

**Zeitschrift:** Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

**Herausgeber:** Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

**Band:** 52 (1996)

**Artikel:** Der erste Kreuzzug : die Beziehungen zwischen Juden und Christen

**Autor:** Dahan, Gilbert

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-960723>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 14.03.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Der erste Kreuzzug

## Die Beziehungen zwischen Juden und Christen

Gilbert Dahan\*

In der Historiographie des westlichen Judentums wird das Datum des ersten Kreuzzugs oft als größerer Wendepunkt angesehen. Vor 1096 seien die Juden im christlichen Europa in die Bevölkerungen, in deren Mitte sie wohnten, bestens integriert gewesen. Die Verfolgungen markierten nun den Beginn einer Lage, die sich zusehends verschlechtern und in die Reihe der Vertreibungen (England 1290, Frankreich 1306, Spanien 1492) münden sollte, durch welche ein großer Teil des christlichen Westens sich der jüdischen Gemeinden entledigen sollte. So bestand der große Historiker Salo Wittmayer Baron auf dem symbolischen Charakter dieses Datums von 1096, das von den Juden anfänglich als messianisches Ereignis gedeutet, dann aber für sie einen Moment von Verfolgungen eines Ausmaßes darstellte, das sie noch nie erlitten hatten und das unter ihnen in der Folge ein tiefes Trauma erzeugen sollte.<sup>1</sup> Es steht außer Zweifel, daß der erste Kreuzzug wirklich von Szenen unerhörter Gewalt begleitet wurde, denen ganze jüdische Gemeinden zum Opfer fielen, besonders in der Rheinebene, und die hebräischen Berichte über die Verfolgungen unterstreichen deutlich den dramatischen Charakter dieser Ereignisse.<sup>2</sup>

Andererseits beschreiben die Mittelalterhistoriker das zwölfte Jahrhundert als "offene" Epoche, während der der christliche Westen Bereicherungen durch die nicht christlichen Zivilisationen (vor allem die islamische) empfing und sich gar kein Problem einer Existenz nicht-christlicher Gemeinden (vor allem jüdi-

---

\* Prof. Dr. Gilbert Dahan, CNRS, Nouvelle Gallia Judaica, E.P.H.E. (Section des sciences religieuses), 45, rue des Ecoles, F - 75005 Paris, Frankreich.  
Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Uri R. Kaufmann, Heidelberg, Deutschland.

1 Vgl. Baron, Salo Wittmayer, *A Social and Religious History of the Jews*, Bd. IV, New York 1957 (in der franz. Übersetzung 1961, 107-120).

2 Die Berichte (die erheblich nach den Ereignisse abgefasst wurden) sind auf deutsch herausgegeben und übersetzt worden von Adolf Neubauer und Moritz Stern, *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*, Berlin 1892, s. ebf. die engl. Übersetzung von Shlomo Eidelberg, *The Jews and the Crusades, The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades*, Madison-London 1977; Robert Chazan, *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley 1987, 223-297 gibt ebenfalls eine Übersetzung von zwei hebräischen Berichten, die den ersten Kreuzzug betreffen.

scher Gemeinden) in der Mitte der Gesellschaft stellte. Man kennt die verführerische These von Friedrich Heer, der die Lage der Juden mit derjenigen der Frauen im westlichen Mittelalter vergleicht: das zwölfte Jahrhundert bedeutet für beide Kategorien eine positive Periode.<sup>3</sup> Bezüglich der Frauen möchte ich nur in Erinnerungen rufen, daß das zwölfte Jahrhundert die Epoche der höfischen Poesie ist, die, zumindest im Norden Frankreichs, ein idealisiertes Bild der Frau konstruiert (zu Beginn der romanischen Vorstellung von der Liebe im Westen). In bezug auf die Juden ist die Existenz kleinster zerstreuter Gemeinden, besonders im ländlichen Bereich, ein Beleg für die Integration in die Gesellschaft.

Wie kann man den Widerspruch lösen, wenn man anerkennt, daß beide Thesen wahr sind, aber jede vor einem anderen Hintergrund und unter der Bedingung, sie zu differenzieren? Bezüglich der ersten, die im Jahr 1096 einen Anfang eines größeren Wandels sieht, ist zu sagen, daß es leicht ist, in der westeuropäischen Geschichte der Juden im zwölften Jahrhundert Anzeichen für eine fortschreitende Verschlechterung zu finden. Ich erwähne nur zwei: Das erste Anzeichen - ohne Zweideutigkeit - ist durch die ersten Ritualmordunterstellungen belegt, die sowohl eine Entwicklung der Mentalitäten in Richtung Antijudaismus aufzeigen (durch die solche Anklagen aufgenommen werden) als auch eine Tendenz, die jüdischen Gemeinden zu isolieren (denn in den ersten Berichten werden nicht Individuen für die unterstellten Verbrechen verantwortlich gemacht, sondern ganze Gemeinden)<sup>4</sup>. Der zweite Beleg, den ich erwähne, hat einen doppelten Sinn: Es handelt sich um die päpstliche Bulle *Sicut Iudaeis*, oft als eine Art Charta beschrieben, durch die die Kirche den Juden ihren Schutz zusicherte (oder bekräftigte). Zum ersten Mal promulgiert durch Papst Calixt II. im Jahre 1123, wird sie von vielen Päpsten erneuert.<sup>5</sup> Es handelt sich hier offensichtlich um einen Akt, durch den die kirchliche Herrschaft eindeutig die positive Seite der Lehre bezüglich der Juden und des Judentums erklärt<sup>6</sup> - aber die Notwendigkeit, diesen Text abzufassen, scheint auch einen Wandel in der Lage der Juden darzustellen. Tatsächlich aber, was die Kirche selbst betrifft, ist für ihre Entwicklung hinsichtlich der "Judenfrage" ein späteres Datum typischer, nämlich dasjenige des 4. ökumenischen Laterankonzils des Jahres 1215, in dessen Beschlüssen sich ein Wille zeigt, die Juden zu isolieren und ihre (theologische) Minderwertigkeit in die Wirklichkeit umzusetzen.<sup>7</sup> Aber im zwölften Jahrhundert sind wir noch nicht dort angelangt, und es gibt noch keinen grundsätzlichen Wandel in der Haltung der Kirche. In Wirklichkeit geht es um eine Entwicklung der Mentalität (besonders auf volkstümlichem Niveau), die sich abzeichnet. Obwohl den

---

3 Vgl. Heer, Friedrich, *Mittelalter*, 1961, Kap. XIII.

4 Vgl. die Studien von Gavin Langmuir, die in seinem Werk *Towards a Definition of Antisemitism*, Berkely 1990, zusammengestellt worden sind.

5 Vgl. Grayzel, Salomon, *The Papal Bull sicut iudaeis*, in: *Studies A. A. Neumann*, Leiden 1962, 243-280.

6 Vgl. Dahan, Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Paris 1990, 137-157.

7 Vgl. Grayzel, Salomon, *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, Philadelphia 1933, 306-313.

Ereignissen von 1096 Spannungsmomente vorausgegangen sind (so um das Jahr 1000), scheint es doch, daß die Einstellungen stark durch den ersten Kreuzzug beeinflußt worden sind, sowohl bei Christen, für die sich eine Gleichsetzung der Juden mit den Feinden des Kreuzes abzeichnete, wie auch bei den Juden selbst, die durch die dramatischen Episoden ihrer vollständigen Integration in die sie umgebende Gesellschaft gänzlich entblößt wurden. Eine andere wichtige Differenzierung ist anzufügen: Dieser Wandel betraf fast nur die jüdischen Gemeinden Nordeuropas - im Bereich, der "aschkenasisch" genannt werden sollte (dieser Begriff schloß nicht nur Deutschland ["Aschkenas"] im engeren Sinne ein, sondern auch Nordfrankreich, England und die Niederlande). Es ist wahrscheinlich, daß diese Entwicklung auch zur Trennung zwischen dem aschkenasischen und dem südlichen, d.h. sefardischen Bereich, beigetragen hat.

Aber die zweite These des "offenen" Mittelalters ist ebenfalls wahr: Das 12. Jahrhundert entwickelt, beziehungsweise intensiviert den intellektuellen Austausch zwischen Christen und Juden, der aschkenasische Bereich eingeschlossen. Ich möchte diese intellektuellen Beziehungen erwähnen, um zu bestimmen, welchen Einfluß die Ereignisse von 1096 auf sie hatten.

## **1. Die Reaktion der christlichen Intellektuellen auf die Verfolgungen des Kreuzzugs**

### **1.1 Die Chronisten**

Bevor wir den eigentlichen kulturellen Austausch zwischen Christen und Juden untersuchen, fragen wir uns, ob und wie die christlichen "Intellektuellen" auf die Verfolgungen des Kreuzzugs reagierten.<sup>8</sup> Gewiß, man muß den Irrtum einer Projektion von Gewohnheiten unserer Epoche vermeiden: Man wird keine Petitionen, noch die Bildung von Unterstützungskomitees finden! Aber durch bestimmte Texte können wir mindestens versuchen wahrzunehmen, welches Echo der Bericht der Leiden der Juden erhält. Das Einfachste wäre, die Verfasser der Berichte selbst zu befragen. Alle Chronisten der Kreuzzüge haben die Ereignisse, die die Juden betrafen, nicht ausführlich berichtet, und die, die sie erwähnten, haben sich oft mit kurzen Passagen zufriedengegeben. Robert Chazan hat vernünftigerweise darauf hingewiesen, daß die Chronisten sich mehr um die Ereignisse derer kümmerten, die dem offiziellen Kreuzzug angehörten, und viel weniger um die Banden am Rande, die sich die Massaker an den Juden zuschulden kommen liessen.<sup>9</sup> Wie es auch sei, in bezug auf unser jetziges Thema kann man zwei Kategorien von Texten der Chronisten unterscheiden, die von den

---

8 Für eine erste Analyse vgl. Dahan, Gilbert, *Intellectuals*, 540-542. - Aus der beträchtlichen Bibliographie, die den Kreuzzügen gewidmet ist, zitiere ich hier nur das klassische Werk von Paul Alphandéry und Alphonse Dupront, *La chrétienté et l'idée de croisade*, Bd. 1, *Les premiers croisés*, Paris 1954. Es lädt zu einem sehr stimulierenden Nachdenken hinsichtlich der Mentalitätsgeschichte ein.

9 Vgl. Chazan, Robert, *European Jewry and the First Crusade*, aaO 38f.

Verfolgungen berichten: Einerseits diejenigen, die ein negatives Bild der Juden wiedergeben und die gegen die jüdischen Gemeinden geführten Angriffe bis zu einem gewissen Punkt rechtfertigen. Andererseits diejenigen, die Mitleid mit dem Schicksal der Juden haben und die Ausschreitungen der undisziplinierten Banden verurteilen.

In der ersten Kategorie stösst man zunächst auf einen kurzen Text des Chronisten *Ekkehard von Aura*, der aber von großer Gewalt geprägt ist: Er lobt den christlichen Eifer der vom finsternen *Emicho* angeführten Banden und beglückwünscht sie, das “verabscheuungswürdige Volk der Juden” in allen Städten längs des Rheins, des Mains und der Donau, wo sie sie antrafen, umgebracht oder zum Übertritt gezwungen zu haben.<sup>10</sup> Der gleiche Autor zeigt sich in seiner *Universalchronik* ähnlich brutal: Hier berichtet er von den Heldentaten der Banden von *Peter dem Eremiten*: “Diese Truppen zerstörten ganz oder zwangen die verfluchten (*nefandissimas*) Reste der Juden, die wahren inneren Feinde der Kirche, zum Übertritt”.<sup>11</sup> Die *Marbacher Annalen* erwähnen die Verfolgung von Worms: Die Juden flüchten sich zum Bischof, der ihnen ihr Wohlergehen verspricht, falls sie sich taufen lassen. Sie ziehen es vor, sich den Tod zu geben. Der Ton dieses Textes ist eher neutral, außer einer kurzen Verurteilung der Entscheidung der Juden, die “durch Anstoß des Teufels und ihren Eigensinn” getroffen worden sei.<sup>12</sup> Der Fortsetzer der Geschichte der Bischöfe von Trier (*Gesta Treverorum*) gibt einen ähnlichen, aber entwickelteren und recht befremdlichen Bericht: Er beschreibt den Eifer und den Glauben der Kreuzzügler, aber erzählt in einer neutralen Art, wie mir scheint, von ihrer Entscheidung, die Juden, die sie auf ihrem Weg trafen, zur Konversion zu zwingen oder andernfalls zu töten. Als die Juden Triers von der Ankunft der Banden vernahmen, ergriff sie Panik: Die einen schlitzen die Bäuche ihrer Kinder auf, “damit sie nicht zum Spielzeug der Verrücktheit der Christen” würden, andere bringen sich selbst um (und diese Erwähnung erinnert uns an ähnliche aber anders gerechtfertigte Szenen der hebräischen Berichte). Wieder andere endlich flüchten sich in den bischöflichen Palast. Aber nun, recht eigenartig in dieser dramatischen Lage, hält der Bischof eine Konversionspredigt. Die Juden lassen sich taufen, aber im folgenden Jahr kehren alle außer einem zum Judentum zurück<sup>13</sup> (andere Zeugen für andere Städte berichten ebenfalls von dieser Rückkehrbewegung zum Judentum und versuchen zu beweisen, daß die Situation nach der Krise von 1096 wieder normal geworden sei).

---

10 Ekkehard, Hierosolomyta § 12, in: *Recueil des historiens des Croisades, Historiens occidentaux*, Bd. V, Paris 1895, 20.

11 Waitz, Georg (Hg), Ekkehardi Chronicon Universale, in: *Monumenta Germaniae Historica* (= MGH), *Scriptores*, Bd. VI, Hannover 1844, 208.

12 Bloch, Hermann (Hg), *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum*, Hannover 1907, 39. - Eine Hinzufügung am Rande im Chronicon von Bernold (MGH, *Scriptores*, Bd. V, 464f.) berichtet in denselben Begriffen die Episode von Worms, die derjenigen von Speyer vorausging. Man weiß, daß der Bischof dieser Stadt die jüdische Gemeinde rettete. Im Bericht des Hinzufügenden wird der Bischof als “verführt durch das Geld der Juden” bezeichnet, *pecunia iudaeorum conductus*.

13 Vgl. Migne, Jacques-Paul (Hg), *Patrologia Latina* (= PL), Bd. 154, 1206-1210.

Die Kategorie der "positiven" Berichte wird durch zwei Verfasser veranschaulicht. Der Ton des *Annalista Saxo* ist eher von Mitleid geprägt. In Mainz "töten die Kreuzzügler ungefähr neunhundert Juden und verschonten weder Frauen noch Kinder". Nach dem Massaker, an dem der machtlose Bischof Rothard teilnahm, "war es ein Jammer die enormen Anhäufungen der Getöteten auf den Plätzen der Stadt" zu sehen. Während er von mehreren Städten Deutschlands und Frankreichs berichtete, wo die Juden zur Taufe gezwungen worden waren, meinte der Chronist, "man darf sie aber nicht gegen ihren Willen zum Glauben zwingen"<sup>14</sup>, was guter Lehre entspricht: dies bezeugen die Texte von Gregor dem Großen schon in den frühesten Sammlungen des kanonischen Rechts.<sup>15</sup> Der Chronist aber, der sich am meisten betroffen fühlt, ist *Albert von Aachen*. Sein Bericht betrifft die Verfolgungen von Köln und Mainz. Die Reinheit der Absichten der Kreuzzügler hinsichtlich der Juden scheint ihm nicht sehr offensichtlich zu sein: Sind sie wirklich durch religiösen Eifer bewegt oder durch Irrtum veranlaßt, indem sie das Volk gegen die Juden aufhetzten? Ist es nicht vielmehr der Wunsch, sich der Güter der Juden zu bemächtigen, die ihre Begierde reizen. Wenn die Kreuzzügler versagten, geschah dies nicht durch ihre unzüchtigen und andere schmutzige Taten, sondern auch weil sie die Juden "eher wegen der Liebe zum Geld, als aus Sicht göttlicher Gerechtigkeit" getötet haben. Die Verfolgungen werden als sehr grausam bezeichnet. Es handle sich um "Morde" (*strages*) und *Albert* bestätigt offen, daß "Gott, der gerechte Richter, niemandem befiehlt, sich gegen seinen Willen oder gezwungen unter das Joch des Glaubens zu unterwerfen". Der Bericht über die Verfolgung in Mainz weist Anklänge an die hebräischen Chroniken in der Erwähnung des Mordes an den "zarten Kindern" oder dem kollektiven Selbstmord, dem letzten Ausweg der Verfolgten, auf.<sup>16</sup>

Es gibt somit zwei entgegengesetzte Haltungen bei den Chronisten: Einerseits die Argumente des antijüdischen Hasses, der die Ausschreitungen verzeiht oder sogar billigt. Andererseits ein Mitleid, das sich (im Fall von *Albert*) zu einem kritischen Blick verdoppelt. Sie übersetzen die Komplexität der Situation: Mit den Ereignissen von 1096 nimmt der Antijudaismus im christlichen Westen an Kraft wieder zu - aber trotz der Gewalt in einigen Berichten ereignet sich, so glaube ich, noch kein grundlegender Wandel: Es sind immer die gleichen Clichés die auftauchen. Gegenüber dieser Krise sind es die Juden, mit denen die Christen ihr tägliches Leben teilen - Sorgen und Freuden, Schrecken und Feste - und ein Echo dieses Zusammenlebens ist in den bemitleidenden Sätzen des *Annalista Saxo* oder *Alberts von Aachen* zu finden. Haben die Verfolgungen des ersten Kreuzzuges neben diesen Chronisten, die mehr oder weniger Zeitgenos-

14 Waitz, Georg (Hg), *Annalista Saxo*, in: *MGH, Scriptores*, VI, 729: "*Unde etiam in civitate Mogontia interfecerunt circiter 900 de Iudeis, non parcentes omnino vel mulieribus vel parvulis ... Fierat hec cedes Iudeorum ante dominiciam pentecostes, feria 3, eratque miseria spectare multos et pagnos occisorum acervos efferrri in plaustis de civitate Mogontia*".

15 Vgl. z.B. *Burchard von Worms*, *Decreta* IV, 91 (*PL* 140, 743f). Zu diesem Punkt der Doktrin vgl. Dahan, Gilbert, *Intellectuals*, aaO 143-152.

16 *Alberti Aquensis Historia* I, 26-29, in: *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens occidentaux*, Bd. IV, 292-295.

sen der Tatsachen waren, auch andere christliche Autoren berührt? Die Reaktionen sind selten - aber man muß daran erinnern, daß sie dies auch auf jüdischer Seite sind. Man hat mit Erstaunen die Tatsache vermerkt, daß *Raschi* (Abkürzung von Rabbi *Schlomo Jizchaqi* 1040-1106, bedeutende mittelalterliche jüdische Autorität), Zeitgenosse der Tatsachen, die betroffenen Gemeinden kannte und in einer Region, die ganz nahe war, lebte, aber überhaupt keine Anspielung auf diese Ereignisse machte.

## 1.2 Abälard

Vielleicht kann man ein indirektes Echo der Tatsachen im Werk des großen Abälard finden. Der Philosoph von Pallet spricht nie direkt vom Kreuzzug, aber eine erstaunliche Seite in seinem *Dialog zwischen einem Philosophen, einem Juden und einem Christen* scheint sich auf die Verfolgungen von 1096 zu beziehen oder bezeugt mindestens einen gewissen Wandel in der Lage der Juden. *Abälard* legt einem Juden, der das mosaische Gesetz vor dem Philosophen verteidigt, folgende eher düstere Beschreibung der Lebensbedingung seines Volkes in den Mund:

“Man kennt keine andere Nation, die jemals soviel für Gott gelitten hat, wie das, was wir ständig für ihn ertragen. ... Alle halten uns einer solchen Verachtung und eines solchen Hasses für würdig, daß jeder, der uns eine Ungerechtigkeit erleiden läßt, meint, es handle sich um die größte Gerechtigkeit und um ein höchstes Opfer für Gott ... Wir vertrauen unser Leben an unsere schlimmsten Feinde, und wir sind gezwungen, an die Religion der Ungläubigen zu glauben ... Die Fürsten selbst, die uns regieren und denen wir mit Gold unseren Schutz bezahlen, wünschen noch mehr unseren Tod, damit sie sich danach dessen leicht bemächtigen, was wir besitzen”.<sup>17</sup>

Dies ist eine erstaunliche Seite: Diese Beschreibung entspricht eher der Situation der Juden des Westens im dreizehnten Jahrhundert, als derjenigen im zwölften, sofern sie nicht direkt durch die Leiden der Juden von 1096 inspiriert ist.<sup>18</sup> Die traditionelle Datierung dieses *Dialogs*, die daraus das letzte Werk *Abälards* machte, weil er unvollendet geblieben ist, wurde kürzlich in Frage gestellt; man hat vorgeschlagen, ihn gegen das Jahr 1125 anzusetzen.<sup>19</sup> Das bringt uns dem Datum des ersten Kreuzzugs näher, aber die Schwierigkeit, die wir auf-

---

17 Petrus Abaelardus, *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*, Thomas, Rudolf (Hg), Stuttgart 1970, 50f. Vgl. dazu auch Maurice de Gandillac, *Juif et judéité dans le Dialogue d'Abélard*, in: Olender, Maurice (Hg), *Pour Léon Poliakov, Le racisme, mythes et sciences*, Bruxelles 1981, 385-401, der aber das historische Problem, das wir uns stellen, nicht erwähnt.

18 Aber auch die im Text etwas spätere Erwähnung des Geldhandels als einzige Einkommensquelle der Juden bereitet Mühe: Diese Situation trifft erst auf die zweite Hälfte des 13. Jh. zu.

19 Vgl. Mews, Constant, *On dating the works of Peter Abelard*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 52 (1985), 73-134 - Allgemeiner ist die neue Studie von Lemoine, Michel, *Abélard et les Juifs*, in: *REJ* 153 (1994), 253-267.

gehoben haben, bleibt voll bestehen - das Problem wäre gelöst, wenn man ihn in die Zeit wenig nach 1096 versetzen könnte (aber das, was man von der Karriere *Abälards* - er wurde 1079 geboren - und von seinen Jugendwerken weiß, stellt sich dem entgegen), oder man nimmt an, daß die mit dem ersten Kreuzzug verbundenen Ereignisse ihm einen solchen Eindruck machten, daß er einige Jahre danach immer noch seine Bewegung durch die Fürsprache des Juden in seinem *Dialog* ausdrückte.

### 1.3 Bernhard von Clairvaux

Mit dem heiligen Bernhard verhält es sich anders: Bei ihm kann man nicht eine Verbindung zum ersten Kreuzzug, sondern eine zum zweiten (1146) machen. Die beiden Briefe sind wohlbekannt, in denen er die Handlungen eines gewissen Raul, der sich als Zistersienser bezeichnete, verurteilte.<sup>20</sup> Sein klares und kraftvolles Einschreiten verhindert, daß sich die antijüdischen Ausschreitungen von 1096 wiederholen. Obwohl Bernhard in diesen Briefen gar keine Andeutung über den ersten Kreuzzug macht und sich seine Argumentation gegen die antijüdischen Ausschreitenden, wie wir anderswo gezeigt haben<sup>21</sup>, auf sowohl kanonische, wie auch theologische Erwägungen stützte, kann man leicht annehmen, daß seine Haltung eine indirekte Reaktion auf die Verfolgungen von 1096 darstellt. Man wird einige seiner Feststellungen in einem Brief von Papst Alexander II. finden, der 1063 in einem Vor-Kreuzzugs-Kontext abgefaßt worden ist (das Unternehmen französischer Ritter, sich an der *reconquista*, der christlichen Wiedereroberung Spaniens, teilzunehmen), in dem der Mord "an jenen, die die göttliche Frömmigkeit zweifelsohne dem Heil bestimmt hat", verurteilt wird. Die Position von Bernhard ist auch ganz klar: "Man darf die Juden nicht verfolgen, man darf sie nicht töten, noch sogar vertreiben"; dies gilt für die kanonische Position; die theologische Argumentation ist die gleiche, wie bei Alexander II.: Die Juden erleiden in ihrer Zerstreuung die Strafe für ihren Unglauben, aber sie werden sich am Ende der Zeit bekehren: andererseits sind sie privilegierte Zeugen der christlichen Wahrheit. Die Haltung des heiligen Bernhard schließt sich an diejenige der Chronisten an, die, wie wir gesehen haben, die Handlungen der Verfolger der Juden verdammen. Seine Haltung bestätigt sehr genau den Eifer des zweiten Kreuzzugs und ist nur wirklich vor dem Hintergrund der Reaktion auf die Probleme des ersten zu begreifen.<sup>22</sup>

Es wäre möglich, noch da und dort in Texten des zwölften Jahrhunderts auf Andeutungen zu schauen, die sich auf die Ereignisse von 1096 beziehen. Sie sind nicht sehr zahlreich, und die paar Beispiele, die wir untersucht haben, genügen, um zu zeigen, daß es nach dem ersten Kreuzzug eine gewisse Kontinuität in der

---

20 Vgl. Briefe 363 und 365: Leclercq, Jean/Rochais, Henri (Hg), *Sancti Bernardi Opera omnia*, Bd. VIII, Roma 1977, 311-317, 320-322.

21 Vgl. Dahan, Gilbert, Saint Bernard et les Juifs, in: *Archives Juives* 23 (1987), 59-64 = *Sens* 43 (1991), 163-170.

22 Vgl. auch Berger, David, The Attitude of St. Bernard of Clairvaux towards the Jews, in: *PAAJR* 40 (1972/73), 89-108; Holthof, Jean-François, Saint Bernard: Les Juifs comme chair du Christ, in: *Sens* 43 (1991), 171-183.

christlichen Theologie des Judentums gibt - die Veränderungen zeigen sich erst nach 1215. Außer den paar Chronisten, deren Analyse offen antijüdisch ist, laufen die Reaktionen der christlichen Denker (die, ich wiederhole es, selten sind) gemäß der offiziellen Lehre der Kirche auf eine Verurteilung der Verfolgungen hinaus. Es ist nun zu fragen, ob die Ereignisse von 1096 die allgemeinen Einstellungen der Christen im Westen berührt haben und in welchem Maß sie die Entwicklung des Antijudaismus begünstigen konnten.

## 2. Die Entwicklung der Einstellungen

### 2.1 Das Alltagsleben

Wurden die alltäglichen Beziehungen zwischen Christen und Juden durch die Ereignisse berührt? Um diese Frage beantworten zu können, müßte man Quellen aus der Zeit vor 1096 mit späteren vergleichen. Für die Periode vor dem Kreuzzug gibt es außer einer kleinen Zahl lateinischer Texte einen Komplex hebräischer Texte, vor allem die *tschuvot* oder *responsa* (*rabbinische Rechtsgutachten*), die von Irving A. Agus analysiert worden sind.<sup>23</sup> Diese Texte stammen aus Nordfrankreich und Deutschland und belegen klar die konstanten Beziehungen zwischen Juden und Christen während des ganzen elften Jahrhunderts: Agus beharrt zu Recht darauf, daß die Juden nur "ständige und tägliche Kontakte zu den Mitgliedern der Mehrheitsgruppe" haben konnten. Das literarische Genre der *tschuvot* - die Antworten auf Probleme wirtschaftlicher und religiöser Rechtsprechung (*halacha*) beinhalten - reduziert notwendigerweise die Thematik: Der von Agus untersuchte Korpus betrifft vor allem die wirtschaftlichen Beziehungen und gewisse Schwierigkeiten, die mit der religiösen Praxis verbunden sind (besonders mit dem rituellen Schlachten und dem Wein). Sogar in diesem relativ gut eingeschränkten Bereich erhält man den Eindruck von freundschaftlichen und vertraulichen Beziehungen. Ein für diesen Gesichtspunkt wichtiges Responsum ist zweifelsohne dasjenige von Raschi, in dem er das rituelle Problem regelt, daß ein christlicher Freund ihm am letzten Tag von *Pessach* (Fest des Auszugs aus Ägypten, während dem man kein gesäuertes Brot essen darf und die Nahrung noch strengeren Regelungen unterworfen ist als während der normalen Periode) einen Kuchen angeboten hat. Neben der technischen Frage scheint dieser freundschaftliche Akt das Klima des Zusammenlebens gut zu belegen, das in den Beziehungen zwischen Juden und Christen vor dem Kreuzzug herrscht. Dieser Eindruck wird auch von lateinischen Texten bestätigt, die

---

23 Vgl. Agus, Irving A., *Urban Civilization in Pre-Crusade Europe*, New York 1965 bes. 750-808, ders., *The Heroic Age of Franco-German Jewry*, New York 1969, bes. 341-358. Über die jüdische Kultur des 11. und 12. Jh.s vgl. die neuen Werke von Grossmann, Abraham, *Chachmei Aschkenas haRischonim [Die frühen Weisen von Aschkenas 900-1096]*, Jerusalem 1988 (Hebr.), und ders., *Chachmei Zarfat haRischonim [Die ersten Weisen von Zarfat]*, Jerusalem 1995 (Hebr.).

Bernhard Blumenkranz analysiert hat<sup>24</sup>; ich zitiere nur zwei, die dieser als Zeuge von "gutnachbarschaftlichen Beziehungen" und besonders von der "Einigkeit angesichts des Todes" angeführt hat. In beiden Fällen handelt es sich um die Teilnahme von Juden an der Trauer von Christen. Ein Mönch von Fulda berichtet von Zeichen ihres Schmerzes anlässlich der Beerdigung von Bardo, 1051 Erzbischof von Magdeburg.<sup>25</sup> 1074 wird das Hinscheiden von Erzbischof Anno in Köln während eines Synagogengottesdienstes beweint.<sup>26</sup>

Die Ereignisse von 1096 haben diese Situation nicht grundsätzlich gewandelt, und man kann sowohl in jüdischen wie christlichen Quellen viele Zeugnisse für den Austausch auf dem Niveau des Alltagslebens finden. Auf lateinischer Seite möchte ich widersprüchlicherweise Beispiele von antijüdischen Polemikern heranziehen. Guibert von Nogent, von dem später noch die Rede sein wird, berichtet uns von freundschaftlichen Beziehungen zwischen einem Mönch, der zu "einem berühmten [nicht besser identifizierten] Kloster" gehörte, und einem "Juden, der Experte in Medizin" war.<sup>27</sup> Gegen Ende des zwölften Jahrhunderts erwähnt Gautier von Châtillon in seinem Dialog über die Juden, daß er die Gewohnheit habe, jeden Sonntag Nachmittag einen Juden in seiner Nachbarschaft zu besuchen.<sup>28</sup> Auf volkstümlicherem Niveau ist der Austausch ebenso häufig. Die Anekdote von einem Juden, der durch die Gotteslästerungen seines christlichen Spielkollegen außer sich gerät, ist bedeutsam.<sup>29</sup> Man kann als paralleles hebräisches Beispiel die *Tossafot* (Hinzufügungen zum Kommentar von Raschi durch seine Schüler) über den Talmudtraktat *'Avoda Sara* zitieren, der verschiedene Meinungen über das Biertrinken bei Nichtjuden darstellt - zweifellos Beleg für eine Praxis des Zusammenlebens.<sup>30</sup>

## 2.2 Geburt des Antisemitismus?

Indessen, trotz dieser übereinstimmenden Zeugnisse, scheinen einige Texte einen Mißton hinzuzufügen und in einem Ton geschrieben zu sein, der mit dem Klima des Zusammenlebens bricht, wie es in unserer Reihe von Beispielen be-

---

24 Vgl. Blumenkranz, Bernhard, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental*, 430-1096, Den Haag 1960, 42f.

25 Vgl. Vita Bardonis maior, § 28, in: *MGH*, Scriptorum, XI, 341. Vgl. auch Aronius, Julius, *Regesten zur Geschichte der Juden ... bis zum Jahre 1273*, Berlin 1902, Nr. 155.

26 Vgl. Vita Annonis II, 15, in: *MGH*, Scriptorum, XI, 503 (Aronius, Regesten, Nr. 165).

27 Guibert de Nogent, *Autobiographie* I, 26, Labande, E. R. (Hg u. Übers.), Paris 1981, 202f.

28 Vgl. Gautier de Châtillon, *Tractatus sive Dialogus contra Iudaeos*, PL 209, 457.

29 Sie wurde von einem Autor des beginnenden 13. Jh.s berichtet. Vgl. Crane, T. F., *The Exempla or Illustrative Stories from the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry*, London 1890, Nr. 218.

30 Vgl. Rabinowitz, Louis, *The Social Life of the Jews of Northern France in the XI-XIVth Centuries*, New York 1972, 130-134, der andere Beispiele aus der rabbinischen Literatur zitiert.

legt war. Man kann sich sogar fragen, ob durch sie nicht schon die ersten Spuren von Antisemitismus erscheinen. Man muß sich klar und vorsichtig auf dieses Thema beziehen. Es ist offensichtlich, daß seit den Anfängen des Christentums Positionsbezüge gegen die Juden und das Judentum in vielen Texten auftauchen, manchmal werden sie in gewalttätiger Form ausgedrückt. Sie greifen das Judentum an, das durch die Ankunft Christi als veraltet erscheint, und die Juden, die hartnäckig mit ihrer Religion verbunden bleiben. Die gesamte antijüdische Polemik greift diese Themen der sog. "veralteten Doktrin" und des sog. "Eigensinns der Juden" auf. Wir befinden uns auf dem Gebiet des doktrinalen Kampfes - sogar wenn er manchmal in gewalttätige Übergriffe umgesetzt wird. Der Antisemitismus verlässt den Rahmen der Lehre und zielt auf die Juden als Menschen. Der zeitgenössische Antisemitismus gründet sich auf rassistische Pseudo-Überlegungen, in denen gewisse Historiker die Definition jedes Antisemitismus finden wollten. So begleiten seit Beginn des zwölften Jahrhunderts gewisse antijüdische Texte Überlegungen sozialer und ökonomischer Art, die nichts mehr mit einer religiösen oder philosophischen Opposition zu tun haben. Man muß meiner Auffassung nach mit großer Vorsicht das Konzept vom Antisemitismus auf das Mittelalter anwenden, aber einige Texte laden dazu ein. Ich werde mich auf zwei Autoren der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts beschränken, d.h. auf die Periode, die unmittelbar auf die Ereignisse von 1096 folgt. Die Tatsache, daß sie von Autoren stammen, die Verbindungen zum Kreuzzug hatten, veranlaßt zu fragen, in welchem Maß die Verfolgungen einen solchen Wandel in den Einstellungen einführen konnten.

Der erste Autor, den ich erwähne, ist *Guibert von Nogent (1050-1124)*, ein Zeitgenosse der Kreuzzüge und Verfasser einer der Berichte, die sie betreffen, die *Gesta Dei per Francos*. Nicht in diesem Text finden wir Erwähnungen von Juden, sondern in seiner Autobiographie *De vita sua* und in einem polemischen Traktat *De incarnatione contra Iudaeos [Über die Fleischwerdung gegen die Juden]*. In seiner Autobiographie erscheinen die Juden in einem halben Dutzend Passagen. Man kann auf die Erwähnung des Massakers von Rouen zu Beginn des Kreuzzugs hinweisen. Der Ton ist neutral, aber Guibert legt ein Gespräch in den Mund eines Kreuzzüglers, das dieses Massaker rechtfertigt, da die Juden als Feinde der Christen und Gottes angesehen werden.<sup>31</sup> Auf gleiche Weise erhält der Bericht über den Mönch, der von einem jüdischen Arzt behandelt wird, einen sehr ungünstigen Kommentar, in dem er den Juden mit dem Teufel in Verbindung bringt (deshalb kann er den Mönch behandeln). Andererseits überrascht der polemische Traktat *De Incarnatione* durch die Heftigkeit seiner Angriffe<sup>32</sup>, stammt er doch aus einer Reihe von Texten, die durch Anselm von Canterbury inspiriert worden sind und sich in einem eher friedliebenden Klima bewegen. Trotzdem kann man nicht von Antisemitismus in den Texten von Guibert von

---

31 Guibert de Nogent, aaO 246-249.

32 Vgl. *Tractatus de incarnatione contra Iudaeos*, in: *PL* 156, 489-528. Vgl. Dahan, Gilbert, *Saint Anselme, les Juifs, le Judaïsme*, in: *Mutations socio-culturelles au tournant des XIe-XIIIe s.*, Foreville, Raymonde (Hg), Paris 1984, 521-534 (530f.).

Nogent sprechen: Dieser zeigt sicher keine Sympathie für die Juden, aber sie werden nur auf Basis ihrer doktrinalen Positionen angezielt.<sup>33</sup>

Dies scheint sich mit einem etwas späteren Autor anders zu verhalten, der ein Zeitgenosse des zweiten Kreuzzugs und deshalb von *Bernhard von Clairvaux* war: *Petrus Venerabilis*. Einerseits ist sein Traktat "*Gegen den eingewurzelten Eigensinn der Juden*" einer der ersten polemischen Texte, der die rabbinische Literatur benutzt<sup>34</sup>; ich habe anderswo die Heftigkeit seiner Angriffe gezeigt: Der Gegner wird als ein "Tier ohne Verstand" qualifiziert, aber, so schockierend diese Beschimpfungen für uns sein mögen, wir bleiben im Rahmen der antijüdischen Polemik.<sup>35</sup> Weit beunruhigender ist der Brief des Abts von Cluny an den französischen König Ludwig VII. vom Jahr 1146 - genau im Zusammenhang des Kreuzzugs.<sup>36</sup> Seine Argumentation erinnert an das, was *Guibert* in den Mund eines Kreuzzüglers legte: Weshalb so weit gehen, um die Feinde von Christus zu bekämpfen, wenn "mitten unter uns die Juden Christum und allen Mysterien des christlichen Glaubens lästern, sie verachten und entehren". Die noch beunruhigendere Passage ist diejenige, in der Petrus zum ersten Mal im christlichen Westen das Thema des Juden-Paria einführt, das eines der charakteristischen Themen des Antisemitismus werden sollte: Während sich die Christen aus Liebe zu Gott töten lassen, bereichern sich die Juden an der Arbeit der anderen. Die Tatsache, daß *Petrus* die klassische Position des Kirchenrechtes aufnimmt, die untersagt, daß man den Juden nicht das Leben, sondern nur ihre Reichtümer nehmen könne, könnte uns zweifeln lassen, von Antisemitismus zu sprechen, aber die Fundamente des antisemitischen Verhaltens erscheinen offen: Die Beziehungen zwischen Juden und Geld, das Vermögen, das durch die Arbeit anderer erworben wird.<sup>37</sup>

Das Faktum, daß dieser Brief zur Zeit des Kreuzzugs abgefaßt worden ist, ist bedeutsam. Aber kann man von einem Reifungsprozeß der Ideen sprechen, der die Ereignisse von 1096 erzeugte? Die Themen, die *Petrus Venerabilis* erwähnt, sind in den Berichten über den ersten Kreuzzug nicht belegt: Sogar wenn wirtschaftliche Gründe als Ursachen für Verfolgungen erwähnt werden, ist die Lage doch anders: Die Banden der Plünderer bemächtigen sich der Güter der Juden, wie derjenigen der anderen Bürger. Daß sie ihre Eintreibungen durch re-

---

33 Vgl. auch Chaurand, Jacques, Les Juifs dans l'oeuvre autobiographique de Guibert de Nogent, in: *Études inter-ethniques*, Annales du Centre d'études supérieures et de recherches sur les relations ethniques et le racisme 7 (1984), 3-19.

34 Vgl. Friedman, Yvonne, *Petri Venerabilis adversus Iudeorum inveteratam duritiem*, Turnhout 1985.

35 Vgl. Dahan, Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au moyen âge*, Paris 1991, 61-63 und 108f.

36 Vgl. Constable, Giles (Hg), *The Letters of Peter the Venerable*, Cambridge (Mass.) 1967, Bd. 1, 327-330.

37 Vgl. Friedman, Yvonne, An Anatomy of Anti-Semitism, Peter the Venerable's Letter to Louis VII, in: Artzi, P. (Hg), *Bar-Ilan Studies*, Ramat-Gan 1978, 87-102; Torrell, Jean-Pierre, Les Juifs dans l'oeuvre de Pierre le Vénérable, in: *Cahiers de civilisation médiévale* 30 (1987), 331-346.

ligiöse Erwägungen rechtfertigen konnten (die Juden als Feinde Christi), bedeutet keineswegs einen Wandel in den Einstellungen. Die Argumentation von *Petrus Venerabilis* bleibt auf andere Weise beunruhigend. Sie könnte eine Entwicklung des Antijudaismus wiedergeben und besonders eine heftige Aufregung der christlichen Mehrheit hinsichtlich ihrer jüdischen Gemeinden. Aber es erscheint nicht möglich, auf diese Situation eine eindeutige Analyse anzuwenden: Ich rufe besonders *Bernhard von Clairvaux* in Erinnerungen, der im selben Moment, als Petrus seinen Text abfaßt, die Verteidigung der Juden in den oben erwähnten Ausdrücken aufnimmt. Andererseits, ein noch größeres Paradox, das 12. Jahrhundert ist die Zeit, in der im Westen die Beziehungen zwischen Juden und Christen aufblühen.

### 3. Die intellektuellen Beziehungen

Das bemerkenswerteste Element in der Geschichte der Beziehungen zwischen Juden und Christen im mittelalterlichen Westen ist zweifelsohne die Blüte des intellektuellen Austausches während des zwölften Jahrhunderts. Neben der Versteifung der Haltungen, der Entwicklung der Einstellungen und der langsamen Verschlechterung der Bedingungen, die wir soeben erwähnten, scheint der Reichtum der Zeugnisse einen klaren Widerspruch gegen die These anzuführen, die im Jahr 1096 ein Datum grundsätzlichen Wandels in der Geschichte der jüdischen Gemeinden Nordeuropas sieht. Obwohl wir nur über wenige Belege für intellektuelle Beziehungen vor 1096 verfügen, kann man keine starken Unterschiede in der Natur des Austausches vor und nach diesem Datum finden. Wenn ein Berichterstatter der Lektionen *Raschis* über das Buch Ezechiel die Gegenwart eines christlichen Hörers erwähnt, so kann sich diese Tatsache auf die Zeit vor oder nach 1096 beziehen.<sup>38</sup> Wir betonen besonders die Begegnung im Rahmen der biblischen Studien. Wenn die Blüte des zwölften Jahrhunderts (bei Juden wie bei Christen) die Belege vermehrt, so erlauben die Kenntnisse, die wir vom Austausch des 11. Jahrhunderts haben, eine Kontinuität im Austausch anzunehmen. So diskutiert der Benediktiner *Sigebert von Gembloux* um 1070 in Metz mit Juden den Bibeltext.<sup>39</sup> Weiter erlauben uns auch mehrere Werke der Kontroverse und besonders dasjenige von *Gilbert Crispin* gemeinsame Sitzungen zur Exegese des heiligen Textes vorzustellen.<sup>40</sup>

Der Wandel, der sich im zwölften Jahrhundert ereignet, ist quantitativ. Wie wir erwähnt haben, handelt es sich um eine Epoche kultureller Blüte, die man manchmal als "Renaissance" auf die gleiche Ebene wie die Renaissance des 15.

---

38 Vgl. Touitou, Elazar, Quelques aspects de l'exégèse biblique juive en France médiévale, in: *Archives Juives* 21 (1985), 35-39 (S. 36 betr. Ezech. 2,1).

39 Vgl. Godescalc, *Gesta abbatum Gemblacensis*, PL 140, 641. Vgl. auch Smalley, Beryl, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1983, 79.

40 Vgl. Blumenkranz, Bernhard (Hg), *Gisleberti Crispini Disputatio Iudaei et Christiani*, Anvers 1956.

und 16. Jahrhunderts gesetzt hat. Diese Blüte berührt alle Gebiete der Geistesgeschichte, und nachdem sie im Westen bei den christlichen Gelehrten begonnen hat (angeregt durch das, was sie in der arabischen Kultur entdecken), werden auch die Juden von dieser Bewegung ergriffen, integriert im aschkenasischen Bereich.<sup>41</sup>

Besonders um das Studium der Bibel erweitert sich der Austausch zwischen Juden und Christen im zwölften Jahrhundert, besonders in Nordfrankreich.<sup>42</sup> Diese Blüte erklärt sich durch die Erneuerung der Bibelexegese sowohl bei Juden wie bei Christen, die auf gegenseitige Einflüsse zurückzuführen ist und dadurch eine gemischte Geschichte darstellt. Im elften Jahrhundert verfügen die Juden über einen traditionellen exegetischen Korpus, der auf Methoden fußt, die sie nicht mehr beherrschen (der Zugang des *Midrasch*); um diese Methoden entsteht eine Theologie, die die Ansprüche des Verstandes berücksichtigt. Hier bilden die Werke von *Anselm von Canterbury* und *Abälard* die packendste Illustration. Im Rahmen, in dem die Kategorien des antiken Orients nicht mehr den Modellen der westlichen Intellektuellen entsprechen, legt *Raschi* die Basis für eine neue Exegese, die meist stark am Buchstaben des Texts klebt. Dieser wird in den Beziehungen zur Grammatik, der Lexikographie und der Geschichte erhellt. Sein Kommentar weist einen sofortigen Erfolg auf und seine Schüler setzen sein Werk fort.<sup>43</sup> Auf ihre Weise macht die christliche Exegese eine Erneuerung durch, in der die theoretischen Werke von *Hugo von Saint Victor* die Leitlinien ziehen: Einerseits geht es um die Notwendigkeit, von einem vollständigen Verständnis des Buchstabens des Textes auszugehen, in der Grammatik (*littera*), wie in seinem literarischen und historischen Kontext (*sensus*) und in seiner theologischen Bedeutung (*sententia*); dies zeigt das *Didascalicon oder die Kunst des Lesens [der Bibel]*, die übrigens die Notwendigkeit bestätigt, die Geisteswissenschaften (*artes liberales*) gut zu kennen, um die Schrift besser zu begreifen.<sup>44</sup> Andererseits legt *Hugo* in seinem kleinen Werk *De scripturis et scriptoribus sacris* die Basis für eine geistige Exegese, die auf Regeln aufbaut und das Willkürliche ausschließt.<sup>45</sup> Dieser zweite Aspekt interessiert uns weniger als der er-

---

41 Vgl. Touitou, Elazar, La Renaissance du 12ème siècle et l'exegèse biblique de Rashbam, in: *Archives Juives* 20 (1984), 3-12 und Grossmann, Avraham, *Die ersten Weisen von Zarfath*, aaO (Anm. 23).

42 Vgl. Loewe, Raphael, The Mediaeval Christian Hebraists of England, Herbert of Bosham and Earlier Scholars, in: *The Jewish Historical Society of England, Transactions* 17 (1951-52), 225-249; Grabois, Aryeh, The Hebraica veritas and Jewish-Christian Intellectual Relations in the XIIth century, in: *Speculum* 50 (1975), 613-634; Dahan, Gilbert, Juifs et Chrétiens en Occident médiéval, La rencontre autour de la Bible (XIIe-XIVe s.), in: *Revue de synthèse* 110 (1989), 3-31.

43 Vgl. die im Band: Sed-Rajna, Gabrielle (Hg), *Rashi, Hommage à Ephraïm Elimelech Urbach*, Paris 1993 vereinigten Texte und das Buch: Dahan, Gilbert/Nahon, Gérard/Nicolas, E. (Hg), *Rashi et la culture juive du Nord*, Louvain-Paris 1996.

44 Vgl. Buttimer, Charles H. (Hg), *Hugonis de Sancto Victore Didascalicon de studio legendi*, Washington 1939 (und die franz. Übersetzung: Lemoine, Michel [Übers.], *Hugues de Saint-Victor, L'art de lire*, Paris 1991).

45 Vgl. *PL* 175, 9-28.

ste. Das Studium des Wortsinns beinhaltet in der Tat zwei Notwendigkeiten, für die sich der Beitrag der Juden als unverzichtbar erweisen sollte. Zuerst beruht die Exegese auf einem präzisen Studium des biblischen Textes - das bedeutet, für den grössten Teil der Hebräischen Bibel die lateinische Übersetzung, die der heilige *Hieronimus* direkt aus dem Hebräischen in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts angefertigt hat. Diese nennen wir heute *Vulgata*. Eine der Methoden, die Übersetzung zu verstehen, ist, sie mit dem Original zu vergleichen: Im Fall des "Alten Testaments" geht es um einen hebräischen Text, den die Juden in ihrer Liturgie und Lehre verwenden. Es erscheint deshalb christlichen Exegeten nur natürlich, sich an ihre jüdischen Kollegen zu wenden. Die Meister der Pariser Schule von *Saint Victor*, besonders *Hugo* und sein Schüler *André*, wenden diesem Aspekt besondere Aufmerksamkeit zu, und auf diese Weise bieten uns ihre Kommentare oft die Frucht dieser Zusammenarbeit an.<sup>46</sup> Dies trifft besonders auf den Kommentar des *André von Saint Victor* zu, der vorschlägt - eine außergewöhnliche Tatsache im christlichen Westen - einen strikt wörtlichen Kommentar zur Bibel zu machen.<sup>47</sup> Hier einige Beispiele. In seinen Bemerkungen zur *Genesis* kommentiert *Hugo von Saint Victor* ein schwieriges Textstück des Josefssegens auf diese Weise, *inde pastor egressus est lapis Israel*: "Er [das heißt Joseph] ist ein Hirte seiner ganzen Familie in Ägypten geworden". Und dank seines Hirten (d.h. von Gott) ist Israel ein Stein geworden, d.h. stark. Oder, wie auf hebräisch: "*inde pastoravit lapidem Israel*", "von dort aus hat er den Fels Israels ernährt". Die alternative Version schlägt demnach eine Rückübersetzung vor, die auf den hebräischen Text zurückgeht, die besagt "*mi scham ro'ê êvên Jisrael*", "von dort nährt sich (oder ist der Hirte) der Fels Israels."<sup>48</sup> *André* behilft sich ständig mit dem Hebräischen um den Sinn eines Wortes zu präzisieren oder die Bedeutung eines Bibelverses wiederherzustellen. Zum Beispiel Leviticus 6, 18 übersetzte *Hieronimus* mit "*Omnis (männlich) qui tetigerit illa sanctificabatur*", "Jeder Mann, der dies[es Fleisch] berührt haben wird, wird geheiligt". *André* bemerkt, daß das Hebräische, das *omne* (neutrum) habe, *quod tetigerit illa sanctificabitur*, befriedigender sei.<sup>49</sup> Man bemerkt, dass das Hebräische "*kol aschêr jig'a*" lautet, was Raschi mit "*kol davar*", d.h. "jedes Ding", erklärt.

Das zweite Erfordernis, das direkt die Beziehungen zwischen Christen und Juden interessiert, ist die Kenntnis des historischen und archäologischen Zusammenhangs. Von Neuem beziehen sich die christlichen Exegeten auf die Juden, weil sie überzeugt sind, daß das historische Gedächtnis der Juden und die Traditionen und Riten, die sie anleiten, ihnen erlauben eine genaue Kenntnis der *realia* der Schrift zu haben. Das Problem ist, daß ihre Auskunftleute wahrscheinlich

46 Vgl. besonders Smalley, *Study of the Bible*, aaO 83-195.

47 Vgl. Berndt, Rainer, *André de Saint-Victor exégète et théologien*, Paris-Turnhout 1991.

48 PL 175, 60.

49 Berndt, R./Lohr, Ch. (Hg), *Expositio in Heptateuchum*, Turnhout, 173. Zusammenstellung dieser Erwähnungen durch Berndt, Rainer, Les interpretations juives dans le Commentaire de l'Heptateuque d'André de Saint-Victor, in: *Recherches augustiniennes* 24 (1989), 199-240.

nicht die Meister der Erneuerung der Exegese waren, sondern traditionelle Gelehrte, die fortschreitend die Neuigkeiten der Schule von Raschi aufnahmen. So stellten sie Informationen zur Verfügung, in denen sich *Pschat* (Wortsinn) und *Drasch* (homiletische Deutung) für die christlichen Kollegen mischten. Letztere konnten noch nicht zwischen den zwei Ebenen differenzieren und zeigten sich manchmal überrascht über die Erklärungen, die auf den Midrasch zurückgingen. Daraus leitet sich auch die christliche Praxis ab, für die jüdischen Erklärungen zwei verschiedene Ausdrücke einzuführen: *Hebrei dicunt* bezeichnet eine eher wörtliche Erklärung, die sie (d.h. die christlichen Exegeten) annehmen. *Iudaei fabulantur* wird im Fall der fehlenden Übereinstimmung verwendet und geht oft auf eine Midrasch-Interpretation zurück. Die Tatsache, dass trotz dieses Tadels solche Interpretationen durch christliche Exegeten angegeben werden, ist bedeutsam - aber wir können dies nicht im Rahmen dieser Studie zeigen. Ich möchte noch ein Beispiel von *André von Saint Victor* anführen. Bezüglich der Bundeslade des Herrn, die den Israeliten in der Wüste vorausgeht, berichtet er in Numeri 10, 33 eine jüdische Tradition: "Die Bundeslade des Ewigen zog vor ihnen her drei Tagereisen weit, wie die Hebräer sagen, damit, wenn die Nacht über ihnen anbrach, sie dort aufgestellt war, und das Volk an einem bestimmten Ort übernachtete".<sup>50</sup> Dieser Gebrauch der jüdischen Exegese entwickelt sich während des 12. Jahrhunderts.<sup>51</sup>

Parallel zu diesen Veränderungen, die die Exegese im eigentlichen Sinne betreffen, verfügen wir über ein Zeugnis von anderen interessanten Begegnungen mit einem etwas anderen Ziel, die aber auch zur Erneuerung der biblischen Studien im 12. Jahrhundert gehören. Die Notwendigkeit eines guten Schrifttextes ist mehrere Male bestätigt. Der Text, der von Alkuin auf Veranlassung von Karl dem Großen, hergestellt wurde, wies ein wechselhaftes Schicksal auf, und die Bibeln des 12. Jh.s sind das Ergebnis verschiedener Texttraditionen. Der Wunsch nach einem guten Text entspringt verschiedenen Gelegenheiten. Hier drängt sich auch ein Vergleich mit dem hebräischen Text auf (der Text, wie er durch die Massoreten und ihre Vokalisierung, Punktierung und Kantillation festgehalten wurde). Wir beobachten einen bemerkenswerten Austausch vor 1096. Aber der interessanteste Fall ereignete sich nach dem Kreuzzug. Es handelt sich um die Bibel von *Etienne Harding*, dem zweiten Abt von Cîteaux. Nachdem die Mauern seines Klosters gebaut sind, fühlt *Etienne* das legitime Bedürfnis seinen Mönchen einen biblischen Text zu schenken. Als er diesen auf Basis verschiedener Manuskripte abschreiben lassen will, stellt er erstaunliche Unterschiede fest. Er verlangt von jüdischen Gelehrten, daß sie ihm den hebräischen (und aramäischen) Text in die (frühe) französische Sprache übersetzen. Es folgen Studiersitzungen, deren Ergebnis die Bibel von Cîteaux ist, die heute in Dijon aufbewahrt wird und 1109 fertiggestellt worden ist.<sup>52</sup> Einige Jahrzehnte später wird eine ähn-

---

50 Die oben zitierte Ausgabe 184.

51 Wie ich in mehreren meiner Arbeiten gezeigt habe, besonders über die Pariser Meister aus dem Ende des 12. Jh.s.

52 Der Text des Vorworts wurde von Yolanta Zaluska veröffentlicht, *L'enluminure et le Scriptorium de Cîteaux au XIIème siècle*, Cîteaux 1989, 274f.

liche Arbeit, aber auf noch strengere Art von einem anderen Zisterzienser, *Nicolas Maniacoria*, unternommen.<sup>53</sup> Wir befinden uns hier zwar außerhalb des aschkenasischen Gebietes (in Rom), aber die Intensität der Zusammenarbeit von *Nicolas* mit dem jüdischen Gewährsmann verdient es erwähnt zu werden. Er bezeichnet diesen als "gebildeten Juden" und als "scharfsinnigen Forscher". Wir verfügen noch über weitere Zeugnisse (eingeschlossen Saint Victor), aber diese sind ausreichend beredt.

Wie kann man nun die Auswirkung einschätzen, die die Ereignisse, die mit dem ersten Kreuzzug verbunden waren, auf die Beziehungen zwischen Christen und Juden hatten? Es kommt darauf an, dem Datum von 1096 weder zuviel, noch zuwenig Bedeutung in der Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen im Westen beizumessen. Die Blüte des kulturellen Austauschs im 12. Jahrhundert würde ausreichen, um uns zu hindern, in den Beziehungen der beiden religiösen Gemeinschaften einen grundlegenden Wandel zu sehen - aber man wird im folgenden beobachten, daß in Momenten, in denen die Lage der Juden sich beträchtlich verschlechtert hat, die Kontakte zwischen christlichen und jüdischen Intellektuellen zwar weniger häufig sind, aber nicht aufhören. So überrascht die Vertreibung im Jahre 1306 die jüdischen Gelehrten im Süden Frankreichs, während sie voller Zusammenarbeit mit ihren christlichen Kollegen im Bereich der Astronomie standen. So scheint es auch, daß in der dunkelsten Periode, in der Zeit der Beulenpest 1348, christliche und jüdische Ärzte ihre Kompetenz gegen diese Geißel vereinigten. Dies geschieht allerdings nicht auf der Ebene der volkstümlichen Einstellungen: aber sogar hier haben die Verfolgungen von 1096 keinen radikalen Umschwung bewirkt (wie das Andauern der kleinen jüdischen Ansiedlung und die Wiederherstellung städtischer Gemeinden belegen). Ich glaube, sie haben zumindest die Einstellungen verwirrt und bei den Juden eine dumpfe Beunruhigung hervorgerufen, die sie nervös auf die Ereignisse des zwölften Jahrhunderts reagieren liess. Bei den christlichen Massen streuten sie Samen eines schärferen Antijudaismus oder mindestens ein Gefühl des Unterschiedes bei ihren jüdischen Nachbarn.<sup>54</sup>

---

53 Man beachte die Arbeiten von Vittorio Peri, insbes. *Correctores immo corruptores, Un saggio di critica testuale nella Roma del XII sec.*, in: *Italia medioevale e umanistica* 20 (1977), 19-125.

54 Simon Schwarzfuchs hat mehrere Male über die relative Wichtigkeit der Ereignisse von 1096 reflektiert. Man wende sich besonders seiner schönen auf hebräisch erschienenen Studie zu: *Meqomam schel Ma'asei ha-Zlav be-Divrei Jemei Jissrael* [Der Platz der Kreuzzüge in der jüdischen Geschichte], *Tarbut weChewra beToledot Jissrael bimei habeinajim* [Kultur und Gesellschaft in der Geschichte der Juden des Mittelalters], in: *Mélanges à la mémoire de Haim Hillel Ben-Sasson*, Jerusalem 1989, 251-267 (Hebr.).