

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 10 (1954)
Heft: 6

Artikel: Juden und Jüdisches in christlichen Wundererzählungen : ein unbekanntes Gebiet religiöser Polemik
Autor: Blumenkranz, Bernhard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877478>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 21.01.2026

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

Versteht man νόμος πίστεως als Thora, die den Glauben bezeugt, so erschließt sich am besten der Sinn dieses Abschnittes.

Erlangen.

Gerhard Friedrich.

Juden und Jüdisches in christlichen Wundererzählungen.

Ein unbekanntes Gebiet religiöser Polemik.

Nicht von Wundern soll hier gehandelt werden, sondern von Wundererzählungen. In der Tat, die Echtheit des Wunders ist für unser Vorhaben ohne Belang, wenn bloß die Echtheit des Textes, der uns das Wunder mitteilt, gesichert ist. Echtheit des Textes versteht sich auch im weitesten Sinne: gemeint ist die Sicherheit seiner Datierung und Lokalisierung. — Es mangelt durchaus nicht an Sammlungen von christlichen Wundererzählungen, in denen Juden und Jüdisches auftauchen.¹ Doch handelt es sich da regelmäßig um bloße Darstellung, ohne jede Untersuchung über die ferneren Beweggründe und die innern Zusammenhänge dieser Legenden.² Um eine solche Untersuchung mit einiger Hoffnung auf ein Ergebnis anstellen zu können, ist es nützlich, sich in Ort und Zeit zu begrenzen, innerhalb dieser Grenzen jedoch sämtliche Texte heranzuziehen. Die Versuchung ist sonst nur zu groß, in der Masse des Materials eine Auswahl zu treffen und nur das zu verwerten, was die vorgetragene These stützen kann. Um dieser Versuchung von vornherein zu entgehen, haben wir uns nun hier sowohl eine solche Beschränkung als auch die gleichzeitige Verpflichtung zur

¹ So zum Beispiel D. Strumpf, *Die Juden in der mittelalterl. Mysterien-, Mirakel- und Moralitätenliteratur Frankreichs*, Heidelberg 1920; S. Krauß, *Un Atlas juif des statues de la Vierge*, in: *Revue des Etudes Juives* 48, 1904, 82/93. — Zahlreiche Wundererzählungen sind berücksichtigt von M. Lifschitz-Golden, in *Les Juifs dans la littérature française du Moyen Age*, New York 1935; hingegen findet man nichts für unsere Untersuchung im Artikel *Le Juif de la légende*, von I. Lévi, in *Revue des Etudes Juives* 20 (1890) 249 ff. u. 22 (1891) 230 ff.

² Der erste, der eine solche Anforderung einigermaßen zu befriedigen sucht, ist James Parkes in zwei Kapiteln seines *The Conflict of the Church and the Synagogue*, London 1934; s. insbes. S. 291/294: *The Jews in the Iconoclastic Controversy*, u. S. 295/297: *The Miraculous Conversions of the Jews*.

Vollständigkeit auferlegt. Sind die an den Wunderlegenden des 5. bis 11. Jahrhunderts des lateinischen Abendlandes gewonnenen Ergebnisse auch anderswo gültig? Weiteren Untersuchungen bleibt es überlassen, dies zu prüfen.³

Man kann hier nun den Einwand machen, daß die Wunderberichte des hohen lateinischen Mittelalters zum großen Teil orientalischen Ursprungs sind.⁴ Quellenuntersuchung ist für uns hier ohne Belang. Auch dort, wo unsere mittelalterlichen Verfasser einfach alte Quellen ausschreiben, wo sie eigentlich nur Tradenten sind, nehmen sie doch Stellung. Aus der Fülle der Erzählungen, die ihnen vorlagen, haben sie die einen übernommen, die anderen beiseite gelassen. Bestimmt war diese ihre Wahl jeweils durch die Ueberlegung, was für ihre Zeit, für ihren Ort, noch oder wieder von Aktualität war.⁵

In der Titelsetzung versprochen wir, «ein unbekanntes Gebiet religiöser Polemik» vorzuführen. In der Tat, um das Ergebnis der vorliegenden Untersuchung in wenigen Worten vorwegzunehmen: die christlichen Wundererzählungen, in denen Juden und Jüdisches auftauchen, dienen nicht der bloßen Lust am Ungewöhnlichen oder der bloßen Erbauung frommer Seelen; sie dienen auch der Polemik. Diese Polemik läßt sich in zwei Gruppen scheiden: 1. Die Polemik mit den Juden; 2. die innerchristliche Polemik. Im ersten Fall soll das Wunder an sich Beweiskraft haben, im zweiten Fall soll diese Beweiskraft durch den Umstand erhöht werden, daß Juden daran teilhaben.

I. Die Wundererzählungen in der antijüdischen Polemik.

1. Das Wunder als Beweismittel.

In der *Vita Silvestri*, dieser Fälschung, die gegen Ende des 5. Jahrh. in Rom entstanden ist⁶, wird eine jüdisch-christliche

³ S. die abschließenden Bemerkungen, S. 445 f.

⁴ Der Großteil der Wundererzählungen, die J. Parkes (Anm. 2) heranzieht, sind von ihm in ihrer orientalischen Fassung belegt.

⁵ Schon hier sei bemerkt, daß die Wunderberichte mit Juden und Jüdischem eine verschwindende Minderzahl gegenüber der Masse der Wundererzählungen im allgemeinen darstellen. Ueber den Umfang dieser Literaturgattung unterrichtet der *Index De miraculis post apostolos peractis*, PL 219, 339/56; s. auch die zahlreichen Verweise s. u. *Miracula* ..., im Register von P. Manitius, *Gesch. d. lat. Lit. d. MA*, 1—3, München 1911 ff.

⁶ Vgl. W. Levison, *Konstantinische Schenkung und Silvester-Legende*, in *Miscellanea Francesco Ehrle*, Rom 1924 (= *Studi e Testi* 38) 181 ff.

Disputation berichtet, die angeblich zwischen dem Papst Silvester und zwölf Rabbinen aus dem Orient stattgefunden haben soll. Die *Vita Silvestri* ist im Mittelalter außerordentlich verbreitet. Man hat von dieser Schrift über 300 Handschriften festgestellt.⁷ Die jüdisch-christliche Disputation, die in ihr enthalten ist, hat als Bruchstück sehr bald ein Eigenleben angetreten, und wir finden sie in einer großen Zahl zusätzlicher Handschriften vertreten.⁸ Wenn der Text auch ein Machwerk ist, so sind doch die jüdischen Einwände, die hier mitgeteilt werden, aus dem tatsächlich geübten Religionsgespräch geschöpft.⁹

Der Verfasser scheint aber gefühlt zu haben, daß die christlichen Antworten auf die jüdischen Einwände nicht genügend überzeugend wirken. So läßt er das Wortgefecht mit einem Wettbewerb der Wundertaten beschließen. Zambri, einer der jüdischen Vertreter, schlägt am Ende der Disputation vor, an Hand von Wundertaten die Wahrheit seines Glaubens zu erweisen. Man führt ihm einen wilden Stier vor, und wie er ihm den heiligen und unaussprechlichen Namen Gottes in das Ohr raunt, fällt das Tier tot zu Boden. Da meint Silvester, töten wäre Teufelswerk. Die Wunder, die der Christ bewirken läßt, bestehen im Gegenteil im Wiederbeleben. Zambri muß sein Unvermögen zugestehen, dem toten Tier neues Leben zu verleihen. Silvester hingegen befiehlt im Namen Christi dem Tier, zu neuem Leben zu erwachen. Und in der Tat, der Stier steht frisch und munter wieder auf seinen Beinen und hat auch gleichzeitig, welch größeres Wunder, all seine Wildheit verloren. Der Erfolg dieses Beweises läßt nicht auf sich warten: nicht nur zahlreiche Juden, sondern auch Helena, die Mutter Konstantins, sowie die beiden heidnischen Philosophen, die als Schiedsrichter den Glaubensstreit leiteten, nehmen das Christentum an.¹⁰

Das Rundschreiben des Severus von Menorka, eine Fälschung aus dem 7. Jahrhundert¹¹, führt vom Anfang an wunderbare Einzelheiten über die Baleareninsel Menorka an. Die

⁷ W. Levison, a. a. O. 166.

⁸ So zum Beispiel allein in der Bodleiana in Oxford in mindestens drei Hdss.: 21.880 (= Douce 306), f^o 127 v^o ff.; 2598 (681), f^o 1 ff.; 1887 (90), f^o 91 ff.

⁹ Vgl. die zahlreichen Parallelstellen, die wir in unserer Abhandlung über Die jüdischen Beweisgründe ..., in ThZ 4 (1948) 119 ff., aufgewiesen haben.

¹⁰ Boninus Mombritius, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum*, Mailand [ca. 1480] 2, 290 r^o ff.; in der Neuauflage [besorgt von H. Quentin u. A. Brunet] Paris 1910, 2, 525 ff.

¹¹ Vgl. unsere Textsammlung *Les auteurs chrétiens latins ...*, II, in *Revue des Etudes Juives* 11 (= 111) (1951/52) 24 ff.

von den Christen bewohnte Stadt Jammona ist kein günstiger Aufenthalt für die Juden. Wenn sie je versuchen, sich dort niederzulassen, werden sie sogleich von schlimmen Krankheiten dahingerafft. Die Umgebung der Stadt ist reich an Wild, und die Stadtbewohner sind somit immer reichlich mit Fleisch versorgt. Man findet dort wohl Skorpione und Schlangen, diese haben jedoch ihre Schädlichkeit vollkommen eingebüßt. In Mahon hingegen, der von den Juden bewohnten Stadt der Insel, wimmelt es von schädlichen Tieren.¹²

Nach einer solchen Einleitung wird der Leser nicht überrascht sein, wenn es auch im übrigen Text dieses Schreibens nicht an Wunderberichten mangelt. Ein Reisender (der Verfasser des Machwerks denkt an Orosius) hatte Stephansreliquien auf die Insel gebracht. Die Gegenwart dieser Reliquien erweckt den religiösen Eifer der Christen, die überall mit den Juden Religionsdispute vom Zaun brechen. Der Verfasser gesteht, daß bei dieser Gelegenheit Theodor, das Oberhaupt der Juden, «so kühn über das Gesetz diskutierte, alle Einwürfe in Spott zog und verdrehte, daß das Volk der Christen sah, es könne mit bloßen Worten, auf menschliche Weise, nicht siegen, und Hilfe vom Himmel erflehte». Das erflehte Wunder stellte sich auch sogleich in höchst drolliger Form ein. Die Christen begannen einen Sprechchor und riefen: «Theodor, glaube an den Christus!» Die Juden verstanden dies, wie wenn sie sagten: «Theodor glaubt an Christus.»¹³ Sie glauben sich von ihrem Oberhaupt im Stiche gelassen und flüchten aus der Stadt. Theodor selbst jedoch versteht das himmlische Zeichen, das sich soeben erwiesen hat, und erklärt sich bereit, Christ zu werden. Sein Beispiel wird schließlich von einem Großteil der übrigen Juden nachgeahmt. Während ihrer Flucht aus der Stadt waren einige der Juden noch Zeugen weiterer Wunder. Von einem dieser soll etwas später noch die Rede sein. In der Stadt selbst kommt es noch zu wunderbaren atmosphärischen Erscheinungen. All dies bringt die fünfhundertvierzig Juden zur Bekehrung.¹⁴

Ein Brief des Herzogs Peter von Venedig an Heinrich I., der an der Erfurter Synode von 932 verlesen wurde, berichtet von einem Wunder, welches einen Religionsstreit zwischen den Juden und Christen in Jerusalem entschieden hätte.

Sie waren da übereingekommen, auf drei Tage die einen ihre Kirche, die anderen ihre Synagoge zu schließen; nach dieser Frist würde Gott

¹² Epistula de uirtutibus..., PL 41, 822 = PL 20, 732/3 = krit. Ausg. G. S. Vidal, Palma de Mallorca 1937, 150 f.

¹³ PL 41, 826 = PL 20, 737 = krit. Ausg. 162/3: Theodore credas in Christum... Theodorus in Christum credit. — Eine solche Verwechslung ist in Latein schwer denkbar; durchaus möglich wäre das hingegen in einem romanischen Dialekt.

¹⁴ PL 41, 826 ff. = PL 20, 737 ff. = krit. Ausg. 163 ff.

kundtun, wessen Religion die wahre ist. Als die Christen zur vereinbarten Frist die Kirche öffneten, sahen sie dort den Christus wie während der Kreuzigung. Auch die Juden wollten dies sehen; sooft sie sich jedoch um einige Schritte näherten, fanden sie sich sogleich ebensoweit wieder entfernt wie zuvor. Erschreckt über dieses Zeichen ließen sich sämtliche Juden dort taufen.¹⁵

In den soeben vorgeführten drei Texten ist das Schema identisch: wenn in einem Religionsgespräch die verbalen Argumente nicht mehr verfangen, wird das Wunder als entscheidendes Beweismittel eingeführt. Wir wissen, daß die Juden in öffentlichen Religionsgesprächen nicht immer gemütliche Partner waren. Schon Tertullian hatte sich darüber beklagt, daß sie ihn in einem solchen Disput nicht richtig hatten zu Worte kommen lassen.¹⁶ Die Tendenz der vorgeführten Wunderberichte ist, womöglich auf Religionsgespräche mit den Juden überhaupt zu verzichten und es einem Wunder — mitunter unterstützt von der Gewalt¹⁷ — anheimzustellen, die Juden der Bekehrung zuzuführen.

2. *Beweismittel im Gewande eines Wunders.*

Es ist bemerkenswert, daß zwei der soeben vorgeführten Wunderberichte aus dem Beginn des Mittelalters stammen. In der Tat, die Wahrheit des Glaubens schlechtweg zu beweisen, ist die primitivste dogmatische Funktion des Wunders. Wesentlich anspruchsvoller sind die Wundererzählungen, die uns nunmehr beschäftigen sollen. Diese drücken jeweils eines der Argumente des theologischen Streites gegen die Juden aus.

a) *Die Blindheit der Juden.*

In dem zuvor erwähnten Rundbrief des Severus von Menorka wird berichtet, wie zwei Mitglieder der jüdischen Gemeinde aus der Stadt flüchteten, im Glauben, Theodor hätte sich bekehrt und sie im Stiche gelassen. Sie hatten die Absicht, den Weg in die Fremde zu nehmen. Sie verirren sich sogleich, sie sind wie mit Blindheit geschlagen und können nicht den richtigen Weg finden. Erst als sie sich entschließen, den Namen Christi

¹⁵ Heinrici I Constitutiones, 3, Breuiarium Canonum, MGH, Leges 4, 1, 4/5; vgl. ebenda 6/7 und Hefele-Leclercq, Histoire des Conciles 4, 2, 755.

¹⁶ Vgl. L. adu. Iud. 1, PL 2, 635 = CSEL 70, 251.

¹⁷ Vgl. unsere Erörterungen in Les auteurs chrétiens latins..., II (oben Anm. 11), S. 24/5.

anzurufen, finden sie wieder ihren Weg, der diesmal natürlich in die Stadt zurück und der Taufe zu führt.¹⁸

Man hat wohl erkannt, daß es sich hier um die Einkleidung des Vorwurfes der jüdischen Blindheit handelt. Seit den apostolischen Texten (insbes. 2. Kor. 3, 15 u. 16) wird den Juden von der christlichen Polemik vorgehalten, sie seien mit Blindheit geschlagen, darum verstünden sie nicht den Sinn der Heiligen Schrift. Doch dieser Blindheit, diesem Irren sei ein Ende gesetzt, wenn sie sich zu Christus bekehrten.¹⁹

b) *Das Gesetz bindet, die Gnade macht frei.*

Auch hier ist es ein Apostelspruch (Röm. 7, 6), der dem christlichen Beweisgrund gegen die Juden zugrunde liegt: Das Gesetz des Alten Testaments bindet, die Gnade des Neuen Testaments macht frei.

Eine Illustration dieser Behauptung gibt Venantius Fortunatus in seiner *Vita Germani*. Dieser Heilige trifft auf seiner Reise eine Gruppe von Juden, die einen Jüngling mit Namen Amantius in eisernen Ketten gefesselt mit sich führen. Der Heilige fragt nach dem Grund dieser Gefangenschaft, und es wird ihm erwidert, der Jüngling wolle sich nicht den jüdischen Gesetzen unterwerfen. Obwohl die Juden im gleichen Augenblick die Fesseln straffer anziehen, fallen diese sofort von den Gliedern des Amantius und geben ihn frei, als der heilige Germanus das Kreuzzeichen über ihm macht.²⁰

c) *Der Tempel ist auf ewig zerstört.*

Die Weissagung Jesu über die Zerstörung des Tempels und Jerusalems (Matth. 24, 2; Luk. 19, 44) wurde von der christlichen Polemik gegen die Juden reichlich ausgewertet. Der Messias, so wird den Juden gegenüber ausgeführt, mußte kommen, solange noch Tempel und Königtum bestanden. Seit der Zerstörung des Tempels ist jedes weitere Warten auf einen Messias vergeblich. Jesus, der vor der Zerstörung des Tempels erschienen ist, ist also der versprochene Messias. Damit diese Schlußfolgerung unangefochten bleibe, darf die endgültige Zerstörung

¹⁸ PL 41, 828 = PL 20, 740 = krit. Ausg. (oben Anm. 12) 170/1.

¹⁹ S. unsere *Die Judenpredigt Augustins*, Basel 1946 (= Basl. Beitr. z. Gesch.wissensch. 25) passim (s. Register, S. 213, s. u. Blindheit...).

²⁰ *Vita Germani* 64, 174 f., PL 88, 474 = MGH, AA 4, 2, 24 f. = *ibid.*, Scr. Rer. Mer. 7, 411.

des Tempels nicht in Frage gestellt werden. Der Versuch des Wiederaufbaus des Tempels unter Julian schien die Prophezeiung Jesu in Frage zu stellen. Das schließliche Scheitern dieses Unternehmens wird von den christlichen Schriftstellern durch übernatürliche Gründe erklärt.

Cassiodor ist der erste im Abendland, der davon berichtet. Die Worte, mit denen er diesen Bericht einleitet, erhärten, was wir soeben von der polemischen Auswertung der Tempelzerstörung gesagt haben: «Der Unglückliche (sc. Julian) meinte, er könne das Wort des Herrn umstoßen; aber er bezeugte im Gegenteil durch sein Unternehmen dessen Wahrheit.»²¹ Nachdem Cassiodor die Vorbereitungen dieses Unternehmens beschrieben hat, erzählt er die Wunder, die von allem Anfang an das Werk hemmten: was über Tag an Gräben ausgeschaufelt worden war, fand sich über Nacht von selbst wieder eingeebnet. Ein Sturmwind weht die großen Mengen Baumaterial, die hier zusammengetragen waren, in alle Richtungen. Als trotz allem die Juden auf ihrem Vorhaben beharren, kommt es zu einem Erdbeben und schließlich zu einem Ausbruch vulkanischer Natur, dem zahlreiche Arbeiter zum Opfer fallen. Eine Säulenhalle, in der zahlreiche Werkleute schlafen, stürzt bei Nacht ein und begräbt die Arbeiter unter ihren Trümmern. Am nächsten Tag erscheint am Himmel ein flammendes Kreuzzeichen, schwarze Kreuzzeichen finden sich auf den Kleidern der Juden.²² Angesichts all dieser Zeichen und Wunder zerstreuen sich die Werkleute und lassen den Bau im Stich.²³

Einigermaßen dem mißlungenen Tempelwiederaufbau verwandt ist die wunderliche Erzählung von einem ewig unvollendeten Synagogenbau. Sie ist im *De locis sanctis* von Petrus Diaconus mitgeteilt. Diese Sammlung stammt aus dem Jahre 1137,

²¹ Hist. Trip. 6, 43, PL 69, 1059 = CSEL 71, 365.

²² Die wunderbare Erscheinung von Kreuzen auf Kleidern wird oft berichtet und ohne daß jeweils Juden Gegenstand des Wunders sind; vgl. Ps.-Prosper (= Quodvultdeus), *De promission. et praedict. Dei* 3, 34, 36, PL 51, 832; — Widukind, *Res gestae Saxonicae* 3, 61, PL 137, 202/3; — Annal. Hildesheimens. etc. ad an. 958, PL 141, 507. 508. 509. 510; — das gleiche Wunder wird auf das Jahr 1295 in Avila berichtet, vgl. Rev. Et. Juives 18, 58.

²³ Hist. Trip. 6, 43, PL 69, 1058/59 = CSEL 71, 365/6; vgl. Theodoret, Hist. Eccl. 3, 15, PG 82, 1112 f. = GCS 19, 198 ff.; Sokrates, Hist. Eccl. 3, 20, PG 67, 428 ff.; Sozomenos, Hist. Eccl. 5, 21, PG 67, 1283 ff. — Betreffs der Bewertung des Tempelwiederaufbaus durch die Christen, vgl. J. Vogt, Kaiser Julian und die Juden, Leipzig 1939 (= Sammlung Morgenland 30) 46 ff. Die Schriftsteller, die sogleich nach Julians Tod schrieben, brachten Julians Vorhaben mit der Widerlegung der Weissagung Daniels in Zusammenhang, oder aber sprechen überhaupt nicht von der Widerlegung einer Prophezeiung; Vogt, a. a. O. 48/9.

verwendet jedoch zahlreiche alte Materialien aus dem 7. und 8. Jahrhundert; aus dieser Zeit mag auch unsere Erzählung stammen.²⁴

Unweit von Kapernaum befindet sich eine Synagoge, die Christus verflucht hat. Er kam einst dort vorbei, als die Juden an ihrem Bau begriffen waren, und fragte sie: «Was macht ihr hier?» — «Nichts», war die Antwort. Darauf Jesus: «Da es nichts ist, was ihr macht, so möge es ständig nichts bleiben.» Dies ist auch wirklich eingetroffen, denn seither können die Juden den Bau dieser Synagoge nicht mehr zu Ende führen, und was immer sie bei Tag am Werk vorwärtsgebracht haben, findet sich über Nacht wieder abgetragen.²⁵

Während das von Cassiodor berichtete Wunder auf die jüdisch-christliche theologische Polemik Bezug hat, scheint das Synagogenwunder einem praktischen Problem zu dienen. Seit Gregor dem Großen besonders kennen wir den christlichen Widerstand gegen den Bau neuer Synagogen durch die Juden.²⁶ In dieser Wundererzählung findet sich nunmehr eine fromme Begründung dieser intoleranten Beschränkung.

d) *Seelenheil und Körperheil.*

Es ist hier nicht der Ort, über die Zusammenhänge von Medizin und Religion im allgemeinen zu handeln. Von Bedeutung für unsere Untersuchung hier ist jedenfalls die Beziehung, die das Christentum zwischen Seelenheil und Körperheil aufstellt.²⁷ Die Dichter besingen die wunderbare Heilung, die Christus dem Kranken bringt: er erspart ihm das Skalpell des Arztes, Medikamente und Bettruhe.²⁸ In augustinischen

²⁴ S. unsere *Les auteurs chrétiens latins...*, II, a. a. O. (oben Anm. 11) S. 45.

²⁵ Petr. Diaconus, *De loc.* s. 16, PL 173, 1128 = CSEL 39, 113.

²⁶ Vgl. Epist. 9, 195, MGH, Epist. 2, 182/3 = Epist. 9, 6, PL 77, 944/5; s. J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain...*, Paris 1914, 1, 469 ff.

²⁷ So A. Harnack, *Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, in *Texte u. Unters.*... 8, 4, Leipzig 1883; s. insbes. Kap. VI, S. 125 ff.: *Das Evangelium vom Heiland und von der Heilung.* — Die Untersuchung von Paul Diepgen, *Die Theologie und der ärztliche Stand im MA*, Berlin 1922, blieb uns hier unzugänglich. — Mehrere Neuerscheinungen versprechen in ihrer Titelsetzung (Heiligkeit und Gesundheit; *Santé et Sainteté* usw. usw.) einen Beitrag zu diesem Problem, ohne daß ihr Inhalt diese Erwartung gerechtfertigt.

²⁸ Vgl. Kommodian, *Carm. Apol.* 235 f., CSEL 15, 130, und Paulinus von Nola, *Carm.* 20, 257 f., PL 61, 560 = CSEL 30, 152.

Predigten findet diese Ueberzeugung ihren verbalen Ausdruck in den Wortspielen zwischen *Salus* — Gesundheit und *Salus* — Heil.²⁹ Auf dieser Ueberzeugung fußen auch die zahlreichen Wundererzählungen, in denen von Heilung der Körperleiden nach Heilung der Seelenschäden berichtet wird. Erprobt wird nun diese innere Beziehung besonders gerne an den Juden, deren gläubige Bekehrung oft genug die Heilung ihrer Leiden bringt.

Ein typisches Beispiel hiefür findet sich in den *Vitae Patrum*.³⁰ Ein jüdischer Jüngling nimmt an einer sonst nur aus Christen zusammengesetzten Karawane durch die Wüste teil. Er sieht seine Kräfte schwinden, und man muß ihn am Wege lassen. Da bittet er darum, noch getauft zu werden, damit, wie er sagt, «er nicht als Jude sterbe». Mangels Wasser wird er mit Sand getauft, und sogleich darauf gelangt er neuerdings zu Kräften und kann die Reise bis ans Ziel fortsetzen.

Bezeichnend ist der Einleitungssatz, den Cassiodor einem ähnlichen Berichte voransetzt und in dem er feststellt, daß auch die Periode, von der er nunmehr handeln will³¹, «an Wundern oder Heilungen» nicht mangelte.

Ein Jude, so berichtet er, der seit mehreren Jahren an Lähmung erkrankt war, fand weder durch die verschiedenen Medikamente noch durch das Gebet der Juden Linderung seiner Leiden. Da entschließt er sich, zur Taufe seine Zuflucht zu nehmen, «diesem einzigen wahren Medikament». Sobald er aus dem Taufbad gehoben wird, fühlt er sich von seinen Leiden befreit. Diese Wunderheilung, die Christus vollbracht hat, so endet Cassiodor seinen Bericht, brachte zahlreiche Heiden zum Glauben, nicht jedoch die Juden.³²

²⁹ Vgl. *Serm. Den.* 16, 7; 23, 3, hrsg. v. G. Morin, in *Miscellanea Agostiniana*, Rom 1930, 1, 80 u. 139 (s. insbes. an der erstgenannten Fundstelle: *Salutem quaeris? contemne, et habebis...*). — Von philologischer Seite ist in den letzten Jahren einiges zur Klärung des Problems beigetragen worden; s. insbes. Chr. Mohrmann, *Le latin commun et le latin des chrétiens*, in *Vig. Christ.* 1, 1947, 6.

³⁰ *Vitae Patr.* 10, 176, PL 74, 207/9. — Diese Sammlung orientalischer Legenden wurde um die Mitte des 6. Jahrh. ins Lateinische übersetzt von den zwei nachmaligen Päpsten Pelagius I. und Johann III.

³¹ Das Wunder wird in die Bischofszeit des Atticus gesetzt, d. h. 406 bis 425/6.

³² *Hist. Trip.* 11, 4, PL 69, 1189 f. = CSEL 71, 633/4; vgl. Sokrates, *Hist. Eccl.* 7, 4, PG 67, 745. — Die Juden in ihrer Großzahl weigerten sich selbst in Todesgefahr, zu solcher Heilung ihre Zuflucht zu nehmen. Sie befolgten das Wort des Rabbi Yismael, der sagte: Eher sterben als sich von einem (Juden-) Christen heilen und das Leben retten lassen; Ab. Zara 27 b.

Es bedarf nicht immer erst der Taufe, damit der kranke Jude Heilung findet. Wenn er bloß sein Gebet an einen christlichen Heiligen richtet, so stellt er sich damit schon gewissermaßen auf den rechten Weg, und die Heilung als Belohnung seines Vertrauens läßt nicht auf sich warten.

So ergeht es einem an der Gicht erkrankten Juden, der, wie Gregor von Tours berichtet, sich mit seinem Gebet an den Märtyrer Domitius wendet. Dieser Jude beweist seine Demut, indem er nicht wagt, in die Kirche selbst einzutreten; er bleibt vor dem Tore, «unwürdig», so sagt er, «die heilige Schwelle zu überschreiten». Diese Demut rührt den Heiligen, der ihm die Genesung selbst noch vor den christlichen Kranken gewährt.³³

Der Glaube und insbesondere die Taufe des Juden bringt ihm die wunderbare Heilung seiner Leiden; manchmal bringt eine wunderbare Heilung, der er beiwohnt, ihn zum Glauben und zur Taufe.

Einhart erzählt von einem solchen Fall. Der Jude David hatte der wunderbaren Genesung eines lahmen christlichen Mädchens beigewohnt. Diese Heilung bringt ihn auf den Heilsweg, und er bittet sogleich Einhart um die Taufe.³⁴

Die Juden erheben sich vor allem gegen die christliche Behauptung, Wunderheilungen könnten durch die Vermittlung der Heiligen bewirkt werden. Diese Meinung vertreten sie in einem Disput, von dem Arnold von St. Emmeram berichtet. «Es ist in Regensburg wohlbekannt, so sagen sie, daß in der Kirche des Emmeram Kranke aller Art Heilung finden. Doch sind diese Heilungen durchaus nicht Christus oder dem Schutzpatron der Kirche zuzuschreiben. Gott ist es, der sie bewirkt, Gott, der überall und was er will erwirkt. Die gleichen Wunder bewirkt Gott ebenso auf dem Marktplatz, oder in den Synagogen und Versammlungsräumen der Juden.»³⁵

Der jüdische Widerspruch äußert sich nicht nur in so würdiger Form; oftmals wird ihr Zweifel zu beißendem Spott.

Gregor von Tours liefert uns davon ein Beispiel in seinen *Miracula s. Martini*.³⁶ Lupus, ein Priester von Bordeaux, der sich zur Kapelle des hl. Martin begibt, um dort Heilung seiner Krankheit zu finden, trifft auf

³³ In glor. Martyr. 100, PL 71, 791 f. = ibid. 99, MGH, Scr. Rer. Mer. 1, 2, 554.

³⁴ Eginhard, Transl. bb. Marcellini et Petri 6, 63, PL 104, 576 = ibid. 4, 3, MGH, SS 15, 1, 257.

³⁵ *Miracula s. Emmerani* 1, 15, PL 141, 1013/4.

³⁶ 3, 50, PL 71, 986 = MGH, Scr. Rer. Mer. 1, 2, 644.

der Reise einen Juden. Als dieser von seinem Vorhaben hört, verspottet er ihn und fragt, wie er denn hoffen könne, ein Toter werde ihm die rechte Medizin verschreiben. Unser Priester läßt sich durch den Spott des Juden nicht beirren, setzt seine fromme Reise fort und findet tatsächlich Heilung. Vom Los des Juden wollen wir etwas später berichten. — Die gleiche Situation findet sich in der Vita Mansueti des Adso von Montier-en-Der.³⁷ Adso berichtet, wie anlässlich der Ueberführung der Ueberreste des Mansuetus unter Bischof Gerhard ein Bauer mit großem Gejammer dem feierlichen Zug entgegenkommt. Sein zehnjähriger Sohn ist gelähmt, und er bittet den Heiligen um Genesung für ihn. Ein Jude, der sich im Zuge befindet, spottet: «Welchen Dienst willst du von jemandem verlangen, der selbst schon starr und unbeweglich ist?» Und der Jude empfiehlt an Stelle des Gebets zum toten Heiligen seine eigene Kunst; doch davon soll weiter unten die Rede sein. Der Bischof Gerhard, der dieses Gespräch mitangehört hat, verlangt vom Heiligen ein untrügliches Zeichen seiner Wunderkraft; sonst müsse man entweder glauben, der Heilige könne keine Wunder bewirken, oder aber daß man es hier mit falschen Reliquien zu tun habe.³⁸ Da erlangt der gelähmte Knabe seine Gesundheit wieder.

Die Juden verspotteten die Christen, welche von den Heiligen ihre Gesundheit erbitten. Sie verspotteten auch jene, die trotz ihrer Frömmigkeit ihre Gebrechen behalten. Bernold von St. Blasien berichtet in seiner Chronik³⁹ von einem Religionsdisput in Rom zwischen Juden und einem blinden Christen.

Das Thema des Streites war die Jungfrau Maria. Da wunderten sich die Juden, daß Christus, dessen Mutter der Blinde so eifrig verteidigte, ihm das Augenlicht nicht wiederzugeben imstande wäre. Der Blinde vertröstet die Juden, sie mögen drei Tage warten, bis zum Marienfest. Der Papst Bonifaz beruft zum feierlichen Gottesdienst an diesem Tage sämtliche in Rom wohnende Juden. Im Verlaufe der Messe singt der Blinde ein von ihm verfaßtes Responsorium *Gaude Maria* und erlangt im gleichen Augenblick das Augenlicht wieder.⁴⁰

³⁷ 2, 20, PL 137, 640.

³⁸ Wir kommen im zweiten Teil unserer Untersuchung auf die Rolle der Juden in Reliquienwundern zurück.

³⁹ Ad. an. 609, PL 148, 1333/4 = MGH, SS 5, 414.

⁴⁰ Das «*Gaude Maria*» wird mit den Juden noch in folgender Legende in Zusammenhang gebracht (zit. von S. Krauß, a. a. O. [Anm. 1] 83 u. Anm. 3, nach der Hds. Paris, Bibl. Nat. Lat. 18.134, f^o 142; vgl. Lat. 14.857): Ein Jude tötet einen Schulknaben, der ständig das «*Gaude Maria*» singt, und versteckt seinen Leichnam. Kurz darauf hört er aber aufs neue den Gesang des Knaben. Er sucht nach ihm, ohne ihn zu finden. Der wiederauferstandene Knabe hat sich unterdessen zum Bischof begeben, dem er unter Vorzeigung seiner Wunden das Wunder berichtet. Der schuldige Jude wird zum Tode verurteilt. — Das gleiche Wunder wird von (Ps.-) Caesarius von Heisterbach berichtet, *Libri Miraculor.* 3, 67, hrsg. v. Al. Meister, *Röm. Quartalschr.*

Die fromme Bekehrung der Juden bringt ihnen, wenn sie krank und leidend sind, wunderbare Heilung. Umgekehrt bringt ihnen die Verstocktheit, selbst wenn sie zuvor in guter Gesundheit waren, auf wunderbare Weise Krankheit und manchmal den Tod. Dies ist das Los des Juden, den wir zuvor in der Wundererzählung Gregors von Tours haben spotten sehen (vgl. oben S. 427). Während der Priester Lupus Heilung findet, erkrankt der spottende Jude am Leiden, von dem dieser soeben befreit ist, und wird hievon innerhalb eines Jahres hinweggerafft.

Der gleiche Gregor von Tours berichtet anderswo, wie der Kleinmut eines Christen diesen, nach anfänglicher Heilung, wieder in seine Krankheit zurückfallen läßt.

Der Erzdiakonus Leonast war am Star erkrankt und findet nach langem Aufenthalt in der Basilika des hl. Martin Linderung seines Uebels. Er kehrt in seine Heimatstadt zurück und läßt sich da von einem Juden Schröpfköpfe aufsetzen, um den Heilungsprozeß zu beschleunigen. Der gegenteilige Erfolg tritt ein: er wird völlig blind. Gregor von Tours erklärt diesen wunderbaren Rückfall: «Er wäre gesund geblieben, wenn er nicht zum himmlischen Wunder den Juden beigesellt hätte.» Dies lehre alle

..., 13. Supplementsheft, 189/91. Abgesehen von anderen kleinen Abweichungen, singt der Knabe hier nicht das «Gaude Maria», aber immerhin zwei andere Marienlieder: «Salve regina» und «Ave praeclara». — (Ps.-) Caesarius v. Heisterbach, a. a. O. 3, 27, S. 156/7, berichtet auch, mit geringfügigen Aenderungen, die wunderbare Heilung des Blinden nach seiner Diskussion mit den Juden. Das gleiche Wunder wird auch in einem lateinischen Gedicht berichtet, Hds. Wien 609, f^o 44 r^o—45 v^o, hrsg. von H. Walther, *Das Streitgedicht in der lat. Lit. des Mittelalters* (= Quell. u. Unters. z. lat. Phil. d. MA, 5, 2, München 1920) S. 230/2. Walther, a. a. O. 102, zögert, das Gedicht in das 11. Jahrh. zu setzen. Wir vermuten im Gegenteil, daß es vor die Chronik des Bernold anzusetzen ist, d. h. vor 1074. Das Gedicht ist ausführlicher als die Chronik und gibt folgende zusätzliche Einzelheiten: Wie kannst du nur hoffen, sagen die Juden, daß dir Christus das Augenlicht wiedergebe, dieser Unglückliche, der sich selbst nicht hat vor dem Kreuzestod retten können. Und die Juden versprechen, daß sie sich taufen lassen wollten, wenn er dennoch sein Augenlicht wieder fände; in diesem Falle wären sie dann überzeugt, daß Christus der Heiland ist. Als das versprochene Wunder tatsächlich eintrifft, verlangen fünfhundert Juden die Taufe, die übrigen verlassen fluchtartig die Stadt Rom. (Die Zahl der Getauften und die Flucht der anderen erinnert an die Zwangstaufe unter dem Bischof Avitus, in Clermont-Ferrand; vgl. unsere *Les auteurs chrétiens latins* ..., I, in *Revue des Etudes Juives* 9 [= 109], 1948/9, S. 53.)

Christen, daß man, «wenn man verdient hat, himmlische Heilung zu erlangen, man nicht nach irdischer Hilfe mehr suchen darf». ⁴¹

Man hat wohl verstanden, daß sich die polemische Spitze nicht gegen jeden ärztlichen Beistand richtet; die Polemik richtet sich vielmehr gegen den Beistand jüdischer Aerzte. Juden im Arztberuf finden wir seit den ältesten Zeiten. ⁴² Im hohen Mittelalter finden wir sie häufig genug als Leibärzte von Kaisern, Königen, hohen Würdenträgern erwähnt. ⁴³ Ganz naturgemäß gehören dann diese jüdischen Aerzte zu den entschiedensten Gegnern des Glaubens an Wunderheilungen, Heilungen, die ohne die Hilfe ihrer Kunst vollbracht wären. Umgekehrt finden wir in den Wunderberichten die unbegrenzte Heilkraft der Heiligen gegen die beschränkten Fähigkeiten der Aerzte im allgemeinen, und insbesondere der jüdischen Aerzte, besungen. Dies ist schon die Absicht der Wundererzählung des Cassiodor, die wir oben erwähnt hatten (vgl. S. 425): nach erfolgloser Anwendung aller möglichen Medikamente wird unser kranker Jude durch die bloße Taufe geheilt. Deutlicher ist noch diese polemische Spitze im gleichfalls schon erwähnten Bericht des Adso von Montier-en-Der (vgl. oben S. 427). Der Jude hier scheint Arzt zu sein, denn er sagt zum Vater des lahmen Knaben: «Ich, der ich lebend bin, kann dir weitaus mehr nützen als der Tote, wenn du deine Bitte an mich richtest.» ⁴⁴

⁴¹ Hist. Franc. 5, 6, PL 71, 323/4 = MGH, Scr. Rer. Mer. 1, 1, 203 (alle Verweise auf Hist. Franc. beziehen sich auf die Neuausgabe in MGH, besorgt von B. Krusch u. W. Levison, Hannover 1951).

⁴² Vgl. J. Juster, a. a. O. (Anm. 26) 2, 254 f. — Auf die Polemik gegen die Aerzte im allgemeinen, die oft genug (unter Berufung auf Mark. 5, 26) in den ersten Jahrhunderten und im Frühmittelalter auftaucht, haben wir hier nicht einzugehen.

⁴³ Vgl. H. Friedenwald, *The Jews and Medicine*, Baltimore 1944, passim. — Betreffs der Ausbildung der jüdischen Aerzte während des Spätmittelalters, s. C. Roth, *Qualification of Jewish Physicians in the Middle Ages*, in *Speculum* 28 (1953) 834/43.

⁴⁴ Die Polemik gegen die jüdischen Aerzte findet sich auch in der Geschichtschreibung; so z. B. wenn von Karl dem Kahlen berichtet wird, er sei von seinem jüdischen Leibarzt Zedekias ins Jenseits befördert worden; s. Hinkmar v. Reims, *Ann. ad an. 877*, PL 125, 1283, u. Regino v. Prüm, *Chron. ad an. 877*, PL 132, 113. Das gleiche wird auch anlässlich des Todes von Hugues Capet angedeutet; vgl. Richer v. St. Remi; *Hist.*, PL 138, 170 = MGH, SS 3, 657. Kanonische Maßnahmen gegen die jüdischen Aerzte waren schon im Konzil «in Trullo» (Konstantinopel 692) getroffen worden; dessen

II. Juden in Wundererzählungen: ein Mittel innerchristlicher Polemik.

Bisher haben wir gesehen, wie Wundererzählungen zur Polemik mit den Juden ausgewertet wurden. Wir wollen nunmehr sehen, in welcher Weise Wundererzählungen, in denen Juden auftauchen, einer innerchristlichen Polemik dienen konnten. Die Juden erfüllen hier die Rolle des Zeugens; wenn sie, die Gegner des christlichen Glaubens im allgemeinen, die Wahrheit dieser oder jener Glaubensüberzeugung verbürgen, so bedarf es gegenüber den heterodoxen Gegnern dieser Ueberzeugungen wohl keines besseren Beweises mehr.

1. Wunderlegenden zum Bilderstreit.

Man hat den jüdischen Anteil am Bilderstreit der Kirche entweder überschätzt oder ungenügend gewürdigt. Sie sind weder die eigentlichen Urheber dieses Streites, noch aber sind sie ihm vollkommen fremd. Ihre Rolle kann füglich mit der eines Katalysators verglichen werden. Ihre bloße Gegenwart zwingt jeweils die Kirche dazu, in der Bilderfrage Stellung zu nehmen. Es ist kein Zufall, wenn die erste abendländische Stellungnahme zum Bilderproblem am Konzil von Elvira (um 300) erfolgt, das gleichzeitig als erstes Maßnahmen traf gegen den jüdischen Einfluß auf die christlichen Gläubigen.⁴⁵ Der gleiche

Kanon 11, Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles* 3, 1, 564, verbietet neben der Annahme der ungesäuerten Brote auch den Empfang jeder Medizin, die von Juden gereicht wird. — Andererseits, wenn wir bisher in den Wundererzählungen eine christliche Polemik gegen die Juden gezeigt haben, so bleibt noch zu sehen, in welchem Maße diese Literatur — selbstverständlich unwillentlich — den Inhalt einer jüdischen Polemik gegen die Christen mitteilt. Ein Beispiel davon finden wir in der anonymen *Vita Cunegundis* (21, PL 140, 218), wo ein Jude angesichts eines Kranken, der am Grabe der Kunegunde Heilung sucht, ausruft: «Wenn eure Kunegunde diesen zu heilen vermag, so wird sie auch vermögen, mich zu Christus und zu eurem Glauben zu bringen.» Der Jude sagt nicht: Wenn dieser Mann geheilt wird, so will ich glauben. Er beruft sich vielmehr auf die Gleichsetzung: Seelenheil — Körperheil, und bedeutet: Wenn es tatsächlich Kunegunde ist, die diesem Manne die Heilung gewährt, so muß sie auch imstande sein, mir die Gnade des Glaubens zu verleihen.

⁴⁵ Konzil von Elvira, Kanon 36, Mansi 2, 11, gegen den Bilderkult. Gegen Mischehen mit Juden, Beteiligung an ihren Mahlzeiten usw. sind gerichtet Kan. 16. 26. 49. 50. 78, Mansi 2, 8. 10. 14. 18. — Das Konzil von

Beweggrund, die Bekämpfung des jüdischen Einflusses, hat vermutlich auch Agobard, fünf Jahrhunderte später, zu seiner Schrift über die Bilderverehrung veranlaßt; seine heftige Stellungnahme in diesem Zusammenhang wurde mancher Kritik unterworfen.⁴⁶

Die Frage der Bilderverehrung hat wohl in keinem Augenblick der Geschichte des Christentums eine allgemein anerkannte Lösung besessen. Diesem latenten, aber ständig gegenwärtigen Bilderproblem entsprechen zwei Wundererzählungen aus unserer Epoche.

Gregor von Tours berichtet die eine:⁴⁷ Ein Jude in Beirut entwendet aus einer Kirche ein Bild Jesu und verstümmelt es. Aus den Wunden, die er dem Gemälde zufügt, beginnt Blut zu strömen, ohne daß er es merkt. Als am nächsten Tag die Gläubigen die Entwendung des Bildes feststellen, entdecken sie gleichzeitig die Blutspuren, die zum Hause des Juden führen.

Elvira, das den Gegenstand zahlreicher Untersuchungen bildet (vgl. G. Barelle, Art. Elvire, in Dict. Théol. Cath. 4, 2, 2378 ff.), hat womöglich noch nicht alle seine Geheimnisse preisgegeben. Von da an datiert auch eine der ersten kanonischen Verschärfungen der christlichen Ehegesetze: der Kan. 61, Mansi 2, 15/16, verbietet, die Schwester seines verstorbenen Weibes zu ehelichen. Liegt nicht auch hier eine antijüdische Spitze vor, in der Erinnerung der Leviratsehe, deren Parallelfall hier verhindert werden soll?

⁴⁶ Vgl. Mgr. Bressolles, Saint Agobard Evêque de Lyon, Paris 1949 (= L'Eglise et l'Etat au Moyen Age, 9) S. 73. — Ueber Agobards Kampf gegen die Juden, s. unsere Untersuchung Deux collections canoniques de Florus de Lyon et l'action antijuive d'Agobard, in Revue Hist. du Droit Français et Etranger (in Druck). — Eine Parallele zwischen Agobards Schrift gegen die Bilderverehrung und einer seiner antijüdischen Streitschriften mag wohl unsere Behauptung erhärten. In seinem De superstit. iud. 10, PL 104, 88 = MGH, Epist. 5, 190 beklagt sich Agobard darüber, daß die Juden die Christen bezichtigen, ... idola ... adorare et uirtutes, quae apud nos sanctorum intercessionibus obtinentur, a diabolo fieri dicere non exhorrescunt. Diese Stelle hat wohl jene andere beeinflusst, wo Agobard im Liber de imagin. sanctor. 31 (PL 104, 224/5) sich in folgender Weise ausdrückt: Nemo se fallat, nemo se seducat, nemo se circumueniat. Quicumque aliquam picturam, uel fusilem siue ductilem adorat statuam, non exhibet cultum Deo, non honorat angelos uel homines sanctos, sed simulacra ueneratur. Agit hoc nimirum uersutus et callidus humani generis inimicus, ut sub praetextu honoris sanctorum rursus idola introducat, rursus per diuersas effigies adoretur, ut auertat nos ab spiritalibus, ad carnalia uero demergat. Wir sehen hier Agobard den Juden sozusagen «den Wind aus den Segeln nehmen», wenn er gegen die Bilderverehrung protestiert.

⁴⁷ In Glor. marty. 22, PL 71, 721 = ibid. 21, MGH, Scr. Rer. Mer. 1, 1, 501.

Das Gemälde wird der Kirche zurückerstattet ⁴⁸, der Jude jedoch gesteinigt. — Ungefähr gleicher Natur ist die Erzählung, die Adamnanus gibt. ⁴⁹ In einem Hause in Konstantinopel befand sich ein kleines Bild der Jungfrau Maria. Ein Jude, als er hörte, wer auf dem Bilde dargestellt ist, erbost darüber ⁵⁰, stiehlt es und wirft es sogleich in eine Latrine, mitten unter den Kot. ⁵¹ Ein frommer Mann entdeckt das Bild, entzieht es seinem unwürdigen Aufenthalt und reinigt es sorgfältig. Da beginnt das Gemälde auf wunderbare Weise von Oel zu triefen. Der Epilog, den Adamnanus dieser Erzählung verleiht, zeigt den polemischen Gebrauch, der hier vom Wunder gemacht wird: «Dieses wunderbare Oel beweist die Würde Marias, der Mutter des Herrn Jesu, von dem der Vater sagt: Ich habe ihn gesalbt mit meinem heiligen Oel (Ps. 89, 21). Ebenso spricht der Psalmist zum Sohne Gottes, wenn er sagt: Dich hat Gott, dein Gott, gesalbt mit Freudenöl mehr denn deine Gesellen (Ps. 45, 8).»

In beiden Erzählungen wird auf der jüdischen Verfolgungswut gegenüber den Heiligenbildern bestanden. Kein Wunder, wenn in der Folge in den dogmatischen Traktaten zur Verteidigung der Bilderverehrung die christlichen Widersacher dieses Kults auch als «Juden» bezeichnet werden. ⁵² Sowohl die christlichen Widersacher der Bilderverehrung als auch die Juden verfolgen diesen Kult; die Wunder, die dabei an *diesen* bewiesen werden, sind imstande, *jene* zu belehren.

2. Reliquienwunder.

Während in den Bildwundern die Juden die Berechtigung dieses Kults gerade durch ihre Verfolgung zum Beweis bringen, erhärten sie umgekehrt die Verehrung der Reliquien durch den Wert, den sie selbst diesen frommen Andenken beimessen.

⁴⁸ Betreffs der weiteren Verehrung dieses Wunderbildes, s. L. Bréhier, Grégoire de Tours et l'Orient, in Quatorzième centenaire de la naissance de G. de T., Institut de France, 1939, 13, 40 f.

⁴⁹ De loc. sanct. 3, 5, PL 88, 813/4 = CSEL 39, 294/5.

⁵⁰ Quod audiens . . . ualde iratus . . .; der Jude scheint «erbost» darüber zu sein, daß es sich um ein Heiligenbild im allgemeinen, d. h. um einen Gegenstand der Verehrung handelt, und nicht speziell über den Umstand, daß das Bild die Jungfrau Maria darstellt.

⁵¹ Adamnanus gibt hier eine realistische Schilderung, die zu übergehen der Leser uns wohl gestatten wird.

⁵² Vgl. Hadrian I., Epist. ad Carol. reg. de imag. 17, PL 98, 1255/6 = MGH, Epist. 5, 22/4; — s. auch Jonas von Orléans, De cultu imagin. 2, praef., PL 106, 342/3.

Dies ist der Fall mit dem Schweiß Tuch Jesu, dessen Geschichte Adamnanus und Beda in fast gleicher Fassung mitteilen.⁵³

Das Schweiß Tuch Christi war nach dessen Kreuzigung von einem gläubig gewordenen Juden an sich genommen worden. Es vererbte sich unter den christlichen Nachkommen dieses Mannes von einer Generation zur anderen, und so bis in die fünfte Generation. Da mangelte es an christlichen Erben, und die Reliquie fällt einem jüdischen Nachkommen zu.⁵⁴ Auch da behält das Schweiß Tuch die schon vorher bewährte Eigenschaft, das Gut seines jeweiligen Besitzers auf wunderbare Weise zu vermehren. Als die Christen erfuhren, daß dieses heilige Andenken in jüdischem Besitz war, verlangten sie es für sich. Der Streit kam zu Ohren des Sarazenenkönigs Mavias. Er versammelt das gesamte Volk vor sich, läßt sich das Streitobjekt aushändigen und wirft es auf einen flammenden Scheiterhaufen. Das Schweiß Tuch wird von den Flammen auch nicht nur versengt, es erhebt sich in die Luft und fällt auf der Seite der Christen zu Boden.⁵⁵

Die Legende von der Auffindung des Kreuzes Jesu führt auch die Juden als Hehler ehrwürdiger Reliquien ein. In unserer Epoche findet sich diese Erzählung in einer fälschlich Beda zugeschriebenen Predigt wiedergegeben.⁵⁶

⁵³ Adamnanus, *De Loc. sanct.* 1, 9, PL 88, 785/7 = CSEL 39, 235/8; Beda, *De loc. sanct.* 4, CSEL 39, 307/8.

⁵⁴ Die Idylle einer aus Juden und Christen zusammengesetzten Familie scheint kaum einer tatsächlichen Möglichkeit entsprochen zu haben. Die Voraussetzung dieser gemischten Familie dient bloß zur Durchführung einer Polemik, welche die vorliegende Wundererzählung in den ersten Teil unserer Untersuchung einreihen ließe. Wenn die Christen den Anspruch auf den Besitz des Schweiß Tuchs erheben, gegen die scheinbar rechtmäßigen Besitzer, so illustrieren sie damit einfach den christlichen Beweisgrund über die Kirche aus den Heiden als das wahre Israel, gemäß Röm. 4, 14: «Denn so die vom Gesetz Erben sind, so ist der Glaube nichts, und die Verheißung ist abgetan»; vgl. 8, 17: «Sind wir denn Kinder, so sind wir auch Erben, nämlich Gottes Erben und Miterben Christi...»; s. auch Gal. 3, 29; 4, 7; insbes. 4, 30: «... der Magd Sohn (sc. die Juden) soll nicht erben mit dem Sohn der Freien»; usw. usw.

⁵⁵ Die Einführung des Sarazenenfürsten Mavias steht im Widerspruch zu den bisherigen chronologischen Angaben der Erzählung: fünf Generationen waren erst seit Christi Tod vorübergegangen. Die Einführung dieses «Schiedsrichters» entspricht jedoch der zuvor (Anm. 54) aufgezeigten Tendenz. Häufig genug wird von den Verfassern jüdisch-christlicher Streitgespräche ein Schiedsrichter eingeführt. Man denke insbesondere an die pseudo-augustinische *Altercatio Ecclesiae et Synagogae*, PL 42, 1131 ff., die sich scheinbar vor einem Gericht abspielt. — P. Browe, *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*, Breslau 1938, 75, erklärt die Feuerprobe hier nicht zur Entdeckung des rechtmäßigen Besitzers bestimmt, sondern zur Prüfung der Echtheit dieser Reliquie. ⁵⁶ Hom. subd. 93, PL 94, 495.

Konstantin, nach seiner Bekehrung, hätte sich auf die Suche nach dem Kreuze Christi gemacht. Seine Mutter Helena begibt sich nach Jerusalem und befragt die Juden nach dem Versteck dieser heiligen Reliquie. Einer unter diesen gesteht, daß in seiner Familie das Wissen um das Versteck von einer Generation zur anderen übermittelt wird. Er richtet ein Gebet an Gott, der ihm sogleich das Versteck offenbart. Seinen Anweisungen folgend stellt man Ausgrabungen an, findet jedoch nicht nur ein Kreuz, sondern deren drei. Das Kreuz Christi wird jedoch sogleich an den Wundern, die es bewirkt, erkannt.

In der Legende vom Schweiß Tuch behält diese Reliquie ihre wunderbaren Eigenschaften sowohl christlichen als auch jüdischen Besitzern gegenüber bei. Es bedarf erst der von Mavias veranstalteten Ordalie, damit die rechtmäßigen Besitzer erkannt werden. In der folgenden Erzählung läßt die Reliquie ständig erkennen, daß sie von den Juden zu Unrecht den Christen vorenthalten wird.

Der anonyme Verfasser des Reiseberichtes einiger Bürger von Bordeaux ins Heilige Land erwähnt, daß sich in einer Synagoge zu Nazareth ein Balken befinde, auf dem Jesus zu sitzen pflegte, als er dort seinen ersten Unterricht empfang. Dieser Balken nun kann von Christen mit größter Leichtigkeit aufgehoben werden, die Juden hingegen vermögen ihn auch mit aller Mühe nicht vom Fleck zu bewegen.⁵⁷

In den bisher erwähnten Legenden handelt es sich um Reliquien Christi und um deren unrechtmäßigen Besitz durch die Juden. Aber auch die Reliquien von Heiligen beweisen ihre Wunderkraft Juden gegenüber, selbst wenn das Zusammenreffen mehr ein zufälliges ist.

So erging es jenen jüdischen Schiffsleuten, von denen Gregor von Tours in seinem *De Gloria Confessorum* berichtet.⁵⁸ Sie wollten von Nizza nach Marseille segeln. Kurz vor der Abfahrt kommt noch ein Fahrgast aufs Schiff, ein Christ, der vom Grabe des hl. Hospitus in St-Sospir bei Villefranche ein wenig Erde als Reliquie mitgenommen hatte, um sie nach der Insel Lerins zu bringen⁵⁹; er verschweigt der Besatzung sowohl sein Ziel als auch, was er mit sich führt. Als das Schiff auf der Höhe der Insel Lerins

⁵⁷ *Itinerarium Antonii Placentini* 5, PL 72, 900 f. = CSEL 39, 161.

⁵⁸ 97, PL 71, 900 = *ibid.* 95, MGH, *Scr. Rer. Mer.* 1, 2, 809.

⁵⁹ Man muß Reliquie im weitesten Sinne verstehen. Die Sakralisation durch bloße Berührung ermöglicht eine unerhörte Vervielfältigung der Reliquien; mittelbare Reliquien oder Reliquien zweiten Ranges sind z. B. Staub, Blumen, Sand, Oel vom Grabe eines Heiligen, u. dgl. m.

angekommen war, hielt es plötzlich trotz günstiger Winde in seinem Lauf inne. Da eröffnete der sonderliche Passagier sein Vorhaben. Die jüdischen Schiffsleute sind nur zu froh, ihn und sein Reisegut auf die Insel zu bringen; sogleich kann auch ihr Schiff unbehindert seine Fahrt fortsetzen.

3. *Wunderbeweise christlicher Zeremonien und Sakramente.*

In der Diskussion, die insbesondere in den ersten Jahrhunderten und im hohen Mittelalter außerordentlich rege war, über Wert, Bedeutung und Inhalt der christlichen Zeremonien und Sakramente, erhärteten die christlichen Schriftsteller oft ihre Behauptungen durch das Beispiel von Wunderberichten.

a) *Das Kreuzzeichen.*

Wir haben oben die wunderbare Befreiung von den Ketten des Gesetzes erwähnt, die der hl. Germanus durch ein Kreuzzeichen bewirkt (s. oben S. 422). Die Worte, mit denen Venantius Fortunatus diese Erzählung einleitet, bezeugen, daß es ihm um den Beweis der Wunderkraft des Kreuzes zu tun ist: «Wie groß die Wunderkraft dieses Zeichens (sc. des Kreuzes) ist, beweist die folgende Begebenheit . . .» Gleicher Tendenz scheint die wunderliche Erzählung zu sein, die Gregor der Große seinen Dialogi einverleibt hatte:⁶⁰

Ein Jude wird auf der Reise nach Rom von der hereinbrechenden Nacht überrascht. Er entschließt sich, im Freien zu übernachten, unweit von Fondi, in der Nähe eines Apollotempels. Aus Furcht vor der unheimlichen Umgebung verrichtet er, obwohl er kein Christ ist, das Kreuzzeichen. Um Mitternacht sieht er eine Schar böser Geister auftauchen, bleibt jedoch von ihnen ungeschoren, geschützt durch das Kreuzzeichen.

b) *Die Handauflegung.*

Wir haben soeben erwähnt, wie Venantius Fortunat die Wunderkraft des Kreuzzeichens zu erhärten sucht. In gleichem Sinne, diesmal zur Bekräftigung der Handauflegung, ist die folgende Erzählung des gleichen Autors zu verstehen:

Der hl. Germanus hatte einen Juden mit Namen Sigericus der Taufe

⁶⁰ 3, 7, PL 77, 229/32 = krit. Ausg. U. Moricca (= Fonti per la Storia d'Italia, Scritt. s. VI, n° 57) Rom 1924, 148/51.

zugeführt, dessen Frau jedoch, Mammona⁶¹, widerstrebt all seinen Bekehrungsversuchen. Als ihr jedoch der Heilige während des Gebets der Terz⁶² die Hand auf die Stirne legt, fährt der Teufel, der sich bisher ihrem Heil widersetzt hatte, unter Rauch und Flammen aus ihren Nüstern.⁶³

Der Heilswert der christlichen Zeremonien und Sakramente, wenn sie mit frommem Sinn und willentlich empfangen werden, steht zur Zeit des Venantius Fortunat kaum in Frage. Unser Autor geht hier nun einen Schritt weiter und behauptet in der soeben erwähnten Erzählung, daß die Bekehrungsbereitschaft von vornherein gegeben ist, aber oft genug durch den Teufel an ihrer Bekundung behindert wird. Die Moral, die er daraus ziehen will, ist offenbar die, daß man unbeirrt die Ausspendung der christlichen Sakramente auch an scheinbar Widerstrebenden vornehmen kann; die Kraft des Sakraments ist derart, daß es den Bekehrungswillen nachträglich hervorrufen kann.⁶⁴

c) *Die Taufe.*

Man hat anlässlich der Wunderheilungen gesehen, welche wunderbare Wirkung die Taufe haben kann, wenn sie mit frommem Sinn gesucht wird (vgl. S. 425 f.). Umgekehrt beweisen selbst die Elemente des Taufaktes ihre Wunderwirkung, wenn dieses Sakrament mißbraucht wird.

⁶¹ Schon der Name der Frau hat allegorische Bedeutung. Hier liegt vermutlich eine Anspielung auf Matth. 6, 24 und Luk. 16, 13 vor: «Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon.» Es sei denn, diese allegorische Spitze wäre das — unbeabsichtigte — Werk eines Schreibers, der auf diese fehlerhafte Weise den verbreiteten jüdischen Frauennamen «Matrona» wiedergegeben hätte.

⁶² In der Erwähnung der Terz liegt vermutlich eine polemische Absicht. Wir besitzen — allerdings aus späterer Zeit — den Beleg dafür, daß diese Liturgie mit den Juden in Verbindung gebracht wurde. Johann, Erzbischof von Rouen, De eccl. off., PL 147, 323, sagt zur Begründung dieser Liturgie: «Denn um die dritte Stunde wurde Christus durch die Zungen der Juden gekreuzigt.»

⁶³ Vita Germani 62, 166 ff., PL 88, 473/4 = MGH, AA 4, 2, 24 = MGH, Scr. Rer. Mer. 7, 409/10.

⁶⁴ Venantius Fortunatus zeigt in seinem Carm. 5, 5, PL 88, 186/90 = MGH, AA 4, 1, 107/12, daß er dem Gebrauch der Gewalt bei Bekehrungsversuchen durchaus nicht abgeneigt ist (vgl. unsere Les auteurs chrétiens latins . . ., I, a. a. O. [Anm. 40], S. 49). Unsere Wundererzählung hier scheint andeuten zu wollen, daß solche scheinbar gewalttätige Bekehrungen sich nachträglich rechtfertigen.

Cassiodor erzählt von einem Juden, der mehrere häretische Kirchen aufgesucht hatte, wo er sich als Täufling ausgab, um jeweils eine Geldprämie für seine vorgebliche Bekehrung einzuheimsen. Als er das gleiche Spiel in einer katholischen Kirche beginnen wollte, wurde sein Schwindel entdeckt. Sooft er sich dem Taufbecken näherte, verschwand das Taufwasser auf wunderbare Weise. In der Menge, die ob des Gerüchtes von diesem Wunder zusammenströmte, fand sich ein Mann, der unseren Juden erkannte: er hatte beigewohnt, als dieser sich schon vom Bischof Atticus hatte taufen lassen.⁶⁵

Man bemerkt, daß sich das Wunder erst dann ereignet, als er sich das zweitemal einer katholischen Taufe unterziehen will; die vorangegangenen zahlreichen Ketzertaufen hatten nichts dergleichen veranlaßt. Die Absicht des Verfassers unserer Wundererzählung scheint viel weniger die zu sein, den Mißbrauch der Taufe zu brandmarken, als vielmehr den Unwert der Ketzertaufe und den alleinigen Wert der katholischen Taufe zu behaupten.⁶⁶

d) *Eucharistische Wunder.*

Die dogmatischen Diskussionen über die Eucharistie finden ihren sichtbaren Ausdruck in den Wundererzählungen. Die Lehre von der Transsubstantiation begegnet in den Wunderberichten, in denen Gläubige statt Brot und Wein tatsächlich Fleisch und Blut im Meßopfer sehen. Das erste Beispiel dieser Art hat schon einen Juden als Zeugen.

Die Sammlung der *Vitae Patrum*⁶⁷ berichtet, wie ein Jude sich unter die christlichen Gläubigen des hl. Basilus mischt, um zu sehen, wie der Gottesdienst und das Meßopfer vor sich gehen. Er glaubt zu sehen, daß Basilus einen Knaben in Stücke schneidet. Als die Gläubigen die Kommunion empfangen, reiht er sich unter sie und erhält ein Stück Fleisch; im Meßbecher findet er Blut. Er bringt von beidem seiner Frau; am nächsten Tage bekehrt er sich mit seiner Familie.

Der dogmatische Gebrauch dieser Wundererzählung erhellt insbesondere aus ihrer Erwähnung bei Radbert von Corbie.⁶⁸

⁶⁵ Hist. Trip. 11, 14, PL 69, 1195 f. = CSEL 71, 645/6; vgl. Sokrates Hist. Eccl. 7, 38, PG 67, 825 ff.

⁶⁶ Zur Frage der Ketzertaufe, s. G. Bareille, Art. Baptême des hérétiques (controverse relative au), in Dict. Théol. Cath. 2, 219/33; Bonwetsch, Art. Ketzertaufe in Realenc. f. prot. Theol. u. K. 10, 270/5.

⁶⁷ Vitae Patr. 1, Vita S. Basilii Caes. 7, PL 73, 301 f.

⁶⁸ De corp. et sang. Chr. 14, PL 120, 1316/7.

Dieser setzt der erwähnten Wundererzählung eine theoretische Einführung voran, in der er ausführt, daß sich solche sichtbare Verwandlungen in Fleisch und Blut ereignen wegen der Zweifler, damit, «was bisher im Mysterium versteckt war, den Zweiflern im Wunder sichtbar werde. Die göttliche Güte bewies dergleichen an solchen, die glaubten, trotzdem aber noch im Zweifel waren, damit sowohl sie selbst Gewißheit der Wahrheit empfangen als auch, damit durch das Wunder andere zum Glauben gebracht werden».

Der soeben erwähnte Text des Radbert gehört unmittelbar zum Eucharistiestreit des 9. Jahrhunderts.⁶⁹ Diese theologische Diskussion hat nicht nur den dogmatischen Werken, sondern auch historischen Abhandlungen, die in dieser Zeit entstanden sind, ihren Stempel aufgedrückt, wie z. B. dem *Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis* des Agnellus. Dieser Verfasser schildert ein Wunder, das sich unter dem Bischof Damianus zuge tragen haben soll.

Als Damianus zum Meßopfer schreiten wollte, eilte ein Jude, der oftmals dem Gottesdienst beizuwohnen pflegte, zum Bischof und bat ihn, er möge ihm doch von dem Lamm geben, das zu verteilen er soeben im Begriffe wäre. Der Bischof weist ihn zurück mit dem Bemerkten, er könne nicht die Oblate empfangen, da er nicht getauft wäre. Aber der Jude erwidert, er habe nicht nach Brot verlangt, sondern nach Fleisch von dem Lamme, das er mit seinen eigenen Augen da auf dem Altare sehe. Da empfiehlt ihm der Bischof, sich taufen zu lassen, damit er mit den übrigen Christen von diesem Lamme essen könne.⁷⁰

Diese Wundererzählung hat nur von ferne mit dem Eucharistiestreit zu tun. Der Bericht von der wunderbaren Erscheinung des Lammes erhält erst seine volle Beleuchtung, wenn er mit den theologischen Auseinandersetzungen vom Ende des 7. Jahrh. in Zusammenhang gebracht wird. Die eine, die da schon im Ausklingen begriffen ist, betrifft das Osterdatum. Man hatte in diesem Zusammenhang ausgiebig über die Frage diskutiert, wann das Abendmahl Jesu stattgefunden hätte: ob zugleich mit dem gesetzlichen Feiertag der Juden oder aber einen Tag zuvor. Wenn Jesu Abendmahl das gesetzliche der Juden

⁶⁹ Betreffs des Eucharistiestreites im 9. Jahrh. s. F. Vernet, *Art. Eucharistie du IX^e à la fin du XI^e siècle*, in *Dict. Théol. Cath.* 5, 1209/33.

⁷⁰ *Lib. Pont. Eccl. Rauen.* 133, *MGH, Scr. Rer. Langob.* 365 = *PL* 106, 697/8.

war, so hat er vom Osterlamm gegessen; wenn es am Tag zuvor stattgefunden hatte, so kam es gewiß zu keiner Verzehrung des Osterlammes. Die Legende von der Erscheinung des Osterlammes scheint nun besagen zu wollen, daß das Abendmahl Jesu das gesetzliche Festmahl der Juden mit Verzehrung des Osterlammes war. — Es ist noch eine andere Erklärung möglich, die selbst vielleicht überzeugender ist. Das liturgische Lied vom «Agnus Dei» ist am Ende des 7. Jahrh., genau im Jahre 687, vom Papst Sergius I. in den Meßkanon eingeführt worden. Der gelehrte Herausgeber des *Liber Pontificalis*, Mgr. Duchesne, hat angenommen, daß diese liturgische Neuerung des Papstes Sergius einen Protest gegen das Konzil «in Trullo» (Konstantinopel 692) darstellt, dessen Kanon 82 verboten hatte, den Erlöser in der symbolischen Form eines Lammes darzustellen.⁷¹ Das Lammwunder stellt womöglich den gleichen Protest dar.

Im eucharistischen Wunder, das Gezo von Tortona berichtet, handelt es sich nicht um einen Juden, der zufällig der Messe beiwohnt. Wir werden etwas später sehen, daß Gezo solche Toleranz entschieden verurteilt. Es handelt sich vielmehr um einen jüdischen Täufling, der im Verlaufe der Ostermesse erstmalig die Kommunion empfangen soll.

Schon während der Taufe war es zu wunderlichen Zwischenfällen gekommen. Im Augenblicke jedoch, wo der soeben Getaufte sich dem Altar nähert, um die Hostie zu empfangen, stößt er unartikulierte Schreie aus und scheint von unsagbarem Entsetzen gepackt. Der Bischof fährt ihn unwirsch an, warum er denn darauf bestehe, Christ zu werden, da er doch sichtbar solchen Abscheu davor bezeuge. Da erklärte ihm der Täufling, sein Schrecken käme daher, daß er auf dem Altar nicht eine Hostie sehe, sondern einen männlichen Körper, den der Priester zerstückle; er habe selbst gesehen, wie dessen Hände rot wären vom Blute dieses Mannes. Da statteten der Bischof und die Gemeinde jubelnd Gott Dank ab für dieses Wunder.⁷²

Wir haben soeben erwähnt, daß Gezo von Tortona die Anwesenheit von Juden bei der Messe und insbesondere während

⁷¹ Vgl. F. Cabrol, *Art. Agnus Dei*, in *Dict. Arch. Chr. et Lit.* 1, 1, 967, wo die Belegstellen und Literaturnachweise gegeben sind.

⁷² *De corp. et sang. Chr.* 42, PL 137, 393/5. — In diesem Zusammenhange wollen wir nicht unterlassen, auf die Beziehungsmöglichkeiten zwischen der eucharistischen Polemik, insbesondere wenn sie mit Wundern solcher Art illustriert wird, und den Ritualmordbeschuldigungen hinzuweisen.

des Meßopfers nicht duldet. Daß Juden dem christlichen Gottesdienst beiwohnten, war eine im hohen Mittelalter weitverbreitete Uebung. Nicht nur mehrere der erwähnten Wunder setzen dies voraus; eine jüngst veröffentlichte Randbemerkung aus einer Handschrift des 9. Jahrh. beweist sowohl diese Uebung als auch den beginnenden Widerstand dagegen. Am Rande einer liturgischen Handschrift von Amalar von Metz wirft ein zeitgenössischer Leser diesem Bischof vor, daß er Juden zu seinem Gottesdienst zulasse. Diese benehmen sich in ungehöriger Weise im Gotteshause, wagen es selbst, sich während des Opfers zwischen den Priester und seine Gemeinde zu drängen, wobei sie unbotmäßig dem Altar den Rücken wenden.⁷³ Gezo von Tortona, wie dieser feindliche Leser Amalars, warnt vor der Anwesenheit von Juden während des Meßopfers. Denn, so sagt er, sie verfehlen keine Gelegenheit, dieses Opfer zu lästern.⁷⁴ Und zur Erhärtung seiner Warnung berichtet er ein Wunder, das sich unter dem Märtyrer Syrus ereignet hätte.

Ein Jude hatte sich da vorgenommen, die Hostie zu empfangen und sie dann unter den Unrat zu werfen. Es gelingt ihm tatsächlich, sich unter die Gläubigen zu mischen und den Leib des Herrn zu empfangen. Sobald er jedoch den Mund wieder öffnen wollte, um die Hostie auszuspeien, da begann er unartikulierte Schreie auszustoßen und war nicht imstande, seine Lippen wieder zu schließen. Er erlitt unerträgliche Schmerzen, wie wenn er einen flammenden Pfeil in seinem Munde hätte. Syrus läßt den Mann vor sich bringen und schilt ihn, den Einflüsterungen des Teufels nachgegeben zu haben und die Hostie schänden haben zu wollen. In diesem Augenblick

⁷³ Vgl. A. Wilmart, *Un lecteur ennemi d'Amalaire*, in *Revue Bénédictine* 36, 1924, 323 u. 329.

⁷⁴ *De corp. et sang. Chr.* 39, PL 137, 390/1. — Der erste uns bekannte Text, der den Vorwurf des Hostienfrevels mitteilt, findet sich in der Chronik des sogenannten Anonymus Valesianus, aus dem 6. Jahrh., MGH, AA 9, 326. Es heißt da, daß die Juden von Ravenna häufig das geweihte Brot in den Fluß warfen (... *Iudaei ... frequenter oblatam in aquam fluminis iactauerunt*...). Der gesamte Text dieser Chronik ist außerordentlich verderbt und nicht immer leicht verständlich; das trifft besonders für diese Stelle zu, die zu den verschiedensten Auslegungen Anlaß geboten hat. Im Sinne des Vorwurfs des Hostienfrevels wurde sie jedenfalls von Johann von Verona, einem Chronisten des 14. Jahrh., verstanden (vgl. C. Cipolla, *Ricerche intorno all'«Anonymus Valesianus II»*, in *Bulletino dell'Istituto Stor. Ital.*, n° 11, 1892, 67). — P. Browe, a. a. O. (Anm. 55) 129, weist darauf hin, daß der Vorwurf eigentlicher Hostienschändung erst vom Ende des 13. Jahrh. an auftaucht.

schien der Leib des Herrn aus seinem Munde zu hängen, ohne die Zunge oder den Gaumen zu berühren.⁷⁵ Der Heilige erfaßt die Hostie im Munde des Frevlers und sagt ihm: «Diesmal bist du erlöst worden; wage jedoch nicht, wieder zu beginnen.» Der Jude verspricht darauf, von nun an an Christus zu glauben, und bittet um die Taufe.

Wir erwähnten, daß wir den ersten Widerstand gegen jüdische Anwesenheit bei der Messe aus dem 9. Jahrhundert verzeichnen können. In den vorangegangenen Jahrhunderten scheint man kaum daran Anstoß genommen zu haben, und dies ermöglicht den Wunderbericht von dem überirdischen Schutz, den der Genuß der Hostie einem jüdischen Kinde verleiht. Wir denken hier an die bekannte Erzählung vom «Judenknaben», von der Gregor von Tours als erster eine lateinische Fassung mitteilt.⁷⁶

Der Sohn eines jüdischen Glasbläfers ließ sich von seinen christlichen Schulkameraden verleiten, mit ihnen der Messe beizuwohnen und an der Kommunion teilzunehmen. Nach Hause zurückgekehrt, gesteht er dies seinem Vater, der ihn in seinem Zorn in den Glaserofen wirft. Auf die Schreckensschreie der Mutter laufen die christlichen Nachbarn zusammen; sie ziehen den Knaben unversehrt aus dem Ofen. Die Erzählung endet mit der frommen Bekehrung des Knaben, dessen Beispiel von zahlreichen Juden nachgeahmt wird. Sein Vater jedoch war an seiner Statt in den Ofen ge-

⁷⁵ Man beachte den Umstand, daß es nicht nur zu keiner tatsächlichen Schändung der Hostie kommt, sondern auch, daß der Jude ohne Absicht den christlichen Brauch des Hostienempfangs befolgt: die Oblate bleibt zwischen Zunge und Gaumen, d. h. sie wird von den Zähnen nicht berührt. Es gibt u. W. keine liturgische Vorschrift über die Art des Empfanges der Hostie, aber aus einer instinktiven Scheu vermeiden es die Gläubigen, in die Oblate zu beißen oder gar sie zu kauen. — Diese Wundererzählung findet sich erstmalig in einer legendären Vita des hl. Syrus, ap. Boninus Mombritius, a. a. O. (Anm. 10), Neuauflage 2, 345. Radbert v. Corbie, *De Corp. et s. Dom.* 6, 3, PL 120, 1283/4, hatte schon das gleiche Wunder berichtet, aber durchaus nicht mit der gleichen disziplinären Pädagogik wie Gezo von Tortona hier. Radbert will einzig seine dogmatische Ausführung erhärten: die Eucharistie ist für die einen das wahre Fleisch Christi und gereicht ihnen zum Heil, für die andern, die sie unwürdig empfangen, wird sie jedoch zur Strafe.

⁷⁶ *De Glor. marty.* 9, PL 71, 714 f. = 10, MGH, *Scr. Rer. Mer.* 1, 1, 494. — Zur Verbreitung dieser Legende, siehe E. Wolter, *Der Judenknabe*, Halle 1879 (= *Denkmäler normann. Lit. u. Spr.* 2); Th. Nissen, *Zu den ältesten Fassungen der Legende vom Judenknaben*, in *Zeitschr. f. fr. Spr. u. Lit.* 62 (1938) 393/403; Th. Pelizaeus, *Beiträge zur Geschichte der Legende vom Judenknaben*, Halle 1914.

worfen worden und war verbrannt, ohne daß auch nur etwas Asche zurückblieb.

In der Erzählung, wie sie Gregor von Tours gibt, hat die Jungfrau Maria noch eine vorzügliche Stellung als Beschützerin des Knaben. Daß aber hauptsächlich auf die Schutzwirkung der Eucharistie angespielt wird, erhellt aus einer späteren Fassung der gleichen Legende. Wir finden diese in einer fälschlich dem Beda beigelegten Schrift.

Ein jüdischer Knabe hatte sich in die Messe des hl. Bonifatius eingeschlichen und an der Kommunion teilgenommen. Kaum hatte er den Leib des Herrn genossen, so begann er den Heiligen flehentlich zu bitten, ihm die Taufe zu gewähren. Die Juden erfahren davon. Der Vater des Knaben füllt sein Haus mit Holz an, steckt es in Brand und wirft den Knaben in die Feuersbrunst. Als seine Mutter begann, die Jungfrau Maria um Hilfe anzuflehen, werfen die Juden auch sie ins Feuer. Bonifatius, von diesen Vorgängen unterrichtet, eilt herbei, dringt ins Feuer vor und zieht Mutter und Sohn unversehrt heraus.⁷⁷

Das letzte eucharistische Wunder, das wir hier zu erwähnen haben, betrifft nicht einen Juden, sondern einen judaisierenden Christen. Die Chronik des Bistums Münster, die dieses

⁷⁷ Excerpt. Patr. ..., De Eucharistia summenda, PL 94, 557. — Daß es sich in den beiden erwähnten Wundererzählungen um den Schutz handelt, den die Eucharistie gegen die Flammen gewährt, erhellt aus der Uebung, vor der gerichtlichen Feuerprobe die Kommunion zu empfangen oder dabei das Sakrament mit sich zu tragen; vgl. Browe, a. a. O. (Anm. 55) 77. — Wenn in den beiden Legenden hier die Eucharistie den Knaben vor dem Feuer bewahrt, so hilft anderswo ihre Gegenwart, um in wunderbarer Weise das Feuer anzufachen, das Ketzter verbrennen soll; Browe, a. a. O. 91, bringt davon mehrere Beispiele. Die Verbrennung des Vaters unseres Judenknaben, von dem nicht einmal Asche zurückbleibt, ist sie nicht auch ein Werk der Eucharistie? — Die zahlreichen Fassungen der Legende vom «Judenknaben» bieten ein Musterbeispiel für die Reaktualisierung eines alten Stoffes durch die neuen Abschreiber. In der Fassung des Gregor von Tours wird das Wunder nach Beirut verlegt, der Vater des Knaben ist Glasbläser, der Knabe wohnt dem christlichen Gottesdienst bei. All dies ist durchaus denkbar am Ende des 6. Jahrh. In einer Fassung, die (Ps.-) Caesarius von Heisterbach mitteilt, a. a. O. (Anm. 40) 3, 13, S. 141, ist das Wunder schon näher gerückt; es findet in Breslau statt. In einer anderen Fassung, die der gleiche Verfasser berichtet, a. a. O. 3, 18, S. 147/8, wird der Knabe von seinen Kameraden während des Viehhütens getauft: Teilnahme von Juden am christlichen Gottesdienst scheint hier schon ausgeschlossen. Der Vater ist nicht mehr Glasbläser: Juden sind in diesem Handwerk vermutlich nicht mehr vertreten; der Knabe wird darum in einen Badeofen geworfen.

Wunder mitteilt, ist im 14. Jahrh. abgefaßt worden; die alten Quellen, deren sich Florenz von Wevelinkhofen hiefür bedient hat, lassen sich nicht ermitteln.⁷⁸ Vermutlich hat der Verfasser einiges in diesen alten Quellen harmonisiert. Der Vorfall, den er in die Zeit des Bischofs Alfred setzt, ca. 840, hat zum Helden einen gelehrten Palastkanzler Wilhelm, der sich zum Judentum bekehrt und auch andere Christen zur Nachahmung seines Beispiels verführt hätte. Man fragt sich schon hier, ob nicht eine Verwechslung mit Bodo-Eleasar vorliegt, diesem Diakon Ludwig des Frommen, der tatsächlich um diese Zeit das Judentum angenommen hatte.⁷⁹ Florenz von Wevelinkhofen behauptet, es wäre damals zu einem jüdisch-christlichen Streitgespräch über die Dreieinigkeit und über die Eucharistie gekommen. Die Dreieinigkeit bildet äußerst selten den Gegenstand jüdisch-christlicher Auseinandersetzungen; die Eucharistie jedenfalls ist in den uns bekannten Streitgesprächen nirgends behandelt. Wohlbekannt hingegen sind die innerchristlichen Auseinandersetzungen über die Eucharistie, die gerade um die Mitte des 9. Jahrh., d. h. in der vom Chronisten behandelten Periode, einen Höhepunkt ihrer Heftigkeit erreichen. Dieser innerchristlichen Auseinandersetzung entspricht nun die folgende Wundererzählung. Wenn Wilhelm als ein zum Judentum abgefallener Christ gezeigt wird, so beinhaltet dies die Warnung an alle Zweifler der orthodoxen christlichen Interpretation der Eucharistie: auch sie laufen durch ihren Zweifel Gefahr, zu den Juden gezählt zu werden.

Die Tochter unseres Wilhelm hatte im Alter von zwölf Jahren die erste Kommunion empfangen.⁸⁰ Da schrieb Wilhelm an den Bischof Alfred und sagte, dieses winzige Stückchen Brot, das er seiner Tochter gereicht hatte, vermöge ebensowenig die Seele zu nähren wie es den Körper zu nähren verstünde. Alles, was der Bischof von der Dreieinigkeit vorgetragen habe, sei ebensowenig wahr, wie daß seine Tochter mit diesem Stückchen

⁷⁸ Hrsg. v. Jul. Ficker, in *Geschichtsquellen des Bistums Münster*, Münster i. W. 1851, S. 7 f.

⁷⁹ Bezüglich Bodo-Eleasar, s. B. Blumenkranz, *Un pamphlet juif médiolatine de polémique antichrétienne* in *Rev. d'Hist. et de Phil. Relig.* (im Druck), und *Du nouveau sur Bodo-Eléazar ?*, in *Revue des Et. Juives*, 12 (= 112), S. 35 ff.

⁸⁰ Die Situation ist höchst unwahrscheinlich: Wilhelm, der auch andere Christen zur Annahme des Judentums bewogen hatte, hätte seine eigene Tochter im christlichen Glauben gelassen?

Brot drei Jahre lang auskommen könne. Doch dieses Wunder traf tatsächlich ein; denn das Mädchen lebte drei Jahre lang ohne jede andere Speise und Trank. Viele Christen, die zuvor das Judentum angenommen hatten, kehrten zum Glauben zurück. Wilhelm selbst, der während all dieser drei Jahre noch im Unglauben verharrt hatte, kehrt schließlich auch zum Glauben zurück.⁸¹

Wir haben aus der erfaßten Periode willentlich oder wissentlich keine Wundererzählung übergangen, in der von Juden oder Jüdischem die Rede ist. Ohne der Interpretation dieser Legenden ungebührlichen Zwang aufzuerlegen, ohne sie sagen zu lassen, was wir gerne hören wollten, haben wir doch gesehen, daß sie alle sich in eine lebhafte und lebendige Polemik einreihen lassen. Die Polemik gegen die Juden selbst stellt nur den kleineren Teil dar. In den wenigen Erzählungen, die für die antijüdische Polemik bestimmt sind, haben wir oftmals gesehen, wie neutestamentliche Worte in ihnen weiterleben. Das Wort Jesu jedoch: «Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht» (Joh. 4, 48) hat die christlichen Schriftsteller durchaus nicht angeregt, den Juden möglichst viele für sie direkt bestimmte Zeichen und Wunder vorzuführen. Liegt dies an einem primären Zweifel des mittelalterlichen Judentums am Wunder im allgemeinen? Man hat schon oben bemerkt, daß das Wunder als dogmatischer Beweis gegen die Juden gerade nur in den ältesten Texten (die noch dazu Machwerke sind) vorkommt.

Der ungleich größere Teil dieser Legenden ist jedenfalls für den innerchristlichen Gebrauch bestimmt. Wenn Juden darin vorkommen, so um ihre alte Rolle der Zeugenschaft zu erfüllen. Für diesen innerchristlichen Gebrauch nun werden die Juden in fast allen bedeutenden theologischen Fragen herangeführt.

Wir finden diese Wundererzählungen verstreut in legendären Lebensbeschreibungen, wie der *Vita Germani des Venantius Fortunatus*, in dogmatischen Werken, wie dem *Liber de corpore et sanguine Domini* des Radbert von Corbie, ja in historischen Abhandlungen, wie der *Historia Tripartita* des Cassiodorus, der *Historia Francorum* des Gregor von Tours,

⁸¹ P. Browe, a. a. O. (Anm. 55) S. 51, weist auf den Zusammenhang zwischen diesen (und ähnlichen) Wundererzählungen und der Gralssage hin.

dem *Liber pontificalis Ecclesiae Ravennatis* des Agnellus. Wir haben es hier also noch nicht mit richtigen Mirakelsammlungen zu tun, wie sie in der Folge häufig begegnen. Welche Rolle ist den Juden nun in diesen zugewiesen? Hier sei zumindest eine Stichprobe unternommen zur Frage, die wir eingangs gestellt haben: In welchem Maße sind die an den Wunderlegenden des 5. bis 11. Jahrh. gewonnenen Ergebnisse für die spätere Zeit auch gültig? Als Beispiel können sehr wohl die Mirakelsammlungen des Caesarius von Heisterbach (um 1180 bis um 1240) dienen. Das dritte Buch des *Liber Miraculorum*, aus dem wir schon stellenweise in den Anmerkungen Vergleichsstellen herangezogen haben⁸², hat nicht Caesarius von Heisterbach, sondern einen anonymen Fortsetzer zum Verfasser⁸³; wir wollen also diese Sammlung für unsere Schlußerörterungen unbeachtet lassen. In der authentischen Schrift der *Dialogi Miraculorum*⁸⁴ ist auch an einigen wenigen Stellen von Juden die Rede, ohne daß es sich jedoch da um richtige Wunderberichte handelte. Es sind vielmehr Schwänke, in welchen die Juden zum besten gehalten und verhöhnt werden.

Da ist es eine ungeheure Kröte, die sich unter den Altar einer jüdischen Gebetsstube eingeschlichen hat und zum großen Entsetzen der Juden und zum ebenso großen Spaß der Christen auftaucht.⁸⁵ Da ist es ein junger Kleriker, der ein jüdisches Mädchen verführt hatte und dann ihre Eltern glauben macht, ihre Tochter werde den Messias zur Welt bringen. Groß war auch da das Entsetzen und die Beschämung der Juden und der Spott von seiten der Christen, als ein Mädchen geboren wurde.⁸⁶ Anderswo ist es ein jüdisches Mädchen, das gegen den Willen der Eltern getauft worden ist. Als diese zum Kloster kommen, wo sie untergebracht ist, um sie herauszufordern, erkennt das Mädchen ihre Ankunft am Gestank, den sie verbreiten.⁸⁷

⁸² Vgl. oben S. 427 f., Anm. 40, u. S. 442, Anm. 77.

⁸³ Vgl. die krit. Besprechungen der Ausgabe v. Al. Meister (Anm. 40) durch A. Schönbach, in *Mitteil. Oest. Inst. f. Geschichtsf.* 23, (1902) 666 ff.; A. Poncelet, in *Anal. Bolland.* 21 (1902) 45 ff. S. auch K. Langosch, *Art. Caesarius v. Heisterbach*, in *Stammler's Verfasserlexikon* 1, 353 f.

⁸⁴ Hrsg. v. J. Strange, Köln 1851, 2 Bde.

⁸⁵ 10, 59, a. a. O. (Anm. 83) 263 f.

⁸⁶ 2, 24, a. a. O. 1, 94 f.; vgl. 2, 23, S. 92 ff., wo gleichfalls von der Verführung eines jüdischen Mädchens durch einen Kleriker berichtet wird.

⁸⁷ 2, 25, S. 95 ff.; vgl. 2, 26, S. 98 f., wo auch von der Bekehrung eines jüdischen Mädchens gegen den Willen ihrer Familie die Rede ist.

Man sieht, von dogmatischer Tendenz ist in all diesen Erzählungen keine Rede. Woran liegt das nun? Man kann an der Gliederung der Dialogi Miraculorum sehen, daß Caesarius von Heisterbach seine Wunderberichte hier jeweils zur Stützung einer Lehre vorträgt. Die Ueberschriften der zwölf Teile lassen diese Absicht schon klar erkennen, so der Dialogus IX über die Eucharistie, Dialogus VII über die Jungfrau Maria usw.⁸⁸ Fast möchte man sagen, daß bei Caesarius von Heisterbach die Dogmatik schon genügend gefestigt ist, um ihn auf die Zeugenschaft der Juden verzichten zu lassen. Dazu kommt aber noch ein anderer und wesentlicherer Grund: die Dialogi Miraculorum sind zwischen 1219 und 1223 niedergeschrieben worden. Wenige Jahre zuvor, am Laterankonzil, war es zu den kanonischen Bestimmungen gegen die Juden gekommen, die sie nicht nur endgültig von ihrer christlichen Umwelt absondern sollten, sondern sie auch erniedrigen und durch die entstellende Tracht dem Spott und Hohn der Christen preisgeben sollten. Jetzt war keine Rede mehr, davon zu berichten, wie sie hier und dort dem christlichen Gottesdienst haben beiwohnen können, wie sie auch sonst oft mit Christen in innigen Beziehungen haben stehen können. Der dogmatische Gehalt der Wundersammlungen war genügend befestigt, um auf solche wenig ziervolle Zeugen verzichten zu können; die einzige Rolle, die sie jetzt in dieser Literaturgattung spielen konnten, war die des Verhöhnerten und Verspotteten.

Strasbourg.

Bernhard Blumenkranz.

Maria in der neueren theologischen Literatur.

Die Beurteilung der katholischen Kirche der Gegenwart kann nicht an der neuen marianischen Bewegung vorübergehen. Die katholische Kirche will die «allzeit marianische Kirche»¹ sein, die ein neues marianisches Zeitalter erlebt. Davon geben die Verlautbarungen des «unfehlbaren»

⁸⁸ Die Absicht des Caesarius v. Heisterbach, alle ihm bekannten Wundergeschichten in ein geordnetes Ganzes einzufügen, erhellt besonders dort, wo seine Bemühungen darum versagen und wo er sich genötigt sieht, den «Ausschuß» in Buch VIII und X unter dem Titel «De diuersis uisionibus» und «De miraculis» zu vereinigen.

¹ J. Ternus: Der Gegenwärtige Stand der Assumptafrage. Regensburg 1948, S. 6.