. In: *Das Münster* 30, 1977, S. 117-122.
16. *Ebd.*, S. 117.
17. Anthonius Hendrikus Toubert u.a., *Das Donaueschinger Passionsspiel und die bildende Kunst*, in: *DVJS*, 52, 1978, S. 26-42, hier S. 27. Werner und Toubert mögen für alle stehen, die sich an dem Streit in den letzten Jahrzehnten beteiligt haben (Vgl. dazu die Bibliographie in: Rolf Steinbach, *"Die deutschen Oster- und Passionsspiele des Mittelalters"*, (= *Kölner Germanistische Studien*, Bd. 4), Köln/Wien 1970, S. 231-291, bes. S. 277 f).

*direkte Vorlage für die Szene im Donaueschinger Spiel anzunehmen. Jedenfalls ist auch bei der Szene der Verräterbezeichnung deutlich, daß die Situation, die das Spiel schildert, schon lange in der Bildkunst bekannt war."*¹⁸

Freilich sind die Vertreter beider Richtungen nicht so starr in ihren Ansichten, daß sie nicht auch gegenseitige Beeinflussung von dramatischer und darstellender Kunst mit bedenken würden. Aber wie werden sie mit dem Problem fertig? Touberts Arbeitsgruppe führt ein *"gemeinsames Bilddenken"*¹⁹ von Drama und bildender Kunst an, das sie definiert als *"die innerseelische Repräsentation der Umwelt durch visuelle Vorstellungen"*²⁰, deren Ursprünge und Komponenten sie allerdings nicht nennen kann, wohl auch nicht will — ein Fall von Eskapismus. Johannes Werner wird konkreter und genauer: *"Es steht [...] außer Zweifel, daß die künstlerische und die literarische Hervorbringung nicht nur miteinander, sondern ihrerseits auch noch mit einem sozialen, sozialpsychologischen Phänomen kausal zusammenhängen: mit dem spätmittelalterlichen Antisemitismus, der sie in dialektischer Wechselwirkung erzeugte, um dann von ihnen immer wieder aufs neue erzeugt zu werden."*²¹ Er bringt dann das Problem auf die vergrößernde Formel: *"Judas gegen Jesus, Jud gegen Christ."*²² Gegen solche Vorstellungen wiederum wendet sich vehement Peter Dinzelsbacher²³, da dergleichen Gleichsetzungen *"ohne irgendwelche Belege"*²⁴ seien. *"Am richtigsten wäre es vielleicht, von einer (immer schon von der bloßen Namensgleichheit initiierten) Affinität zu sprechen."*²⁵ Solchermaßen enthistorisiert, wird ihm Judas zur *"Exempelfigur"*, zum *"Haßobjekt"*, zum *"Sündenbock"*, dem mit psychoanalytischen Argumenten beizukommen sei. Selbst wenn Judas als Judenkarikatur und in gelben Kleidern dargestellt wird, gilt ihm das nicht als Nachweis für Werners Gleichung. Judas werde Sündenbock, *"das Symbol der reprobi*

18. Toubert, (Anm. 17), S. 41.
19. *Ebd.*
20. *Ebd.*
21. Werner, (Anm. 15), S. 117.
22. *Ebd.*, S. 120.
23. *Judastraditionen*, (= *Raabser Märchenreihe* 2), Wien 1977. Ich danke Nigel Palmer für den Hinweis auf das Bändchen und dem Autor dafür, daß er es mir zugänglich gemacht hat.
24. *Ebd.*, S. 81.
25. *Ebd.*, S. 80.

und infideles, die gegen die Kirche murren"²⁶ mittels der "Kennzeichnung durch eine Farbe, die sonst einer sozial unterlegenen Minderheit zukam (um ihn leichter identifizieren zu können, da er ja sonst nicht aufgefallen wäre) [...]"²⁷.

So kann man sich auch vor der Erkenntnis drücken, daß Judas und die Darstellung der Juden im allgemeinen antijüdischen Syndrom des Spätmittelalters wichtigste Symptome sind: Der Antisemitismus ist im Antijudaismus deutlich angelegt. Schaut man Alfred Stanges monumentales Werk "Deutsche Malerei der Gotik"²⁸ durch, so wird man feststellen, daß seit etwa 1400 scheinbar realistische, meist aber karikierende Judendarstellungen auf Passionsbildern auftauchen und mit der Entwicklung zum "volkreichen Kalvarienberg" wie anderer volkreicher Szenen häufig werden: Der "Stürmer"-Typus des Juden hat seine Vorfahren in Tafelbildern der deutschen Gotik, und zwar vor allem Süddeutschlands.

III.

Die eben begründete Einschränkung der Gegenstände gibt die Möglichkeit, die Ein- und Wechselwirkung von Bild und Text auf die Wirklichkeit und vice versa an Frankfurter Denkmälern aus der Zeit um 1500 darzustellen und zu kontrollieren.

Das eine ist das 1493 von dem Frankfurter Gerichtsschreiber Johannes Kremer aufgeschriebene, nur als Fragment überlieferte Passionsspiel, das wohl schon 1492, sicher aber 1498 und mit einiger Wahrscheinlichkeit auch 1506 bei der letzten Frankfurter Aufführung eines Passionsspiels als Textgrundlage diente. Dieses Passionsspiel geht — nicht ohne Änderungen natürlich — auf ein Spiel zurück, das von der Frankfurter Dirigierrolle vom Anfang des 14. Jahrhunderts repräsentiert wird. Zumindest das Frankfurter Passionsspiel hat also eine fast 200jährige Tradition — ein Umstand, der von Toubers Arbeitsgruppe gänzlich übersehen wurde. Aufführungsbelege sind leider erst seit 1467 (und dann 1480, 1492, 1498 und 1506) überliefert, aber sehr aufschlußreich. Johannes Latomus notiert zu 1467 unter anderem: "*tragoedia passionis*

26. *Ebd.*, S. 71.

27. *Ebd.*, S. 89.

28. Bde. 1-11, München/Berlin 1934-1961.

Christi exhibetur [...] interfuerunt supra 200 personae"²⁹, für ein im folgenden Jahr aufgeführtes Antichristspiel zählt er gar 265 Personen. Die Spiele waren also allein schon von der Teilnehmerzahl her ein großes Ereignis. Wie groß auch in Hinsicht auf ihre Funktion in der Stadt läßt sich daran ablesen, daß für die Aufführung 1492 im Rechenbuch notiert ist: "*item 20 gulden geschenkt der gesellschaft in gemein die das spiel von der passion unsers hern hatten vollenbrennen, und waren darinne bi den IIc personen ungeverlich wole erzugt. darzu schankt der rat auch XX firtel wines als sie die personen des ganzen rades zu mittagimps geladen hatten, die auch den merer teiln daselbsten erschienen.*"³⁰ (Ähnliches vermerkt das Rechenbuch auch für 1498³¹, nur daß dort von 300 Personen die Rede ist.) Die Aufführung des Passion ist eine hochoffizielle Veranstaltung der Reichsstadt, gespielt, wie Job Rorbach für 1498 berichtet, "*ante pretorium quod dicitur der Romer*"³². Rorbachs Tagebuch berichtet auch, daß am 2. Tag gespielt wurde "*usque dum Christus captus fuerat in ortu. sub illa captura ducebatur per multas vicus civitatis*"³³. Der nächste Spieltag beginnt damit, daß der Christus-Darsteller "*ad longum per civitatem traducebatur antequam ascenderunt machinam*"³⁴. Was das zu bedeuten hat, mag man an der Regieanweisung des Spiels ablesen. Es sind ja nicht fromme Gestalten, die Christus wie in einer Fronleichnamsprozession feierlich geleiten — es sind Christen, die Juden spielen: "*Judei ducunt Ihesum manibus ligatum habentes magnos clamores*" (S. 463)³⁵. Man kann sich vorstellen, was das für ein Geschrei war und welche Wirkung es auslösen mußte. — Vielleicht war es nicht nur Judenfeindlichkeit, sondern eine Schutzvorkehrung, als der Rat im Jahr 1500 verfügte: "*uff die feste der heiligen herren, frauwen und aposteln tagen etc. sal keyn judde usz der*

29. *Frankfurter Chroniken und annalistische Aufzeichnungen des Mittelalters*, bearbeitet von Richard Froning, (=Quellen zur Frankfurter Geschichte, Bd. 1), Frankfurt 1884, S. 101.

30. *Ebd.*, S. 234, Aufzeichnungen des Johann Heise, Anm. 5.

31. *Ebd.*, S. 293, Job Rorbachs Tagebuch, Anm. 2.

32. *Ebd.*, S. 292.

33. *Ebd.*, S. 293.

34. *Ebd.*

35. Zitate aus dem Passionsspiel werden zur Entlastung des Anmerkungsapparates im Text gekennzeichnet. Die Quelle in: *Das Drama des Mittelalters*, hrsg. von Richard Froning, (=Deutsche Nationalliteratur, Bd. 14), Bd. 2, Stuttgart 1891/92.

*Juddengasszen geen [...]'*³⁶. Doch damit nicht genug. Am Magdalenenntag 1498 (= 22.7.) fand die jährliche Bittprozession gegen Überschwemmungen statt. Unmittelbar hinter dem Heiligenschrein und dem Rat folgten die, "*qui luserant passionem [...] induti seu vestiti more eorum, nisi quod quinque representabant salvatorem: unus captivum, alter in veste alba, tertius columnam ferebat, quartus crucem, quintus resurrectionem representans [...]'*"³⁷ Die enge Verzahnung von Heilsgeschichte und Gegenwart, von historischer "Schuld" der Juden und deren Vergegenwärtigung in ihrem fünffach "vorgeführten" Opfer Christus kann kaum sinnfälliger gemacht werden.³⁸ Das Passionsspiel ist nicht vom Alltag abgehobenes Kunst-Stück. Es gehört zu jenen Handlungen und Zeremonien, mit denen die Bürgerschaft der spätmittelalterlichen Städte — durch die ökonomische Entwicklung sozial mehr und mehr differenziert und dadurch in Probleme und Konflikte gestürzt — ihre Einheit und vor allem Eintracht wiederherzustellen versucht³⁹. Die Festigung des Identitätsgefühls der Christen, die Heiligung der erstrebten Harmonie wird im Passionsspiel unter anderm erreicht durch die Ausgrenzung und Verfemung der jüdischen Minderheit, jeweils aktualisiert in dem scheinbar realen Gegensatz: "*Judas gegen Jesus. Jud gegen Christ.*"⁴⁰

Das andere Denkmal steht im Städelschen Kunstinstitut. Es ist Hans Holbeins des Älteren Altar für die Frankfurter Dominikanerkirche aus den Jahren 1500 und 1501. Der Altar ist zwar gewaltig groß, aber kein

36. Wolf, (Anm. 14), S. 429.

37. Job Rorbach, (Anm. 31), S. 294. Der Priester, der bei dieser Prozession das Allerheiligste trug, war "*Johannes Griffenstein decanus ecclesie sancti Bartolomei*", der einige Jahre später so eifrig die jüdischen Bücher mit einsammelte.

38. "*‘Helft mir rächen!’ ruft Christiana ins Volk — eine unmißverständliche Aufforderung für die Christen, die allerdings über den Bibeltext hinausgeht, wenn sie Verfemung und gesellschaftliche Ächtung aller zeitgenössischen Juden befiehlt. Anlässe dazu brauchen nicht erst gesucht oder erfunden zu werden.*" Rainer H. Schmid, *Raum, Zeit und Publikum des geistlichen Spiels. Aussage und Absicht eines mittelalterlichen Massenmediums*, München 1975, S. 171, über das Donaueschinger Passionsspiel, v. 3616 ff.

39. Vgl. Hans-Christoph Rublack, Grundwerte in der Reichsstadt im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit, in: Horst Brunner (Hrsg.), *Literatur in der Stadt: Bedingungen und Beispiele städtischer Literatur des 15. bis 17. Jahrhunderts*, Göttingen 1982, S. 9-36, bes. S. 16f.

40. Vgl. Schmid, (Anm. 38), S. 167.

Meisterwerk Holbeins und deshalb nicht allzu bekannt. Er zeigt in geschlossenem Zustand die Wurzel Jesse und in genauer Entsprechung eine Stammtafel des Dominikanerordens. Beim Öffnen der ersten Flügel kommt die Passion zum Vorschein: in der Predella der Einzug in Jerusalem, die Vertreibung der Wechsler, das Abendmahl, die Fußwaschung, der Ölberg. Auf den acht großen Bildern dann: der Judaskuß, Christus vor Pilatus, die Geißelung, die Dornenkrönung, das Ecce homo, die Kreuztragung, die (nicht erhaltene) Grablegung, die Auferstehung. Die übrigen Tafeln sind zum Teil zerstört, zum Teil verschollen, je eine befindet sich in Basel und Hamburg, sie zeigen die Verkündigung, die Geburt Christi, die Darstellung im Tempel und den Marienod.

Christian Beutler hat die einzelnen Tafeln genau mit den möglichen Vorbildern, vor allem mit Holbeins sogenannter "Grauer Passion", entstanden um 1498 (heute in der Fürstlich Fürstenbergischen Gemäldegalerie Donaueschingen), verglichen und kommt zu dem Ergebnis, "*daß die Szenen des Passionszyklus außer der Auferstehung unselbständige Zusammenfügungen aus dem Formengut der Holbein-Werkstatt darstellen und daß sie weder in den Kompositionen noch in den Einzelformen den künstlerischen Grad ihrer Vorlagen erreichen. Der eindringliche Erzählstil der Grauen Passion ist in ein schreierisches, aufgeregtes Pathos umgesetzt. Die Kompositionen wirken uneinheitlich. Die überschlanken Figuren, monoton aneinandergereiht, fallen in ihren Bewegungen gegen die organische Natürlichkeit und Kraft der untersetzten Gestalten der Grauen Passion ab. Das Gespreizte und Fahrige ihrer Gesten kann dabei eine innere Leere und Befangenheit nicht verbergen. Die Einzelform bleibt oft ungeklärt oder unausgeführt. Der weiche, süßlich geschönte Christustyp hat weder Beziehung zu der mitleiderregenden Jammergestalt der Grauen Passion, noch zu dem kräftigen, stumm leidenden Christus des Martyrienmeisters.*"⁴¹ Das kann natürlich nicht von Holbein sein. Beutler weiß (wie andere Kunsthistoriker vor ihm), wer das zu verantworten hat: Hans Holbeins Geselle Leonhard Beck, der 1501 ebenfalls in Frankfurt bezeugt ist.⁴²

Sehen wir einmal ab von der Fragwürdigkeit solcher Kategorien wie

41. Christian Beutler und Gunther Thiem, *Hans Holbein d. Ä. Die spätgotische Altar- und Glasmalerei*, Augsburg 1960, S. 52.

42. Vgl. Heinrich Weizsäcker, *Die Kunstschatze des ehemaligen Dominikanerklosters in Frankfurt am Main*, Frankfurt 1923, S. 74f.

„organische Natürlichkeit“ — Beutler übersieht einmal die Dimensionen: die Donaueschinger Tafeln sind je 88 : 86 cm groß, gegenüber den 166 : 150,5 cm des Dominikaneraltars geradezu ein intimes Format. Und zum anderen: das schreierische Pathos, die Manieriertheit der Gestalten dürften den Intentionen der Auftraggeber entsprungen oder ihnen doch entgegengekommen sein.⁴³ (Damit sollen Ungeschicklichkeiten wie ein wegen Umstellung von rechts nach links linkshändig gewordener Folterknecht in der Geißelung oder ein trotz großer Anstrengung des ziehenden Soldaten schlaffes Seil beim Judaskuß nicht übersehen werden.) Nicht „eindringlicher Erzählstil“ war bei dieser gewaltigen⁴⁴ Dominikanerpredigt in Farbe gefragt, sondern emotionale Beeinflussung bis hin zur Überwältigung. Dafür vorerst nur eine Vermutung: kein Interpret, kein ikonographisches Lexikon geht (soweit ich feststellen konnte) auf eine Geste ein, die auf Passionsdarstellungen immer wieder vorkommt: die in südlichen Ländern so genannte „Fica“, ein obszönes Zeichen der Verspottung.⁴⁵ Soweit ich es auf Abbildungen nachprüfen konnte, kommt die „Fica“ in der Grauen Passion nur einmal vor, bei dem Motiv „Jesus in der Rast“, wo ein bärtiger Jude dem sich angeekelt mit der Hand schützenden Jesus die „Fica“ vors Gesicht hält. Der Frankfurter Altar

43. Selbst wenn Holbein nicht „*Commensalis*“ der Dominikaner gewesen sein sollte, wie ein später Eintrag in einem Verzeichnis der Bilder des Klosters behauptet (vgl. Weizsäcker, (Anm. 42), S. 73), so ist doch an den Basler Blättern U III, 31-38, die Walter Ueberwasser, Visierung und Altarbild. Untersuchung am Frankfurter Dominikaneraltar Hans Holbeins des Älteren, in: *Jahresberichte der öffentlichen Kunstsammlung Basel*, NF 28/29, 1931/32, S. 43-56, als „*Visierung, welche die Besteller vor der endgültigen Auftragserteilung sehen wollten*“ (S. 43) auffaßt, abzulesen, daß die Auftraggeber genau dieses Pathos, diese Manieriertheit verlangten.
44. „[...] der mächtige, in geöffnetem Zustand etwa 6 1/2 Meter breite Altar“. Norbert Lieb und Alfred Stange, *Hans Holbein der Ältere*, o. O., o. J. (1960), S. 15.
45. John Margetts machte mich dankenswerterweise aufmerksam auf Lutz Röhrich, *Gebärdensprache und Sprachgebärde*, in: *Humaniora*, FS Archer Taylor, Louis Valley N.Y., 1960, S. 121-149. Röhrich geht kurz auf die „Feige“, „eine der verbreitetsten Spottgebärden“ (S. 129) ein: „Zu Dürers Zeit ist sie schon im ganzen Abendland als Hohn- und Spottgebärde bekannt gewesen“ (ebd.). „[...] sie ist schließlich als Zeichen schimpflicher Verachtung bekannt geworden. Wir besitzen spätmittelalterliche Bildbelege auf Darstellung der Verspottung Christi.“ (ebd.).

zeigt die „Fica“ beim Judaskuß (der gleiche Spötter speit Christus an), bei der Dornenkrönung (der „Colleoni“-Typ)⁴⁶, beim Ecce homo (das Kind, das in der Grauen Passion nur staunend steht): also dreimal; dreimal auch, daß eine Figur Jesus anspuckt oder ihm die Zunge herausstreckt. Die „Fica“ kommt, soweit ich sehe, auf dem ähnlich großen, jedoch für eine Zisterzienserabtei (Kaisheim) 1502 gemalten Altar Holbeins gar nicht vor, aber wieder dreimal das Anspeien.

Der Dominikaneraltar ist bewußt auf Emotionalisierung, auf Erregung „öffentlichen“ Ärgernisses angelegt, auf Propaganda gegen die, die nach der Schrift Jesus verhöhnten, geißelten, folterten, töteten — auf Propaganda gegen die, die noch um 1500 „verstockt“ auf ihrem Glauben beharren und damit angeblich immer noch Christus verspotten, verwunden, töten: die Juden. Ob nun Holbein sich so weit auf die Wünsche der Dominikaner eingelassen hat oder ein Geselle, vielleicht Leonhard Beck, sei dahingestellt, es ist auch relativ unwichtig. Dieser Altar ist ein ambitioniertes Routinewerk, das weitgehend im Dienste der Agitation für eine bestimmte religiös-politische Richtung steht: die künftigen Dunkelmänner bedienen sich auch der Malkunst, um ihren Zielen näherzukommen. Die Intention bestimmt selbst noch die Farbgebung. Beutler beschreibt sie eher zurückhaltend als eine „*saubere, klare, stark leuchtende Buntheit von großer, weithin tragender Wirkung*“, während Curt Glaser ein halbes Jahrhundert vor ihm, wohl ohne es zu ahnen, die Tendenz wesentlich schärfer erfaßte, als er von einem „*Höllenspektakel lauter und leuchtender Töne*“ schrieb. Sein Resümee: „*Die Hölle selbst scheint die Tore aufgetan zu haben, um ihre Scharen zu entsenden.*“⁴⁷

Betrachten wir die Darstellung der Juden in diesen beiden Werken. Hansjürgen Linke vereinfacht das Problem im neuen Verfasserlexikon auf durchaus zulässige Weise, wenn er schreibt: „*Die allen geistlichen Spielen inhärente Didaxe wird zu einem beträchtlichen Teil der dramatischen Handlung integriert. Das beginnt bereits mit dem einleitenden Prophetenspiel, durch das die eigentliche Passionsdarstellung zu einem Argument in der theologischen Debatte zwischen Judenschaft und Christenheit gemacht wird. In propagandistisch wirksamer Vereinfachung werden Juden und*

46. Vgl. Beutler, (Anm. 41), S. 51.

47. Ebd., S. 53; Curt Glaser, *Hans Holbein der Ältere*, (=Kunstgeschichtliche Monographien XI), 1908, S. 44f.

Christen als Repräsentanten zweier gegensätzlicher Welthaltungen miteinander konfrontiert: einer ökonomisch motivierten materialistischen Diesseitsverabsolutierung einerseits und einer religiös begründeten Jenseitsverherrlichung andererseits.⁴⁸ So kann man es sehen, aber der Text spricht eine deutlichere, härtere Sprache. Er beginnt mit einer Disputation zwischen Augustinus, David, Salomon etc. (den "Guten") und den Juden, meist Rabbinern (den "Bösen"). Darin wird den Juden vorgeworfen, sie hätten sich schon vor Christi Erscheinen vorgenommen, ihm "smacheit, phin und große noit und ein lesterlichen dot" (111f) zu bereiten. Es ist wie in der Wirklichkeit der "Disputationen" des Johannes Capistrano, des Petrus Nigri oder des Johannes Pfefferkorn keine Disputation, sondern ein Tribunal: die Juden sind a priori Gottesmörder, und zwar aus Habsucht, "wan er widder uns ist unsern wercken zu aller frist" (97f), und diese "Werke" nennt Rabbi Joseph offen: "lijhe phennig uff phant, als ich das mag rich machen dich! (155f), sagt er zum Propheten Daniel. Und Synagogus, die Verkörperung der Judenheit, beschließt das Prophetenspiel seinerseits (bevor "Augustinus concludit") mit einem Lob des Pfennigsacks und der Wucherzinsen:

"[...] werit ir alle myn kint,
ir werit mir alle lieber blind⁴⁹,
dan ich enberren wulte
gesuoches, als ich sulte
lijhen phennig uff phandt!" (307-311)

Nachdem so die Juden den Pfennig als ihren Erlöser bekannt haben, beginnt das Spiel als Beweis, "das unser her Jhesus Crist got und mensch werlich ist" (317f). Die Rollen sind verteilt, die Schuldzuweisung ist vorgenommen, aber sie muß noch im Spiel konkretisiert werden. Die Argumentation ist oft raffiniert einfach. In der Synagoge zum Beispiel "beweist" Christus den Juden; daß Gott nicht ihr Vater sein kann, weil sie

48. Artikel "Frankfurter Passionsspiele", in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, zweite Auflage, Band 2, Berlin/ New York 1980, Sp. 812-817, hier Sp. 814.

49. Damit ist schon am Anfang das Leitmotiv der mutwilligen jüdischen Blindheit und damit Verstocktheit angesprochen. Vgl. Schmid, (Anm. 38), S. 175f.

Jesus nicht lieben und sich "nit keren ane die liebe lere myn" (466f). Messerscharfer Schluß daraus:

"uwer vatter mag got nit syn!
ich sagen uch, das der tufel ist
uwer vatter mit seyner lijst! [...]
dem wullet ir alle folgen nach! (468ff)⁵⁰

Es folgt eine Reihe von Wunderheilungen (Heilung der Kranken am Teich Bethesda, die Kananäische Frau, die Heilung des Stummen; Maria Magdalena, die Ehebrecherin, der Blindgeborene, der Lahme, der Wassersüchtige, der Aussätzige). Die Juden (man muß sich das auf der Szene vorstellen!) begleiten die Wunder laut Regieanweisung: "Iudei murmurant ebraice" (S. 396, S. 408) murrend oder scheltend, "der Trogener" (649), "er ist ein schalck" (651), jedenfalls verstockt.

Was nun folgt, wirkt im Nachhinein wie ein unbewußter Vorgriff auf die Vorgänge von 1510/11: die Juden beklagen sich beim Kaiser über Bedrängungen durch Herodes ("he fehet und slehet dot uns Judden dem fehe glich", 1145f), der Kaiser, als dessen Kammerknechte⁵¹ die Juden vorgestellt werden ("die Juden sint inn myner regire gewest alle wege und umer mere", 1158f), verlangt von Herodes Aufklärung und erfährt, was die Juden vorbrächten, sei "doch me dan halb erlagen" (1191). Dennoch schickt er zu ihrem Schutz den Landpfleger Poncius Philatus, der sich den Juden anempfiehlt mit den Worten:

"[ich] wil sin uwer undertan,
beyde frue und spade,
und stetliche leben nach uwerem rade" (1259ff)

Wie sich Pfefferkorn und die Kölner um Hochstraten später nur vorstellen konnten, daß Reuchlin um sein positives Gutachten von den

50. Die Ansicht von der Teufelskindschaft der Juden ist in dieser Zeit allgemein, aber darum als allgemein anerkannte Wahrheit umso gefährlicher: "Summa, es sind junge Teuffel, zur Hellen verdampft [...] Diese Teuffels kinder [...]", Martin Luther, *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi*, 1543. In: M. L., WA 53, S. 579-648, hier S. 580.

51. Zur historischen Bedeutung der Kammerknechtschaft vgl. Guido Kisch, *Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters*, Zürich 1955, S. 61.

Juden bestochen worden sei, so ist hier der Römer korrumpiert, ein willenloses Werkzeug der Juden.

Nun beginnt das eigentliche Passionsgeschehen. Nach der Erweckung des Lazarus wird es der Figur des Rabbi Liebermann gefährlich. Verstockt wie alle, *kann er nicht glauben, fürchtet* aber den Glauben:

*"uff myn trwe ich uch sage:
he brengt die lud in den schin,
das sie unsern glauben lassent sin
und gleuben, das he der ware Crist!"* (1567-70)

Der Jude Abraham nimmt die Prophezeiung aus dem Prophetenspiel wörtlich auf (*"der selbe Jhesus widder uns ist in unsern wercken zu aller frist"*, 1603 f) und fordert, wiederum wörtlich,

*"wir sullen eme machen bekant
smacheit, phine und große not
und ein lesterlichen dot"* (1606-1608)

Synagogus, allegorisch wortkarg, verdeutlicht: *"wir wuln en an galgen han!"* (1618).

"Zufällig" kommt Judas vorbei und bietet sich um *"solt"* als Verräter an.

Vergeblich warnt der Apostel Andreas vor dem Einzug in Jerusalem — und hat schon die verhängnisvolle Segregation vollzogen. Obwohl selbst Jude, sagt er: *"die Judden alle deglich drachtent und suchtent radt, der dir, herre, an das leben gat!"* (1790f). Auch auf den Passionsbildern (nicht nur Holbeins) hat diese Segregation stattgefunden: die Apostel haben lautere, fromme, mitteleuropäische Gesichter, die andern (auf der bösen rechten Seite meist!) haben Fratzen und schneiden Grimassen. (Vgl. Einzug in Jerusalem und Vertreibung der Wechsler).

Jetzt erst, da Christus in Jerusalem ist, erscheint Judas in seiner ganzen Verderbtheit: nicht Christi Jünger allgemein, wie Matthäus (26,8) berichtet, oder ihrer etliche, wie Marcus schreibt (14,4) (Lucas und Johannes tacent), sind erzürnt, sondern einzig und allein Judas empört sich, vom Teufel auf der Szene verführt, über das vergeudete Nardenwasser: hätte man es um die 300 Pfennige verkauft, die es wert war — er hätte seine 10% davon gehabt; also wolle er von den Rabbinern 30

Pfennige, damit sie an Christus ihr Mütchen kühlen könnten (*"das ir erkulet uvern mut!"*, 1898). Die "jüdische" Gewinnsucht, der (in kompensatorischer Verlagerung der eigenen verbotenen Wünsche?) allein den Juden zugeschriebene Materialismus wird in Judas Person — und so wird er auch dargestellt. Da hilft der Dominikaneraltar weiter, denn der Text des Spiels gibt nicht viel mehr her als im Evangelientext steht:

*"Judas dicit: Numquid ego sum, Rabi?
Meister, sage, ab ich iß sy?
Salvator dicit: Du hast gesagt als iß ist"* (2068-70)

(entspricht dem Bericht der Synoptiker Matth. 26, 25; Marc. 14, 20f; Luc. 22,21).

Während aber das Frankfurter und das Alsfelder Passionsspiel dem Bericht der Synoptiker folgen, repräsentiert das von Touber herangezogene Donaueschinger Spiel den Johannes-Text (in Luthers Übersetzung): *"Der ists / dem ich den Bissen eintauche und gebe. Und er tauchte den Bissen ein / und gab jn Juda Simonis Ischarioth. Und nach dem Bissen / fuhr der Sathan in jn."* — Joh. 13,26 f.

Die Regieanweisung dort lautet: *"jetz sol Judas ein swartzen vogel by den füssen in das mul nemen, das es flocke [...]"*⁵²; das entspricht genau der Bildtradition. Touber zieht den Stuttgarter Psalter von 830, ein Salzburger Perikopenbuch um 1150 und weitere Hss. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts heran. Er hätte weiter gehen müssen, denn aus Hss. des früheren Mittelalters hat man um 1500 sicher nicht geschöpft. Ich will nur zwei Beispiele extrem verschiedener Provenienz nennen. Das eine ist ein Passionsaltärchen, gefertigt für die Vögte von Matsch, in der Kapelle der Churburg in Schluderns, Südtirol.⁵³ Es stammt aus dem Anfang des 15. Jhs. und zeigt etwas primitiv, aber überdeutlich den Satan, der in Judas fährt. Etwas dezenter, vielleicht auch "realistischer" geht Jörg Ratgeb beim (heute in Stuttgart stehenden) Herrenberger Altar (1519) vor, wo

52. Eduard Hartl (Hrsg.), *"Das Drama des Mittelalters, Passionsspiele II (Das Donaueschinger Passionsspiel)"*. (=Deutsche Literatur in Entwicklungsreihen, Reihe Drama des Mittelalters, Bd. 4), Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1924, Darmstadt 1966, S. 164.

53. Leicht zugängliche Abbildung bei Mathias Frei, *Kunstreise durch Südtirol*, München/Bozen 1977, S. 65.

Christus dem in grelles Geizkrangelgelb gekleideten Judas den Bissen gibt.⁵⁴ Zugleich mit dem Bissen fliegt ihm eine eklige Schmeißfliege in den Mund — *“der Herr der Ratten und der Mäuse, der Fliegen, Frösche, Wanzen, Läuse”*⁵⁵.

Der Dominikaneraltar hat nichts dergleichen. Judas ist nicht, wie im Perikopenbuch, in Schluderns, bei Ratgeb, in die *“in der westlichen Kunst übliche[n] Isolierung des Verräters”*⁵⁶ gedrängt, sondern sitzt mitten unter den andern, durch nichts ausgezeichnet als durch seine *“Attribute”*: das verwüstete rote Gesicht, die rote Farbe seines Kleides — und den krampfhaft festgehaltenen Beutel. Auch das hat Tradition, und es ist kaum zu entscheiden, welcher Kunstgattung der Vorrang zuzusprechen ist⁵⁷. Während also der Text recht *“harmlos”* zu sein scheint, gibt das Bild Hinweise auf die propagandistische Umsetzung ins Szenische (wenn auch im Spiel das Auszahlen erst kurz vor dem Verrat erfolgt, 2275ff).

Dies gilt auch für die Szene im Ölgarten. Judas kommt nur zweimal zu Wort:

54. Wilhelm Fraenger, *Jörg Ratgeb. Ein Maler und Märtyrer aus dem Bauernkrieg*, Dresden 1972, Abb. 78 und 80. Hier wie im Südtiroler Altärchen ist Judas in helles Judengelb gekleidet, hier wie dort trägt er rote Haare, hat er einen roten Bart, ein verkommenes Gesicht: *“[...] im 15. Jahrhundert ist die Häßlichkeit des Judas vollkommen allgemeine Konvention [...] Als Farben für Judas' Kleidung kommen vor: besonders Blau, gern Blau und Gelb und mit Rot. Das Gelb wird besonders ab 1300 häufigt...”* (Dinzelbacher, (Anm. 23), S. 23f). Ab dem 14. Jahrhundert scheint die rote Haarfarbe *“kanonisiert”*: *“Mit rotem Haar gekennzeichnet wurde Judas offenbar, um ihn durch einen Schlüsselreiz 'schneller bei der Hand zu haben.’”* (Ebd., S. 25). Auch hier ist Dinzelbachers Scheu vor Schlüssen festzustellen: *“Judas wurde damit (mit dem Gelb, W.F.) also optisch mit einer ohnehin schon recht verhassten Minderheit assoziiert, wozu schon sein Name genug Anlaß bieten mußte.”* (Ebd., S. 26) Fraenger sagt (S. 112) kurz und bündig, wie es ist: *“Judas im Goldgelb des Mammonismus.”*
55. *Faust I*, 1516f. *“Die Vorstellung könnte letztlich auf die Gleichung Beelzebub = Fliegengott = Teufel (Isidor, Etymologiae VIII, 11, 26) zurückgehen.”* (Dinzelbacher, (Anm. 23), S. 33, Anm. 166).
56. Toubert, (Anm. 17), S. 40
57. Spätestens seit dem 15. Jahrhundert gehört Judas mit diesen Attributen zu den Leidenswerkzeugen Christi, wie unter anderem das Bild *“Die Messe des heiligen Gregor”* des Meisters von Flémalle (im königlichen Museum Brüssel) belegen kann.

*“Woluff, ir herrenn, iß ist zeit!
Ihesus an synem gebede lijt!
wollet ir in nu haben,
so mußet ir gar frißlichen draben
mit mir zu dem garten hin,
das ich das gelt zu recht verdin!”* (2297-2302),

später dann:

*“wan ich en kussen an sinen munt
so fallet ene an zu stunt”* (2341f)

und zu Jesus:

*“Ave Rabil
Gegrusset sistu, meyster mynl
ich bin Judas, der junger din,
ich muß dich kussen an dinen munt,
das ich dir, meister, mach kunt,
wie ich dir von myns hertzen crafft
drage hulde und fruntschafft!”* (2351-56).

Der Maler macht daraus zwei Tafelbilder, und zwar genau im Übergang von der Predella zum Retabel. Die Ölbergsszene gehört noch zu den kleinformatigen (64:51 cm) Bildern der Predella, der Judaskuß zu den großen Bildern des Altaraufsatzes; das wird nicht zufällig sein, es wirkt optisch wie ein Heranfahren mit der Kamera: Judas soll im vollen Licht dastehen, ganz ohne Schutz.

Die Ölbergtafel geht ganz eindeutig auf die Graue Passion zurück, die Figuren haben nur die Richtung gewechselt oder die Plätze vertauscht, die Gesichter sind bis ins Detail gleich. Im Hintergrund kommen die Juden, ihnen voran Judas, den roten Beutel in der Hand; seine Kleidung: das gleiche Rot wie in der Abendmahlszene. Er wendet sich zurück (das hat kein Vorbild in der Grauen Passion!) als spreche er zu seinem Hintermann jenes *“wan ich en kussen an sinen munt”* — ihn, auf den seine Rechte zeigt, Christus. Das Bild ist aber um einiges dramatischer aufgebaut als das der Grauen Passion. Ist dort der Vordergrund, Christus vor dem Kelch des Leides, das Wichtige, die Ankunft der Juden in den Hintergrund verbannt, so wird nun das Bedrohliche mit einbezogen, Judas ist dicht an Christus

herangerückt, der Verrat wird Kontext der Entrückung auf Gethsemane. Das Emotionalisierende dieses veränderten Bildaufbaus ist nicht zu übersehen. Mag das auch keine Meisterarbeit sein — schlecht, bezogen auf den Zweck, der erstrebt wird, ist das sicher nicht.

Und gar erst der Judaskuß. Was der Text des Spiels nur erahnen läßt, zeigt sich im Bild, auf das der Maler das Stichwort "*AVE RABI*" setzt, in seiner ganzen vorurteilsbehafteten Scheußlichkeit: Judas als Karikatur des Semiten schlechthin. (Und in diesem Zusammenhang erscheint er in der kanonisierten Verräterfarbe Gelb!)⁵⁸ Walter Ueberwasser beschreibt anhand des Verhältnisses von Visierung und Tafel die dramatische Wirkung des Bildes: "*Der Herr in der Mittè wird von rechts und links umhalst, umringt, gefesselt und soll abgeführt werden. Christus ist wie eingezwängt zwischen den Verräter rechts und den Häscher links, die beide im 'Bilddreieck' stehen. Die bedrängende Wirkung dieses Dreiecks wird noch verstärkt durch den Krieger links, der riesenhaft groß und zugreifend ankommt [...] Die Tafel hält die Bildidee durchaus bei [...] Nur rückt auf der Tafel alles etwas prägnanter zusammen.*"⁵⁹ Der Appellcharakter ist auch hier nicht zu übersehen. Stellt man sich anhand des Bildmaterials die Gefangennahme Christi im Spiel vor, dann ist leicht zu ermessen, welchen aufreizenden Charakter das anschließende Umherführen des gefesselten Christusdarstellers in der Stadt haben mußte, der richtige Auftakt für den zweiten Tag des Spiels.

Der schildert zunächst die Szene "Christus vor Annas und Kayphas" mit den drei falschen Zeugen und dem Verrat des Petrus. Szenisch wichtig sind die häufigen Regieanweisungen wie

"Abraham velabit faciem Cristi et alter Judeus percutit" (S. 467)

"Kirsan Judeus velabit faciem Cristu et colaphiczet Jhesum" (S. 470),

58. Ratgeb, der sonst eher zeitgenössische Zustände karikiert, hat beim Herrenberger Altar auf der Tafel mit der Beschneidung sogar noch den Mohel (Beschneider) detailverliebt denunziatorisch als — natürlich gelb bekleidete — semitische Schreckgestalt gemalt. (Fraenger, (Anm. 54), Abb. 99 und 100).
59. Ueberwasser, Anm. 43, S. 51. Conrad Wiedemann hat brieflich darauf aufmerksam gemacht, daß Judas schon hier als Selbstmörder gemalt ist: Christus trägt das Seil um den Hals, Judas die Spuren der Strangulation.

die genügend Gelegenheit gaben, die Grausamkeit der Juden gegenüber Christus darzustellen.

Aufschlußreich für das didaktische Geschick der Regie ist auch die dramaturgisch gelungene Gegenüberstellung von Petrus und Judas. Petrus erkennt seinen Fehler — und bereut, Judas erkennt seinen Fehler — und erhängt sich:

*"ich wil gen und mich selber hencken
und gottes nummerme gedencken!"* (2669f)

Judas recedit suspendens eius ymaginem. Dyabulus ex ventre eius capit animam.

Im Donaueschinger Passionsspiel heißt es genauer, der Judasdarsteller solle "*ein schwartzen vogel und ettwas tärmen vor im buesen han, den sol im Beltzebug uff risten, das es uß her vall*"⁶⁰ und genau so ist der erhängte Judas auf dem Tympanon des Freiburger Münsters (13. Jhd.) dargestellt: Teufel holen seine Seele, das Gedärm hängt aus dem Bauch. So oder ähnlich könnte es auch in Frankfurt inszeniert worden sein, publikumswirksam und agitatorisch. Die Vorstellung selbst ist allgemein verbreitet. Judas' Seele darf, da er Christus geküßt hatte, nicht (wie es meist selbst noch dem bösen Schächer am Kreuz zugestanden wird) dem Mund entweichen, sondern muß aus dem Bauch geholt werden, da ihn sein Fleisch zum Verrat bewog. Und zwischen Himmel und Erde mußte er hängen, weil er Engeln und Menschen ein Ärgernis war.⁶¹

Die Szene 'Christus zum ersten Mal vor Pilatus' zeigt des Statthalters wankelmütige Sympathie; die Szene 'Christus vor Herodes' ist zu dem

60. S. oben, Anm. 52, S. 190.

61. Vgl. Dinzelsbacher, Anm. 23, S. 50f. Luther greift später die allgemein bekannte Szene auf und aktualisiert sie, um die jüdische Biblexegese zu verteufeln: "*Da Judas Scharioth sich erhenckt hatte, das jhm die Darne zurissen und, wie den erhenckten geschicht, die Blase geborsten, Da haben die Jueden villeicht jre Diener mit geulden kannen und silbern schuesseln dabey gehabt, die Judas pisse (wie mans nennet) sampt dem andern Heilighumb auffgefangen, darnach unternander die merde gefressen und gesoffen, davon sie so scharffsichtige augen kriegt, das sie solche und dergleichen Glose jnn der Schrift sehen, die weder Mattheus noch Isaias selbs, noch alle Engel, schweige wir verfluchten Goijm sehen können.*" (Vom Schem Hamphoras..., (Anm. 50), S. 636f).

ausgestaltet, was der christliche Volksmund noch bis ins 20. Jahrhundert hinein abwertend und mißverstehend 'Judenschule' nannte "Goltschalck und her Annas, Seckelin, Nathan, Seligman, Isaac, Jacob, Lieberman, Michel, Moises, Sistelin" (2824-27) tun alles, um dem gängigen Vorurteil Nahrung zu geben. So stellt es auch Holbein dar. Was in der Literatur allgemein als die Tafel "Jesus vor Pilatus" geführt wird, ist deutlich eine Kontamination aus den Tafeln "Christus vor Kaiphas" und "Händewaschung des Pilatus" der Grauen Passion. Pilatus erhält einen Spitzhut, wird sozusagen zum Juden unehrenhalber, sein Thron ist bis ins Detail des Tapetenmusters der des Pilatus aus der Grauen Passion, während das Podest dem des Kaiphas gleicht — die ganzen Tribunalszenen sind in eine zusammengefaßt, mit spottenden, gestikulierenden, mit peinigenden Juden; kein Andachtsbild, sondern Konzentration des antijüdischen Appells, der im Drama wiederum gipfelt in dem grausigen Zwischenspiel, das den Teufel menschlicher und einsichtsfähiger zeigt als die Juden. Beelzebub ist es, der den im Evangelium überlieferten Traum der Frau des Pilatus (Matth. 37,19) veranlaßt:

*"wir wollen nit raden, das man en tod!
ich fochten, wir komen in große nod!
zu Pilatus frawen saltu geen
und gibt ir ein draum zu versten:
gebe Pilatus Cristum in den dot,
er queme darumb in angst und not;
der keiser wurde im nemen syn leben,
ob er den unschuldigen in den tod wult geben!"* (3137-44)

In der Szene der Geißelung halten sich Maler wie Spiel an das herkömmliche Schema:

Christus ist an eine Säule gefesselt, vier oder fünf Schergen schlagen zu ("disponuntur quatuor milites Jhesum flagellando", S. 497; "Et sic exuunt sibi tunicam et ligant Jhesum ad statuam", S. 498). Auffällt, daß sich beide auch an die Tradition halten, derzufolge die Schergen (milites), obwohl (zumindest nach dem Text des Spiels) Juden, als Söldner und Landsknechte gemalt sind oder benannt werden. Letzteres in der Tradition "Helmbrechts", des "Renner" und Wittenwilers mit den sprechenden Namen "Schintekrae", "Rackenbein", "Ribenbart" und "Springendantz". Es finden sich demgemäß in Geißelungsdarstellungen

relativ selten ausgesprochene Judenkarikaturen, dafür nicht selten sexuell-sadistische Anspielungen, die auf die Doppeldeutigkeit von "Rute" verweisen. (Der Frankfurter Altar — absichtlich? — ohne Beispiel, dafür aber eines in der Grauen Passion). Text und Bild entsprechen sich so weit, daß fast Identität erreicht ist:

*"nu dar, lieben gesellen gut:
wir wollen nach der Iudden mut
Jhesum slagen umb die suele,
das he sich strubt als ein ule!
ab dir der ruden ein zubricht,
das du darum fierst nicht!"* (3444-49)

Und doch hat der Maler noch eine besondere Boshaftigkeit hinzugefügt: ein schon müder Söldner holt sich rechts im Hintergrund seinen Geißlerlohn ab — der angeblich nur jüdische Materialismus dringt bis zur letzten Nebenfigur.

Die Dornenkrönung mittels gekreuzter Stangen, von Holbein traditionell gemalt, wird lebendige Szene im Spiel:

*"Nu sehe hin, geselle mynl
die stecken gib auch heruber dyn:
die legen wir ime uf das heubtl
das hat uns Pilatus erleubtl
zug frolich an dich!
Ruckenbein, drit her by mich!
so gee du, Ribenbart,
hynuber uff das ander art!"* (3500-07)

Das "Ecce homo" handelt das Spiel kurz ab als letztes, halbherziges Sträuben des Pilatus, bevor er sich dem lautstarken "Cruzifige, cruzifige euml" (S. 501) des Synagogus und der anderen Juden beugt. Der Maler hat sich etwas länger dabei aufgehalten. Nur auf diesem Bild hat er mehrere Inschriften angebracht:

1. Über Christus: "Ecce homo"
2. Über Pilatus "Quid enim mali fecit"

3. Über den gestikulierenden (und mit gekreuzten Fingern den Kreuzestod fordernden⁶²) Juden:
- "Crucifige eum, tolle, tolle"
 - "Si hunc dimittis non es amicus caesaris"

Was die Überschriften schon signalisieren, ist im Bildaufbau, vergleicht man ihn mit der Grauen Passion, deutlich herausgearbeitet. Stehen dort links und rechts von der Bildmitte, die von der Lanze des Kriegers markiert wird, je drei Personen, so ist auf dem Frankfurter Altar das Personal erweitert und in dramatische Bewegung gebracht, was auch auf der Visierung nur erst angedeutet war. "Dadurch kommt nun ein auf der Skizze erst angedeuteter Zug wie eine Kaskade zum Durchbruch: Der 'Volkswille', der da hinter dem lesenden dicken 'Vogt' und angetrieben von ihm geäußert wird, fließt von den obersten Händen (von dem Himmel) in direkten Linien [...] bis in das 'Manuscript' hinein und bis zum spottenden Kind herab."⁶³ Nichts davon in der Grauen Passion, in der das "crucifige" rufende Volk kaum auszumachen, der "Vogt" ganz an den Rand gerückt und das Kind in stummer Anschauung dargestellt ist. Auf dem Dominikaneraltar zeigt das Kind die "Fica"⁶⁴, der "Vogt" hat seine "crucifige"-Geste abgegeben an den hinter ihm stehenden Dicken, der sie in unmittelbarer Nähe der Inschrift 3a zeigt. Dafür liest er nun versonnen in seinem "hebräischen"⁶⁵ Manuskript: der Volkszorn und die Mordwut

62. Lutz Röhrich, (Anm. 45), interpretiert die Gebärde als die (z.T. bis heute) verbreitete Spottgeste des "Rübchenschabens" (S. 132f) und verzeichnet als "wichtigste Quelle" die Passionsbilder des Spätmittelalters (wobei ihm, was Holbeins Dominikaneraltar betrifft, eine Verwechslung unterläuft). Indessen ist hier nicht nur Abwehrzauber gemalt, sondern Holbein benutzt das Fingerkreuzen als bildliche Entsprechung des "Pylate, er muß gecruciget werden" (3526).
63. Ueberwasser, (Anm. 43), S. 52.
64. Dadurch wird ganz unsicher, daß der gleiche Knabe auf dem "Ecce homo" der Grauen Passion Holbeins Sohn Ambrosius darstellen soll. Vgl. Lieb und Stange, (Anm. 44), S. 11, und den Katalog der Ausstellung "Hans Holbein der Ältere und die Kunst der Spätgotik", Augsburg 1965, S. 69. Der Vergleich mit den Assistenzfiguren der Taufe des Paulus auf der Basilikatafel St. Paul hilft auch nicht weiter. (Lieb und Stange, Titelbild und Tafel 88).
65. Die Schrift stammt offenbar von einem, der nicht Hebräisch konnte; einzelne Wörter sind zu lesen, ein Sinn — etwa im Hinblick auf die das "Ecce homo"

der aufgebrachten Juden konzentrieren sich in diesem "hebräischen", also dem Betrachter des 16. Jahrhunderts unverständlichen und daher der Blasphemie verdächtigen Schriftstück und der Spottgeste des Knaben.

Die folgende Szene der Kreuztragung bedarf keiner Interpretation, wohl aber die Szenen, die als "Christus in der Rast" und "Kreuznagelung" in der Kunstwissenschaft bekannt sind. Freilich, der Dominikaneraltar gibt dazu keine Parallele. Ich verwende daher als Beispiel die Darstellung eines Süddeutschen Meisters um 1490, die ebenfalls im Stadel hängt.⁶⁶ "Christus in der Rast", dort so traditionell gemalt wie in Holbeins Grauer Passion, wird im Spiel zu einem Höhepunkt der Aktualisierung, besser der Aufhebung aller Zeitschranken (Was schon vorher hie und da zu beobachten war, z.B. 744-747, 772ff, 824ff u.ö): "Salvator vertit se ad populum dicens", heißt es in der Regieanweisung (S.505), und Christus ist nun der Weltenregierer von Ewigkeit zu Ewigkeit: "ich han dich durch Égipten landt gefurt [...] ich furte dich durch wilde mere! [...] auch [...] durch die wilden wustenheit [...] und spist dich [...] mit mym hymmelischen brot [...] ich furte dich in ein vil gut lant [...] ich [din scheppere] bin dir ye gewesen gut [...] mensch, das laß in dyn hertz fallen! [...]" (3645...3668). Was das Andachtsbild des Meisters im Inneren des Menschen an seelischer Erschütterung erzeugen soll, wird im Spiel notwendigerweise äußerlich als Gang durch die Menschheitsgeschichte dargestellt und in ganz traditioneller Weise die Geschichte der Juden (des "Alten Testamentes") als Präfiguration des Weges der unbußfertigen Menschheit (des "Neuen Testamentes") zum Jüngsten Gericht interpretiert. Hier erfüllt das Spiel

-
- präfigurierenden Schriftstellen (V. *Buch Moses*, 18, 20; III. *Buch Moses*, 24, 16, auf diese Stelle weist Ratgeb auf der Herrenberger Geißelung, Fraenger, (Anm. 54), Abb. 86 und 88, hin: Christi Lendenschurz trägt den Schriftzug "LEVITIC") — ist nicht festzustellen. Gelänge dies, dann hätte es auch einen Grund, daß Holbein die "Blickrichtung des Soldaten vor Christus" (Beutler und Thiem, (Anm. 41), S. 51) auf den Schriftgelehrten lenkt (nach Ueberwasser, (Anm. 43), S. 52, schaut er auf die überzwerche Figur ganz rechts!), was dann nicht mehr als stümperhafte "Ablenkung vom Geschehen" (Beutler und Thiem, *ebd.*) interpretiert werden dürfte. Denkbar, aber nicht beweisbar ist, daß das Schriftstück jenes Gesetz darstellt, auf das sich die Menge nach Johannes 19,7 beruft.
66. Dort unter der Nr. HM 43. Sie soll früher im Frankfurter Barfüsserkloster gehangen haben. Vgl. Wolfram Prinz, *Gemälde des historischen Museums Frankfurt*, Frankfurt a. M. 1957, S. 72.

gewiß einen innerchristlichen Missionsauftrag, es stabilisiert die Glaubensvorstellungen der Spieler wie der Zuschauer⁶⁷. Diese Feststellung darf aber nicht dazu verführen, die Ambivalenz auch dieser Szene in Bild und Spiel zu übersehen. Auch wenn der Christusdarsteller als "Christus" an die Zuschauer appelliert, er spricht als Figur des Spiels zu den (gespielten) Juden. Das heißt, die unbußfertigen Christen werden an das Vor-Bild der schuldig gewordenen und seitdem durch die Vertreibung bestrafte Juden erinnert. Die beabsichtigte Erschütterung der Christen kann deshalb umschlagen in Aggression gegen die Nichtchristen. Selbst in den Appell an die Menschheit hat sich der Antijudaismus eingenistet. "Salvator" endet seine Rede an die Menschheit:

*"ach du vil dorichte Judischeit,
mit der lantzen hastu eyn himelschen durchstochen:
das werde ich nit lassen ungerochen!"* (3672-74)

Die Aktualisierung ist auch hier sehr deutlich. Und wie das Bild keine Bildgrenzen kennt,⁶⁸ so das Spiel keine vom Erhabenen zum Burlesken:

*"Wolan, wolant laß din swetzen:
wir woln dich alles leides ergetzen
und an das crutz slagen!"* (3677-79)

unterbricht ein Henkersknecht den Weltenherrscher, und es beginnt jene Szene, die Hansjürgen Linke als "Gipfel der Unmenschlichkeit" in der Judendarstellung des Spiels bezeichnet hat, jene "fürchterliche Gemütlichkeit"⁶⁹ der Kreuzannagelung. Indes, was ihn so schreckt, ist um 1500 Allgemeingut:

67. Vgl. Schmid, (Anm. 38), S. 190.

68. Auch darin steht dieses Bild in einer Tradition, für die als gelegenes Vergleichsobjekt Ratgebs Geißelung stehen möge (Fraenger, (Anm. 54), Abb. 86), auf der er auch die Dornenkrönung, das "Ecce homo" und das Verhör des Pilatus unterbringt; oder die Kreuzigung (Fraenger, Abb. 90), auf der auch die Kreuztragung und die Grablegung Platz finden. Berühmt sind jene Gemälde, auf denen Hans Memling am Ende des 15. Jahrhunderts mühelos das Marienleben von der Verkündigung bis zur Aufnahme in den Himmel (München, Alte Pinakothek) zusammenbringt, oder die Passion vom Abendmahl bis zur Grablegung (Turin, Galleria Sabauda).

69. S. oben, Anm. 48, Sp. 814.

"Secundus miles:

*Sehet her wol an der zijt:
diß loch ist vil zu wijt
die hant wil nit daran:
ich muß verware ein strang han!
den arm muß ich ime recken!
kumme, geselle, und helffe mir strecken!*

Quartus miles capit funem et dicit:

*gerne, lieber geselle myn:
ich helff dir nach dem willen din
sin hut ziehen ußeinander,
das sin odern krachen mit einander!
nu zug, nu zug enwenig baß!
haha, welch ein zug was das!*

Et percuciatur secundus clavis." (3701-12)

Der Text entspricht genau dem Bild, nur daß der Maler die besondere Grausamkeit der Verwendung stumpfer Nägel (3699) nicht malen kann. Aber auch ihm bleiben noch Steigerungsmöglichkeiten. Die kaum mehr überbietbare Grausamkeit des Spieles, daß man nämlich Christus auch noch der Länge nach strecken muß:

*"Nu zijhet en wenig mehel
die fuß werden schir erzu gen:
so wil ich den nagel inslagen,
das der gleuckeler muß verzagen!*

Et sic percussit et dicit:

*Her zingriefe, ist er nu gespannt wol,
als dan von rechten sin sol?"* (3735-40)

selbst diese Grausamkeit wird noch überboten auf einem Bild Siegmund Holbeins, wo diese Streckung mit Hilfe einer mechanischen Vorrichtung bewerkstelligt wird.⁷⁰

70. Abb. 150 im Holbein-Katalog, (Anm. 64).

In der von Linke beschriebenen "fürchterlichen Gemütlichkeit" ist auch die breit ausgeführte Szene gehalten, in der die Soldaten um Christi Rock wüfeln und sich über den Vorwurf der Falschspielerei in die Haare geraten. Die Szene ist jedenfalls älter als alle Spiele — die älteste mir bekannte bildliche Darstellung stammt aus einem syrischen Codex von 586.⁷¹ Sie wird lange beibehalten, selbst Mantegna in seiner formal sehr streng gehaltenen Kreuzigung⁷² gibt ihr Raum, wohl nicht zuletzt, weil auch die Würfel in den Rang von Leidenswerkzeugen erhoben worden waren. Aber was scheinbar "nur" Tradition ist, wirkt auf die Wirklichkeit — zuungunsten der zeitgenössischen Juden. 1980 hat man im alten Zollturm in Frankfurt-Höchst eine seit Jahrhunderten verschüttete Treppe gefunden, und im Schutt am Fuß dieser Treppe allerhand Altes, darunter Münzen und seltsame Würfel, die zum Spiel ungeeignet waren. Man hat herausgefunden, was für Würfel das waren: "Judenwürfel", die auf Grund der Münzen nur grob auf "14. bis 16. Jahrhundert" zu datieren sind.⁷³ Eine nicht weiter wichtige Randerscheinung, gewiß, aber eine aufschlußreiche: Bilder und Texte der Passionsdarstellungen vermischen sich untrennbar mit der Realität, das Geschehen der Passion ist nicht historisch, sondern gegenwärtig, und so auch die Schuld der Juden: "der ungetruen Judden rat diß hertzleit geraden hat!" (4062f), sagt Maria — aber es ist die Mariendarstellerin um 1500, die so das Mitleid mit Christus als Zorn auf die Juden lenkt, und die untreuen Juden wohnen nur zwei bis drei Steinwürfe entfernt.

71. Im Codex von Rabbula, Laurenziana, Florenz.

72. Um 1460, Louvre, Paris.

73. Dr. Rudolf Schäfer, Vorsitzender des Vereins für Geschichte und Altertumskunde Höchst, mündlich. Ihm verdanke ich auch den Hinweis auf K.A. Schaab, *Geschichte der Juden zu Mainz*, Mainz 1855, Nachdruck 1969: "Bis zum Jahr 1384 bestand in der Nähe von Mainz bei allen erzbischöflichen Zöllen auf dem Rhein und Main zu Wasser und zu Land ein Zoll eigener Art, der nur von den Juden erhoben wurde, der sogenannte Würfelzoll. Da er dem Zollherrn nichts eintrug, so war er nur für den Juden beschimpfend und ihm daher sehr gehässig. Jeder reisende Jude mußte immer mit einem oder mehreren Pasch von Würfeln, nämlich drei, versehen sein, um solche dem Zollherrn auf sein Anfordern abzureichen. Wahrscheinlich sollte dieses schimpfliche Anfordern von Würfeln das Andenken der Tat verewigen, daß die Kriegsknechte über den ungenähnten Rock unsers Heilandes das Loos gezogen." (S. 106).

V.

Zieht man ein Resümee im Sinne der eingangs gestellten Frage nach der Ein- und Wechselwirkung von Bild und Text auf die Wirklichkeit und vice versa, so geht es über das hinaus, was allgemein anerkannt zu sein scheint: "Sicherlich gingen von beiden Seiten Anregungen aus, die wiederum von beiden Seiten aufgenommen und bearbeitet wurden; nur wissen wir leider viel zu wenig über die genauere Arbeitsweise der mittelalterlichen Maler und Spielleiter, um auch nur ein einziges konkretes Beispiel dafür anführen zu können. Immerhin ist es nicht zu bezweifeln, daß im ausgehenden Mittelalter das geistliche Drama und die Malerei sich fortwährend gegenseitig befruchteten."⁷⁴ Dies ist ja im Grunde eine Selbstverständlichkeit, wenn man bedenkt, daß Maler wie Spielleiter, Gesellen wie Spieler, Auftraggeber wie Räte in der gleichen Welt lebten, dieselben Überlieferungen nach strengen Regeln aufnahmen, um sie für ihre Zwecke und Ziele weiterzuentwickeln. Es kommt also vor allem auf die Intentionen an, die Gemälde wie Aufführungen prägten. Dabei ist daran zu erinnern, daß die bildende Kunst zwar eine andere Wirkung hat als das Drama, aber sicher keine geringere. Ihre Aufgabe ist es, worauf Georges Duby nachdrücklich aufmerksam gemacht hat⁷⁵, die nur momentane Wirkung von Predigt und Spiel zu verlängern, immer wieder "mit jener sanften aber zwingenden Gewalt, die ihren Werken eigen ist"⁷⁶, an deren Appell zu erinnern: stumme, aber durch die nur ihr eigenen Mittel eindringliche Aufforderung.

Daß die Künste für die verschiedensten Ansprüche und Absichten in Dienst genommen werden können, ist nicht unbekannt und nicht neu. Gerade in einer Zeit, in der fast alle Kunst im Auftrag, zumindest mit

74. David Brett-Evans, *Von Hrotsvit bis Folz und Gengenbach. Eine Geschichte des mittelalterlichen deutschen Dramas*, Bd. 2: *Religiöse und weltliche Spiele des Spätmittelalters*, (= *Grundlagen der Germanistik* 18), Berlin 1975, S. 97. Die Gegenposition formulierte noch jüngst Paul-Gerhard Völker, *Das geistliche Schauspiel*, in: Winfried Frey, Walter Raitz, Dieter Seitz u.a., *Einführung in die deutsche Literatur des 12. bis 16. Jahrhunderts*, Bd. 2: *Patriziat und Landesherrschaft — 13. bis 15. Jahrhundert*, Opladen 1982, S. 282-315, bes. S. 312.

75. *Die Zeit der Kathedralen. Kunst und Gesellschaft 980-1420*, Frankfurt 1980, S. 407.

76. Christian Beutler, *Die sanfte aber zwingende Gewalt der Kunst*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 299, 24.12.1980, S. 21.

Wissen und Billigung von Mächtigen geschaffen wird, ist bei jedem Kunstwerk mit aktuellen Anspielungen, mit politischen, sozialen, religiösen Appellen für oder gegen bestimmte Positionen und Gruppen zu rechnen. (Daß dies gerade bei Kunstwerken mit religiöser Thematik — ihre panegyrische Funktion ausgenommen! — leicht übersehen wird, spricht eher gegen die Kunst- und Literaturwissenschaft des 20. Jahrhunderts und ihre Tradition als gegen die Tatsache selbst). Die Tafel "Versuchung des heiligen Antonius" von Grünewalds berühmtem "Isenheimer Altar" beispielsweise kann auch interpretiert werden als vehementer Angriff Grünewalds gegen die Kirche seiner Zeit im Auftrag des Bestellers, des Priors Guido Guersi. Der heilige Antonius trägt die Gesichtszüge des Priors, der eine Dämon wird durch seine Attribute als der Medici-Papst Leo X. ausgewiesen, der andere als ein Christus ver-ratender Bischof, der dritte als ein unkeuscher Mönch. Die übrigen Untiere vertreten die allgemeinen Laster des Kirchenvolkes: Geiz, Zorn, Trägheit, Neid, Untreue, Torheit und Heuchelei. Auftraggeber, Künstler und Werk stehen mitten in den Kämpfen der Zeit, sind von ihnen geprägt, beziehen Stellung.⁷⁷

Johannes Janota hat gezeigt, wie der Nürnberger Barbier, Meister-singer und Fastnachtspielautor Hans Folz sich als Neubürger in der großen Reichsstadt etabliert.⁷⁸ In seinen Fastnachtspielen begleitet er mit Erlaubnis des Rates und mit Hilfe von Patriziern die Vorbereitungen der Stadt zur Vertreibung der Nürnberger Juden 1498/99 und konditioniert die Bürger zu willigen Komplizen der städtischen Politik.

Eine ähnliche Absicht muß nun auch den dominikanischen Auftrag-gebern Holbeins wie diesem selbst und seinen Helfern zugeschrieben werden, ebenso den Frankfurter Räten, die die Passionsspiele erlaubten, und den Aufführenden selbst. Eine zutiefst verunsicherte Gesellschaft lenkt zur Wiederherstellung ihrer Einheit und Eintracht ihre aufgestauten

77. Vgl. Maria Lanckoronska, *Matthäus Gotthart-Neithart. Sinngehalt und historischer Untergrund der Gemälde*, Darmstadt 1963, bes. S. 104-122.
78. Hans Folz in Nürnberg. Ein Autor etabliert sich in einer bürgerlichen Gesellschaft, in: Heinz Rupp (Hrsg.), *Philologie und Geschichtswissenschaft*, Heidelberg 1977, S. 74-91. Vgl. Winfried Frey, Antijüdische Tendenzen in einem Fastnachtspiel des Hans Folz. Einige Aspekte zum Unterrichtsthema "Antisemitismus", in: *Wirkendes Wort* 32, 1982, Heft 1, S. 1-19, und Edith Wenzel, Zur Judenproblematik bei Hans Folz, in: *ZfdPh* 101, 1982, S. 79-104.

Aggressionen gegen eine wehrlose Minderheit und bedient sich dabei aller ökonomischen, sozialen, kulturellen und religiösen Mittel, die ihr zur Verfügung stehen. (Dies gilt übrigens für die Juden, aber auch für die Hexen. Beide Gruppen wurden zu sozialen Außenseitern gemacht, wobei allerdings die einzelne "Hexe" erst im Prozeß produziert werden mußte⁷⁹, während die Juden spätestens seit Friedrichs II. Judenprivileg von 1236⁸⁰ als Einzelne wie als Gruppe gleichermaßen zu den Außenseitern katexochen gestempelt worden sind; mit ein Grund, weshalb sie auch nach Aufklärung, Emanzipation und Assimilation nicht aus ihrer Außenseiterrolle entlassen wurden)⁸¹.

In den beiden hier betrachteten Kunstwerken sind alle religiösen und sozialen Vorurteile gegen die Juden bewußt präsent gemacht, verstärken sich dadurch gegenseitig (das ist mehr als gegenseitige künstlerische Befruchtung) und verstärken wiederum dadurch absichtlich die überkommenen Vorurteile der Menschen; sie werden damit zu Instrumenten der Judenhetze. Das wäre zu verallgemeinern, gilt nicht nur für Holbeins Dominikaneraltar und das Frankfurter Passionsspiel. Andererseits ist an beiden Kunstwerken abzulesen, wie das geistige Klima gebildet und stabilisiert wurde, das Johannes Pfefferkorn 1509 vorzu-finden sicher sein konnte, als er in Frankfurt das Mandat Maximilians vorwies und (vermutlich genau zu dieser Zeit) einen Anschlag verbreitete⁸², mit dem er die "ungetruwen Judden" und ihre Mithelfer "zu Disputiren Inn der guetlichkeit oder uff das feuer wie Ine geliebt" aufforderte, was "von einem Erbarn Rathe unnd Regenten diser loblichen Statt Franckfurt zugelassen unnd vergont" wurde. Wie diese Disputation verlaufen sein mag, kann man an Pfefferkorns "Judenspiegel" von 1507, einer gedruckten Judenpredigt, ablesen. Was er predigte und disputierte (wenn sich die Juden denn darauf einließen), wiederholte und verstärkte, was die Zuhörer aus den Spielen und Predigten, aus unzähligen Bildern, Tafeln, Skulpturen, Schriften schon lange "wußten": Die Juden sind seit

79. Vgl. Christel Beyer, *Hexenproduktion. Voraussetzungen, Bedingungen und Folgen des Umgangs mit der Wirklichkeit in Hexenprozessen. Dargestellt am Beispiel des Hochstifts Würzburg*, Diss., Frankfurt a. M. 1981.
80. Vgl. Guido Kisch, (Anm. 51).
81. Vgl. Hugh Redwald Trevor-Roper, *Religion, Reformation und sozialer Umbruch. Die Krisis des 17. Jahrhunderts*, Frankfurt/Berlin 1970, v.a. S. 95 ff.
82. Vgl. Kracauer, (Anm. 5), S. 166; Original im Stadtarchiv Frankfurt a.M.

eh und je "vervolger der ewigen warheyt"⁸³. Wenige Jahre später publiziert derselbe Pfefferkorn eine Verteidigungsschrift und darin einige Sätze, die aus diesem allgemeinen "Wissen", an dessen Entstehung und Verbreitung das Frankfurter Spiel und der Dominikaneraltar beteiligt waren, das Fazit ziehen. Es ist, mehr als 350 Jahre vor Treitschke, derselbe ungeheuerliche und dennoch aufgrund jahrhundertelanger Propaganda geglaubte Vorwurf: "Und dairumb so ist keyn wonder das got der vater der son und der hyllige geist also strenglich und so hefftiglich uber die Christenheit vertzornt wirt als mit plagen der pestilentz mit den boessen blateren mit dem febres unnd mit anderen ungewonleche krancheyden des fleisch. Item mit kryeg der fursten eyn rich weder das ander mit raub mit brant mit bloitsturtzung mit verderbnyß der armen mit ungehoirsamkeit die untersten weder die obersten mit wonderlichen uffleuffen eynen noch den anderen ufferstanden synt. sulche plagen die moissen komen und wachsen uß den grausamliche sweren sunden der Judden unnd yren falschen verkerten schrifften / die sein eyn ursach aller plaegen."⁸⁴

83. Johannes Pfefferkorn, *Der Juden Spiegel*, Nürnberg 1507, Bl. AI.
84. Johannes Pfefferkorn, *Beschyrmung*, 1516, Bl. BI.



H. Holbein d. Ä., Dominikaneraltar Ffm, Einzug in Jerusalem



H. Holbein d. Ä., Dominikaneraltar Ffm, *Vertreibung der Wechsler*



H. Holbein d. Ä., Dominikaneraltar Ffm, *Abendmahl*



H. Holbein d. Ä., Dominikaneraltar Ffm. Judaskuß



H. Holbein d. Ä., Dominikaneraltar Ffm, Christus am Ölberg (Detail)



H. Holbein d. Ä., Dominikaneraltar Ffm, *Ecce homo* (Detail)



H. Holbein d. Ä., Dominikaneraltar Ffm, *Christus vor Pilatus*



H. Holbein d. Ä., Dominikaneraltar Ffm, *Geißelung*



H. Holbein d. Ä., Dominikaneraltar Ffm, *Dornenkrönung*



Südt. Meister (um 1500), *Kreuzannagelung* (Detail)



Südt. Meister (um 1500), *Würfelspiel um Christi Rock* (Detail)

HM 5:7 848

Zs 3444

I Januar
Februar
1982

wirkendes wort

deutsche sprache in forschung und lehre

Inhalt

Winfried Frey	Antijüdische Tendenzen in einem Fastnachtspiel des Hans Folz	1
Gerd Heinemann	Heine-Manuskripte in der Sekundarstufe II	20
Herbert Kaiser	Kritik der literaturdidaktischen Hauptformalisten	31
János Juhász	Synchrone Sprachwissenschaft (Forschungsbericht)	43
Anne Heinrichs	Rezeption von Sagakunst	69

Herausgegeben von: Theodor Lewandowski, Heinz Rölleke, Wolfgang Schemme

Alle Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Übersetzung, Nachdruck, fotomechanische Wiedergabe und jede andere Art von Vervielfältigung bedürfen daher einer Genehmigung. Vervielfältigungen siehe 3. Umschlagseite.

Die Zeitschrift Wirkendes Wort erscheint zweimonatlich. Sie kann durch jede Buchhandlung oder direkt vom Verlag (Postfach 7640, D-4000 Düsseldorf 1) bezogen werden. Jahresbezugspreis: (6 Hefte) DM 58,— (Inland), DM 68,— (Ausland); Einzelheft: DM 11,— (Inland), DM 13,— (Ausland); Studentenabonnement DM 46,— (bei Direktbezug vom Verlag und Vorlage einer Studienbescheinigung); jeweils zuzüglich Versandkosten; alle Preise enthalten 6,5% Mehrwertsteuer; Jahresabonnements sind im Voraus - zu Beginn eines jeden Jahres - zu begleichen. Reklamationen etwaiger Mängel können nur in den ersten vier Wochen nach Erscheinen eines jeden Heftes entgegengenommen werden. Abbestellungen sind nur zum Jahresende möglich und müssen bis zum 15. November dem Verlag vorliegen.

Stadt- u. Univ.-Bibl.
Frankfurt/Main

Schwann

WW 1/82

1

Antijüdische Tendenzen in einem Fastnachtspiel des Hans Folz

Einige Aspekte zum Unterrichtsthema „Antisemitismus“.¹

Von Winfried Frey

Die stinkenden Juden

1939 im Frühling.

Ein junger Mann aus Frankfurt hat, wie schon häufig, in seiner Wochenendhütte in Niederreifenberg im Taunus mit seinem Mädchen geschlafen. Er ist heimlicher Anhänger der KPD und möchte etwas mehr von seiner Geliebten, der ‚Isenburger Lis‘ erfahren. Hören wir seine Beschreibung der Szene:

„Ich hatte bisher keine Gelegenheit gehabt, sie über ihr Verhältnis zur Politik im allgemeinen und zu Hitler und den Judenverfolgungen im speziellen zu befragen. Natürlich war ich neugierig, sie auch von dieser Seite kennenzulernen. Erfahrene Liebhaber werden einwenden, daß das nicht unbedingt der richtige Zeitpunkt für politische Gespräche gewesen sei. Aber wir hatten uns schon vorher all die Zärtlichkeiten gesagt, die man sich üblicherweise bei solcher Gelegenheit sagt; außerdem wollte ich keinesfalls, eingehüllt in den wunderbaren Geruch der Liebe, ernsthafte politische Gespräche führen, sondern die Isenburger Lis nur ein wenig aushorchen, um ihr vielleicht noch ein Stück näherzukommen, um sie noch ein bißchen mehr lieben zu können.

Hier muß ich einfügen, daß das im Mai oder Juni 1939 war und die Verfolgung der Juden in vollem Gange. In Frankfurt lebten von ehemals dreißigtausend nur noch rund zehntausend Juden. Viele waren beizeiten ausgewandert, die meisten jedoch in die Konzentrationslager deportiert worden, und die Zurückgebliebenen warteten täglich auf ihren Abtransport. Außerdem roch es bereits nach Krieg. Ich fragte also die Isenburger Lis, ob sie im BdM sei, und war froh, daß sie es verneinte. Sie interessiert sich überhaupt nicht für Politik und habe auch nichts gegen die Juden, versicherte sie, und ich freute mich noch mehr und war besonders zärtlich zu ihr. Dann sagte sie noch etwas sehr Vernünftiges: „Ich glaube, es gibt, genau wie bei uns, auch unter den Juden gute und schlechte Menschen. Ich habe sogar eine Freundin gehabt, die Jüdin war. Ihre Familie ist nach Amerika ausgewandert. Und viele Kunden in unserer Gärtnerei waren Juden.“

„Dann hast du also nichts gegen die Juden?“

„Das sagte ich dir schon.“

Ich drückte sie noch einmal.

„Aber etwas ist mit den Juden, Vali, was ich selbst beobachtet habe. Sie sind eine ganz andere Rasse als wir, das läßt sich nicht leugnen. Sie sind uns fremd.“

Vorsichtig und neugierig fragte ich: „In welcher Beziehung sind sie uns fremd?“

„In jeder Beziehung. Sie sind so ganz anders als wir, in der Art, wie sie sich geben und wie sie sich bewegen und vor allem auch in ihrem Geruch.“

„In ihrem Geruch? Das verstehe ich nicht.“

„Wenn du soviel mit Juden zu tun gehabt hättest wie ich mit unserer Kundschaft, würdest du das verstehen.“

„Erklär es mir.“

„Ganz einfach: ob es arme oder reiche Juden sind, alte oder junge, Mann oder Frau, sie haben alle den gleichen intensiven unangenehmen Geruch, eben den typisch jüdischen Geruch.“

Zu diesem Zeitpunkt hörte der Geruch unserer Liebe auf, betörend zu sein, jetzt roch es nur noch. Lis fuhr fort: „Wenn du eine so empfindliche Nase hast wie ich, kannst du einen Juden unter hundert Christen herausfinden.“

Sie war sehr besorgt, als ich ihr sagte, mir sei plötzlich gar nicht gut. Ich kletterte schnell auf die obere Pritsche und schlief die Nacht allein. Sie verstand auch nicht, warum ich unser Verhältnis ohne eine Erklärung beendete.²

Die Reaktion des jungen Mannes ist nur zu verständlich. Ihm hätte auch die scheinrationale, im Grunde nur doppelt inhumane Erklärung nichts genutzt, das Mädchen habe so seine Erfahrungen mit den eingewanderten (eigentlich: zurückgekehrten) Ostjuden gemacht, die halt doch ein wenig hinter den hygienischen Standards des Westens zurückgeblieben seien, und habe diese Erfahrung nur unzulässig verallgemeinert. (Diese Erklärung ist auch heute noch hie und da zu hören oder zu lesen, was sie nicht plausibler oder gar humaner macht.)

Der junge Mann kann 1939 auch nicht aufstehen und „ohne Zittern in der Stimme“ sagen: „Ich bin ich, der Sohn von Moissee Rabisanowitsch aus Nikolajew und Olga Moissejewna Sudakowitsch aus Otschakow, ein Ostjude, in Frankfurt geboren und aufgewachsen und durch tausend Zufälle den Häschern des Hitlerfaschismus entgangen.“³

Wieso kommt ein harmloses junges Mädchen auf den Gedanken, Juden hätten einen besonderen Geruch – und glaubt auch noch, das mit der eigenen Nase erfahren zu haben?

Die Antwort, es sei eben nationalsozialistischer Indoktrination erlegen, von der Valentin Senger an anderer Stelle selbst erzählt, ist ebenso richtig wie kurzsichtig. Denn auch die Nazis können das nicht wider alle Empirie erfunden haben, so erfinderisch sie waren, wenn es galt, die Juden zu quälen. Und der Keim der Indoktrination muß auf fruchtbaren Boden fallen, wenn er aufgehen soll. Wir wissen, daß der Boden fruchtbar war. Warum? Daß Juden stinken, dieses ‚Wissen‘ ist keinem faschistischen Querkopf des 20. oder 19. Jahrhunderts entsprungen. Es hätte sich sonst nicht so widerstandslos verbreiten können, besser gesagt, es wäre sonst nicht so besinnungslos aufgenommen und als unumstößliche Wahrheit geglaubt worden. Daß Juden stinken, ist schon einem Theologen des 16. Jhs. so gewiß, daß er sein ‚Wissen‘ als Argument gegen jüdische Bibelauslegung benutzen kann:

„Sie (i. e. die Juden) waren beruffen und dazu erwelet, das sie solten Gottes mund sein, wie Jeremias spricht, und Psalm 81.: ‚Thu deinen mund weit auff, so wil ich jhn füllen‘, Sie aber hielten fest zu maul, augen, ohren, nasen, gantzes hertz und alle kreffte. Da kam der Teuffel, dem sperreten sie auff augen, rachen, ohren, hertz und alle sinnen, Da schmeis und sprützt er sie auch so vol, das es an allen örten von jhnen ausschwadert und schwemmet eitel Teuffels dreck, ja, der schmeckt jhn jns hertz, da schmatzen sie wie die Sew. So wollen sie es haben.“⁴

Was der unflätige Pamphletist Luther da 1543 schreibt, weist schon auf den größeren Zusammenhang hin, auf die Ausgrenzung einer Minderheit durch Verteufelung, hier noch im Sinne des Wortes! Mehr als einmal setzt Luther in dieser Schrift ‚Vom Schem Hamphoras‘ die Juden mit dem Teufel gleich. Sie sind Verworfenne, sie sind des Teufels –

und sie stinken wie dieser. Das eine bedingt das andere. Das ist der ‚Isenburger Lis‘ 1939 nicht bewußt, sagt sie doch auch „sehr Vernünftiges“ über die Juden. Aber gefährlicher ist das Unvernünftige, das als wahr geglaubt – und über Jahrhunderte tradiert wird, sich ablagert in den tieferen Bewußtseinschichten der Menschen; Unbewußtes, jederzeit reaktivierbar. Natürlich hat auch Luther das nicht aus sich selbst. Er bündelt nur und verstärkt dadurch, was schon Jahrhunderte vor ihm sprichwörtliches Gemeingut war. Der franziskanische Prediger Berthold von Regensburg zum Beispiel, ein Eiferer für den richtigen Glauben und ein Meister des gesprochenen Wortes wie keiner vor Luther, ein Ketzerverfolger und Judenhasser, hat in seinen Predigten aus dem 13. Jhd. immer wieder die Trias der Verworfenen: „jüden unde heiden unde ketzer (die sint gar verlorn).“⁵ Aber unter diesen Verlorenen gibt er nur *einer* Gruppe das epitheton (nun gewiß nicht: ornans) „stinkend“ – den Juden.⁶ Es ist hier nicht der Ort, dem ersten Auftauchen des diffamierenden Beiwortes in der deutschen Sprache nachzuspüren. Als sicher kann gelten, daß es üblich wird und als wahr gilt in der Epoche, in der die Ausgrenzung der Juden erfolgt, die Zeit der Kreuzzüge, die Zeit, in der die Städteentwicklung einsetzt; die Zeit vom 10. bis zum 13. Jahrhundert. Guido Kisch hat in einer materialreichen Studie diesen Prozeß beschrieben. Ich will nur sein Resümee vortragen. Friedrichs II. Judenprivileg von 1236 bringt die Ausgrenzung der Juden aus dem gesellschaftlichen Gesamtverband zu einem kodifizierten Abschluß. Kisch dazu:

„Die Regelung des Judenschutzes und der rechtlichen Verhältnisse der Juden erfaßt die Juden nicht mehr wie früher als bloß eine von mehreren individuell privilegierten gleichberechtigten Gruppen wie Frauen, Kaufleute und Kleriker oder wie Stadtbewohner verschiedener Nationalität. Jetzt werden die Juden vielmehr offiziell als eine Sonderklasse der Bevölkerung deklariert, für die mit dem einen Worte ‚servi camerae‘ ein umfassendes Sonderrecht festgestellt wird. Es erfaßt ausnahmslos alle Personen gleicher Art, nämlich die Juden, als eine einheitliche ständisch geschlossene Masse. Sie stellen eine Gruppe dar, bei welcher weder die Art der Ansiedlung, noch die ihrer Tätigkeit noch auch andere Kriterien überhaupt ins Gewicht fielen; sie waren Juden und nichts als Juden.“⁷

Die Juden waren damit, nachdem die Ketzer in Deutschland weitestgehend ausgerottet und Heiden nicht mehr ‚greifbar‘ waren, die einzigen Parias in Deutschland, auf die sich der wie auch immer ökonomisch, politisch oder religiös scheinbar begründete Haß der Mehrheit entladen konnte. Und gerade 64 Jahre später kann ein Bamberger Schulrektor sein umfangreiches Lehrgedicht mit jener fürchterlich sachlichen Ruhe datieren, die uns seitdem bis ins 20. Jahrhundert immer wieder begegnet, wenn es um Judenverfolgungen geht:

Ez (= das Gedicht) wart vol tihet, daz ist wâr,
dô tûsent und driu hundert jâr
Von Cristes gebürte vergangen wâren,
Drithalp jâr gelich von den jâren
Dô die jüden in Franken wurden erslagen.⁸

Die Juden blieben Outcasts, Verworfenne, stinkende Teufel, erpreßt, verfolgt, vertrieben, erschlagen, verbrannt – vergast. Sie waren die fremde rechtlose Minderheit, auf die sich

alle Wut richten konnte – und, staatlich und kirchlich gelenkt und gefördert, richten durfte.⁹

Wieder ist es Luther, der, an der Schwelle der Neuzeit stehend, alles Überkommene bündelt und der folgenden Zeit verfügbar macht. Und seitdem konnte sich jeder Judenhasser auf Luther berufen (noch manche Nazis beriefen sich in Nürnberg auf ihn) und auf die folgenden Worte:

„Ich wil meinen trewen rat geben.

Erstlich, das man jre Synagoge oder Schule mit feur anstecke . . .

Zum andern, das man auch jre Heuser des gleichen zebreche und zerstöre . . . Dafür mag man sie etwa unter ein Dach oder Stal thun, wie die Zigeuner, auff das sie wissen, sie seien nicht Herrn in unserm Lande, wie sie rühmen . . .

Zum dritten, das man jnen neme alle jre Betbüchlin und Thalmudisten . . .“¹⁰

Es folgen Lehrverbot, Geleitverbot, Wucherverbot, Arbeitsgebot und schließlich die Bilanz:

„Summa, lieben Fürsten und Herrn, so Jüden unter sich haben, Ist euch solcher mein rat nicht eben, so trifft einen bessern, das jr und wir alle der unleidlichen, teuffelschen Last der Jüden entladen werden . . .“¹¹

Und seitdem hat man sich der Last der Juden immer wieder entladen, bis hin zur Endlösung. Es schwand mit der Dominanz des Glaubens und der Kirchen die religiöse Begründung, der Judenhaß wurde sozusagen säkularisiert. Der Umschwung zum rassistisch begründeten Antisemitismus ist reflexartig an jenen Aufklebern abzulesen, die der junge Hermann Bahr an Wiener Toiletten anbrachte:

„Was der Jude glaubt ist einerlei.
In der Rasse liegt die Schweinerei.“¹²

Die Juden im Schulbuch – exemplarisch

Warum erzähle ich das alles?

Vor kurzem stand in einer Frankfurter Zeitung zu lesen, im ehemaligen Konzentrationslager Dachau bemühe man sich beim Besuch von Jugendgruppen und Schulklassen, „einen Bezug zur persönlichen Erfahrungswelt der Jugendlichen herzustellen, da sonst von den heute 14- bis 18jährigen die Periode von 1933 bis 1945 als ‚ebenso entfernt und irrelevant für ihr Leben wie die napoleonischen Kriege‘ begriffen werde . . . Der persönliche Bezug wird auch durch einen ehemaligen Häftling geschaffen, der durch die Schilderung eigener Erfahrungen Geschichte leichter begreifbar macht“.¹³

Das mag didaktisch richtig sein,¹⁴ aber die historische Dimension des Problems (und damit seine Bedeutung für die Zukunft!) wird, denke ich, unzulässig verkürzt, wollte man das Anknüpfen an die ‚persönliche Erfahrungswelt‘ von Heranwachsenden zum pädagogischen Prinzip historischen, auch literaturhistorischen Unterrichts machen. Es ist sicher wichtig, Augen- und Ohrenzeugen zu hören, um die Schrecknisse des 3. Reiches kennenzulernen. Aber dabei kann und darf man nicht stehenbleiben. Ebenso wichtig ist es, die Vorgeschichte dieser Schrecknisse kennenzulernen. Und die endet weder bei der

Weltwirtschaftskrise, noch beim Versailler Vertrag. Sie geht zurück bis zur Entstehung des Christentums.

Nun weiß ich selbst, daß Jugendliche sich schwertun, in großen Zeiträumen zu denken. Aber das darf nicht dazu führen, ihnen dieses Denken (und damit Begreifen) zu erlassen, besser: ihnen dieses Denken vorzuenthalten aus einer angeblich didaktischen Notwendigkeit heraus. Geschichte, verkürzt um ihre Voraussetzungen, hat keinen Erkenntniswert. Geschichtsunterricht wird dann aber auch willkürlich, orientierungslos: die Vermittlung eines Konglomerates von fatalen Ereignissen. „ . . . dem geschichtslosen Menschen ist der Kompaß seines Befreiungskampfes geraubt.“¹⁵

Die Forderung nach dem sogenannten Praxisbezug arbeitet einer andernorts durchaus erwünschten Geschichtslosigkeit in die Hände (Ich zitiere zur Verdeutlichung ganz ohne polemische Absicht die scharfe Formulierung von H.-J. Heydorn): „Auch im Programm der NSDAP wird die Anpassung aller Lehrpläne an die Erfordernisse des ‚praktischen Lebens‘ verlangt; die dümmste Forderung, die es gibt, wenn sie ohne kritische Interpretation erhoben wird, sie wird von Faschisten, Liberalen, Sozialisten stets monoman heruntergeleiert.“¹⁶ Schlimmer noch: wo Geschichte (die der großen Zeiträume) als Objekt des (zu weckenden!) Interesses, als integraler Bestandteil von Bildung zurückgedrängt oder gar verdrängt wird, da kehrt sie – unerkennbar und daher gefährlich – als Vorurteil, als ‚Lebenserfahrung‘, als (ich benütze den Begriff hier einmal ganz ungeschützt) ‚Mythos‘ zurück. „Erst der geschichtliche Lernvorgang vermittelt eine Einschätzung der eigenen Position, die rationale Einschätzung ihrer Möglichkeit, eine realisierbare Praxisaussicht; er vermittelt den Traum, den das Leid der Vergangenheit zeugte . . . Da der Mensch keine Natur, sondern Geschichte ist, konstituiert ihn der geschichtliche Inhalt, den er *für sich erwerben* kann; durch diesen Inhalt wird neuer möglich. Im Bewußtsein ist die gesamte Vergangenheit, alle Zukunft mit eingeschlossen . . .“¹⁷ – im Bewußtsein, das geschichtlichen Inhalt erworben hat, mit Anstrengung aller intellektuellen Kräfte.

Renne ich offene Türen ein? Hat nicht seit dem Film ‚Holocaust‘, seit dem Wiederauftauchen nazistischer Gruppen eine Sensibilisierung eingesetzt? Ist man nicht hellhörig geworden? Ja und nein! Ich fürchte, daß sich viele Menschen, nachdem sie sich ehrlich geschämt haben, nun aber auch ‚entschuldigt‘ fühlen in dem Sinne des ‚Nun will ich aber meine Ruhe haben‘. Und die nachwachsende Generation? Wird sie nicht das Ganze als bedauerlichen historischen Unfall auf das Schuldkonto der Väter- und Großvätergeneration schreiben, so wenig davon berührt wie von den Napoleonischen Kriegen? Ich fürchte es fast. Viele Gespräche mit Studenten in der letzten Zeit bestärken mich in meiner Befürchtung. Zwar weiß ich, daß der Aussagewert solcher privaten Umfragen nicht eben groß ist; doch die Einmütigkeit, mit der spontan oder auf Äußerung meiner Vermutung hin bestätigt wurde, daß in den Köpfen bis dato der Faschismus sich als eine plötzlich ausbrechende Gesellschaftskrankheit darstellte, war beeindruckend. Allenfalls der faule Friede von Versailles, die Arbeitslosigkeit in der Weltwirtschaftskrise oder die Deklassierung der Bürger und Kleinbürger wurden als Gründe genannt – weil nur sie bekannt waren.

Das darf nicht wundernehmen, wenn man in die Schulbücher schaut. Ich habe mir – sicherlich oberflächlich und dabei einiges übersehend – das Schulbuchprogramm der Fächer Deutsch, Geschichte, Sozialkunde/Politik, Geographie, Sozialwissenschaften, Philosophie und Religion eines angesehenen Schulbuchverlages angesehen, der bestimmt nicht im Verdacht stehen kann, rechtsgewirkt zu sein. (Also eher unter dem Gesichtspunkt ‚Mal sehen, was am grünen Holz geschieht!‘)¹⁸

Für das Fach Deutsch gibt es als Texte und Materialien ein Bändchen ‚Antifaschistische Literatur 1933–1945‘. Die Texte beziehen sich nur auf diesen Zeitraum, das Vorwort bietet keine historische Vertiefung. Ein Bändchen ‚Nationalsozialismus und deutsche Sprache‘ ist noch nicht erschienen, aber die Voranzeige läßt Eindimensionalität erahnen: „... geht die Sammlung über die bisher meist übliche Beschränkung auf politische Reden hinaus. Andererseits beschränken sich die zur Untersuchung angebotenen Textsorten... inhaltlich auf den Bereich Jugend und Jugendpolitik, dessen Thematik und Problematik dem Adressatenkreis besonders angemessen ist.“¹⁹

In einer Reihe von Unterrichtsmodellen mit dem Titel ‚Literatur und Geschichte‘ taucht der Antisemitismus nicht auf. Im Gesamtregister der bekannten Zeitschrift ‚Diskussion Deutsch‘ besetzt, soweit ich sehen kann, der Antisemitismus eine Leerstelle. Fazit für Deutsch: eine Aufarbeitung der literarischen Geschichte des Antisemitismus und Antijudaismus ist nicht vorgesehen. In den Fächern Geographie, Sozialwissenschaften und Philosophie ist Fehlannonce zu konstatieren. Im Fach Religion findet sich ein Bändchen ‚Rassismus‘, in dem fast nichts über Juden steht, aber viel (und das soll kein Tadel sein!) über den modernen Rassismus vor allem Südafrikas. In einem zweibändigen ‚Quellenbuch zur Kirchengeschichte‘ sind in Band I/II ‚Von der Urgemeinde bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts‘ die Juden überhaupt nicht erwähnt. In Band III ‚Vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart‘ werden die Juden einige Male erwähnt, allemal in Texten, die gegen Judenverfolgungen sprechen, als hätte es keine kirchlichen Befürworter des Antisemitismus gegeben.

Sehr wohl tuend hebt sich dagegen ab das Bändchen ‚Judentum – Geschichte, Quellen, Materialien‘, in dem der jüdische Glaube und seine Ausprägungen genau beschrieben werden. Ein Kapitel befaßt sich mit der Geschichte des jüdischen Volkes, knapp, aber aufschluß- und lehrreich. Und endlich findet sich auch einmal ein Kapitel über den Antijudaismus, in dem der wichtige Satz zu Anfang steht: „Seine Wurzeln reichen tief und sind auch heute noch nicht abgestorben.“²⁰ Die Wurzeln werden freigelegt und präpariert: der Einsicht wird kein Hindernis in den Weg gelegt. Im ‚Kursbuch Religion 9/10‘ wird unter der Rubrik ‚Nach Auschwitz. Juden und wir‘ das Grauen der Vernichtung in die historischen Zusammenhänge eingefügt, wenn auch nur auf zwei Seiten von vierzehn. Soweit das Fach Religion. Aber wie viele Schüler kommen dorthin? Und darf das Thema dorthin verbannt werden?

Was bringt das Fach ‚Sozialkunde/Politik‘? Es fällt schwer, nicht polemisch zu werden. In den ‚Schriften und Materialien zur Gemeinschaftskunde‘ findet sich zwar ein Bändchen ‚Die Bundeswehr und ihr Auftrag‘, und in Vorbereitung ist eines über ‚Flagge und Hymne der Bundesrepublik Deutschland‘, aber nur eines beschäftigt sich mit der ‚NS-Diktatur‘. In ihm nimmt das Kapitel ‚Rassenpolitik und Judenverfolgung‘ gerade neun Seiten ein, das Bild der Nazis vom Juden wird auf einer Seite dokumentiert, eine historische Vertiefung ist allenfalls anhand der angegebenen weiterführenden Literatur möglich – wenn sie für den Schüler (aber auch den Lehrer) erreichbar ist! Bleibt noch das Fach Geschichte, das Fach katexochen für unser Thema, da müßte es doch mit dem Teufel zugehen wenn nicht... In dem Standardwerk ‚Geschichtliche Weltkunde‘ finden sich in Bd. 1, der „bis zum Beginn der Neuzeit“ reicht, 13 Zeilen über die Judenverfolgung in der Zeit der Kreuzzüge und 16 Zeilen über die Judenvertreibung in den Städten des Spätmittelalters. Diese letztere Erwähnung läßt sich so zusammenfassen: Die Juden führen ein Eigenleben (warum?), sie nehmen bis zu 50% Zinsen (warum?), wohnen im Ghetto (warum?), tragen spitze Hüte und gelbe Kleidung (warum?) und werden im Spätmittelalter vertrieben (warum?).²¹

Band 2, der „bis zum Ende des 19. Jahrhunderts“ führt, bringt einen (!) Satz über die ‚Judenemanzipation‘ im Preußen des Freiherrn vom Stein. Sonst – das muß sich im Gedächtnis eines jungen Menschen festsetzen – geschah in vier Jahrhunderten nichts mit und bei den Juden, das man wissen sollte...

In Band 3, der bis zur Gegenwart führt, steht eine halbe Seite über die Nürnberger Gesetze, stehen drei Seiten über die ‚Endlösung‘, – aber auch da keine Information, woher der Judenhaß kommt. (Nebenbei: in den dazugehörenden Schülerarbeitsheften kommen der Antijudaismus und der Antisemitismus überhaupt nicht vor.)

In den ‚Bildern aus der Weltgeschichte‘ für die Sekundarstufe I finden sich keine speziellen Titel, im Heft ‚Spätmittelalter‘ ist eine halbe Seite über die Judenverfolgung in der Pestzeit um 1350 zu lesen, im Heft über Renaissance und Reformation nichts darüber.

Die Schüler der Sekundarstufe II erfahren in der ‚Weltgeschichte im Aufriß‘ (Ausgabe in Themenheften) im Heft über die Weimarer Republik gar nichts über Antisemitismus, im Heft über Faschismus und Drittes Reich, daß es Rassengesetze und eine Kristallnacht gegeben hat.

Man könnte resignieren! Wenn man die Verlagsankündigung zum Heft 4 des ‚Lehr- und Arbeitsbuches für den Geschichtsunterricht‘ liest, möchte man wieder Hoffnung schöpfen: „Hier erfährt der Lehrer, wie er der oft erschreckenden Unkenntnis unserer jüngsten Vergangenheit mit Erfolg begegnen kann. Hier findet er eine Antwort auf die Frage, wie das überraschende Interesse etwa an Fests Film ‚Hitler, eine Karriere‘ oder an der Fernsehserie ‚Holocaust‘ in echte Kenntnis und kritisches Verständnis des Phänomens ‚Nationalsozialismus‘ umgesetzt werden kann. Dieses Heft wird sich bald als ein unentbehrliches Hilfsmittel in der Hand des Lehrers erweisen.“²² Gewiß ist von diesem Verlagspanegyrikos von vorneherein einiges abzustreichen. Aber es ist dennoch einigermaßen erschütternd, wenn man anlässlich der Naziverbrechen als Lernzielbestimmung liest:

„Die Schüler sollen sich bewußt werden, welche grauenhaften Formen und welchen Umfang der von Deutschen verübte Völkermord an Juden annahm. Sie sollen erkennen, wohin ein Volk gebracht werden kann, das von einer terroristischen Ideologie beherrscht und beeinflusst wird.“²³

Da wird die Eindimensionalität des Geschichtsbildes zur unentschuldbaren Exkulpation. Das deutsche Volk, blauäugig, besinnungslos und daher unschuldig, fällt von ungefähr einer terroristischen Ideologie anheim. Nach 12 Jahren, so muß ein Jugendlicher schließen, entledigt sich das deutsche Volk dieser Ideologie (oder wird ihrer entledigt) und ist so unschuldig als wie zuvor. Hitler ein Traum? Die ‚Endlösung‘ ein Produkt des historischen Zufalls? Das deutsche Volk eine verführte Unschuld? Es steht zu hoffen, daß die ‚Isenburger Lis‘ noch lebt, es bleibt aber zu fürchten, daß sie zwar verurteilt, was mit den Menschen im KZ geschehen ist, aber immer noch imstande ist, „einen Juden unter hundert Christen“ mit der Nase herauszufinden. Es ist darüber hinaus zu befürchten, daß ihr feiner Geruchssinn sich inzwischen andere Objekte gesucht hat, Türken zum Beispiel oder Kommunisten. Denn der ‚stinkende Jude‘ in des Minoriten Trias um 1250 ist zwar ausgerottet, aber ‚ketzer unde heiden‘ haben wir inzwischen reichlich bei uns.

Die Juden im Unterricht – ein Vorschlag

Es wäre eine lohnende Aufgabe auch und gerade des Deutschunterrichts, anhand antijudaistischer und antisemitischer Texte aus wenigstens einem Jahrtausend die unselige und schuldvolle Tradition des Judenhasses und der Judenverfolgung im deutschen Volk vorzustellen und mit den Schülern zu diskutieren. Erst wenn sie wissen, wie ‚reich‘ diese Tradition ist und wie alt, können sie Brechts Diktum verstehen, das zu leicht nur auf die Jahre des 3. Reiches und kurz danach bezogen wird: „Der Schoß ist fruchtbar noch, aus dem das kroch.“²⁴ Denn ‚der Schoß‘ – das könnte unsere oder die nächste Generation sein. Schon hört man,²⁵ daß unter Jugendlichen ‚Jude‘ ein Schimpfwort sei.

In einer solchermaßen konzipierten Unterrichtsreihe könnte auch Hans Folz eine Rolle spielen. Wie in einem Brennspeigel ist in ihm und seinem Werk die Problematik des Verhältnisses der Deutschen zu den Juden um 1500 zusammengefaßt. Seine Fastnachtspiele sind ein Paradigma für Intention und Funktion von Literatur in der Politik und Gesellschaft einer herausragenden Stadt der frühen Neuzeit.

Zunächst zu Hans Folz selbst. Dazu zitiere ich die Kurz-Vita, die Johannes Janota 1977 veröffentlicht hat:

„Hans Barbierer von wurmms, wie er im städtischen Amts- und Standesbuch genannt wird, erwarb am 1. 11. 1459 mit dem Mindestvermögen von 100 Gulden das Nürnberger Bürgerrecht, das zu den Vorbedingungen gehörte, um in dieser Stadt den Meistertitel zu erlangen. Der Einbürgerung ging wohl eine längere Gesellenwanderschaft voraus, die Hans Folz nach Auskunft zweier Reimpaarsprüche u. a. in einen nordspanischen (Navarra) Badoort und nach Augsburg geführt hatte. Aufgrund der in seinem Beruf üblichen Lehr- und Gesellenzeit läßt sich Folzens nicht überliefertes Geburtsjahr etwa zwischen 1435 und 1440 ansetzen. In einem Nürnberger Ratsverlaß vom 19. 1. 1486, der ihm und seinen Anverwandten die Aufführung eines Fastnachtspiels erlaubt, wird er *meister* genannt, und *meister* wird er auch in einem Testat (21. 8. 1489) über die erfolgte Bezahlung eines Arzthonorars tituliert. In einem Gerichtsbrief vom 12. 10. 1498 wird Hans Folz anlässlich eines Vergleichs wegen unterlaufenen Kunstfehlers – er soll zusammen mit seinem Berufskollegen Hanns von Frankfurt nach einer falschen Therapie ohne Einwilligung des Betroffenen eine Armamputation vorgenommen haben – als ‚geschworener Meister‘ angedeutet: d. h. er überwachte in seinem Handwerk, dessen Meister ihn gewählt haben, die Einhaltung der Handwerksordnung, er stand gegenüber dem Rugamt (das ist die städtische Gerichtsbehörde für arbeits-, aber auch für zivil- und strafrechtliche Angelegenheiten der Handwerker) unter Berichtspflicht, und gleichzeitig hatte er dort die Belange seines Handwerks und seiner Berufsgenossen zu vertreten. – Die weiteren Archivalien führen mehr in Folzens Privatleben: Am 12. 3. 1493 erwirbt er mit seiner Frau Agnes das Erbrecht an einem Haus; nach ihrem Tod wollte er eine Pfründe bei den Augustinern als ‚Altersheimplatz‘ erwerben, was ihm vom Rat mit Datum vom 7. 3. 1506 untersagt wurde. Als Hans Folz drei Jahre später im Nürnberger Klosterhof der Heilsbronner Zisterzienser dennoch eine ‚Altenwohnung‘ bezieht, wird dies dann vom Rat in einem Erlaß vom 2. 5. 1509 unter der Bedingung toleriert, daß sich Folz bei den Mönchen nicht auch *de jure* einkauft. Danach hat Hans Folz allerdings nochmals geheiratet, wie aus einem Geschäftsvertrag vom 6. 9. 1515 hervorgeht, in dem eine Elsbet als Folzens Witwe genannt wird. Im Januar 1513 ist Hans Folz gestorben.“²⁶

„Seine literarischen Ambitionen haben sich in einem Œuvre niedergeschlagen, das nach Umfang wie Vielseitigkeit im Spätmittelalter nahezu einzigartig ist: Es umfaßt an die 100 Meisterlieder, von denen rund ein Drittel (32 Lieder) in elf von Folz selbst geschaffenen Tönen verfaßt ist, mindestens zwölf Fastnachtspiele (bei weiteren Stücken ist seine Autorschaft noch offen), zwei Prosaschriften und 45 Reimpaardichtungen, darunter – nur um Folzens erstaunliche Vielseitigkeit noch weiter zu verdeutlichen – 18 nahezu ausnahmslos schwankhafte Mären und zwei Gedichte im Grenzbereich der Gattung Märe, vier geistliche Erzählungen, je drei geistliche und weltliche Lehrsprüche, zwei Minnereden, vier scherzhaft-volkstümliche und drei politisch-didaktische Reden, fünf ökonomische bzw. medizinische Arbeiten sowie ein alchimistisches Lehrgedicht.

Mit Ausnahme der Meisterlieder hat Hans Folz diese umfangreiche literarische Produktion – ein für das Spätmittelalter ganz einzigartiger Fall – mittels eigener Presse veröffentlicht, die er von 1479–1488 (nach dem Stand der Forschung) ausschließlich für Eigenpublikationen betrieb.“²⁷

Aus diesem Œuvre möchte ich die drei Fastnachtspiele mit antijüdischer Tendenz herausgreifen und in der gebotenen Kürze mit der Nürnberger Ratspolitik in Korrelation bringen.

Die beiden ersten Fastnachtspiele stammen aus der Zeit zwischen 1470 und 1475. Sie haben die Überschrift: „Ein Vasnachtspil, die alt und neu ee, die sinagog, von Überwindung der Juden in ir talmut etc.“²⁸ und „Kaiser Constantinus“.²⁹

In der ‚alten und neuen ee‘ werden zunächst nach alter und bewährter Tradition Kirche und Synagoge gegenübergestellt als Protagonisten von Christen und Juden. Dann folgt ein Streitgespräch zwischen einem ‚Doctor‘ und einem ‚Rabbi‘ über den Glauben. Dieses Gespräch geht aus von der Überlegenheit der christlichen Gelehrten (was in der Realität keineswegs die Norm war) über den Rabbi, den Folz geradezu kindlich-naiv ins offene Messer rennen läßt: die Juden bekennen ihre schwarzen Gedanken, Wünsche und Taten wider die Christen. Geschickt verknüpft der Autor theologische Traditionen, Schauer-märchen wie die vom Ritualmord an Kindern und bedrohliche Realität: die Juden werden bezichtigt, mit den Türken im Bunde zu stehen. Da ist es dann nicht mehr weit bis zur Behauptung ihrer Verwandtschaft mit dem Teufel. Ein Jude wird durch die im Wort-sinn ‚schlagenden‘ Beweise des ‚Doctors‘ bekehrt – und stößt sofort auf die Schwierigkeit, wie er sich als Christ ernähren soll. Er bittet die Christen, sich seiner zu erbarmen, sonst würde ihm der ‚Spaß‘ der Konversion zu teuer. Selbst der reuige Jude wird zum Ziel der Polemik, die noch dadurch verstärkt wird, daß der konvertierte Jude selbst sie ausspricht. „Jud bleibt Jud, da hilft kein Weihwasser und kein Kreuzeschlagen“³⁰ – Valentin Sengers Gesanglehrer ‚Pilo-Peter‘ hätte es direkt von Hans Folz haben können:

Nu hab ich all mein tag verzert
In faulheit und in freßerei,
Spil, wucher und gewont dabei
Den Cristen neid und haß zu tragen:
Wie kan ich mich des pald entschlagen?³¹

Das Stück endet damit, daß versprochen wird, übers Jahr werde die Kirche den Juden Rede und Antwort stehen – eine närrische Umschreibung für den Sankt-Nimmerleins-Tag.

Denn im nächsten Fastnachtspiel vom ‚Kaiser Constantinus‘ wird zwar wieder eine ‚Tischpitatzen‘ zwischen Rabbi und Doctor dargestellt, aber beileibe keine mit vertauschten Rollen. Folz benützt hier die im 5. Jahrhundert entstandene Silvesterlegende in der Fassung des um 1300 im Deutschordensgebiet verfaßten ‚Passionals‘. Er aktualisiert seine Vorlage wiederum geschickt. Der Rahmen wird nur wenig modifiziert beibehalten: Constantins Mutter Helena, jüdischen Glaubens, versucht Constantin zu ihrem Glauben zu bekehren – die Juden als aggressive Proselytenmacher! (Eine Urangst der Christen, der auch Luther im ‚Schem Hamphoras‘ erlag!) Gleich in der ersten Szene werden Assoziationen zur Ritualmordlegende hergestellt, der jüdische Ritus wird verspottet, je länger desto mehr wird die Polemik gegen die Juden eingesetzt: „Der christliche Glaube erscheint hier als Wahrheit, deren Darstellung den Nicht-Gläubigen per se entwaffnen muß.“³² Dennoch bedarf es eines ‚Stierwunders‘, um die Juden endgültig zu besiegen.

Das Wunder wird zur Burleske: der Stier ist ein Ochse (an dem nach jüdischem Glauben kein Wunder geschehen kann), der von Handwerkern dargestellt wird. Der Jude spricht

ihm einen Teufelsnamen ins Ohr: der Ochse fällt tot um. Der Jude darauf zum Christen: ‚erweckst du ihn, so wollen wir alle glauben, daß Christus ein wahrer Gott sei! Ein Kardinal tritt auf und gebietet dem Kadaver ‚pei Jesus craft‘ aufzustehen, der tut es und ‚der Jüd spricht‘:

Gelobt seist du, Jesu Crist
Wann du mein gott und herr pist.³³

Nun will sich Helena taufen lassen – und der besiegte Rabbi auch. Seine Familie versucht ihn umzustimmen, vergebens. Andere Juden stoßen zu ihm, so daß ein ‚Taufschreier‘ verkünden kann,

Das man pis suntag vor der sunnen
Davorn am markt peim schön prunnen
Die Juden und Jüdin alle wirt taufen.³⁴

Die Legende wird also ins Nürnberg des 15. Jahrhunderts verlegt.

Es wäre jetzt nötig, umständlich das Verhältnis von Christen und Juden in Nürnberg als Exemplum für die allgemeinen Zustände im Mittelalter zu beschreiben. Dazu reicht die Zeit nicht. Daher nur kurze Stichworte.

Parallel zum Sonderstatus, den die Juden durch Friedrich II. ‚erlangt‘ hatten, wurden sie gegen Ende des 13. Jhs. Opfer eines Pogroms, das zum ersten Male *alle* Juden für angeblichen Frevel eines einzelnen haftbar machte. Die sogenannte Rindfleischbande zog 1298 nach einem angeblichen Hostienfrevel durch Franken (vgl. die Datierung Hugos von Trimberg!) und tötete auch die Nürnberger Juden, die vergeblich in der Burg Zuflucht gesucht hatten; 628 kamen in Nürnberg um. Seither unterstanden die Juden Nürnbergs dem ‚Schutz‘ der Stadt, hatten nun ihr *und* dem Kaiser Steuer zu zahlen.

In den Pestjahren des 14. Jahrhunderts, im Zusammenhang mit dem Thronstreit zwischen Karl IV. und Ludwig dem Bayern, in Verbindung auch mit dem Kampf der Zünfte um Teilhabe an der Stadtherrschaft, wurden die Juden aus der Stadt vertrieben. Der Grund: ihr Siedlungsgebiet, ursprünglich am Rand gelegen, war durch die Erweiterung der Stadt ins Zentrum gerückt. Sie störten nun, topographisch, ökonomisch, ethnisch und religiös. Ein Zeitgenosse, Ulman Stromer, berichtet:

„Anno domini 1349 die juden hie waren gesessen zu mittelst auf dem platz, gingen heuser auf und ab, und do unser frauen kapellen stet, gin(g) auch ein gaß auf und ab, und hinter unser frauen kirchen; und hetten auch heuser am Zotenberg. Di juden wurden verbrant an sant Niclos abent anno, alz vor geschriben stet.“³⁵ 562 Menschen kamen bei dieser Radikalisierung ums Leben. Der Kaiser und die Stadt hatten ihren Profit davon: die Stadt zahlte dem Kaiser, der stark verschuldet war, aus dem Judenvermögen 13645 Gulden und 850 Schock böhmische Pfennige. Sie selbst und ihre Bürger wurden durch eine Schuldenannullierung von allen „finanziellen Verpflichtungen gegenüber den Juden befreit“,³⁶ so hatten alle etwas davon. Und als Triumphzeichen der Kirche wurde anstelle der Synagoge eine Marienkirche gebaut (ähnliches geschah in Regensburg, Köln und Würzburg).

Kurz darauf durften sich wieder Juden in Nürnberg niederlassen – boshafterweise auf dem Gelände ihres alten Friedhofes –, man brauchte sie noch. Ihre ökonomische Funktion kann pauschal und deshalb sicher verfälschend am Beginn der modernen Staatsentwicklung mit der von mir so genannten ‚Schwammtheorie‘ erklärt werden.

In einer Zeit, die noch kaum feste Steuern kannte, in der die sozialen Verbände noch über keine ausgebaute Verwaltung verfügten, waren die Juden, die allein vom kanonischen Zinsverbot ausgenommen waren, ideal geeignet, aus den unteren und mittleren Schichten mittels ‚Wucher‘

Geld an sich zu ‚saugen‘. Waren sie wieder reich, so wurden sie ausgepreßt wie ein Schwamm. Man verlangte Schutzzoll von ihnen, zwang sie, auf Rückzahlung von Schulden „der Stadt zu Ehren und zu Steuer“³⁷ zu verzichten.

Dennoch, die zweite Judengemeinde hat nie mehr als 200 Mitglieder gehabt, etwa ein Zehntel der ersten. Und diese wurden gezwickt und gezwackt, daß es einem noch heute bei der Lektüre die Schamröte ins Gesicht treibt.

Insbesondere auf dem für sie empfindlichsten, dem religiösen Gebiet hatten die Juden zu leiden. Sie durften sich etwa in der Karwoche nicht aus dem Ghetto wagen – und vor allem mußten sie Zwangspredigten über sich ergehen lassen. 1452 predigte der berühmte Johannes Capistrano „vier Monate lang täglich 1 1/2 Stunden auf dem Markt, und da seine Predigten übersetzt werden mußten, dauerte jede Veranstaltung mehrere Stunden. Die Juden mußten innerhalb einer besonderen Umschranke zuhören, wo sie vor dem aufgehetzten Volk durch Stadtknechte beschützt wurden“.³⁸

Anfang der 70er Jahre des 15. Jhs. begann Petrus Nigri, einer der ersten Hebraisten Deutschlands, in Regensburg eine große Judenmission. Seine Dominikanerkollegen in Nürnberg taten es ihm gleich. 1475 hetzten sie die Bevölkerung mit Predigten so gegen die Juden auf, daß sogar der Rat einschreiten mußte. Es darf vermutet werden, daß Hans Folz seine beiden Fastnachtspiele genau in diese politisch-religiöse Situation einpaßte, zumal er die Vorlage für das erste von einem Nürnberger ‚Ehrbaren‘ erhielt: ein Mann etabliert sich in Nürnberg³⁹, indem er ratskonform an der antijüdischen Konditionierung der Bevölkerung mitarbeitet. Denn inzwischen waren die Juden weitgehend funktionslos geworden. Die Kirche hatte den Zins *peu à peu* auch den Christen erlaubt, die Fiskalverfassung war differenzierter und effektiver geworden. Die Juden störten nun wieder mehr, Konkurrenzdenken kam auf: den Juden wurde nun auch (wenn auch zunächst ohne durchschlagenden Erfolg) das Zinsnehmen verboten. Sie verarmten zusehends.

Was lag näher als der Gedanke, die lästige Minderheit loszuwerden. 1473, also als Hans Folz seine beiden Fastnachtspiele an Licht der Welt brachte, versuchte der Rat zum ersten Male, „vom Kaiser die Erlaubnis zu erhalten, sich der Juden – nach dem Vorbild anderer Städte – zu entledigen“.⁴⁰ Der lehnte ab, noch hoffte er auf jüdisches Geld. Daraufhin verschärfte der Rat die Repressalien gegen die Juden mehrfach. Der sogenannte Judeneid wurde erweitert, im Prozeßrecht wurden einschneidende Beschränkungen verfügt, 1479 wurde das Zinsverbot verhängt, das Pfandleihgeschäft wurde so weit eingeeengt, daß die Juden praktisch auf nichts mehr leihen durften: „Im Jahre 1476 gaben sieben Juden ihr Bürgerrecht auf, weil sie nicht mehr in der Lage waren, in der Stadt ihre Familien zu ernähren.“⁴¹

1478 kam Petrus Nigri selbst nach Nürnberg und predigte, wie in einem Ratsverlaß vermerkt, in der Art Capistranos. Wieder mußten die Juden zuhören – und beschützt werden. Der Aufforderung zur Disputation kamen die Juden nur widerwillig nach, sie kannten ja den *modus procedendi*. Petrus Nigri ließ sie daraufhin für besiegt erklären. Immerhin brachte er zwei Juden zur Konversion.

In dieser Situation bringt um 1490 Hans Folz sein drittes antijüdisches Fastnachtspiel auf dem Markt:

„Ein spil von dem herzogen von Burgland.“⁴²

Der Herzog von Burgund ist real: Kaiser Maximilian, der sich zunächst gegen den Wunsch des Rates nach Vertreibung der Juden gestellt hatte, war (vermutlich mit seinem Sohn, dem Herzog von Burgland) 1491 in Nürnberg. Schon der Titel des Spiels verweist also deutlich auf den politischen Zusammenhang, das Spiel selbst ist politisch-religiöse Propaganda: die Juden werden dem Urteil des Herzogs (in Vertretung des Königs!) unterstellt; ein Appell an den Rat ebenso wie an Maximilian.

Wieder werden die Juden als aggressiv die Herrschaft der Christen in Frage stellend vorgeführt:

Weicht auß, tret umbe und ruckt von stat!
Ir habt lang genug innen gehabt
Gewalt, herrschaft und regiment,
Das nu alles wurd sein end . . .
. . . laßt und auch herrschen ein weil.⁴³

Polemisch werden die Verhältnisse ins Gegenteil verkehrt, dazu der Messiasglaube der Juden verhöhnt. Der Drache als ‚Beweis‘ der Macht des jüdischen Messias wird von der christlichen Sibille mit *einem* Wort vertrieben: ‚Jesus‘, dem Messias der Christen.

Das verunsichert die Juden:

Frau, wir begeben uns darbei,
Wan er nit war Messias sei,
Woll wir des fursten gefangen sein
Und alles dulden straf und pein,
Die uns sein genad anlegen mag.⁴⁴

Der falsche Messias (denn nur ein falscher kann er nach christlicher Auffassung sein!) will als Entscheidungsinstanz ein Glücksrad. Offensichtlich weiß er nicht, daß Fortuna den Christen eine Emanation der göttlichen Providentia ist. Prompt verliert er, weil er muß: das Glücksrad zeigt den Fürsten oben, den falschen Messias unten. Die Juden fallen nun nach und nach von ihm ab und ergeben sich dem Herzog:

. . . was pein uns der furst anleit,
Da sprich ich, das er recht daran thu.⁴⁵

Nun erhebt sich ‚Volkes Stimme‘ in Gestalt der Narren und wünscht selbst die Strafen für die Verstocktheit der Juden nennen zu dürfen. Doch ein retardierendes Element wird zur Erhöhung der Spannung eingeschoben. Noch einmal will der angebliche Messias seine Macht erweisen, doch die (und ihre Bürger) widersteht nicht einmal der Macht eines Glases Wein: ‚Messias trinkt, läuft auf und geschwilt und felt hin.⁴⁶‘

Darauf gibt die Närrin das Stichwort für das Schlußthema:

So, sau, so fass gar auß!⁴⁷

Noch einmal ein retardierendes Element:

Sibilla erweckt den machtlosen ‚Messias‘ und zwingt ihn, stellvertretend für alle Juden deren ‚anschleg‘ auf die Christen zu bekennen. Aus Haß auf die Christen, bekennt der ‚Messias‘, haben die Juden diesen ‚vil groß guts . . . abgeraubt‘ (– der Wuchervorwurf), sie getötet, wenn sie ihre Patienten waren (– der Vergiftungsvorwurf, bei einem Barbier wie Folz besonders wichtig), ihre Kinder getötet (– der Vorwurf des rituellen Kindermordes).

Der Delinquent, das Judentum, hat gestanden; nach der Prozeßordnung kann das Urteil gefällt werden. Die Beisitzer, unter ihnen nun auch plötzlich ‚Heiden‘, schlagen vor:

1. Die Zunge ausreißen
2. Verbrennen
3. Ersäufen

(Narr und Närrin geben jeweils ihren meist koprologischen Kommentar dazu, der unter-schwellig schon die endgültige Strafe vorwegnimmt.)

4. Die Juden auf glühenden Pfannen ‚erfreuen‘
5. Sie nackt auf ihre Mutter binden
6. Sie nackt einen Tag unter ein Scheißhaus setzen und dann überfrieren lassen (Närrin: ‚Die sulze freß der teufel gern‘).
7. Sie acht Tage hungern und dursten lassen, dann vor einen Schweinstrog führen, der mit dem Inhalt des priquets, der Latrine, gefüllt ist – und nicht freilassen, solange noch ein Bröckchen drin ist.
8. Sie vogelfrei und wehrlos den Rachege-lüsten des Herrn Jedermann aussetzen.
9. Sie in einem Faß den Berg hinunterrollen lassen.

Aber noch sind nicht alle sadistischen Möglichkeiten erschöpft. Wohl vorbereitet kommt nun der Höhepunkt, die Strafe, die die Juden im Innersten und Äußersten treffen muß. Der 7. Ritter des Fürsten empfiehlt:

Ich sprich, das man vor allem ding
Die allergrost schweinsmutter pring,
Darunter sie sich schmiegen all,
Saug ieder ein tutten mit schall;
Der Messias lig unter dem schwanz!
Was ir enpfall, das sol er ganz
Zusammen in ein secklein pinden
Und dann dasselb zu einem mal verschlinden.⁴⁸

Diese Strafe wird angenommen, Narr und Närrin werden zu Exekutoren bestellt; sie quälen die Juden nach Herzenslust und vergessen ihr eigenes materielles Wohlergehen nicht. Da sie den Herren mißtrauen, die doch vom Geld der Juden nichts weitergeben, holen sie es direkt: ‚Ir Juden, suchet munz herfur‘ . . . ‚Ich ließ euch nit ein hallers wert‘.⁴⁹ Aller Judenhaß, alle Quällust sind losgelassen, aber noch ist das Urteil nicht ganz vollstreckt. Der Hofmeister ‚dicit‘:

Nu pindet in die plasen an,
Mit im zum tor auß und darvan!⁵⁰

Die vom Rat gewünschte Austreibung wird im Spiel programmatisch antizipiert. 1498 erlaubt Maximilian die Austreibung, Nürnberg wird für mehr als drei Jahrhunderte ‚judenfrei‘.

Ein Einzelfall? Eine Schweinerei, die man vergessen kann?

Nein – denn da ist noch dieses Motiv von der Judensau.

Das Schwein symbolisiert im Mittelalter allgemein gula und luxuria, Unkeuschheit, Gefräßigkeit, Unreinheit und Unmäßigkeit. Es war kein Geringerer als Hrabanus Maurus (780–856), der das Schwein und seine Symbolik mit den Juden in Verbindung brachte, und zwar in seinem Buch ‚De universo‘. Isaiah Shachar, der das wichtigste Buch über das Motiv geschrieben hat, faßt die Bedeutung von Hrabans Werk so zusammen:

„De universo was a very central and popular book. From the ninth century onwards, it became a leading encyclopaedia of Christian knowledge, and was still copied long after the appearance of the

more comprehensive *Liber floridus* and *Hortus deliciarum*. There are manuscripts of *De universo* from as late as the fifteenth century. In other words, the work was a most prominent one, and was widely known among clerics for some six centuries. It must have inspired, along with bestiaries and animal fables, many allegorical representations in manuscripts as well as in sculpture.⁵¹

Hinzu kam, daß mit diesem Bild das Judentum in einem wichtigen seiner Tabus getroffen werden konnte: das ‚schmutzige‘ Schwein galt und gilt den Juden als unrein, sein Fleisch darf daher nicht gegessen werden.

Die Konkreszenz isidorischer Etymologie mit antijüdischem Vorurteil wirkte verheerend. Die Vorstellungen vom Juden wurde über Jahrhunderte geprägt von diesem Bild. Hunderte von Darstellungen in Büchern, auf Kapitellen in Kirchen, an Kirchenmauern, Wohnhäusern und Brückentürmen prägten ein: *der Jude ist ein Schwein, stinkt, ist ein Außenseiter*. „Sachsenspiegel und Schwabenspiegel fordern, der Jude solle (beim Judeneid, W. F.) ein härenes Tuch tragen und bei entblößtem Oberkörper (oder Schwurarm) mit nackten Füßen auf einer blutigen Schweinhaut (Symbol der Unreinheit) stehen. Die Sau sollte in den letzten 14 Tagen Frischlinge geworfen haben, der Rücken der Haut sollten sichtbar sein.“⁵² Genauso stellt ein Flugblatt aus dem 17. Jhd., also fast ein halbes Jahrtausend später, den Judeneid in Breslau dar: „Vorstellung/Wie ein Jud vor Christlicher Obrigkeit in Breßlau den Eyd zu schweren hat.“⁵³

Der Buchdruck hat also nicht nur einen Fortschritt gebracht, sondern auch die Möglichkeit gegeben, die alten Vorurteile zigtausendfach zu verbreiten.

Luther benutzt das Bild in seiner fürchterlichen Hetzschrift ‚Von den Juden und ihren Lügen‘ (1543): „Pfu . . . jr verdampten Jüden . . . Seid jr doch nicht werd, das jr die Biblia von aussen sollet ansehen, schweige, das jr drinnen lesen sollet. Jr soltet allein die Biblia lesen, die der Saw unter dem Schwantz stehet, und die buchstaben, so da selbs herausfallen, fressen und sauffen.“⁵⁴

Wie eine Regieanweisung zur Schlußszene des ‚Herzog von Burgund‘ wirkt, was er im gleichen Jahr in ‚Vom Schem Hamphoras‘ zum Druck bringt: „Es ist hie zu Wittenberg an unser Pfarrkirchen eine Saw jnn Stein gehawen, da ligen junge Ferckel und Jüden unter, die saugen, Hinder der Saw stehet ein Rabin, der hebt der Saw das rechte bein empor, und mit seiner lincken hand zeucht er den pirtzel über sich, bückt und kuckt mit grossem vleis der Saw unter dem pirtzel jnn den Thalmud hinein, als wolt er etwas scharfes und sonderlichs lesen und erschen.“⁵⁵

Über drei Jahrhunderte wurde das Bild in unzähligen Variationen und unzähligen Exemplaren verbreitet.

Auf die von den Historiographen so gerne verhimmelte Judenemanzipation reagierte die veröffentlichte Volksmeinung auf ihre eigene, althergebrachte Weise. Ihre Auffassung war letztlich die des Hans Folz und Luthers. Es gibt danach nur zwei Möglichkeiten für Juden: Verachtung (mit der Steigerung zum Pogrom) oder Bekehrung. In ‚aufgeklärten‘ Zeiten durfte es auch das unauffällige Abrücken der Juden vom Judentum sein. Nur wer unauffällig wurde, konnte auf Toleranz hoffen. Die Judenemanzipation ist, grob und daher verzerrend gesprochen, die säkularisierte Judenmission. Wie die bekehrten Juden in Folz’ ‚Kaiser Constantinus‘ frohlocken:

So freu wir uns der guten wüerst,
Do wöllen wir unsern dreck mit spicken,

genauso ‚wissen‘ noch die Flugblattautoren des 18. und 19. Jhs. hinter der Judenemanzipation nichts anders als der Juden endlich erfüllte Sehnsucht nach Schweinefleisch.⁵⁶ Die letzte Flugblattdarstellung der Judensau, die Shachar abbildet, datiert von 1822.⁵⁷ 1922 ermordeten drei junge Männer Walther Rathenau, „die gottverdammte Judensau“. Es war also nicht des Reimes wegen, daß Rathenau zur Judensau gemacht wurde. Dahinter steckt (dem schmutzigen Reimer vermutlich gar nicht bewußt und daher um so gefährlicher, s. o. S. 5) die Tradition eines tausendjährigen Vorurteils, das im Holocaust sein Urteil vollstreckt hat, aber jederzeit reaktivierbar ist.

Schlußbemerkung

Wenn die Schule einem Wiederaufleben des Hasses gegen Minderheiten und Fremde vorbeugen will, dann kann das auch dadurch geschehen, daß im Unterricht die Schrecknisse der Hitlerzeit dargestellt und behandelt werden. Das aber kann nur Vorarbeit sein für das Wichtigere, die Erörterung der Frage, warum alles so kommen konnte, wie es kam, und da genügen Ausblicke in das 19. Jahrhundert sicher nicht. Soll das Thema Antisemitismus im Deutschunterricht der Oberstufe angegangen werden, dann könnten Folzens Fastnachtspiele als Paradigmen noch weitgehend religiös legitimierter Judenfeindschaft gelten, denen weitere aus der Literaturgeschichte zugesellt werden, die den allmählichen Wandel zum rassistisch begründeten Antisemitismus darstellen und dokumentieren. Ich will, was Texte und die möglichen Feinlernziele betrifft, der Phantasie der Lehrer keine Grenzen setzen, die mir als erfahrene Praktiker ohnehin überlegen sind.

Aber ein Wunschbild auszuführen sei mir gestattet. Daß Politiker und sonst Berufene wie Unberufene über ein mangelndes Geschichtsverständnis der Jugend klagen, kann nicht zum Dispens davon genommen werden, über das Problem nachzudenken, das sich hinter diesen Klagen (deren Intentionen ohnehin meist durchsichtig sind) verbirgt. Daß Geschichtsunterricht wie Unterricht in Literaturgeschichte exemplarisch verfahren muß, ist unbestritten. Zu bestreiten ist jedoch die Praktikabilität und der Nutzen eines Verfahrens, das in der Oberstufe die Fächer Geschichte wie Literaturgeschichte nur noch aus vereinzelt und oft willkürlich ausgewählt erscheinenden Kursthemen bestehen läßt. Die heutigen Abiturienten wissen sicher nicht weniger als die vor 20 Jahren – aber sie wissen zu punktuell und haben zu wenig Überblick. Mit dieser Feststellung, die aus Erfahrungen in der Hochschulausbildung resultiert, will ich keineswegs dem alten, Haupt- und Staatsaktionen wie Schlachten auflistenden Geschichtsunterricht nostalgisch das Wort reden. Aber es wäre zu überlegen, ob nicht wenigstens einmal in drei Jahren Oberstufe ein Durchgang durch die Geschichte Pflicht (oder Wahlpflicht) werden könnte. Ein Durchgang, der vielleicht nicht gerade projekt-, aber doch zielorientiert wäre und in enger Kooperation von Deutsch-, Geschichts- und Sozialkundelehrer (die

Religions- oder Ethiklehrer sollten nicht ausgeschlossen sein!) über den Verlauf der deutschen (mit Ausblicken mindestens auf die europäische) Geschichte anhand einer Leitfrage aufklärt. Eine solche Leitfrage könnte z. B. sein: „Wie konnte es zu dem millionenfachen Judenmorden der Nazis unter zumindest stillschweigender Billigung der Mehrheit der Deutschen kommen?“ Einige mögliche Fragenkomplexe, die Gegenstand von Unterricht werden könnten, will ich kurz und unvollständig skizzieren:

Woher kommt der religiöse Gegensatz von Christen und Juden?

Warum wurden Juden in ganz Europa ansässig?

Welche Rolle spielen die Kreuzzüge für die Geschichte der Juden in Europa?

Warum lassen Könige und Kaiser, deren Schutzempfohlene und ‚Kammerknechte‘ die Juden sind, Vertreibungen zu oder forcieren sie gar?

Was bewirkt, was bedeutet die Judenemanzipation im 18. und 19. Jahrhundert?

Aus welchen Wurzeln erwuchs der Antisemitismus Hitlers?

Welche Elemente antijüdischen und fremdenfeindlichen Verhaltens haben im Deutschen Volk die Entnazifizierung unbeschadet überstanden?

Innerhalb solcher Fragenkomplexe hat speziell historisches Quellenmaterial seine Stelle, mit gleichem Rang aber auch Literatur („U“ wie „E“) als differenzierte Interpretation historischer Wirklichkeit, Kunstgeschichte (Judendarstellungen in der Malerei [z. B. Passionsdarstellungen], in der Skulptur [z. B. Kirche und Synagoge], in der Karikatur [z. B. des Dritten Reiches], Musikgeschichte (z. B. die Passionen Bachs), Kirchengeschichte u. v. a. m.

Eine Utopie? Natürlich. Aber auch das Nachdenken über Schule bedarf der Utopie, um von der Stelle zu kommen. Und „eine Utopie ist nicht dadurch entwertet, daß wir vor ihr nicht bestehen. Sie ist es, was uns im Scheitern noch Wert gibt. Sie ist unerläßlich, der Magnet, der uns zwar nicht von diesem Boden hebt, aber unserem Wesen eine Richtung gibt in schätzungsweise 25tausend Alltagen“.⁵⁸

Anmerkungen

¹ Nur wenig veränderte Fassung eines Referates, das ich am 25. 2. 1981 auf dem 4. Symposium für Deutschdidaktik in Frankfurt gehalten habe. Hubert Ivo danke ich für die freundliche Aufnahme, Wolfgang Schemme für die Übernahme ins ‚Wirkende Wort‘ – sit nomen omen!

² Senger, Valentin, Kaiserhofstraße 12, Frankfurt 1979, S. 153 ff.

³ Ebenda, S. 67.

⁴ Luther, Martin: Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi, in: M. L., Weimarer Ausgabe, Bd. 53, S. 587.

⁵ Berthold von Regensburg. Vollständige Ausgabe seiner Predigten von Franz Pfeiffer, Bd. 1; Nachdruck der Ausgabe Wien 1862 mit einem Vorwort von Kurt Ruh, Berlin 1965, S. 521, Z. 12.

⁶ Ebenda, S. 515, Z. 15 u. ö.

⁷ Kisch, Guido: Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters, Zürich 1955, S. 61.

⁸ Hugo von Trimberg. Der Renner, hrsg. von Gustav Ehrismann, Bd. 3; Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1909 mit einem Nachwort und Ergänzungen von Günther Schweikle, Berlin 1970, vv. 24564–68.

⁹ „Darumb, wo du einen rechten Juden siehest, magstu mit gutem gewissen ein Creutz für dich schlagen, und frey sicher sprechen: Da gehet ein leibhaftiger Teufel.“ Luther, Martin: Von den Juden und ihren Lügen, in: M. L., Weimarer Ausgabe, Bd. 53, S. 479.

¹⁰ Ebenda, S. 523.

¹¹ Ebenda, S. 527.

¹² Bahr, Hermann: Selbstbildnis, Berlin 1923, S. 119. Den Hinweis verdanke ich Herrn Norbert Abels.

¹³ Frankfurter Rundschau 40, 17. 2. 1981, S. 20.

¹⁴ Dennoch – der Gedanke, einen Überlebenden des Grauens der Konzentrationslager als kurioses Faktotum mißbraucht zu wissen, macht mich schauern.

¹⁵ Heydorn, Heinz Joachim: Über den Widerspruch von Bildung und Herrschaft, Frankfurt 1970, S. 270.

¹⁶ Ebenda, S. 214.

¹⁷ Ebenda, S. 325 f. (Sperrung von mir).

¹⁸ Den Damen und Herren des Verlages Diesterweg sage ich herzlichen Dank für ihre Hilfsbereitschaft.

¹⁹ Diesterweg-Salle, Gesamtkatalog ‚Gymnasium ‘81‘, S. A 11.

²⁰ Czeck, Joachim/Loth, Heinz-Jürgen/Trzaskalik, Friedrich/Tworuschka, Udo: Judentum (Reihe: Weltreligionen; Geschichte, Quellen, Materialien), Frankfurt und München 1978, S. 95.

²¹ Hug, Wolfgang (Hrsg.): Geschichtliche Weltkunde, dreibändige Fassung, Bd. 1: Von der frühen Zeit der Menschen bis zum Beginn der Neuzeit, überarbeitete Fassung, S. 197.

²² Gesamtkatalog (vgl. Anm. 19), S. A 24.

²³ Spiegel der Zeiten (Ausgabe B), hrsg. von einer Arbeitsgemeinschaft von Geschichtslehrern, Bd. 4, Von der russischen Revolution bis zur Gegenwart, Lernziele und Lernschritte, Handreichungen für den Lehrer, S. 55.

²⁴ Brecht, Bertolt: Kriegsfibel, Nr. 69, in: B. B., Gesammelte Werke in 20 Bänden, Bd. 10, Frankfurt 1967, S. 1048.

²⁵ „Panorama“-Sendung vom 16. 2. 1981.

²⁶ Janota, Johannes: Hans Folz in Nürnberg. Ein Autor etabliert sich in einer stadtbürgerlichen Gesellschaft, in: Rupp, Heinz (Hrsg.), Philologie und Geschichtswissenschaft, Heidelberg 1977, S. 74–91, hier S. 75.

²⁷ Ebenda, S. 76.

²⁸ Eder bei Keller, Adelbert von: Fastnachtspiele aus dem 15. Jahrhundert, Stuttgart 1853, Nachdruck 1965, Nr. 1.

²⁹ Ebenda, Nr. 106.

³⁰ Senger: a. a. O., S. 98: „Und dann die Geschichte von dem Juden, der die Schlechtigkeit seiner Rasse und seiner Religion nicht mehr mitmachen wollte, sich mit dem Verstand dagegen auflehnte und eines Tages zum Christentum konvertierte. Aber das Blut! Judentum ist ja keine Sache des Glaubens, des Verstehens oder des Gefühls. Die ganze Verderbtheit der jüdischen Rasse ist im Blut enthalten. Kein Jude kann ihr entfliehen. Und so ist klar, daß der zum Christentum übergetretene kein besserer Mensch werden konnte. Denn da war das Blut. Er wurde rückfällig und trat dann auch folgerichtig wieder aus der christlichen Kirche aus. Kommentar von Pilo-Peter: ‚Jud bleibt Jud, da hilft kein Weihwasser und kein Kreuzeschlagen.‘“

³¹ Die alt und neu ee, a. a. O., S. 32.

³² Hoster, Stefanie: Hans Folz und die Juden, Staatsexamensarbeit (masch.), Frankfurt 1980, S. 115.

³³ Kaiser Constantinus, a. a. O., S. 813.

³⁴ Ebenda, S. 818.

³⁵ Zitiert nach Mummenhoff, Ernst: Die Juden in Nürnberg bis zu ihrer Austreibung im Jahre 1499, in: E. M., Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Bd. 1, Nürnberg 1931, S. 317.

³⁶ Müller, Arnd: Geschichte der Juden in Nürnberg, Nürnberg 1968, S. 34.

³⁷ Ebenda, S. 59.

³⁸ Ebenda, S. 44. Über Capistrano vgl. Hofer, Johannes: Johannes Kapistran, 2. Auflage Heidelberg 1964 f. Zu Petrus Nigri vgl. Rengstorf, Karl Heinrich, und Kortzfleisch, Siegfried von (Hrsg.): Kirche und Synagoge, Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, Bd. 1, Stuttgart 1968, S. 250 ff.

³⁹ Vgl. Anm. 26.

⁴⁰ Müller, Arnd: a. a. O., S. 81.

⁴¹ Ebenda, S. 61.

⁴² Bei Keller, vgl. Anm. 28, Nr. 20.

⁴³ Ebenda, S. 171 f.

⁴⁴ Ebenda, S. 175.

⁴⁵ Ebenda, S. 176.

⁴⁶ Ebenda, S. 178.

⁴⁷ Ebenda.

⁴⁸ Ebenda, S. 184.

⁴⁹ Ebenda, S. 186.

⁵⁰ Ebenda, S. 188.

⁵¹ Shachar, Isaiah: The Judensau, a medieval anti-jewish motif and its history, London 1974, S. 11.

⁵² Müller, Arnd: a. a. O., S. 53.

⁵³ Shachar: a. a. O., Bild 4.

⁵⁴ Luther, Martin: Weimarer Ausgabe, Bd. 53, S. 478.

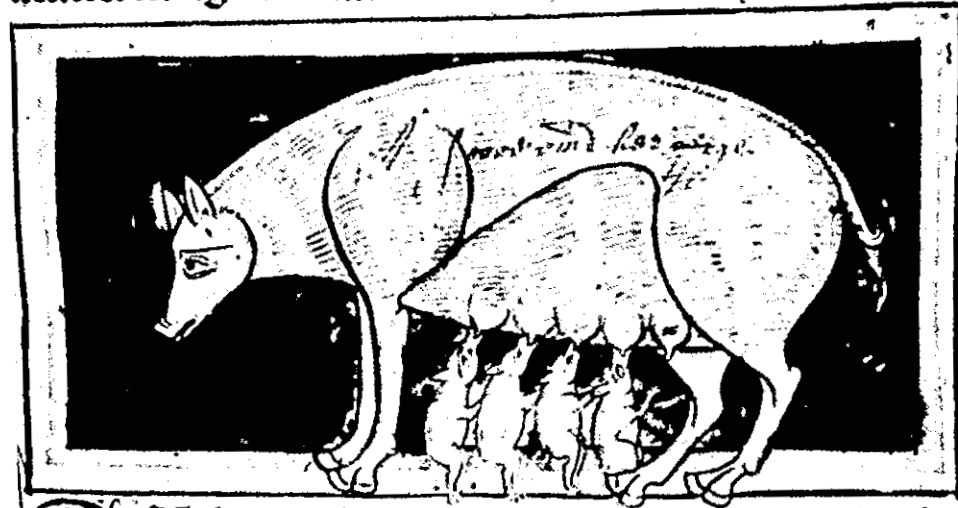
⁵⁵ Ebenda, S. 600.

⁵⁶ Vgl. Shachar: a. a. O., S. 62 ff. und Bilder 59 b, 60 a, b, 61 b, 62.

⁵⁷ Ebenda, Bild 58 b.

⁵⁸ Rede Max Frischs zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels, Frankfurter Rundschau Nr. 210, 20. September 1976, S. 19.

uenerit in regnum tuum.



Suf dicta quod pasca subigat id: terra sub acta est et
iniquat. Veret eo quod grandes habeant uret, por



Abb. 2: Judensau, Holzschnitt des 15. Jahrhunderts, gedruckt um 1700. Germanisches Nationalmuseum H. B. 24631/1279, Shachar Nr. 30.

(Inschrift des linken Spruchbandes: „wir iuden sollen all ansehen wie untz mit der su ist geschehen“
Inschrift des mittleren Spruchbandes: „des sollen wir nit vergessen swinen fleisch sollen wir nit essen“

Inschrift des rechten Spruchbandes: „Sug liber bruder hartz, so bloß ich ir in den arß“

Inschrift des Spruchbandes links unten: „nun sehen lieben lüt, wie ich unser müter trütt“

Inschrift am unteren Rand: „umb daz wir nit essen swinin brotten, darumb sind wir gel und stinckt uns der oten“)

◀ Abb. 1: Mutterschwein und Ferkel. Aus einem Bestiarium, spätes 12. Jhd., Britisches Museum London, Ms. Harl. 4751, fol. 20r, Shachar Nr. 1 b.



Diese Abbildung steht zu demselben wie am Meiste am Bräuten Thier abgemahlet

Abb. 3: Die sog. „Frankfurter Judensau“, Radierung, Frankfurt, Anfang 18. Jahrhundert. Germanisches Nationalmuseum H. B. 7105/1279, Shachar Nr. 42 b.

taler Charakteristika (S. 35) aufforderte. Bei der (insofern etwas enttäuschenden) Differential-Auswertung lassen sich zwar "kaum einheitliche und vor allem eindeutig voneinander trennbare Faktoren ermitteln" (S. 61), immerhin "ist zu erkennen, daß sich die einzelnen Dialekte bei allen [Informanten-]Gruppen deutlich unterscheiden", wobei das Pfälzische "negative Extremwerte" erhält und "als unfreundlicher, häßlicher, schlechter, passiver, langsamer, langweiliger, schwächer und oberflächlicher" empfunden wird (S. 58). Dies bestätigt auch "der durchgehend letzte Platz für das Pfälzische" in der Sympathie-Hierarchie, auf der "das Hamburgische und das Bairische sich die Spitzenposition teilen" (S. 63). Der Verfasser begnügt sich indes nicht mit solchen, an sich schon interessanten Ergebnissen, sondern schließt deren "Interpretation" (S. 69 ff.) an: Hierbei kann er von den drei anfangs (S. 26 f.) aufgestellten Arbeitshypothesen die erste (vermutete hetero-stereotypische Bewertungsdifferenzen und ihre Abhängigkeit von der Standard-sprachnähe des bewerteten Dialekts) durch die "positive Einschätzung des Hamburgischen" verifizieren, bei dem die Hörer zum Teil sogar wohl glaubten, "normale 'Tages-sprache'" [...] "ohne dialektale Eigenheiten zu hören" (S. 69). Hier stellt sich freilich die Frage, ob die angebotenen Regiolekte wirklich auf derselben Sprachebene lagen, wenn z. B. einerseits zwar "palatalisiertes *s* im Schwäbischen und Pfälzischen" (S. 67 f.) zu hören, bei der Hamburger Sprechprobe hingegen das entsprechende "Merkmal 's-pitzer S-tein' nicht vorhanden" war (S. 71, Anm. 272). Hier wäre m. E. (auch unter Berücksichtigung weiterer Arbeiten zum sprachlichen Substandard, etwa von Wiesinger und Veith) über die eher theoretisch-deduktive "Begriffsdefinition" in Kap. 2.2 ('Dialektausprägung und Sprachnorm') hinaus materiell genauer zu klären, wie die "leicht dialektal eingefärbte Standardsprache" (S. 9) in den verschiedenen Gegenden eigentlich klingen darf: kann man z. B. die (bei König übrigens nicht verbuchte) "Verkürzung der Endsilbe *-en* zu einem Nebenton-*e* mit Tendenz zu Vollton-*e*" bei der pfälzischen Gewährsperson (S. 54) oder die (von König ebenfalls nicht ausgewiesene) Aussprache *ischd* für *ist* durch die schwäbische (S. 52) wirklich noch "standardsprachlich" nennen? Während also gerade diesen beiden Sprecherinnen ziemlich viel dialektaler Freiraum eingeräumt worden ist, durften die Hamburger offensichtlich nicht so reden, wie ihnen der Schnabel gewachsen war, "da sie zu schnell sprachen" (S. 51) – vielleicht hätten hier ja aber Sprechtempo und die dabei geltenden Allegro-Regeln auf ein vergleichbares Substandard-Niveau geführt? Daß sich Hypothese Nr. 2 (Dialekte würden im Norden stärker stigmatisiert als im Süden) aus den erhobenen Daten nicht verifizieren läßt, deutet der Verf. vielleicht etwas vorschnell zu ihrer Falsifizierbarkeit um: "Es gibt kein Nord-Süd-Gefälle" (S. 74). Auch für die Hypothese Nr. 3, daß Dialektbewertung geschlechtsspezifisch sei, gelte unter dem eingeräumten Vorbehalt, daß hier die Validität des Ergebnisses durch das Ungleichgewicht der Informantinnen-Gruppen (s. o.) in Frage gestellt sein könnte, Analoges: "Die Dialekte sind nicht geschlechtlich markiert" (S. 75).

Auch wer bezweifelt, ob Hundts Erhebung nach Fragen, Sprechern und Gewährspersonen diese weitreichenden Schlüsse voll tragen kann, und meint, daß sich ihre Resultate wohl auch als Aufsatz in der 'Zeitschrift für Dialektologie und Linguistik' hätten präsentieren lassen, wird dem Bedacht, mit dem der Verfasser seine empirische Untersuchung geplant (Kapitel III), der Sorgfalt, mit der er sie durchgeführt (Kapitel IV), und der Redlichkeit, mit der er ihre Ergebnisse (auch anhangsweise in vielen Tabellen und Schaubildern) protokolliert, Respekt bezeugen.

Braga/Portugal

Erwin Koller

Edith Wenzel: "Do worden die Judden alle geschant." Rolle und Funktion der Juden in spätmittelalterlichen Spielen. München: Fink 1992. (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 14). 312 S.

Suchgrabungen nennen Archäologen die Versuche, an fundverdächtigen, aber wissenschaftlich bislang völlig unerschlossenen Orten mittels noch unsystematischer Grabungen Vermutungen über mögliche Fundstellen zu verifizieren oder zu falsifizieren. Viel mehr als solche – allerdings erfolgreichen – "Suchgrabungen" waren bisher auf dem Gebiet der Judendarstellung in der deutschen Literatur des Mittelalters nicht zu verzeichnen. Nun ist, um im Bild zu bleiben, der Bericht über eine (gemessen an dem, was auch danach noch zu tun bleibt: kleine) systematische Feldgrabung anzuzeigen, die wichtige Aufschlüsse über "Rolle und Funktion der Juden in spätmittelalterlichen Spielen" ergeben hat: die lang erwartete Berliner Habilitationsschrift von Edith Wenzel.

E. Wenzel untersucht nicht, wie der Untertitel der Arbeit suggerieren könnte, alle spätmittelalterlichen Spiele, das wäre in einer Einzelarbeit, die mehr bieten soll als eine Stellensammlung, auch niemals zu schaffen. Sie beschränkt sich auf zwei Textgruppen, die unterschiedlich genug sind, um eine Vorstellung von der Bandbreite potentieller Judendarstellungen auf der mittelalterlichen Bühne zu ermöglichen, die andererseits gut vergleichbar sind, weil sie (ungefähr) in derselben Zeit und an vergleichbaren Orten entstanden sind und gewirkt haben. Es sind dies die Passionsspiele der hessischen Spielgruppe, also das (durch die 'Frankfurter Dirigierrolle' repräsentierte) frühe 'Frankfurter Passionspiel aus der Zeit vor 1350', das 'Frankfurter Passionsspiel aus dem Jahre 1493' und das 'Alsfelder Passionsspiel' vom Anfang des 16. Jahrhunderts, sowie die drei Fastnachtspiele mit antijüdischer Thematik von Hans Folz 'Die alt und neu ee', 'Kaiser Constantinus' und 'Der Herzog von Burgund', die seit den siebziger Jahren des 15. Jahrhunderts in Nürnberg entstanden sind. Sicherlich könnte man sich eine andere Auswahl aus den überlieferten Spielen vorstellen, und wünschbar wäre auch ein etwas größeres Korpus von Texten gewesen, aber vernünftig ist die Beschränkung auf das untersuchte Material allemal: auch wenn die Ergebnisse nicht für alle Spiele repräsentativ sein können, werden doch Umrisse deutlich und Entwicklungslinien erkennbar, die für die Untersuchung anderer Spiele (vermutlich auch für die künftige Untersuchung anderer Textsorten) richtungweisend sein dürften.

Eine weitere, vielleicht nicht ganz so sinnvolle Beschränkung, denn der Judenhaß ist ja beileibe keine nur literarische Erscheinung, liegt darin, daß E. Wenzel bei ihren Untersuchungen weitgehend innerliterarisch vorgeht: Ihr Ziel sei die "Untersuchung der Judenbilder in ausgewählten Texten des Spätmittelalters und der Versuch, mit Hilfe eines innerliterarischen Befragungsmusters ihre Einbindung in die literarische (und theologische) Tradition zu erfassen und zugleich die Veränderungen im literarischen Judenbild aufzu-decken und zu beschreiben ..." (16). Das heißt nicht, daß sie nicht neben der leider gar nicht so umfangreichen germanistischen Fachliteratur eine beeindruckende Fülle historischer, theologischer und psychologischer Literatur verarbeitet hätte – das umfangreiche Literaturverzeichnis zur Forschungsliteratur (271–291) und die zahlreichen Anmerkungen sind auch für Kenner der Materie eine reichhaltige Fundgrube –, das heißt aber, daß sie sich durch die methodische Beschränkung hier und da möglichen Erkenntnisgewinn erschwert, indem sie die Erkenntnisse der anderen Disziplinen mehr als "zusätzliche Informationen und Materialien" (ebda.) für die innerliterarische Untersuchung betrach-

ret, denn als Möglichkeit, an bestimmten Stellen mehr und ausführlicher als geschehen über "die Analyse von literarischen Bildern, die sich die christliche Majorität von der jüdischen Minorität gemacht hat und die im Medium der volkssprachlichen Literatur fixiert sind" (ebda.), hinauszugehen in Richtung auf eine Veränderung des Bildes von der Geschichte der Juden in Deutschland, wie sie durch literaturwissenschaftliche Arbeit und nur durch diese möglich ist.

Die in bewundernswerter philologischer Akribie erfolgte Untersuchung der literarischen und theologischen Traditionen, in denen die von Edith Wenzel untersuchten Texte stehen, ist gleichwohl von enormem Nutzen für die Kenntnis der Geschichte des Judenhasses in Deutschland. Es zeigt sich, daß dieser Judenhaß nicht auf eine Textsorte, auch nicht auf eine Gruppe von Autoren beschränkt war, sondern daß die Autoren und Bearbeiter von Passionsspielen wie auch Hans Folz jeweils aus einem großen Fundus judenfeindlicher Schriften, je später, desto mehr auch in der Volkssprache, zurückgreifen konnten und dies auch wohlgemut taten. Durch Edith Wenzels Quellenuntersuchungen wird deutlich, daß sich über die deutschsprachige Literatur des späten Mittelalters quasi ein Netz aus antijüdischen Ressentiments spannt, das zunächst über den Texten mit religiösen Intentionen am dichtesten geknüpft ist, später auch über anderen Textsorten dicht und dichter wird. Damit aber, auch das wird deutlich, wird in diesem literarischen Traditionsprozeß die theologische Überlieferung mit verändert, aus den Theologomena der christlichen Auseinandersetzung mit der jüdischen Mutterreligion werden nach und nach Instrumente im (nicht nur Wort-)Kampf gegen eine ungeliebte, verachtete und verfolgte religiöse und soziale Minderheit, die sich dabei auch von der eigenen religiösen Tradition ablösen und gleichsam autonom werden können. Doch das ist eine Entwicklung, die erst an den Texten von Hans Folz ganz deutlich spürbar wird, wenn die Autorin feststellt, „daß sich in den judenfeindlichen Schriften von Hans Folz eine Entwicklung abzeichnet, in der der theologische Antijudaismus immer weiter zurückgedrängt wird und in einen profanen Judenhaß umschlägt, der konkrete politische Maßnahmen gegen die Juden einfordert" (260; mit dem Bild des "Umschlagens" habe ich allerdings meine Schwierigkeiten, denn es könnte suggerieren, daß der christliche, theologisch argumentierende Antijudaismus aus dem Judenhaßsyndrom verschwinde, und dies ist bis in unsere Tage nicht der Fall).

Die Texte der ersten Gruppe scheinen noch ganz auf dem Fundament der religiösen Gegnerschaft zum Judentum zu stehen. So sieht E. Wenzel das frühe Frankfurter Spiel, was die Darstellung der Juden betrifft, "noch völlig auf den religiösen Bereich beschränkt" (45), im späteren Frankfurter Passionsspiel wird zwar das Judenbild mit der Betonung des "jüdischen Wuchers" "um eine entscheidende Dimension erweitert" (98), aber gleichzeitig werden die Juden in dieser Hinsicht zu Repräsentanten der weltlichen Sphäre, zum "Sinnbild all derer, die dem Diesseitigen verfallen sind" (99), und als solche können die Frankfurter Zuschauer sie innerhalb des spätmittelalterlichen Weltbildes einordnen: einerseits wird ihre eigene "Erfahrung" mit Juden "als wahr bestätigt" (100), andererseits wird die Kritik an den Zuständen in der Christenheit (wir befinden uns im Jahrhundert der permanenten Reformdiskussion) damit nicht thematisiert, sie wird "statt dessen auf die Außenseiter des städtischen Gemeinwesens projiziert" (103). Wird schon hier deutlich, daß tendenziell der Bereich des religiösen Judenhasses verlassen werden kann, so wird im 'Alsfelder Passionsspiel' die Identifizierung der jüdischen "Gottesmörder" mit "Menschenfeinden" schlechthin ganz kraß herausgestellt – bis hin zu

einer geradezu prorassistischen Position: "Die Unfähigkeit und zugleich die bewußte Unwilligkeit der Juden zur Erkenntnis der Wahrheit (des neuen [sic!] Glaubens) wird weiterexistieren, sie erscheint als Wesensmerkmal des Judentums, hier verkörpert von Synagoga. Das bedeutet aber zugleich, daß die Rolle als Gottesfeinde, die den Juden für den Verlauf der Passionsgeschichte zugewiesen wird, nicht historisch eingegrenzt, sondern zeitlich fortgeschrieben wird. Bekehrung und Taufe – wie noch in der Frankfurter Dirigierrolle dargestellt – sind im Rahmen der Gesamtkonzeption des Alsfelder Passionsspiels nicht mehr vorstellbar. Die Juden sind aus dem Erlösungsprozeß ausgeschlossen ..." (184).

Aufmerksame Nach-Leser werden bemerken, daß ich hier eine Entwicklungslinie gezogen habe, die in Edith Wenzels Text zwar angelegt, aber ganz so eindeutig nicht zu finden ist. Ich tue dies aus zwei Gründen. Zum einen kann ich so nicht nachvollziehen, daß die 'Frankfurter Dirigierrolle' sich in ihrer Judendarstellung "völlig auf den religiösen Bereich beschränkt" (45). Ich kann auch nicht finden, daß das Spiel "keine judenfeindliche Zielsetzung hatte, sondern in traditioneller Apologetik christliche Glaubensinhalte und theologische Ansprüche sichern wollte" (52). E. Wenzel selbst stellt fest, daß die "Frankfurter Dirigierrolle in der pointierten, negativen Charakterisierung der Juden in der Eingangsszene für das 14. Jahrhundert ohne Vorbild ist" (40), und postuliert lateinische Spiele als Vorlage. Wichtiger aber ist, und das bedurfte offenbar keiner literarischer Vorlagen, daß Juden auf der Bühne, d. h. vor einem vergleichsweise massenhaft anwesenden Laienpublikum von den Spielmachern überdeutlich "als aggressive Gegner der christlichen Heilsbotschaft" (38) gekennzeichnet werden, daß damit eine prinzipielle Feindschaft "der" Juden gegenüber "den" Christen suggeriert, der in der theologischen Literatur schon immer vorhandene antijüdische Appell popularisiert und damit sozial wirksam verstärkt wird. Der (damals) "theologisch übliche Rahmen" (52) der Judenpolemik kann kaum Maßstab für die heutige Beurteilung der Texte sein (dies gilt cum grano salis auch für den Exkurs über Mt 27,25, S. 87–89), ist die theologische Polemik doch weiß Gott² oft von einer grauenerregenden Brutalität! E. Wenzel konnte den erhellenden Aufsatz von Johannes Heil³ nicht mehr verwenden. In ihm wird deutlich gemacht, was in dem von ihr angeführten Zitat von Graus (52) erst vermutet wurde, daß es nämlich für den Frankfurter Pogrom (wie für die vorhergehenden in Basel, Straßburg und Freiburg) den Aufputschens der Bevölkerung gar nicht so sehr bedurfte, da hinter ihm nicht fanatische Gruppen aus der Mittel- und Unterschicht standen, sondern vor allem (nicht nur Frankfurter) adelige und patrizische Herren und Familien aus der familiären und politischen Umgebung Kaiser Karls IV. mit ihrem "kalten Kalkül von Profiteuren" (Heil,

¹ S. 60 wird von "religiös fundierten Beschuldigungen" gegenüber den Juden gesprochen, 62 von "theologisch fundierten Anschuldigungen" – im heutigen Verständnis des Wortes "fundieren" wären sie damit "begründet", das ist doch wohl nicht gemeint; vgl. S. 160.

² Nachzulesen bei Heinz Schreckenberg (den E. Wenzel besser kennt als ich): *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld* (1.–11. Jh.), 2. Aufl., Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris 1990, und derselbe: *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.–13. Jh.), mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil*. Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris 1988.

³ *Vorgeschichte und Hintergründe des Frankfurter Pogroms von 1349*. Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 41 (1991), S. 105–151.

151). Damit aber hätte das Spiel, wenn es denn in dieser Krisenzeit aufgeführt wurde, eine andere Funktion als die des Sedierens oder Aufhetzens "der Bevölkerung": es könnte der religiösen Legitimierung der ganz weltlichen Absichten und brutalen Aktionen der Oberschicht vor den unruhig (vielleicht auch begierig) werdenden Mittel- und Unterschichten gedient haben. Das bedürfte sicher noch der weiteren Untersuchung.

Damit bin ich bei meinem zweiten Punkt. Bei ihren methodologischen Überlegungen zitiert E. Wenzel František Graus, der davon gesprochen hat, daß es bei den Judenverfolgungen immer "Initiatoren, Nutznießer und Statisten" (20) gegeben hat. Im Vergleich zwischen dem späteren Frankfurter und dem 'Alsfelder Passionsspiel' betont sie, daß im Frankfurter Spiel der Judenhaß dominiere, im Alsfelder Spiel dagegen "das heilsgeschichtliche Deutungsmuster bewahrt" (182) scheine. Sie fährt fort: "Indem die Anspielungen auf den 'realen' Juden wegfallen und statt dessen die heilsgeschichtlichen Bezüge wieder die Oberhand gewinnen, ist das Judenbild stärker typisiert und zugleich noch eindeutiger den Mächten des Bösen zugeordnet als in den Frankfurter Spielen. Mit diesem Typus des Juden kann ein universelles Publikumsinteresse befriedigt werden, das sich nicht unbedingt an individuellen Erfahrungen orientiert (wie im Frankfurter Passionspiel), aber in seinem Universalismus erfahrungsträchtiger sein kann als das 'realistischere' Bild vom Juden als Wucherer" (186). Dies ist alles richtig, aber in seiner Prozeßhaftigkeit möglicherweise überinterpretiert. Das Alsfelder Spiel ist kaum (in der zeitlichen Folge!) als eine Steigerung des Frankfurter Spiels zu verstehen, sondern als eine der um 1500 möglichen Ausprägungen derselben Intention in derselben Stofftradition in unterschiedlicher rechtlicher, ökonomischer und sozialer Umgebung. Zwar geht die Autorin für das Frankfurter Spiel des längeren (102–107), für das Alsfelder allerdings nur am Rande (119 und 185), auf das Umfeld ein, aber sie verknüpft es nicht so eng mit den Texten, wie dies vielleicht möglich wäre, nicht so eng, daß vielleicht deutlicher würde, wer jeweils die Initiatoren, wer die Nutznießer, wer die Statisten waren. Frankfurt und Alsfeld sind zwar Städte, aber ob sie beide in gleicher Weise "städtische Zentren" (13) waren, das läßt sich bezweifeln. Frankfurt war Freie Reichsstadt, eine Handels- und Messstadt, seit 1356 auch Wahl- und Krönungsstadt mit (um 1500) an die 10 000 Einwohnern, regiert von einem patrizisch beherrschten Rat. Alsfeld war immer Eigentum der Landgrafen von Hessen, eine Ackerbürgerstadt von allenfalls regionaler Bedeutung mit (um 1500) etwa 2000 Einwohnern, innerhalb des vom Landesherrn gezogenen Rahmens regiert von einem zünftischen Rat. Frankfurt hatte eine bedeutende jüdische Gemeinde, auch wenn man in der Stadt im letzten Drittel des 15. Jahrhunderts alles tat, um sie in ihren Rechten und Möglichkeiten zu reduzieren (vgl. 105–107).⁴ Ob in Alsfeld seit der Mitte des 15. Jahrhunderts überhaupt noch Juden lebten, ist mehr als zweifelhaft, zumal "die Juden durch die Art ihrer Geschäftstätigkeit die größeren Städte bevorzugten."⁵

⁴ Immerhin: noch 1509 "bitter" laut Eintragung vom 30. Oktober im Bürgermeisterbuch Kaiser Maximilian I. die Stadt Frankfurt um ein Darlehen von 1000 Gulden für seinen Romzug, und der Rat erinnert am 10. Dezember seine *Jüdischkeit* an die 600 Gulden, so sie dem Ratt zu sture deme Rome zug geben sollen – ganz arm kann die jüdische Gemeinde noch nicht gewesen sein.

⁵ Markus J. Wenninger: *Man bedarf keiner Juden mehr. Ursachen und Hintergründe ihrer Vertreibung aus den deutschen Reichsstädten im 15. Jahrhundert*. Wien/Köln/Graz 1981, S. 257.

Wenn man bedenkt, daß "es im 15. Jh. kaum eine Verfolgung und noch weniger Vertreibungen, die nicht von der Obrigkeit gelenkt worden wären" (Wenninger, 259), gab, dann könnte man sich doch wenigstens in Ansätzen erklären, warum das Alsfelder Spiel eher "abstrakt-religiös" (aber dadurch nicht weniger aggressiv!) argumentiert (und daß in Alsfeld die Darsteller eher "aus den gehobeneren Schichten"; 118, stammten), während in Frankfurt eine vorwiegend handwerklich-"bürgerliche" Gesellschaft die Spiele organisierte und das Heilsgeschehen auf ihre Weise "mit der Publikumsrealität" (100) verbunden auf die Bühne brachte – jeweils mit Erlaubnis der interessierten Obrigkeit und unter klerikaler Leitung: die von Edith Wenzel sehr schön herausgearbeitete Sündenbockfunktion der Juden (103 f.) könnte noch etwas genauer beschrieben werden, wenn die Nutznießer mehr hervorgehoben würden. Ihre Abwehr eines solchen Verfahrens ("... daß es verfehlt wäre, einer bestimmten sozialen Gruppierung der Stadt, sei es den Handwerkern oder dem Klerus oder der im Rat vertretenden Oberschicht, die im Spiel inszenierte und im Alltag dokumentierte [nicht eher: praktizierte? WF] Judenfeindschaft zuzuschreiben", 107) will mir nicht ganz einleuchten. Die Folge davon ist des öfteren eine gewisse Vagheit in der Beschreibung möglicher Intentionen und ihrer Ursachen, die in einer Reihe von Bemerkungen sichtbar wird und hier und da in eine apologetische Haltung zu münden scheint.⁶

⁶ Zwar wird oft in die richtige Richtung argumentiert (z. B. S. 91: "... den Zuschauern aber wird eine Interpretation der Szene nahegelegt, die die Aussage des Evangelientextes verändert; im vorliegenden Fall wird die Identifikation der grausamen Folterer mit den Juden suggeriert", vgl. S. 75, 127), aber es gibt auch andere Bemerkungen. S. 62 f.: Die "Kritik am Reichtum der Besitzenden verbindet sich [Sperrung WF] im Spiel mit den Ressentiments der 'kleinen Leute' ... jener also, die sich in ihrer Angst vor den jüdischen Geldgebern bestätigt fühlen ..." – wird die Kritik nicht mit Absicht "verbunden", Geldgebern bestätigt fühlen? "In diesen Worten konkretisiert sich damit sich die Zuschauer bestätigt fühlen?"; "In diesen Worten konkretisiert sich [Sperrung WF] für das Publikum die Vorstellung vom Juden, wie er als Geschäftspartner [sic] – breiten Schichten bekannt ist", nämlich "als flinker und gerissener Kreditgeber" – wird die Klischeefigur "Jude" nicht absichtlich den Zuschauern als "Verkörperung" ihres jüdischen Nachbarn vorgestellt?; S. 68: "Das Publikum sieht sich in der Überzeugung bestätigt [Sperrung WF], daß die christliche Botschaft von der Menschwerdung des Gottessohnes überlegen ist, die die Juden seit jeher in Frage stellen." Es sollte doch in seiner vielleicht noch unbestimmten Überzeugung bestärkt werden und "die" Juden als deren "Feind" erkennen!; S. 97: "Die Anhäufung grausiger Einzelheiten während der Vorbereitung zur Kreuzigung und der Kreuzigung selbst kann daher nicht priord der Judenfeindschaft des Spätmittelalters zugeschrieben werden ..." – aber doch der mähr der Judenfeindschaft des Spätmittelalters zugeschrieben werden ... in der Mystik, das Leiden Christi christlichen Tradition, deren Teil sie ist, die sich, auch in der Mystik, das Leiden Christi nicht grausam genug vorstellen konnte, womit auch das Material für die Judenfeindschaft aufbereitet wurde; S. 100: "Die inszenierte Wirklichkeit verbindet sich [Sperrung WF] mit der Publikumsrealität" – die Verbindung wird doch mit Absicht hergestellt; S. 178 wird behauptet, "daß die Darstellung der Passion im Alsfelder Spiel ganz darauf ausgerichtet ist, das Mitleiden des Publikums zu evozieren" – aber offensichtlich soll die Evokation nicht durch den theologisch ja auch möglichen und üblichen Hinweis auf die Sünden der Christenheit, sondern mittels des Katalysators "Judenhaß" bewerkstelligt werden (vgl. aber S. 183: "... scheint [wem? WF] kaum mehr anders darstellbar ..."), das Alsfelder Spiel zeigt die Juden "als gefühllose Mörder, die jedwede Menschlichkeit selbst im Anblick des Todeskampfes vermissen lassen", 180, – mit einem Aufruf zur *compassio* hat das nichts mehr zu tun, die Appellfunktion wird aber überdeutlich. –

Der Zweite Teil über Hans Folzens Fastnachtspiele mit antijüdischer Zielsetzung kann auf wenige Vorarbeiten von Hanns Fischer, Johannes Janota und Edith Wenzel selbst zurückgreifen, in denen die enge Verzahnung der Literaturproduktion des Nürnberger Barbiers und Meisters der Wundarznei Hans Folz mit seiner sozialen Integration in die Reichsstadt und umgekehrt mit deren Judenpolitik und ihrer Propagierung bis zur Vertreibung der Nürnberger Juden 1498/99 untersucht und dargestellt wurde. Daher wundert es ein wenig, daß E. Wenzel diese bekannte und unbezweifelte reziproke Beziehung zwischen Literatur und Politik nicht zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchung gemacht hat, sondern sie erst ganz am Schluß auf zwei Seiten (262 f.) mehr erwähnt als expliziert. Sie bleibt auch hier bei ihrem bewährten Muster der innerliterarischen Befragung, aber die ist auch in diesem Fall überaus fruchtbar. Das gilt nicht nur für die komplexe Beschreibung der literarischen und theologischen Tradition, in die sich Folz ganz bewußt und zum Teil mit Hilfe Nürnberger Ehrbarer einordnete, das gilt auch für die Untersuchung der zum Teil ganz selbständigen (und zum andern Teil leider "zukunftsweisenden") Verarbeitung dieser Traditionen.

Schon im frühesten der untersuchten Spiele, unter dem Kurztitel 'Die alt und neu ee' bekannt, wird eine gegenüber dem Herkommen (in diesem Fall: der Talmud-Polemik) veränderte Argumentationsstrategie bei Hans Folz sichtbar, die E. Wenzel treffend "Strategie der Selbst-Denunziation" (215) nennt: "die Juden" bekommen Gelegenheit, ihre Lehre darzulegen (soweit sie dem Autor in den Kram paßt), womit Folz "Objektivität" vorspiegelt und "Kompetenz" demonstrieren möchte, was ihm auch erlaubt, den angeblichen Haß der Juden auf das Christentum und die Christen als "objektiv wahr" vorzustellen.

Ähnlich verfährt Folz im zweiten antijüdischen Spiel vom 'Kaiser Constantinus', in

Noch mehr in den Bereich potentieller "Entschuldigung" gehören (neben fast leichtfertig hingeworfenen Andeutungen über "die anthropomorphisierenden Gottesvorstellungen der Juden", S. 210, vgl. 195, 198, deren Stellenwert im Talmud und in der jüdischen Tradition nicht dargestellt wird, und die nicht an einer Talmud-Ausgabe oder -Übersetzung belegt werden, sondern mit Hinweisen auf Browe und Rosenthal) einige Bemerkungen im zweiten Teil der Arbeit über Hans Folz, wenn an drei Stellen (216, 234) von der "politischen Entmachtung des zeitgenössischen Judentums" gesprochen wird, obwohl E. Wenzel natürlich selber nur zu gut weiß, daß die jüdische Minderheit während des ganzen Mittelalters (und weit darüber hinaus!) nie "die ihr nachgesagte Macht" (127) besaß: "... das real existierende Machtverhältnis zwischen Christen und Juden wird verkehrt: Eine unterdrückte Minderheit erscheint als Lebensbedrohung für die Majorität, und zugleich wird die Situation der Juden als verfolgte Randgruppe legitimiert und festgeschrieben, weil nur so die Sicherheit der Christenheit garantiert sei" (229). Und ganz am Ende der verdienstvollen Arbeit, die den christlichen und potentiell auch schon protorasistischen Judenhaß in ausgewählten Texten der spätmittelalterlichen Literatur so klar dargestellt hat, neun Zeilen vor Schluß, wird tatsächlich davon gesprochen, daß Hans Folz "jahrhundertealte Vorbehalte" [Sperrung WF] weitergetragen habe.

⁷ Edith Wenzel nennt sie später, S. 217, zu Recht einen "diffamierenden Talmud-Verschnitt"; deshalb verstehe ich ihre Bemerkung nicht, daß mit dem — von einem Nürnberger Bürger gespielten — Rabbi "hier immerhin von einem jüdischen Sachverständigen aus freien Stücken und nicht etwa unter Zwang referiert" (211) werde; will sie hier und anderswo aus stilistischen Gründen der bei diesem Thema unausweichlichen Wiederholung von 'angeblich' entgehen?

dem er die Quelle, die Silvesterlegende in der Fassung des 'Passionals', wiederum durch die Strategie der Selbst-Denunziation strafft und in ihrem antijüdischen Appell verschärft. Allerdings scheint die Autorin mitunter der Schein-Objektivität Folzens auf den Leim zu gehen, wenn sie in ihrem Resümee feststellt, er stelle seinen Dialog "auf erstaunlich sachlichem und gelehrtem Niveau" vor, die Disputation sei "beinahe fair, insofern der jüdische Dialogpartner nicht schon im Vorhinein diffamiert wird, sondern als wißbegieriger, ernsthaft bemühter Partner charakterisiert wird, der am Ende sogar [Sperrung WF] von der Wahrheit der christlichen Lehre überzeugt werden kann" (236). Ich hatte nach der Interpretation durch Edith Wenzel eher den Eindruck, daß die Juden (nicht nur Nürnbergs, aber die besonders) als gefährliche und (wie die höhnische Zurückweisung der Berufung des gespielten Juden auf den kaiserlichen Schutz nahelegt) schutzlose Minderheit zugleich vorgeführt werden sollten. Die Juden werden in diesem Spiel, zur Gaudi der Zuschauer, als künftige Opfer präpariert, aber die Legitimation für die künftigen Täter gegenüber den auf diese Weise als zustimmende Zuschauer präparierten künftigen Statisten wird noch immer in der Tradition gesucht und gefunden: die "ewige Verdammnis" der Juden (und damit das vorgebliche Recht der Christen, sie stellvertretend nach Willkür zu bestrafen) wird mit dem Vorwurf des angeblichen Gottesmordes begründet, den die gespielten Juden hier auch noch "offen bekennen".

Im letzten Spiel vom 'Herzog von Burgund', das um 1490, also etwa ein Jahrzehnt vor der Vertreibung der Nürnberger Juden entstand, benutzt Folz Traditionen der Antichristthematik und der Sibyllinischen Weissagungen, um fordernd und antizipierend zugleich 'Die Austreibung der Juden als Fastnachts-Posse' (Überschrift 240) darzustellen. Die in der Tradition mächtige und furchterregende Figur des Antichrist wird bei Folz zur Verkörperung der Judenheit und des jüdischen Glaubens und als solche zu einem sich selbst denunzierenden Popanz mit ähnlicher Funktion wie der große lutherische Narr Murners, wie sie Barbara Könniker beschreibt: "... die gleichzeitige Montage und Demontage des satirischen Objekts, seine Steigerung ins überdimensional Dämonische und seine Reduzierung auf das nur Lächerliche oder Verächtliche, [gehört] zu den bevorzugten Strategien speziell der 'satyra illudens', die die Entlarvungen des Gegners zugleich als dessen — fiktive — Vernichtung begreift";⁸ allerdings mit dem Unterschied, daß Folz eine reale Vernichtung, sei es als Vertreibung, sei es als Tötung (man vergleiche die von Edith Wenzel S. 217 zitierten Verse: *verdagt und gefangen, / Gestockt, geplocht, die von Edith Wenzel S. 217 zitierten Verse: verdagt und gefangen, / Gestockt, geplocht, erhenkt, verprent*), propagiert. Hier nun können sich die gespielten Juden nicht mehr auf den kaiserlichen Schutz berufen (was mit Maximilians I. Judenpolitik im Einklang steht), sondern müssen sich auf Gnade und Barmherzigkeit dem "Kaisersohn" ergeben, wenn sie nicht auf sich selbst verstoßen werden, d. h. der jüdische Glaube, als Betrüger erweist. Es folgt und weil sich der "Messias", d. h. der jüdische Glaube, als Betrüger erweist. Es folgt prompt, und das "scheint Folzens eigene Erfindung zu sein" (240), das koprolalisch ausgespielte Urteil und sein Vollzug als "Ausdruck kollektiven Hasses" (251) — und die gespielte Vorwegnahme der Vertreibung: *Nu pindet in die plasen an, / Mit im zum tor auß und darvan!*

Im Schlußkapitel versucht Edith Wenzel, und das überrascht ein wenig, Folz von dem Vorwurf freizusprechen, er sei Antisemit gewesen, indem sie darauf verweist, daß er zum einen nur Vorwürfe gegen die Juden vorbringe, die "längst vor Folz Bestandteil antijüdi-

⁸ *Satire im 16. Jahrhundert. Epoche — Werke — Wirkung*, München 1991 (Arbeitsbücher zur Literaturgeschichte), S. 141.

ten gelingt es, die nach wie vor gültige Uneinheitlichkeit der Sprachbefunde hinreichend zu begründen. Vor dem Vergleichshintergrund des 13. Jahrhunderts überragten Bacons Kenntnisse zweifellos das damals unter Nichtjuden anzutreffende Hebräischverständnis. Die im Hochmittelalter noch allgemein zu beobachtende Fehlzurweisung einzelner lateinischer Transliterate aus dem Hebräischen oder Griechischen verlagerte sich bei Bacon nur auf »Innerhebräisches« selbst. Das zeitübliche Leitbild der geschriebenen Gestalt (*figura*) der Buchstaben verleitete den Gelehrten dazu, die Einheitlichkeit des hebräischen Sprachmediums als philologisch fragwürdiges *tertium comparationis* zu mißdeuten. Das vergleichsfähige Dritte nämlich umfaßte sowohl hebräische Literation (Hebräisch) als auch hebräische Transliteration (Judäoromanisch, Zaphatisch; Judäogermanisch, Jiddisch). Daß Roger Bacon den heute noch weitgehend unerforschten Entstehungsprozeß des voraschkenasischen und »judendeutsch-jüdischdeutsch-urjiddischen« Sprachzeitraumes beschrieb und (gemeinsam mit anderen Zeitgenossen) nicht durchschaute, daß er auskunftsbereiten Informanten notgedrungen ungeprüft mehr Glauben schenkte und Sachkenntnis zutraute als geschulte Exploratoren von heute, daß er am hebräischen Buchstabenalphabet romanische und germanische Interferenzen verkannte, – all das verdient forschungsgeschichtlich im nachhinein keinen Tadel. Doch bei allen respektablen Hebräischkenntnissen verdient andererseits, wer angesichts trügerischer Spracherscheinungen einschließlich der elementaren Bausteine in Gestalt der Buchstaben des Alphabets das eigentliche Sprachsystem und Grundinventar nicht eindeutig bestimmen und abgrenzen konnte, zwar das Lob vertiefter Übersetzungskennntnis nach einigen Jahren, doch kaum der vollwertigen Zweitsprachenkenntnis von dreißig Jahren. Diese Vollwertigkeit traf nur auf Roger Bacons Lateinkenntnisse zu. Bei den Hebräischkenntnissen verding sich des Gelehrten Kollegenschelte nicht nur durch den Bescheidenheitsplural in den eigenen Fängen. Niemand, so meinte er, verfügt über volles Textverständnis für die Heilige Schrift und die Darlegungen der Heiligen, sofern er das hebräische Alphabet und die Orthographie nicht versteht: *Sed nos theologi ignoramus [esse] ipsa alphabeta, quapropter oportet, quod ignoremus Dei textum et expositiones sanctorum. ... nullus autem potest hoc intelligere, nisi sciat alphabetum Hebraeum et orthographiam eorum.*⁹⁸

⁹⁸ BREWER (Hg.), *Opus Minus* (wie Anm. 2), S. 350.

WINFRIED FREY

Pater noster Pyrenbitz

*Zur sprachlichen Gestaltung jüdischer Figuren
im deutschen Theater des Mittelalters*

Für Fischel Libermann, der mir auf die Sprünge geholfen hat!

I

Seit urdenklichen Zeiten gilt das »Kannitverstan«¹ (und das notwendige Pendant: »Kann-nicht-[richtig]-sprechen«) den meisten Menschen und Gesellschaften als untrügliches Zeichen des und der Fremden, der Anderen, der Wilden, der »Barbaren«².

Wenn zum Beispiel auf der Pariser Hofbühne des 17. Jahrhunderts auf Ludwigs XIV. allerhöchsten Befehl³ eine Schar komischer Türken auftauchen soll – wie machen das dann die Künstler, in diesem Fall Molière und Lully, in dem Stück *Le Bourgeois Gentilhomme, Comédie-Ballet, faite à Chambord, pour le divertissement du Roi?*⁴ Über die Ausstattung mit Kostümen, über die Bewegungsregie, über die Gebärden, die die Türken »komisch« machten, ist nichts

¹ Vgl. JOHANN PETER HEBELS berühmt gewordene Geschichte vom Kannitverstan, in der ein Tuttlinger Handwerksbursche, gerade weil er nichts versteht, durch den Irrgarten zur Wahrheit und zu ihrer Erkenntnis gelangt – ein seltener Glücksfall in diesem Zusammenhang!

² K. E. GEORGES' Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch übersetzt *barbarus* mit »ausländisch, fremd, u. subst. der Ausländer, der Fremde, der Barbar, dem griech. u. röm. Sitte fremd war« und in der metonymischen Bedeutung mit »barbarisch, A) geistig roh, ungebildet, unkultiviert ... – B) = moralisch roh, ungeschliffen, ungeschliffen, wild, hart«.

³ »Der König wollte sich für die Überheblichkeit eines türkischen Gesandten rächen, den er im November 1669 prunkvoll empfangen hatte. Das Auftreten dieses Gesandten hatte Aufsehen erregt: hatte er doch den Auftrag erhalten, sich in Frankreich über nichts zu wundern und den Glanz des Sonnenkönigs niedriger einzuschätzen als die Pracht seines eigenen Herrschers.« S. JÜRGEN GRIMM, Molière, Stuttgart 1984 (= Sammlung Metzler Nr. 212), S. 138.

⁴ Zit. nach EUGÈNE DESPOIS/PAUL MESNARD, *Oeuvres de Molière, Nouvelle Edition*, T. 8, Paris 1883 (= Les Grands Ecrivains de la France).

Genauer überliefert,⁵ man kann es sich vielleicht mit einem Seitenblick auf Osmin denken ...

Anders sieht es aus mit Sprache und Musik, die die Türken als fremd, fremdartig und (daher!) komisch charakterisieren sollen. Lully schrieb eine Musik *alla turca*⁶, wie sie damals üblich wurde.⁷ Und er (oder Molière) schrieb zu dieser Musik einen Text, der denselben Stilprinzipien zu gehorchen scheint: das zeitgenössische Bühnentalienisch mit Wörtern und Phrasen *alla turca*⁸ angereichert:

Le Mufti, quatre Dervis, six Turcs dansants, six Turcs musiciens, et autres joueurs d'instruments à la turque, sont les acteurs de cette cérémonie.

Le Mufti invoque Mahomet avec les douze Turcs et les quatre Dervis; après on lui amène le Bourgeois, vêtu à la turque, sans turban et sans sabre, auquel il chante ces paroles:

LE MUFTI.
Se ti sabir,
Ti respondir;
Se non sabir,
Tazir, tazir.
Mi star Mufti:
Ti qui star ti?
Non intendir:
Tazir, tazir.

Le Mufti demande, en même langue, aux Turcs assistants de quelle religion est le Bourgeois, et ils l'assurent qu'il est mahométan. Le Mufti invoque Mahomet en lange franque, et chante les paroles qui suivent:

⁵ Außer daß Lully, der bei der Uraufführung am 14. Oktober 1670 die Rolle des Mufti übernommen hatte (ein Druck, der ihn in der Rolle zeigt, ist überliefert), darin sehr zum Vergnügen des Königs brillierte, s. Molière, S. 178, Anm. 3.

⁶ »Vordergründig dürften die Melodiesprünge [der Eröffnungsmusik der cérémonie turque, W. F.] die tänzerische Akrobatik des Mufti imitieren; man vergesse nicht, daß Lully ... wegen seiner Grimassen und Gesten große Berühmtheit genoß. Wesentlicher erscheint nun die Wirkung, die von den leeren Klängen ausgeht: die Tonalität wird vage gehalten. Auf diese Weise kann mit europäischer Musik eine gewisse Exotik intoniert werden.« S. DIETMAR FRICKE, Molières »Bourgeois gentilhomme« als »Dialogue en musique«. In: Molière, RENATE BAADER (Hg.), Darmstadt 1980 (= WdF Bd. 261), S. 459-500, hier S. 489.

⁷ Immerhin dreizehn Jahre vor der Belagerung von Wien, »der« Türke war noch keineswegs eine quantité négligeable.

⁸ Die Herausgeber (wie Anm. 4), S. 179, Anm. 3, zitieren JULES GUILLEMOT: »Ce piquant baragouin, composé d'arabe, de turc, de maltais, de français, d'italien, d'espagnol, est le langage de transaction adopté dans les rapports entre Orientaux et Occidentaux.«

LE MUFTI.

Mahametta per Giourdina

Mi pregar sera é mattina:

Voler far un Paladina

Dé Giourdina, dé Giourdina.

Dar turbanta, é dar scarcina,

Con galera é brigantina,

Per deffender Palestina.

Mahametta, etc.

Le Mufti demande aux Turcs si le Bourgeois sera ferme dans la religion mahométane, et leur chante ces paroles:

LE MUFTI.

Star bon Turca Giourdina?

LES TURCS.

Hi valla.

LE MUFTI danse et chante ces mots:

Hu la ba ba la chou ba la ba ba la da.

Les Turcs répondent les mêmes vers.⁹

Und so weiter ...

Die sprachliche Tendenz ist deutlich: Die Türken sollen komisch wirken (und damit weniger gefährlich!), weil sie die französische Sprache nicht beherrschen, also im Wortsinne unbeholfen sind, weil ihr eigenes Idiom wie »Rhabarber, Rhabarber« klingt, also barbarisch, fremd. Gleichwohl darf ihre »Sprache«, soll sie im Sinne von Auftraggeber und Autor »funktionieren«, nicht ganz unverständlich, also nicht wirkliches Türkisch sein. Das »Nonsens-Französisch« hat seinen Sinn in seiner partiellen Unverständlichkeit, in der abschließenden Funktion für die Charakterisierten, die gefährlichen, bösen, feindlichen Türken, deren Gefährlichkeit damit wenigstens für einen Augenblick kompensiert werden kann.

Molière und Lully brauchten diese Art von Komik und Satire nicht zu erfinden. Sie konnten zurückgreifen auf eine jahrhundertealte Tradition des europäischen Theaters, auf dem seit seinen Anfängen im hohen Mittelalter eine außerständische Gruppe permanent als fremd, gefährlich, böse, feindlich – und gleichzeitig lächerlich dargestellt wurde: die Juden.

Da für eine Darstellung im europäischen Rahmen, ja selbst für eine Gesamtdarstellung der deutschen Tradition die Vorarbeiten noch weitgehend fehlen,

⁹ Molière (wie Anm. 4), S. 178-181.

kann ich nur exemplarisch verfahren und von einem Zentral-Corpus aus weitere Beispiele benennen.

Als hauptsächliche Textgrundlage sollen mir die 1882 von Karl Ferdinand Kummer herausgegebenen ›Erlauer Spiele‹¹⁰ aus einer Handschrift des 15. Jahrhunderts dienen, die heute noch in der Diözesanbibliothek von Eger (= Erlau) in Ungarn aufbewahrt wird. Diese Handschrift ist zwar nicht eine Rolle, nach der wirkliche Regie geführt worden ist,¹¹ aber das Streben des Kompilators, Musterstücke für künftige Aufführungen zusammenzustellen, z.T. durch Aneinanderhängen verschiedener Fassungen der gleichen Szene, ist deutlich. Der Codex ist nicht in Ungarn entstanden, sondern vermutlich in Kärnten, und er weist Querverbindungen zu den vielen Tiroler Spielen gleichen oder ähnlichen Inhalts und Textes auf. Dies alles macht ihn sozusagen zu einem Idealtext¹² spätmittelalterlicher Spiele, an dem, über den konkreten Fall eines Textes für eine Aufführung hinaus, die Intention der Spielleiter (und der jeweils zuständigen geistlichen oder weltlichen Behörden) hinsichtlich der sprachlichen Gestaltung jüdischer Figuren abgelesen werden kann.

II

Dabei ist immer wieder neu in Erinnerung zu rufen, daß nirgendwo ein Hinweis darauf zu finden ist, daß irgendwo reale Juden auf der Bühne gestanden hätten. Immer waren es Christen, die für christliche Zuschauer Juden spielten. Daher sind vor der Untersuchung der Sprache der jüdischen Figuren und Figurengruppen in den Erlauer Spielen zwei Fragen zu stellen, zu deren

¹⁰ KARL FERDINAND KUMMER (Hg.), Erlauer Spiele, Sechs altdeutsche Mysterien nach einer Handschrift des XV. Jahrhunderts. Wien 1882. – Vgl. BERND NEUMANN, ›Erlauer Spiele‹. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon, 2. Aufl., hg. von KURT RUIH, Bd. 2, Berlin/New York 1980, Sp. 592-599, und JOHANNES JANOTA, Zu Typus und Funktion der Erlauer Spielaufzeichnung. In: HERBERT ZEMAN (Hg.) unter Mitwirkung von FRITZ PETER KNAPP (Mittelalter), Die österreichische Literatur, ihr Profil von den Anfängen im Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert (1050-1750), T. 1, Graz 1986, S. 511-520.

¹¹ KUMMER (wie Anm. 10), S. X, betont jedoch, daß die Spiele III, V und VI, welche die Hauptsache der Überlieferung ausmachen, ›viel gebraucht scheinen‹, JANOTA (wie Anm. 10), S. 519, ergänzt: ›Bereits die Beigabe von Noten in den Stücken III-VI macht deutlich, daß die Erlauer Textsammlung auf eine Aufführung der in ihr überlieferten Spiele zielte; denn zum Zweck der bloßen Lektüre wäre das zeitaufwendige Kopieren der musikalischen Notation unnötig gewesen.‹

¹² JANOTA (wie Anm. 10), S. 519: ›... ein kleines Spielarchiv, auf dessen Grundlage für einzelne Spiele Regieexemplare gefertigt werden konnten‹, ›... ein wichtiges Dokument für die Aufführung deutscher geistlicher Spiele im spätmittelalterlichen Kärnten.‹

Beantwortung aber der Text der Erlauer Handschrift selbst nichts oder nur wenig hergibt, so daß hier allgemeine Erwägungen über die spätmittelalterliche Spielpraxis Ersatz leisten müssen. Erstens: *Wie* sollten Juden auf der Bühne erscheinen?; zweitens: Wie wurden sie (was ja gerade auf der Bühne mit am wichtigsten ist!) mit theatralischen, nichtsprachlichen Mitteln gestaltet?

Zu 1. Christentum und Judentum wurden je später, desto weniger als zeitlich aufeinanderfolgende Verkörperungen des ›Volkes Gottes‹ empfunden (und sollten so empfunden werden), wie es in der Augustinischen Tradition angelegt war, die dem Judentum wenigstens ein Existenzrecht als Zeuge für diese Aufeinanderfolge zusprach,¹³ sondern mehr und mehr als Antagonisten in einem welthistorischen Ringen um die Herrschaft, gerade in einer Zeit, in der sich das christliche Europa aufmachte, die Welt zu erobern.¹⁴ Hans Folz, der Nürnberger Barbier, Meistersinger und Verfasser von Fastnachtspielen,¹⁵ hat das in seinem Fastnachtspiel vom ›Herzog von Burgund‹¹⁶, nachdem er drei Rabbinen und einen ›Schallat Juden‹ mit den Worten

*Ir Cristen, do tret an ein ort,
Weicht in die winkel da und dort
Und laßt uns auch herschen ein weil ...
Ir habt gemutwill lange zeit ...*

hat auf die Bühne stürzen lassen, aus dem Munde des ›Endecrist‹ als des Schützers und Helfers der Juden auf die knappe Formel gebracht:

*Die ganz judisheit must sein verdorben
Oder all Cristen darumb gestorben.*

¹³ Vgl. die Zusammenstellung der wichtigsten Argumente des Kirchenlehrers bei HEINZ SCHRECKENBERG, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (I.-II. Jh.), Frankfurt a.M./Bern/New York/Paris 1990 (= Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie, Bd. 172), S. 352-362, und als jüngste Äußerung ERNST BÄMMEL, Die Zeugen des Christentums. In: HERBERT FROHNHOFEN (Hg.), Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus, ihre Motive und Hintergründe in den ersten drei Jahrhunderten. Hamburg 1990 (= Hamburger theologische Studien, Bd. 3), S. 170-180.

¹⁴ Zu den Auswirkungen auf die deutsche Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit vgl. WINFRIED FREY, Das Bild des Judentums in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: KARL E. GRÖZINGER (Hg.), Judentum im deutschen Sprachraum. Frankfurt a.M. 1991 (= edition suhrkamp, NF 613), S. 36-59.

¹⁵ Über ihn zusammenfassend JOHANNES JANOTA, in: Verfasserlexikon (wie Anm. 10), Bd. 2, 1980, Sp. 769-793, und demnächst EDITH WENZEL in ihrer Habilitationsschrift.

¹⁶ Text bei ADELBERT VON KELLER, Fastnachtspiele aus dem 15. Jahrhundert, Stuttgart 1853, Ndr. 1965, Nr. 20.

Juden (oder oft knapper: ihre Verkörperung in Synagogus oder Synagoga, dargestellt als Einzelperson oder als ›Judenschul‹) mußten, sollte diese welthistorische ›Gefahr‹¹⁷ auf der Bühne erlebbar werden, als die Anti-Christen, die ganz Anderen, die Bösen, dargestellt werden, aber auch als die, die von den Christen, der Christenheit und Christus selbst besiegt werden konnten, als die – im Vorgriff auf das Ende der Geschichte – schon nicht mehr Gefährlichen, als die Lächerlichen, Lädierten, als Karikaturen von Menschen.

Dazu gehört, daß diese angeblichen Weltverschwörer als die Vertreter der realen Minderheit des Spätmittelalters auf die Bühne kamen oder doch zumindest als deren Karikaturen: Nur in der gedemütigten, sozial deklassierten Minderheit mochte sich das Theaterpublikum als potentieller Sieger erleben und fühlen. Die angebliche Gefährlichkeit konnte sich manifestieren in der immer wieder als ›jüdischer Gottesmord‹ dargestellten Passion Christi oder in der Anbetung der Macht des Geldsacks oder im Bund mit dem Antichrist oder in dem mit dem Teufel. Die Machtlosigkeit, die Verächtlichkeit wurde oft in denselben Szenen durch die angebliche Verstocktheit der Juden, durch ihre Dummheit, durch ihre Krämergesinnung ›sichtbar‹ gemacht, auch durch ihre ›mutwillig‹ aufrechterhaltene Unfähigkeit, Christus und das Christentum zu verstehen; das mag sich äußern in unendlich ausgespielten Apothekerszenen¹⁸ oder auch nur in der Bemerkung des *Rabi Lieberman* im Frankfurter Passionsspiel¹⁹ auf eine lateinische ›Predigt‹ des Salvators:

*Uns wundert alle gemeynlich,
das Cristus ze schule ging nach nie
und kan doch wol latin
gereden! das duncket mich nit gut sin!* (vv. 850 ff.)

Zu 2. Die theatralischen Mittel der Judengestaltung sind – ohne daß ich auf den alten Streit über die Priorität eingehen will – mit einiger Vorsicht erkenn-

¹⁷ Die Vorstellung davon ist in deutschen Texten um nur einige zu nennen, vom *Althochdeutschen Physiologus* (DE VIPERA) über den *Ludus de Antichristo* aus dem 12. Jahrhundert, über Predigten Bertholds von Regensburg aus dem 13. Jahrhundert (Z. B. *Von drin müren*) und das Erlauer Spiel III (v. 702f.) bis zu Luther (*Von den Juden und ihren Lügen*, 1543) und Grimmselshausen (*Das wunderbarliche Vogelnest*, 1675), durchgehend zu finden. Über die weitere Entwicklung der Vorstellung von der ›Jüdischen Weltverschwörung‹ informiert JOHANNES ROCALLA VON BIEBERSTEIN, Die These von der Verschwörung 1776-1945, Philosophen, Freimaurer, Juden, Liberale und Sozialisten als Verschwörer gegen die Sozialordnung. Frankfurt a.M./Bern 1976 (= Europäische Hochschulschriften, Reihe III, Geschichte, Bd. 63).

¹⁸ Z. B. im dritten Erlauer Spiel; vgl. die Parallelstellen, die KÜMMER (wie Anm. 10), S. XXXIII, zusammengetragen hat.

¹⁹ Text bei RICHARD FRONING (Hg.), Das Drama des Mittelalters, Bd. 2, Stuttgart 1891/92, Ndr. 1964 (= Deutsche Nationalliteratur, Bd. 14), S. 375-534.

bar am Bildmaterial des späten Mittelalters.²⁰ Als Beispiele nenne ich nur drei Regieanweisungen aus dem Frankfurter Passionsspiel, deren gemalte Gegenstücke auf fast jedem Passionsaltar des späten Mittelalters zu finden sind: Beim Abendmahl heißt es *Johannes inclinēt se super pectus domini* (nach v. 2015), bei der Kreuzigung steht der römische Hauptmann neben dem toten Christus am Kreuz: *Centurio stans ante crucem demonstrando digito dicens: Vere filius dei erit iste!* (nach v. 4158 u. v. 4159), und *Maria Magdalena circumdans crucem et dicit* (nach v. 4288).

›Objektivere‹ Nachrichten über die theatralischen Mittel geben die nicht wenigen Zeugnisse über Aufführungen von Dramen im späten Mittelalter, die Bernd Neumann dankenswerterweise in jüngster Zeit gesammelt und publiziert hat.²¹

Die auch an den Texten zu beobachtende Enthistorisierung des biblischen Geschehens wird ganz deutlich, wenn es im Kostüm und Ausstattungsverzeichnis eines eschatologischen Spiels von 1549 aus Luzern lapidar heißt: *Sinogog meister; Provisor; iren sechs: nach gwanem [i. e. gewöhnlichem] judischem bruch* (Nr. 2103). Folgerichtig scheint der Judenhut das wichtigste unterscheidende Merkmal gewesen zu sein. 1514 werden in Bozen 11 Kreuzer ausgegeben für *8 hültzen schüsl, den juden auf die khöpf* (Nr. 575), 1512 hat einer in Wien *6 neu papiren hult gemalt, darnach vil alts gepessert* (Nr. 2990), 1513 waren fällig: *Dreizehen judnhut von papier. Mer ain judnhuet. Funff hulzn judenhütl* (Nr. 3020) und wiederum 1512 gibt man in Zerbst *4 silberne gr[oschen] vor joden haude* aus (Nr. 3443) Was die Kleidung der Judengestalten betrifft, so scheint sie oft auch über den Alltagsbrauch hinaus ausgestaltet worden zu sein. Die Nachrichten sind da sehr uneinheitlich. In Luzern verfuhr man um 1560 offenbar nach dem Motto ›je exotischer, desto besser‹ und schrieb als Ausstattung für *Osias, Salatiel, Zacharias Jud und Lamech* im Passionsspiel vor: *alls judisch, ie seltzamer je ansichttiger; und einer nit wie der ander* (Nr. 2115), während *Salome, Jacobe und Veronica* im selben Spiel *erberlich, gestürtzt* [i. e. verschleiert], *uff Judisch gekleidet sein sollten* und die *Sinogog und knaben: ires gfallens, Judisch*. 1510 steckte man ›die

²⁰ Vgl. WINFRIED FREY, Passionsspiel und geistliche Malerei als Instrumente der Judenhetze in Frankfurt am Main um 1500. In: Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte der Universität Tel Aviv, 13 (1984), S. 15-57, und NATASCHA BREMER, Das Bild der Juden in den Passionsspielen und in der bildenden Kunst des deutschen Mittelalters (Diss. Frankfurt). Frankfurt a. M. 1986 (= Europäische Hochschulschriften, Reihe I, Deutsche Sprache und Literatur, Bd. 892).

²¹ BERND NEUMANN, Geistliches Schauspiel im Zeugnis der Zeit, zur Aufführung mittelalterlicher religiöser Dramen im deutschen Sprachgebiet, 2 Bde., München/Zürich 1987 (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 84/85); zitiert wird nach den Nummern der Belege!

Juden« in Wien (wie im 2. Brief der Dunkelmänner!)²² in Mäntel aus schwarzem Leinen oder schwarzem Zwillich – also ganz einheitlich. Aber um das »Jüdische« der Tracht zu verstärken, hat man in diesem Fall *judenschrift an die klaiden angenät* (Nr. 2944). Zehn Jahre später brauchte man in Wien gar *fünf hundert juden zethn an die judn männtl unnd guggl*, für deren Druck- und Papierkosten man 7 Schilling bezahlte (Nr. 3142).

Einzelne herausragende jüdische Gestalten wurden besonders ausgestattet, so. z.B. in Luzern 1549 *Ismael alls ein rycher jud, Hela alls ein erbrer jud* (Nr. 2103), Abraham wurde, ebenfalls in Luzern, um 1560, so ausgestattet: *ein zuosamen gürtten rock, gel oder brun bresicken, eyn judischen kostlichen huott und eyn sebell* (Nr. 2115). Im gleichen Spiel wurde für Judas verräter vorgeschrieben: *rott lang har und bart, ein gelen rock, ein Rotten grossen seckel am halls, ouch Nackett und barfuoss an beinen und füssen* (Nr. 2115). Auf der anderen Seite gab es auch Versuche, die jüdischen Figuren völlig zu entpersönlichen. 1495 gibt man in Bozen Geld aus für *vil har und part* (Nr. 278), 1504 in Dresden für *2 judenangeschicht* für die Geißelung (Nr. 1252), und Judas erhält dort eine *Judaslarffe* (Nr. 1254). Bärte für Judendarsteller wurden auch in Rothenburg 1507 (Nr. 2425), in Sterzing 1544 (Nr. 2620) und Wien 1512 (Nr. 2990) und 1513 (Nr. 3020) abgerechnet.

Von besonderer Bedeutung war, nach den Zeugnissen aus verschiedenen Orten zu schließen, die Judenschule, das Kollektiv der Juden unter ihrem Leiter, der manchmal, wie in Rothenburg, »Judenkönig« genannt wurde, meist aber nur »Synagog« oder »Princeps Synagog«. Letzterer wird in Wien folgendermaßen ausgestattet: *Ain gelber leyner manntl, gemösirt. Ain gelbe leyne kappen oder dyadema. Ain seidn rot par ermel* (1515, Nr. 3020). Aus Sterzing erfahren wir, wer den Leiter der Judenschule gab: *Succentor* (»Tonangeber« = Vorsänger) *in sinagoga: Schuolmaister*, woraus man vielleicht schließen kann, daß die Lateinschüler die »Judenschule« darstellten (1503, Nr. 2529). Und wie groß der Judenchor war, das erfahren wir aus Rothenburg, wo er 1485 aus 13 Knaben bestand (Nr. 2397) und 1494 aus 20 Knaben (Nr. 2416). Ungleich größer war die »Synagog« in Wien: 1510 60 Personen (Nr. 2949); 1512 64 Personen (Nr. 2981), 1516 73 Personen (Nr. 3028), 1520 und 1521 94 Personen (Nr. 3132; Nr. 3153) schließlich 1523 114 Personen (Nr. 3189) und 1524 110 Personen (Nr. 3209); danach geht die Zahl wieder zurück und erreicht 1526 und

²² Nach der deutschen Übersetzung von WILHELM BINDER und PETER AMELUNG, München 1964, S. 11 f.: ... als uns zwei Männer begegneten, die ihrem Außern nach recht anständig aussahen: sie hatten schwarze Talare an und trugen große Kapuzen mit Zipseln dran ... / ... der Allerdurchlauchtigste Kaiser und Herr sollte nicht dulden, daß ein Jude, der doch nur so etwas wie ein Hund und ein Feind Christi ist, wie ein Doktor der heiligen Gottesgelahrtheit einhergehen darf.

1527 die Stärke von 35 Personen (Nr. 3246; Nr. 3266). Diese Zahlen sind nicht unwichtig, denn daraus wird ersichtlich, daß in den Passions- und Fronleichnamsspielen »die Juden« als sicht- und hörbares, die Handlung vorantreibendes und kommentierendes Kollektiv die größte Gruppe auf der Bühne darstellten: Die Gefährlichkeit dieses angeblichen Feindes konnte bei geschickter Massenregie körperlich spürbar gemacht werden.

Daß dies auch beabsichtigt war, zeigen die anderen Aufwendungen für die Judenschule. Nur für ihre Darsteller sind (wenn ich bei Neumanns tausenden von Belegen nichts übersehen habe) Lohnzahlungen feststellbar (über das übliche Festmahl der einzelnen Gruppen hinaus!). So heißt es in Wien 1511: *Auf die judenschul per Hannßen Pfeffer ausgeben auff 45 person ungeverlich umb prott, fleisch, hamen (?), wein und den juden irn lonn. Facit lb 3ß 20d.* (Nr. 2959; Sperrung von mir, WF). Die Gesänge selbst wurden von Singtafeln abgelesen, die z.T. kunstvoll ausgestattet waren, wie erhaltene Tafeln aus Luzern zeigen: in einen hölzernen, mit »hebräischen« Buchstaben bemalten Rahmen waren Pergament- oder Papierbögen mit Text und Melodie der Judengesänge gespannt.²³ Daß die Anfertigung dieser Tafeln Spezialistenarbeit war, belegen Rechnungsvermerke aus Wien von 1512 (Nr. 2990) und 1519 (Nr. 3122). 1512 heißt es, *Hanns Pfeffer* habe für die Synagoge *Allerlay lassen machen*, unter anderem *die judentafel verneuet und ander vil possl arbeit*. Und 1519 wird *ainem studennten von Schottn*²⁴ Geld dafür bezahlt, *die judenn taftn jüdisch unnd hebrejysch zu schreyben*, wobei es völlig unklar bleibt, was diese Unterscheidung zu bedeuten hat. Daß aber »Jüdisch« und »Hebräisch« zu singen eine aufwendige und anstrengende Sache war, belegen zehn Eintragungen aus Rothenburg zwischen 1483 und 1507, wonach dem »Judenkönig« jeweils ein hübsches Sümmchen zufließ für die Aufgabe, seine Knaben *juden zu lernen* (Nr. 2392).

Diese langen Vorbemerkungen waren nötig, um den theatralischen Kontext der sprachlichen Gestaltung jüdischer Figuren zu umreißen. Erst alles zusammen ergab jenen Eindruck, den der mailändische Gesandte Angelo Rizio am 20. April 1549 in einem Bericht über das Luzerner Weltgerichtsspiel so zusammenfaßte: *Gli era una sinagoga di Hebrei, vestiti diversamente che spesso tra l'uno et l'altro cantavano in hebraico, che faceva uno bello vedere et oldire* (Nr. 2099, Anm. 139).

²³ Abbildungen bei M. BLAKEMORE EVANS, *The Passion Play of Lucerne, An Historical and Critical Introduction*. New York/London 1943, nach S. 68.

²⁴ Anmerkung NEUMANNs (wie Anm. 21) zur Stelle: »wahrscheinlich ist das Wiener Schottenkloster gemeint.«

III

Wenden wir uns nun den Erlauer Spielen zu. Es sind, wenn man die halbwegs dramatisierte Marienklage hinzunimmt, sechs an der Zahl:

1. Ludus in cunabilis Christi (58 vv.)
2. Ludus trium magorum (356 vv.)
3. Visitacio sepulchri in nocte resurrectionis (1331 vv.)
4. Ludus Marie Magdalene in gaudio (713 vv.)
5. Ludus Judaeorum circa sepulchrum Domini (477 vv.)
6. Marienklage (438 vv.)

Wir haben es also nicht mit einem geschlossenen Text zu tun, sondern eher mit ›Teilspielen‹; insbesondere fehlen die Propheten-, die Passions- und die Weltgerichtsspiele. Aber der vom Kompilator selbst beabsichtigte exemplarische Charakter der Spiele dürfte diesen Mangel vorderhand ausgleichen.

Im ersten, dem Krippenspiel, hat man die Darstellung der Juden auf der mittelalterlichen Bühne, ihre Sprache und deren spezielle Funktion wie in einer Nuß.

Die dramatis personae sind: Maria, der Christusknabe, Joseph, eine Amme(!), zwei Engel, zwei Musiker, ein Hirte – *et Judeorum synagoga* mit einem eigenen *magister*. Und dieser singt einleitend, begleitet vom Echo der Judenschar, die grundsätzlichen Zweifel der Judenheit an der den Christen so heiligen Jungfrauengeburt – auf Latein(!):

*Nunquam natura frangit sua iura,
ut virgo Deum pareret et virginitate careret²⁵*

Die Juden bezweifeln – verstockt, blasphemisch, nach christlichem Verständnis eben dadurch Ketzer des eigenen Glaubens – mit der Jungfrauengeburt auch die Gottesnatur Christi, sie sind der verkörperte Zweifel am Christentum

²⁵ Das Argument ist, als Ausspruch eines fiktiven Juden in der Diskussion mit dem Autor, schon am Anfang des 12. Jahrhunderts bei Guibert von Nogent in seinem *Tractatus de incarnatione contra Judaeos* (PL 156, 489-528) zu finden: *Porro si dicatur quia de virgine natus fuit, falsissimum est, quia homo, tanta infirmitate depressus, contra leges naturae nasci non potuit.* (Sp. 492; Sperrung von mir, W. F.) – »Wenn er [i. e. Jesus] ferner als Jungfrauensohn bezeichnet wird, so ist das grundfalsch, weil ein Mensch, behaftet mit all seiner physischen Schwachheit, nicht gegen die Gesetze der Natur (*contra leges naturae*) geboren werden konnte.« Übersetzung von HEINZ SCHRECKENBERG, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.-13. Jh.), Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil. Frankfurt a. M./Bern/New York/Paris 1988 (= Europäische Hochschulschriften, Reihe XXXIII, Theologie, Bd. 335), S. 91; vgl. die Parallelstellen, die KUMMER zur Stelle gibt.

(nicht wie Augustinus wollte: seine Zeugen!) und als solche sind sie dann auch sprachlich als ›die anderen‹ gekennzeichnet.

Magister cantat:

Schüroli kakma nedana nanes scharobora ka lankato waycheilo gawidello in dezbro abraham vnd moyses jacob kadakados adonay sebeos calsim calcasim tripisim calca Dypensun sine sine czotschir vista ca'cmelle adonay smir snell Israhel adonay abion yro yn nu yn amin.

Vor dieser Folie des grundsätzlichen Zweifels und des sprachlichen Andersseins beginnt das Krippenspiel der ›Guten‹, mit dem die Erlösungstat Christi ins Werk gesetzt wird. Im Gegensatz zum Unglauben der (schein-)gelehrten Juden, tritt der Hirte, die Verkörperung der *docta ignorantia* auf, und verkündet die Heilswahrheit, während er Ochs und Esel im Stall füttert und sich und die Schöpfung in den Dienst des Allmächtigen stellt (*wann si dem dienen schuellen, / der mier meinen stadel her wider mag fuellen*, v. 3f.). Ihm haben die Engel von einem Kind gesungen, *das solt ein raine maid gepern/ vnd scholt der werlt herr wern* (v. 9f.).

Joseph bestätigt dem Hirten: *das ist di maid* (v. 13) und so ist *das das chindlein / das haeint sol gepoern sein, / warr got und Jhesus Crist* (vv 15 ff.).

Darauf wendet er sich an das Publikum:

*Ier hoert, ier saelige christenhait,
da siczt die edel maid,
di uns hat ein chind gepoern,
daz uns versuenet allen zoern
und wil uns genad sein.
nim, Maria, trinkch auz dem laegelein!* (vv. 21-26)

In diese Pastorelle platzt der *Magister Judeorum* mit seinem Chor – da muß das vorher Erörterte in Erinnerung gerufen werden! – und verhöhnt eben diese Familienidylle:

Magister Judeorum cantat et chorus semper respondet:

*Joseph, Maria gib ich dier,
eia zwen phenning gib du mier!*

Eloy eloe kakudau'e.

Chorus:

*Ich gib si zu rechter ee,
eia du verlaß sei nimmer me!*

Eloy eloe kakudau'e.

Chorus:

Das du froleich dreistund in der nacht,

Eia froeleich wesest ueber macht.

Eloy eloe kaku etc.

Chorus:

Gewint si ein chindelein,

eia so muost du der vatter sein

Eloy elee etc.

Dannoch ist es nicht gar wechant;

eia du muost sorgen umb das gewant,

Eloy etc.

umb das fleisch und umb das prat –

das ist alles hauß not –

Eloy eloe etc.

umb di milich und smalz,

eia umb das mel und umb das salz.

Eloy etc.

Dannoch ist es nicht gar gefrit,

du must sorgen umb den wit.

Eloy eloe etc.

Und geist du ir nicht guoten wein,

so laet si dich nicht froeleich sein.

Eloy elea etc. (vv. 27-44).

Als ob der Gesang nicht gewesen wäre, wird das Kind gesäugt, Engel singen, die Amme wiegt die Wiege und singt (auf Latein!) das, was zu Anfang die Juden bestritten hatten: *Magnum nomen domini Emanuel, quod annunciatum est per Gabriel. hodie apparuit, apparuit in Israel. per Mariam virginem est natus rex* (nach v. 48, Anm. b).

Joseph nimmt das Kind auf und singt: *Sunt inpleta que predixit Gabriel. eia, eia! virgo deum genuit, ut divina voluit clemencia etc.* (nach v. 48, Anm. c). Die Engel singen wieder ihren Lobgesang, die Musiker spielen, der Hirte mahnt zum Aufbruch ins wärmende Haus, Joseph gibt das Signal:

... wol auf, Maria, volig mier;

wier schuellen in got froeleich sein,

wier muegen nicht lenger hie gesein (vv. 56-58).

Die Spieler ziehen aus, *synagoga preccedit cantando Siroli etc. [1] Et sic est finis huius ludi* (nach v. 58).

Die Juden in diesem Spiel dienen ganz offensichtlich der Kontrastierung und damit der Verdeutlichung der christlichen Botschaft. Ihr Zweifel an den Grundlagen des christlichen Glaubens steht am Anfang des kleinen Spiels, ihr

fremdes Kauderwelsch beschließt es. Dazwischen verhöhnen sie die heiligen Personen, insbesondere die Jungfrau und Gottesgebälerin mit ihrem obszönen Hochzeitslied, das Joseph, den Ernährer, in ein schiefes Ansehen bringt.²⁶

Faßt man zusammen, dann ist die Funktion der Juden, die durch ihre Sprache verdeutlicht wird, eine dreifache:

1. Sie verkörpern den grundlegenden Zweifel an den christlichen Heilstatsachen: an der Göttlichkeit Christi und damit an der christlichen Messiasvorstellung, an der Jungfrauengeburt und damit an der göttlichen Allmacht (*nunquam natura / frangit sua iura ...*). Man ahnt, wie das in anderen Zusammenhängen ausgeweitet werden kann.
2. Aus dem Zweifel, der Verstocktheit, der Hartherzigkeit der Juden erwächst ihre Spottlust, ihr Hohn über Christus und seine Mutter. Auch da kann man ahnen, wie das ausgeweitet werden kann.
3. Zweifel, Hohn und Spott kennzeichnen ›die Juden‹ als ›die Anderen‹, die Fremden, die Bösen. Ihre Nähe als Gruppe zu der Gruppe der Ketzer, der Heiden, der Teufel ist zwar nicht in diesem kleinen Spiel realisiert, aber in vielen der größeren Spiele zu finden.

Die sprachlichen Mittel sind diesen Funktionen nicht eindeutig zuzuordnen. Mag sich hier der Zweifel lateinisch äußern als ein Kennzeichen falscher Gelehrsamkeit, so wird ja auch die Heilswahrheit durch die Engel, die Amme und durch Joseph auf Latein, der Sprache der kirchlichen Verkündigung, dem Publikum nahegebracht.

Daß ›die Juden‹ auch Deutsch sprechen, ist aus verständlichen Gründen so: ihr Hohn, ihr Spott, ihr Zweifel muß als Hohn und Spott verstanden werden. Doch fällt auf, daß hierbei jene sprachliche Nuance nicht genutzt wird, die immerhin schon Grimmshausen im ›Wunderbarlichen Vogelnest‹ als *artlich jüdeln und parlaren*²⁷ bezeichnet. In keinem der mir bekannten mittelalterlichen Texte reden Juden, wenn sie deutsch reden, ›jüdelnd‹. Sie reden wie ihre Antagonisten – oder aber sie reden in jener Pseudo-Sprache (die dann aber als ›Hebräisch‹ ausgegeben wird!), die in diesem kleinen Spiel ihr absolutes Anderssein ausdrücken soll. Im Frankfurter Passionsspiel²⁸ heißt es *Iudei murmurant ebraice* (nach v. 544; nach v. 881), *iudei murmurant ululantes* (nach

²⁶ Das allerdings war dem spottlustigen Mittelalter nichts Ungewöhnliches: Joseph, der Jude, der mit der Zeugung Jesu nichts zu tun haben durfte, wurde oft als Tattergreis dargestellt (noch – wenn auch künstlerisch geadelt – im Tondo Doni Michelangelos), nicht selten sogar mit dem ›jüdischen‹ Spitzhut, vgl. NATASCHA BREMER (wie Anm. 19), Abb. 3.

²⁷ ROLF TAROT (Hg.), Grimmshausen, Das wunderbarliche Vogelnest. Tübingen 1970 (= Grimmshausen, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, hg. von ROLF TAROT), S. 243, Z. 16f.

²⁸ Ed. FRONING (wie Anm. 19).

v. 1861). Im Donaueschinger Passionsspiel²⁹ schenkt man sich die Spezifikation: *fachen s* [= die Juden] *an murmlen* (nach v. 471), *fachent die iuden an zuo murmlen* (nach v. 486), *Yetzund fachen aber an die iuden fast ze murmlen* (nach v. 564), ... *gand die pharisey in tempel zu murmlen* (nach v. 818). Im Endinger Judenspiel³⁰ wird festgelegt, daß die Juden *mit grossem gmirmel hebraisch reden* (v. 604).

Aber nur einmal kommt die Originalsprache auf die Bühne, im Fastnachtsspiel ›von der alt und neu Ee‹ von Hans Folz.³¹ Vor der eigentlichen Disputation singt dort die Judenschule:

*HIE SINGEN DIE JUDEN UND ZWEN JUNG JUDEN
HALTEN DAS PUCH DARZU:*

*Adan holana ascher molach pethorem
Koll jhetzir niffra bohoh nathasa be
Hefizo kol asahi meloch schemonicra
Vehate tichlas lebade hunilach naia
Vehu hara vehu hanha vehu jheihe
Vers yffera vehu ehadne an schonyfer
Ham schil lo vlabirca beli reschits uffly
Tachlits velo haos vehamizca vehu
Eli vehami geal ve tzut hofly behet zara
Vehe ni zi aimamizi viunats kosi
Bayam ekra beiado aflud ruhi bohoh
Yschan veabrach vehim ruhy gomiyati
Adonay li yeloirae.*

Und der Rabbi übersetzt auch gleich für das Nürnberger Publikum:

*HIE TULMESCHT DER RABI DAS GESANG
UND LAUT IN DEUTSCH ALSO:*

*Der herr, der ewiglich regniert,
Ee, wann er alle dink formirt,
Was er und schuf fort himel und erden.
Von konigen er genent ist worden
Got, und herrscht hell, himel und erden.*

29 ANTHONIUS H. TOUBER (Hg.), Das Donaueschinger Passionsspiel, Stuttgart 1985 (= Reclam Universal-Bibliothek Nr. 8046).

30 KARL VON ASHRA (Hg.), Das Endinger Judenspiel. Halle 1883 (= Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts, Nr. 41).

31 VON KELLER (wie Anm. 16), Nr. 1.

*Er ist gewest, ist und wirt werden
Ein einiger, nit zwifeltig, vernimm,
Allein die sterk und herrschaft im.
Vor im kein erster wirt gedicht
Noch auch nach im kein laster nicht.
Er mein erloser und mein got,
Mein sterk und hoffnung in der not,
In anrufung in zu erweichen,
Mein trost, mein leben und mein zeichen,
Mein schlaf und ru von im all frist,
Des gleich mein müe und ubung ist,
Er leben und auch sterben heist,
Des send ich in sein hant mein geist,
Und er setzt meiner sel ein zil.
Fort ich niemant mer furchten wil.*

In moderner Übersetzung lautet das (es ist eine Benediktion aus dem jüdischen Morgengebet):

*Der Herr der Welt, er hat geherrscht,
bevor noch ein Gebilde geschaffen war.
Zur Zeit, da das All durch seinen Willen entstand,
da wurde sein Name König genannt.
Und wenn das All vergangen ist,
wird er allein, der Ehrfurchtbare, herrschen.
Er war, er ist,
und er wird sein in Herrlichkeit.
Er ist einzig und kein Zweiter da,
ihm zu vergleichen, ihm zuzugesellen.
Er ist ohne Anfang, ohne Ende,
sein ist die Macht und sein die Herrschaft.
Er ist mein Gott, und mein Erlöser lebt,
der Fels meines Anteils zur Zeit der Not.
Er ist mein Panier und Zuflucht mir,
der den Kelch mir reicht am Tage, da ich rufe.
In seine Hand lege ich meinen Geist
zur Zeit, da ich schlafe und erwache,
mit meinem Geist auch meinen Leib –
Gott ist mit mir; ich fürchte nichts.³²*

32 GEORG FOHRER, Glaube und Leben im Judentum. Heidelberg 1979 (= UTB 885), S. 63 f.

Abgesehen davon, daß Folz mit diesem Text eine für seine Zeit ungewöhnliche Kenntnis jüdischer Texte und Gebräuche beweist, ist das Beispiel lehrreich für die Interpretation der Judengesänge. Dieser Text kann nicht nur übersetzt werden, weil er einen Sinn hat, er muß übersetzt werden, weil er keinen Sinn hat. Dies ist nur scheinbar ein Widerspruch. Erinnern wir uns an das zweifache *Schiroli kakma* unseres Krippenspiels. Das kann nicht übersetzt werden, denn es hat keinen Sinn. Aber es braucht auch nicht übersetzt zu werden, denn sein Sinn liegt im auffälligen Nonsens, der die Juden als Un-Sinnige brandmarken soll. Und dafür reichen zunächst einmal die Kennwörter aus, die den Text neben dem *ululare* als »jüdischen« ausweisen: *abraham vnd moyses* und das dreimalige *adonay*. In Folzens, wenn auch stark verundeutlichtem Original-Text finden sich bis auf ein einziges *Adonay* keine solchen Kennwörter, er ist ganz fremd und muß daher übersetzt werden, womit der Autor allerdings – ganz gegen seine Intentionen³³ – auch in Kauf nehmen mußte, daß möglicherweise niemand mehr vor »jüdischem Gemurmel« Angst hatte ...

Machen wir eine zweite Probe aufs Exempel am fünften Erlauer Spiel, dem *Ludus Judeorum circa sepulchrum Domini*, das nach Kammers Anmerkung wie die Spiele III und VI »viel gebraucht«³⁴ scheint.

Caiphas cum synagoga treten auf. Während sie singend zum locus des Pilatus ziehen, der sich als Herrscher über *all judisch lant* (v.6) ausgewiesen hat, fordert Caiphas die *Juden all gemain* (v. 21) auf, den Schabbath zu feiern, das Gebot des Moses zu halten, Waffen zu tragen, Schweinefleisch zu essen. Das Konglomerat hat seinen Sinn, wenn man nicht nur die Zeit Christi vor Augen hat, sondern eben das 15. Jahrhundert: Wenn die Juden, so die allgemeine Auffassung, gerade auch die der Theologen der einflußreichen Mendikantenorden,³⁵ nicht verstockte Ketzer des eigenen Glaubens wären, dann hätten sie längst den christlichen Glauben angenommen, dann würden sie den Sonntag heiligen, den Neuen Bund halten. Weil sie aber nicht nur in Glaubensdingen widerborstig sind, sondern auch in weltlichen, widersetzen sie sich auch dem Verbot des Waffentragens³⁶ (dessen diskriminierende Absicht noch in die Worte des Caiphas einfließt: *meßer und swert / seit ier nicht tragens wert*, vv.

33 Vgl. EDITH WENZEL, *Synagoga und Ecclesia, Zum Antijudaismus im deutschsprachigen Spiel des späten Mittelalters*. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, 12 (1987), S. 57-81, und ihre demnächst erscheinende Habilitationsschrift.

34 KUMMER (wie Anm. 10), S. X.

35 Vgl. JEREMY COHEN, *The Friars and the Jews, The evolution of medieval Anti-Judaism*. Ithaca / London 1986, passim, zusammenfassend S. 242 ff.

36 Vgl. GUIDO KISCH, *Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters*. Zürich 1955, v. a. S. 16-40

25 f.) – und dem jüdischen Tabu des Schweinefleischessens.³⁷ Das alles ist, zugegebenermaßen, nicht sehr logisch, aber theatralisch wirkungsvoll: »Die« Juden werden als Ketzer dargestellt, als Feinde der Christenheit, als Opportunisten (auf Schweinswürste freuen sich bei Hans Folz³⁸ die frisch bekehrten Juden am meisten!) – und als Nachkommen der großen Sau: *ier suelt saufleisch eßen, / das sag ich euch an allen list, / wann si unser muem ist* (vv. 30-32), womit auch das uralte und bis ins 20. Jahrhundert beliebte und wirksame Motiv der »Judensau« angesprochen ist.³⁹

Jetzt, nachdem die Juden als die Anderen ausgegrenzt sind, singen sie ihren kauderwelschen Gesang, dreimal so lang wie im Krippenspiel:

Post hoc Caiphas cantat cum synagoga:

Schiroli kakma nedana nanes schora bora kakato waycherle gawidello iuden wro abraham ad moyses jakob kados kados kados adonay sebeos calcasim terpisim calcadipiuc sin sum sine czotschier wistu cotronelle canir adonay smier snell israhel adonay abyon win nvin nvri. Ruwinn roschen roch en nochym nare rare iochem care gymn brymn ybrum lanzelay lanze ybam yban nacho naku erloster lestorley amyn dakado kados kados adonay sepides es mikol re stirpio yesse ioseo araby grosseo yesse. Corpori zoso be cur capiesse sew sra sila seu seruire glorificare ero ymbro israhel gulgaym galgaym garup goe lampvel narra dew durnia phiero sophilla ew ew orta neza nazacha ayora ayrozay arozay arrazae carpiesse kinkribello labri cundla fawr alabricud amyn amyn amyn amyn (nach v. 32).

Wieder finden sich die Kenn-Worte des Fremden: *Juden, abraham, moyses, jakob, adonay* (dreimal), *israhel* (zweimal), *yesse* (zweimal). Aber auch hinter dem Rest verbirgt sich bekannt Unbekanntes, unbekannt Bekanntes, das die bekannten Juden fremd machen soll, in dem, was den Christen an ihnen »vertraut« ist.

Schiroli kommt von *schira* »singen« oder *schir* »Gesang«, *nedana* ist eine Ableitung von *Adonay*. *Schora bora* spielt hebraisierend an auf den wilden Stier *Schor Ha-Bar* (= Behemot),⁴⁰ der in der jüdischen Eschatologie, aber auch in der Volksfrömmigkeit eine große Rolle spielt. *kados* heißt schlicht

37 3. Mose XI, 7 f., und 5. Mose XIV, 8.

38 Im Fastnachtspiel Kaiser Constantinus, von KELLER (wie Anm. 16), Nr. 106, S.

39 Vgl. ISAIAH SHACHAR, *The Judensau, a medieval anti-jewish motif and its history*. London 1974, und WILFRIED SCHOUWINK, *Der wilde Eber in Gottes Weinberg, Zur Darstellung des Schweins in Literatur und Kunst des Mittelalters*. Sigmaringen 1985, bes. Kapitel IV, 4.

40 Vgl. ZOFJA AMEISENOWA, *Das messianische Gastmahl der Gerechten in einer hebräischen Bibel aus dem 13. Jahrhundert. Ein Beitrag zur eschatologischen Ikonographie bei den Juden*. In: LIE-AUS dem 13. Jahrhundert. Ein Beitrag zur eschatologischen Ikonographie bei den Juden. In: LIE-SELLOTTE KOTZSCHE/PETER VON DER OSTEN-SACKEN (Hg.), *Wenn der Messias kommt, Das jüdisch-*

»heilig«, *sebeos* ist abgeleitet von *Zawuos* »Oberherr« und entspricht dem christlichen »Gott Zebaoth«, *adonay abyon* ist eine jüdische Gebetsfloskel: »Gott, unser Vater«, *nwin* ist *nabi-m*, »Prophet(en)«, *Ruwinn* ist *Ruben*⁴¹, der erste Sohn Jakobs, *roschen* dürfte eine Anspielung auf das jüdische Neujahrsfest *Ro'sh-ha-Shannah* sein, *nochym* stammt aus der Alltagsbegegnung von Christen und Juden und ist nichts anderes als die jiddische Höflichkeitsfloskel »Nach Ihnen«, *iochem* ist Joachim, *nacho* ist ein üblicher jüdischer Vorname, *dakado* ist »der Geheiligte«, *mikol* heißt jiddisch »alles«, *araby grosseo yesse* heißt »der Rabbi, der große Jesus«.⁴² *Gulgaym* heißt »auf Golgatha«, *galgaym garup goe* jiddisch »von Golgatha heruntergehen«, was aber nicht ganz deutlich ist, hinter *goe* könnte sich auch einfach eine Christin, eine *Goje* verstecken. *narra dew* heißt »Narr und Depp«, hinter *sophilla* läßt sich *tefillah*, »Gebet« (worunter meist das Achtzehngebet verstanden wurde) vermuten, hinter *neza(ch) nazacha* die Bezeichnung »Ewiger, Ewiger« für Gott, und die Wörter *ayora ayrozay arozay arrazae* stammen aus dem Achtzehngebet, wie es täglich in der Synagoge gesprochen wurde (und wird) und von dort in die Ohren der umwohnenden Christen gelangte. Einige andere Wörter stammen aus dem Lateinischen (*sin sum sine* z.B. und *stirpio*)⁴³, andere aus der deutschen Sprache (*lanze, erloster, lestorley, sew, lampvel*), vielleicht könnte man noch das eine oder andere Wort identifizieren, die Autoren haben sich ja redlich Mühe gegeben, Renward Cysat zählt immerhin achtzehn Sprachen auf, aus denen er den Text seiner Judengesänge kompilierte, darunter eine mit dem schönen Namen »Vnbekannt«.⁴⁴

Aber auch so ist deutlich: das Kauderwelsch (das aber – noch – kein »Jüdeln« ist, da es keiner Grammatik folgt) bedarf nicht der Übersetzung, es

christliche Verhältnis im Spiegel mittelalterlicher Kunst. Berlin o. J. (= Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum 16), S. 9-18

41 Ruben ist offenbar für die Christen des späten Mittelalters ein jüdischer Kenn-Name, der ziemlich häufig in den Spielen, als *Rubinus* auch im Spiel III der Erlauer Sammlung vorkommt.

42 Damit wird den Juden entweder eine unbewußte Christuslobpreisung – oder eine (in den Augen der Christen) Blasphemie untergeschoben.

43 Verballhornung des Lateinischen scheint sonst in den Erlauer Spielen eine Domäne Lucifers zu sein, vgl. die Stelle in Spiel IV, LUDUS MARIE MAGDALENE IN GAUDIO, vv. 132-137.

44 M. BLAKEMORE EVANS (wie Anm. 23), S. 68; RENWARD BRANDSTETTER, Musik und Gesang bei den »Luzerner Osterspielen«. In: Geschichtsfreund 40 (1885), S. 145-168, zitiert Cysats Aufzählung: »Chaldäisch, Hebräisch, Arabisch, Griechisch, Türkisch, Latynisch, Tütsch, Italianisch, Französisch, Churwelsch oder Rhätisch, Rotwelsch, Hispanisch, Ziginerisch, Vnbekannt, Egiptisch, Lifannerisch, Syrisch, Sclauonisch.« – Vgl. den Schluß des zweiten Spieltages des Luzerner Osterspiels in der Fassung von 1616. In: HEINZ WYSS (Hg.), Das Luzerner Osterspiel. 3 Bde., Bern 1967 (= Schriften, hg. unter dem Patronat der Schweizerischen Geisteswissenschaftlichen Gesellschaft, Nr. 7), Bd. 3, Anhang 14, S. 136ff. und die entsprechenden Anmerkungen, S. 245ff.

besteht aus Wörtern, Begriffen, Floskeln, die jeder, der ein einigermaßen scharfes Ohr hatte, beim Umgang mit Juden, beim Hören der jüdischen Liturgie in der Synagoge »nebenan« auf schnappen und daher »wiedererkennen« konnte. Beim gespielten »Judengesang« war mithin der Fremdheitseffekt ebenso groß wie der Wiedererkennungseffekt wichtig. Von den Bedürfnissen und Intentionen des mittelalterlichen Theaters her gesehen, war das überall verwendete jüdische »Kauderwelsch«⁴⁵ ein geradezu geniales Mittel der sprachlichen Charakterisierung der jüdischen Minderheit.

Aber zur Charakterisierung der Juden als Zweifler am christlichen Glauben und als dessen zugleich lächerliche Spötter verwenden die Autoren der mittelalterlichen Spiele auch noch ein anderes, bewährtes sprachliches Mittel.

Im St. Galler Weihnachtsspiel⁴⁶ z.B. kann der Jude Isaac die Propheten nur stammelnd und stotternd aufzählen – er ist in seiner eigenen Tradition nicht zu Hause: *Helyas, Helyseuß, Ysaias, Iohel, / Ageoß, Iheremiaß, Ezechiel, / Amoß, Osee, Abakuc, vnd Daniel, / Naum, Abdiaß, Melechiaß, / Sosemaß, Ionasß, Zachariaß, / Neomiaß, Malachiaß, / Daud, Salomon vnd Thobiaß* (vv. 673 ff.).

Im Luzerner Osterspiel kommt Moses vom Berg Sinai zurück und befiehlt den Kindern Israels, *keine frömbde götter* (v. 1923) anzubeten. Sie aber, alle vom Geist, der stets verneint, *schryend all: Nein, nein, nein!* (nach v. 1924) und rüsten sich zum Opfer vor dem goldenen Kalb, unter anderem, indem sie mit *frölich geberden* (nach v. 1978) das Gold aus den Ohren ihrer Kinder nehmen, während die *Synagog* ebenso *frölich* singt: *Gammahü Brigga de nulla etc.* (nach v. 1978). Nachdem das Kalb auf einer Säule⁴⁷ als der »neue Gott« (der Juden!) aufgerichtet ist, heißt es: *SYNAGOG SINGT frölich: Pater noster birenbitz, daruff: Hiber Heber gabel gobel etc.* (nach v. 2002). In den Anmerkungen wird der Text ganz⁴⁸ abgedruckt:

45 In FOLZ' Fastnachtspiel vom »Kaiser Constantin« (wie Anm. 15), singen die Juden, die mit den Worten *Cados cadas adanei ririos sim sim sechim jerimrios* auf die Bühne treten: *Sisstas stolla mahoi runchi camahoi olalenze ollalenze sobris labam liriba liribadam utt tam miridam muridam nigra pagra pogra pinn dulzi lumiarien esto mich papa fluriba troll troll aries genuitt anyyn adoney sis snee Ißrahöll sabios nahin nahin nahin etc.*

46 EMILIA BÄTSCHMANN (Hg.), Das St. Galler Weihnachtsspiel. Bern 1977 (= Altdutsche Übungstexte 21); vgl. HANSJÜRGEN LENKE, in: Verfasserlexikon (wie Anm. 10), Bd. 2, 1980, Sp. 1056-1058.

47 Vgl. die mittelalterliche ikonographische Tradition der Szene: ENGELBERT KIRSCHBAUM (Hg.), Lexikon der christlichen Ikonographie. 2. Band, Rom/Freiburg/Basel/Wien Sonderausgabe 1990, Sp. 478 ff.

48 Nach EVANS (wie Anm. 23), S. 70 f.; vgl. seine Beobachtungen S. 68.

- a) *Pater noster pyrenbitz,*
in dem namen taberitz,
Taberitz vnnnd Isaac,
Isaac vnnnd Abraham,
Abraham vnd Kickrion.
- b) *Kickrion vnnnd Schlachischloss,*
schlachischloss vnnnd schwynn fleisch
tribt den Juden vss den schweiss
vnnnd ist inen vil zuo feiss.
Dar umb so nemmend wir darfür
- c) *Brad würst vnnnd sure senff,*
ist aller Juden tämpf,
gammahü mahü.
Alla calla malla,
Alla willa wigrui
ruu rui pfu pfu!⁴⁹
Hiber heber gabel gobel,
wir opferend Cuontz von Tobel,
kyckrion vnd veberwitz,
cuculus vnd spillen spitz,
nesplenstein vnd flügenbein,
haselnuss vnd löchli drinn,
das mag wol sin ein schlechter gwün.

Das (gespielte!) Judentum parodiert das heiligste Gebet der Christen, profaniert es durch die Kontamination mit Alltäglichem wie Birnenabfall, Schweinefleisch, Bratwurst und Senf; zugleich ist das (die Melodie dazu klingt eher lustig!) eine Satire auf die »unverständlichen« jüdischen Gebete: Juden können nicht »richtig« beten, oder sie wollen es nicht.

Im Donaueschinger Passionsspiel, von dem das Luzerner Osterspiel stark beeinflusst worden ist,⁵⁰ ist diese Satire durch die herausgehobene Position der Pater-Noster-Parodie noch viel deutlicher zugespitzt. Ganz am Anfang verkündet der Proclamator seinem Publikum, was es sogleich sehen wird:

... sin [i. e. Christi] biter sterben vnd liden
das er für vns geliten hat

⁴⁹ Folgt die Regieanweisung: *Zum opfer, etwas hupfende mitt neigen.*

⁵⁰ Vgl. ELLY VJFVINKEL, *Das Donaueschinger Passionsspiel im Luzerner Osterspiel, Ein Vergleich zweier Passionsspiele.* Amsterdam 1986 (= Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur 66).

durch der valschen iuden rat ...
wie er so gänzlich ward vernicht
von den iuden mit grosser not
Vnd wie er leid den bitteren tod ...
als ir dick by üwern tagenn
glöblich hand hören sagenn
vnnnd das noch hörent zuo aller frist
hie mit angefangen ist. (vv. 57-59, 63-65, 78-81)

Vff disen spruch facht die iudenschuol / aber⁵¹ an ze singen pater noster
bigenbitz item ... (vor v. 82 und v. 82).

Die Pater-Noster-Parodie der *iudenschuol* steht hier am Anfang der Passion, Zweifel und Hohn der Juden sind nicht nur Kontext des Leidens Christi, sie sind offenbar kontrastierende Bedingung: Die Identifikation mit dem leidenden Christus gelingt den Christen leichter über den Zorn und die Rachegeilste gegenüber den angeblichen Feinden Christi und der Christen, den Juden. Zum Beispiel: Unmittelbar nach dem Tod Christi am Kreuz⁵² tritt im Donaueschinger Passionsspiel »Christiana«, die Verkörperung der Ecclesia, vor das Publikum. Sie beklagt den Tod des Herrn – und kündigt Rache an:

O ir schantlichen iuden vnd paffen
was grossen vbels hand ir erdacht
ir hand üch selb in kumber bracht
der niemer me verheilen mag
owe der grossen schweren clag
die vber üch all wirt gan
vonn miner clag wil ich nit lan
bis das gerochen wirt sin tot
ir werdent komen in grosse nott (vv. 3589-3597).⁵³

⁵¹ »Wiederum«: sie hatte vorher, gleich nach den Engeln, schon einmal zu singen, und zwar *Gammahü!*

⁵² Man hat, lt. Regieanweisung nach v. 3519, die Schächer vom Kreuz genommen, Longinus hat die Seite Christi geöffnet und ist durch das Blut sehend und gläubig geworden, Maria hat den Tod des Solmes beklagt und ist, ohnmächtig geworden, von Johannes weggetragen worden, Maria Magdalena ist ebenfalls vor Schmerz in Ohnmacht gefallen und weggebracht worden – in diesem Moment, in dem die Zuschauer emotional höchst erregt gewesen sein dürften, *kumpt Christiana / die künigin cristenlich vnd schon / becleidet vnder das crütz vnd / hat ein rot klein venly mit einem guldinen crütz in der hand* (nach v. 3577).

⁵³ Zur Interpretation der Szene vgl. BARBARA KONNEKER, *Das Donaueschinger Passionsspiel.* In: *Euphorion* 79, 1985, S. 13-42, bes. S. 38 ff.

Aber auch bei der Gebetsparodie ist noch eine Steigerung möglich. Auch im Bozner Himmelfahrtsspiel⁵⁴ treten die Juden mit dem sie identifizierenden Gesang *Kados etc.* (nach v. 568) auf. Unmittelbar nach diesem Auftritt und in Anwesenheit ›der‹ Juden⁵⁵ bittet Petrus den *Saluator*:

*Herr, mayster mein, ich pit dich,
Das dw lernst petten mich (vv. 569 f.).*

Und Christus lehrt seine Jünger beten:

*Vater vnser, herr Jhesu Crist,
Der dw in dem himel pist,
Geheiligt werd deines namens schein,
Zwe chom vns das reich dein,
Dein wil wer erfult wol,
Hie auff erden als er ze himel schol.
Gib vns, herr, vnser taglich Pratt,
Hewt vnd ymer, das ist vns not.
Vergib vns vnser schuld,
Wan wir durich dein huld
Vergeben den, de vns schuldig sind.
La nicht verkeren deinew kind,
Sunder erloß vns deinen samen
Vor allem vbel. amen (vv. 575-588).*

Nach dem Abschied Christi von den Jüngern und von Maria wird noch einmal das Abendmahl gefeiert. Und während das Vor-Bild der Messe in Szene gesetzt wird, bittet *unus Iuuenis ex Judeis* (nach v. 674) seinen Rabi:

*Maister, dw scholst vns auch petten lernen,
Da mit sy dy iudischait nit thuen verkeren (vv. 675 f.).*

Und nun lehrt nicht etwa der Rabbi, sondern *Archasynagogus* höchstpersönlich seine Juden ›beten‹. Hier wird nun die Pater-Noster-Parodie – man verzeihe den terminologischen Rückgriff – sprachlich ›zur Kenntlichkeit entstellt‹, indem vom personifizierten Judentum, das hier aber schon ganz säkularisiert als ›Wucherjudentum‹ dargestellt wird, deutscher Klartext gesprochen

⁵⁴ Zit. nach WALTHER LIPPHARDT/HANS-CERT ROLOFF (Hg.), *Die geistlichen Spiele des Storzinger Spielarchivs*. Bd. 1, 2. verb. Aufl., Bern/ Frankfurt a. M./New York 1986 (= *Mittlere Deutsche Literatur in Neu- und Nachdrucken*, Bd. 14), Nr. I.

⁵⁵ Ganz gegen die biblischen Berichte, vgl. Mt. 6, 9-13, und Lk. 11, 2-4, wird die Szene unmittelbar vor die Himmelfahrt Christi verlegt, soll also als Teil seines Testaments verstanden werden!

wird. Da reicht offenbar ein Kauderwelsch mit noch so bekannten fremden Wörtern nicht mehr aus, ist aber auch fast nicht mehr nötig, es dient in der ersten Zeile nur mehr als Kennung.

*Archasynagogus dicit:
Schala machey pecherum macho,
Wan ir pet, so sprecht also:
Vater vnser, der dw pist,
Verporgen in des kunigs kist,
Dein nam der phenning haist.
Wer dich nit hat, der ist verbaist.
Zwe chom vns hie auff erdreich,
Dw liebst vns fur das himelreich,
Dein wil geschech zw allen zeitten,
Das wir nur genueg haben pey den lewttten.
Durich dich kom wir aus natt,
Dw bringst vns wein, wasser vnd prat.
Für vns frum iuden nit in versuech,
Sunder mer vns vnser wucher vnd gesuech.
Gib vns vnd vnseren schuldigneren,
Das sy vns nur vil schuldig weren,
So hab wir dan ain reichen namen.
So sprech wir mit ein ander: amen (vv. 677-694).*

Man sieht: so wenig die Türken bei Molière und Lully ›richtig‹ Türkisch sprechen müssen (oder dürfen), um als Türken lächerlich und gefährlich zugleich zu erscheinen, so wenig bedarf es in den mittelalterlichen deutschen Spielen des ›richtigen‹ ›Jüdelns‹, um Antijudaismus und Antisemitismus zu verbreiten.