

UNTERSUCHUNGEN

Antijudaismus und spätmittelalterliche Bußfrömmigkeit: Die Predigten des Franziskaners Bernhardin von Busti (um 1450–1513)¹

Hans-Martin Kirm

1 Einführung

Das Verhältnis von Juden und Christen steht in der Zeit des Spätmittelalters im Zeichen wachsender Entfremdung und Polarisierung. Die Pogrome im Zusammenhang mit der Pestwelle Mitte des 14. Jahrhunderts setzen im Römischen Reich einen erstmals längerfristigen Prozeß der Schwächung des herkömmlich städtisch geprägten Judentums in Gang.² Was mit den Pogromen beginnt, pflanzt sich bis ins 16. Jahrhundert hinein fort in der offiziellen Politik der Stadtvertreibungen. Wichtige Zufluchtgebiete für jene, die sich eine neue Heimat suchten, werden Polen und das obere und mittlere Italien. Besonders die 1492 aus Spanien und wenige Jahre später aus Portugal zu Tausenden ausgewiesenen Juden drängen nach Italien. Städte wie Venedig oder das Herzogtum Ferrara, aber auch der Kirchenstaat, erweisen sich in ihrer Aufnahmepolitik als relativ tolerant. Andere Orte wie Genua verweigern sich den Flüchtlingen, und dies nicht zuletzt aufgrund der langjährigen antijüdischen Agitation franziskanischer Wanderprediger.³

¹ Leicht überarbeitete Fassung der im Rahmen des Habilitationsverfahrens an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster am 17. Dezember 1996 gehaltenen öffentlichen Antrittsvorlesung. Die Abk. folgen dem Abk.verz. der TRE, 2. überarb. u. erw. Aufl., zusammengestellt v. Siegfried M. Schwertner, Berlin u.a. 1994.

² Vgl. František Graus, Pest – Geißler – Judenmorde. Das 14. Jh. als Krisenzeit (VM-PIG 86), 3. Aufl., Göttingen 1994, bes. T. 3; ders., Die Juden in ihrer ma. Umwelt, in: Alfred Ebenbauer u.a. (Hg.), Die Juden in ihrer ma. Umwelt, Wien u.a. 1991, 53–65. Klaus Bergdolt, Der Schwarze Tod in Europa. Die Große Pest und das Ende des MA, München 1994, 119–145.

³ Von den älteren Gesamtdarst. sei hier nur erwähnt: Simon Dubnow, Weltgesch. des jüd. Volkes. Von seinen Uranfängen bis zur Gegenwart, übers. v. A. Steinberg, 6 Bde., Berlin 1925–1929, Bde. 5 u. 6 (1927); zu Italien vgl. das Standardwerk v. Cecil Roth, The History of the Jews in Italy, Philadelphia 1946, 103–288, bes. 166–176; weiter s. Salo W. Baron, A Social and Religious History of the Jews, 2. verm. Aufl., Bde. 9–

Damit ist kurz die Situation umrissen, in welcher der Franziskanerobservant Bernhardin von Busti seine Wirksamkeit entfaltet. Sie fällt hauptsächlich in die 1480er und 90er Jahre. Geboren um 1450 in Mailand als Sproß der stadtbekanntesten Familie de Busti, tritt er 1475 den Franziskanerobservanten bei. Neben einer ausgesprochen weitläufigen philosophischen und theologischen Bildung kennzeichnen ihn umfangreiche, im Studium beider Rechte erworbene juristische Kenntnisse, die er voll in sein scholastisch geprägtes Denken einbringt.⁴ Von besonderem Interesse ist der für seine Zeit bedeutende, aber heute weithin vergessene Franziskanerobservant durch die nähere historische Konstellation, in der er steht. Er gehört zum einen in den Kreis der oberitalienischen Franziskanerobservanten, die sich als strikte Gegner einer toleranten Judenpolitik und zunehmend als Anwälte der Judenvertreibung profiliert haben; zum anderen bündelt und intensiviert er als einer der letzten wichtigen geistlichen Schriftsteller und Prediger in der Schule des Bernhardin von Siena (1380–1444) zentrale Anliegen der franziskanischen Buß- und Lehrpredigt, in der sein Antijudaismus verwurzelt ist. Zudem steht sein Wirken gemäß der Ordenstradition in einem spezifisch städtischen Kontext, der sich trotz eigener Prägung nicht prinzipiell von dem nördlich der Alpen unterscheidet und die Frage nach dem Verhältnis von Antijudaismus und Bußfrömmigkeit in einen weiteren mitteleuropäischen Zusammenhang stellt.⁵

17: Late Middle Ages and Era of European Expansion, 1200–1650, New York u.a. 1965–1980, Bd. 10, 220–296; Bd. 11, 249–262; 271–289; Haim Hillel Ben-Sasson (Hg.), *Gesch. des jüd. Volkes*, Bd. 2: Vom 7.–17. Jh. Das MA, v. H. H. Ben-Sasson, München 1979, 3. Aufl., 1994, s. Reg. Stichwort Italien; Moses A. Shulvass, *The History of the Jewish People*, Bd. 3: The Late Middle Ages, Chicago 1985, bes. Kap. 1–3 u. 5; Friedrich Battenberg, *Das Europ. Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüd. Umwelt Europas*, Bd. 1: Von den Anfängen bis 1650, Darmstadt 1990, Kap. 5 u. 6; Hermann Greive, *Die Juden. Grundzüge ihrer Gesch. im ma. und neuzeitlichen Europa* (WB-Forum 74), 4. erg. Aufl., Darmstadt 1992, 48–60; Robert Bonfil, *Aliens Within: The Jews and Antijudaism*, in: *Handbook of European History 1400–1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, Bd. 1: Structures and Assertions, hg. v. Thomas A. Brady jr. u.a., Leiden u.a. 1994, 263–302 (mit Bibliogr.).

⁴ Zur Orientierung vgl. die Lexikonart. v. Lorenzo Di Fonzo, in: EC 2 (1949), 1405f.; R. Manselli, in: LMA 1 (1980), 1972; Wilhelm Forster, in: LThK, 3. Aufl., 2 (1994), 278; Angaben zum familiären Hintergrund finden sich auch bei Hubert Élie, *Contribution à l'étude du statut des Juifs en Italie aux XV^e et XVI^e siècles. L'opinion de Bernhardin de Busti*, in: RHR 142.1952, 67–96, 68. Wie viele der Ordensbrüder seiner Zeit kam Bernhardin von Busti aus der oberen Bevölkerungsschicht, der Vater Laurentio war Jurist und Mitglied des consiglio giustizia, des obersten Gerichtshofs in Zivilangelegenheiten in Mailand; zum Konvent in Legnano bei Mailand, in den Bernhardin von Busti eintrat, vgl. AMin 13, 441 XVII (S. 508); John R. H. Moorman, *Medieval Franciscan Houses* (FIP.H 4), New York 1983, 257.

⁵ Zu Stadtbegriff und -geschichte vgl. Rolf Sprandel, *Verfassung und Gesellschaft im MA*, 5. überarb. Aufl., Paderborn u.a. 1994, bes. 207ff.; Leonardo Benevolo, *Die Stadt in der europ. Gesch.*, München 1993; zur politischen Geschichte s. Josef Engel (Hg.), *Die Entstehung des neuzeitlichen Europa* (HEG 3), Stuttgart 1971 (4. Aufl. 1994), bes. §§ 2f., 15 (zu Mailand ebda., 856, 862f., 865f.).

Zunächst einige Bemerkungen zur Begrifflichkeit. Aufgrund der primär von Theologie und Frömmigkeit bestimmten weltanschaulich-religiösen Gegnerschaft zum Judentum ziehe ich den Begriff des Antijudaismus dem des Antisemitismus vor. Dieser etabliert sich zwar immer mehr als epochenübergreifender und alle gesellschaftlich relevanten Momente von Judenfeindschaft umfassender, also auch den in erster Linie religiös motivierten Antijudaismus einschließender Begriff, doch macht er diesen nicht überflüssig. Was sich im Blick auf die Wirkung oft nicht auseinanderhalten läßt – die Gegnerschaft im Glauben impliziert in der Regel auch eine gesellschaftlich-rechtliche und allgemein-moralische Deklassierung – bleibt in den Ursachen doch zu unterscheiden. Dies gilt vor allem im Interesse der Frage nach den spezifisch kirchlichen Inhalten und Tradierungswegen anti-jüdischer Vorurteile sowie ihrer jeweiligen Funktion. Dabei spielen die Übergänge vom Antijudaismus als theologie- und frömmigkeitsbezogener Bestimmung des religiösen Gegensatzes zum Antisemitismus im engeren Sinne, verstanden als willkürlich oder programmatisch auf Verschlechterung des herkömmlichen jüdischen Sonderstatus in der Gesellschaft zielende Degradierungs- und Marginalisierungspraxis unter Inanspruchnahme spezifisch antijüdischer Irrationalismen, eine wichtige Rolle. Zu letzteren zählen insbesondere der Ritualmordvorwurf sowie die Momente der Häretisierung und Dämonisierung der Juden. Die besondere Verbindung dieser Elemente, nicht unbedingt ihre Exklusivität, unterscheidet den mittelalterlichen Antisemitismus von sonstigen obrigkeitlichen Ausgrenzungsbemühungen gegenüber Randgruppen der Gesellschaft wie auch von den Ketzer- und Hexenverfolgungen.⁶

Mit dem Stichwort „Bußfrömmigkeit“ ist zunächst das von der franziskanischen Buß- und Sittenpredigt angestrebte Ziel gemeint, wie sie der tugend- und damit erziehungsbestimmte Bußbegriff vorgibt, also der Erwerb einer handlungsrelevanten religiös-ethischen Grundhaltung, in der sich intensives Sündenbewußtsein und gesteigerte Kirchlichkeit entsprechen. Sodann denke ich mit diesem Begriff aber auch weite Teile der spätmittelalterlichen kirchlichen Praxis idealtypisch zu erfassen, insofern Heilssuche und Heilsvermittlung für breite Kreise nicht ohne Bußgesinnung vorstellbar waren, wie unterschiedlich deren praktische Relevanz auch gewesen sein

⁶ Eine fundamental angelegte, historiographisch orientierte Unterscheidung von Antijudaismus und Antisemitismus hat Gavin I. Langmuir in Aufnahme älterer empirisch-religionspsychologischer Ansätze (William James) vorgelegt, s. dessen *History, Religion and Antisemitism*, Berkeley u.a. 1990, und ders., *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley 1990, bes. P. 5. Nach L. unterscheidet sich der Antisemitismus vom nonrational-xenophoben Antijudaismus vor allem durch seinen irrational-chimärischen Charakter, wie er zuerst im Kontext der Ritualmordphantasie wirksam geworden ist. L. weist zu Recht darauf hin, daß zwischen neutestamentlicher bzw. (alt-)kirchlicher Christologie und Antisemitismus kein ursächlicher Zusammenhang besteht, vielmehr die erstere als zwar notwendige, aber keineswegs hinreichende Bedingung des letzteren zu sehen ist. Zur historischen Gesamtentwicklung s. auch Heiko A. Oberman, *The Stubborn Jews. Timing the Escalation of Antisemitism in Late Medieval Europe*, in: *YLBI* 34.1989, XI–XXV; weitere Lit. zur Antisemitismusdebatte bei Bonfil, *Aliens Within* (Anm. 3), 299 (2.).

mag.⁷ Besondere Beachtung verdient, daß der Bußbegriff noch nicht privatisiert ist, sondern Wohl und Heil des Gemeinwesens als kirchlich-bürgerlicher Einheit mit umschließt. Je mehr nun diese Einheit als sakrale Größe gefaßt und als gefährdet erfahren wird, desto problematischer gestaltet sich das Verhältnis zu den Juden, die sich als randständige Fremde dem christlich motivierten Integrationsdrang schon durch ihre bloße Existenz widersetzen und damit bevorzugter Gegenstand forciert er Ausgrenzung wurden.

2 Antijudaismus und Sakralisierung

Dies führt zur These: Der Antijudaismus des Bernhardin von Buxtehude ist wesentlicher Bestandteil einer bettelmönchischen Sakralisierungsstrategie im städtischen Kontext. Erwachsen ist sie aus den Impulsen der Klosterreform, den Erfahrungen des Scheiterns einer Gesamtreform der Kirche und einer starken apokalyptischen Endzeiterwartung. Ihr Ziel ist ein mittels Buß- und Sittenpredigt reformiertes Gemeinwesen und die Konstituierung der *res publica christiana* als endzeitlicher Sakralgemeinschaft. Dies bedeutet praktisch, wenn auch nicht theoretisch, eine Suspendierung des überkommenen mittelalterlichen Modells begrenzter, aber friedlicher Koexistenz zwischen Juden und Christen.⁸

Zur Erläuterung des Gesamtzusammenhangs sei kurz auf die Forschungssituation eingegangen. Längere Zeit hat die Vertreibungsproblematik wirtschaftliche und soziale Erklärungsversuche für das Schicksal der Juden im Spätmittelalter in den Vordergrund gerückt. Dies verleitete dazu, den Antijudaismus der Zeit primär als – allenfalls religiös kaschiertes – Wirtschafts- und Sozialproblem zu sehen.⁹ Zu Recht wird daher nun wieder verstärkt nach den religiös-mentalenen Faktoren gefragt, welche christlicherseits das Verhalten gegenüber den Juden wesentlich mitbestimmen.¹⁰ Dies ist im allgemeinen mit hohen Erwartungen an die Mentalitätsforschung verknüpft, vor allem aber verbunden mit der Hoffnung auf deren Fortentwicklung zu einer historischen Anthropologie, die, etwa im Sinne von Aaron Gurjewitsch, eine bislang nicht hinreichend geleistete Synthese von

⁷ Zu Frömmigkeit als religiöser Haltung und Praxis vgl. Bernd Moeller, Frömmigkeit in Deutschland um 1500, ARG 56.1965, 5–31; ders., Spätmittelalter (Die Kirche in ihrer Gesch. 2, H 1), Göttingen 1966, 40–44; Ernst Schubert, Einf. in die Grundprobleme der dt. Gesch. im Spätmittelalter, Darmstadt 1992, 247ff. (Lit. 308ff., bes. 311).

⁸ Zur Stadt als Sakralgemeinschaft im reformatorischen Kontext vgl. zuletzt Berndt Hamm, Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation, Göttingen 1996, bes. Kap. 1. Mit Ausnahme von Polen und Frankreich haben Forschungsprojekte zum Thema „Bettelorden und Stadt“ noch wenig Tradition, zur Franziskanerprovinz Saxonica vgl. Dieter Berg (Hg.), Bettelorden und Stadt. Bettelorden und städtisches Leben im MA und in der Neuzeit (Saxonia Franciscana 1), Werl 1992.

⁹ So schon Dubnow (Anm. 3), Bd. 5, 422ff., bes. 428ff.; dagegen Heiko A. Oberman, Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter v. Humanismus und Reformation, 2. Aufl., Berlin 1982, 16f.

¹⁰ Vgl. Bonfil, Aliens Within (Anm. 3), 265ff.

mentalen und sozialen Faktoren möglich machen und so auch vertiefte Einsichten in das epochenübergreifende Antisemitismus-Problem bringen soll.¹¹ Wie auch immer die Rolle der Kirchengeschichte hierbei näher bestimmt werden mag: Sicher ist, daß jener religiös-mentale und, ich ergänze: institutionelle Raum, in dem der spätmittelalterliche Antijudaismus mit seinen längerfristig wirksamen negativen Kollektivstereotypen und Vorurteilen angesiedelt ist, nicht ohne die Predigtliteratur der Zeit erschlossen werden kann.¹² Diese bildet neben den Flugschriften die wichtigste Gattung für die mit der Popularisierung des Antijudaismus verknüpfte Thematik, ist aber – vor allem im Blick auf dessen latente Formen und seine assoziative Präsenz in thematisch unterschiedlichen Zusammenhängen – noch kaum untersucht.¹³ Predigt und Predigtliteratur sind zwar zunächst Zeugnisse aktueller christlicher Selbstausslegung, sprechen aber in Glaubensvergewisserung und frömmigkeitspraktischen Anweisungen auch die religiöse Mentalität ihrer Trägergruppe aus, wie sie auch die der Zuhörer bzw. Leser ansprechen, indem sie an unmittelbare Gewißheiten im Umgang mit Fremden und Randgruppen appellieren oder diese – gerade in Krisenzeiten – neu zu etablieren suchen. Unser Interesse gilt vorrangig der Stufe der Propagierung entsprechend funktionalisierter Vorstellungen. Es ist davon auszugehen, daß die bettelmönchische Predigttagitation einen wichtigen Beitrag zur Verinnerlichung bzw. Prägung und Stabilisierung negativer kollektiver Grundeinstellungen in der Wahrnehmung der Juden geleistet hat, ohne daß dies für alle Ordenszweige und -prediger der Bettelmönche gleichermaßen behauptet werden könnte. Die nötigen Differenzierungen im weiteren Rahmen der vergleichenden Ordensforschung sind ebenso noch

¹¹ Für Gurjewitsch spielt die Erforschung der tragenden Elemente religiöser Weltanschauungen im Gesamtrahmen einer historischen Anthropologie eine wichtige Rolle, Aaron J. Gurjewitsch, *Stimmen des MA. Fragen von Heute. Mentalitäten im Dialog* (Edition Pandora 17), Frankfurt u.a. 1993, Abschn. I, 34. Für die historische Antisemitismusforschung bedeutet dies u.a., sich allgemein mehr Klarheit über den Stellenwert der Anleihen aus dem Bereich der Psychologie zu verschaffen; J. Katz weist immerhin auf das Problem, wenn er auf der Grundlage psychoanalytischer Einsichten von individuell und kollektiv gleichermaßen wirksamen „emotional besetzte[n] Bilder[n] von Juden und Judentum im Bewußtsein des Menschen“ spricht, welche „Generationen lang bestanden, auch wenn ihre geistigen Gründe längst verloren waren“, Jacob Katz, *Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700–1933*, Berlin 1990, 245, vgl. 240. S. auch Hyam Maccoby, *Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil*, New York u.a. 1992, Kap. 10.

¹² Zur begrifflichen und sachlichen Problematik der Bestimmung einer Mentalität und ihrer Erforschung vgl. insb. Volker Sellin, *Mentalität und Mentalitätsgesch.*, in: HZ 241.1985, 555–598; Peter Dintzelbacher, *Zu Theorie und Praxis der Mentalitätsgesch.*, in: P. Dintzelbacher (Hg.), *Europ. Mentalitätsgesch. Hauptthemen in Einzeldarst.* (KTA 469), Stuttgart 1993, XV–XXXVII (mit Bibliogr.). Noch mehr Problemanzeige als Lösungsbeitrag sind m. E. die Überlegungen von Sven Grosse, *Zum Verhältnis von Mentalitäts- und Theologiegeschichtsschreibung. Methodologische Überlegungen am Beispiel der Frömmigkeitstheologie*, in: ZKG 105.1994, 178–190; schon begrifflich hätte eine Auseinandersetzung etwa mit V. Sellin weitergeführt.

¹³ Vgl. Winfried Frey, *Gottesmörder und Menschenfeinde. Zum Judenbild in der dt. Lit. des MA*, in: Ebenbauer (Anm. 2), 37 u. 39.

zu leisten wie die Präzisierung der meist pauschalen Urteile in mentalitätsgeschichtlicher Hinsicht.

Hier soll vor allem über zwei lange wirksame Ansätze in der Forschung hinausgegangen werden. Der eine, bevorzugt katholische, beläßt es im Rahmen der Ordensgeschichte dabei, den Antijudaismus der Wanderprediger als Fortwirken zeitgenössischer Vorurteile zu sehen und diesen von ihrem kirchlichen Reformwillen, ihrem Engagement in der Laienbildung und der Seelsorge abzuheben oder ihn dem Grundanliegen sozialer Verantwortung in der Parteinahme für die Armen unterzuordnen.¹⁴ Der andere, in den großen Darstellungen zur jüdischen Geschichte vorherrschend, hebt den Fanatismus der Wanderprediger in Missionseifer und Judenhetze hervor, ohne auf die Hintergründe oder die Verknüpfung der Motive näher einzugehen.¹⁵

Beide Ansätze nehmen aus unterschiedlicher Perspektive Richtiges wahr, doch verzerrt sich das Gesamtbild. Weder ist der Antijudaismus der Wanderprediger nur zeitgenössisches Vorurteil noch Hauptinhalt ihrer Tätigkeit. Vielmehr ist er zu sehen als ein integraler Bestandteil ihres endzeitlich motivierten Drängens auf vertiefte Frömmigkeit in Buße und Umkehr und damit Moment eines zentralen kirchlichen Reformanliegens. So nimmt er eine wichtige Funktion in der zeitgenössischen Profilierung des – in den Augen der Observanten – verblaßten christlichen Nachfolgeideals wahr. Entscheidend ist dabei der Ansatz bei der Bußfrömmigkeit, die zu einer Art „Transfermedium“ des Antijudaismus wird. Mit einer entsprechenden Verinnerlichung des Antijudaismus ist am ehesten in den Kreisen der Bevölkerung zu rechnen, die den bettelmönchischen Anliegen gegenüber – seien sie negativ als Obrigkeits- und Kirchenkritik oder positiv als Drängen auf vertiefte Frömmigkeitspraxis vorgebracht – am weitesten aufgeschlossen waren, also vor allem den unteren und mittleren Bevölkerungsschichten der Städte.

Die in der These behauptete Sakralisierungsstrategie setzt auf eine umfassende Integrationsfähigkeit des von geistlichen und nicht weltlichen Rechten dominierten Gemeinwesens. Diese sakrale Integrationsvorstellung drängt den Antijudaismus der theologischen Tradition hin zur gezielten antisemitischen Agitation, mit der die Isolierung und Vertreibung der Juden betrieben wird. Der religiöse Gegensatz zwischen Juden und Christen erfährt eine derart zielstrebige Verschärfung, daß faktisch eine vom Antisemitismus freie Form christlicher Theologie und Frömmigkeit nicht mehr vorstellbar erscheint. Den Juden bleibt nach dieser Denkweise wie im spanischen Kontext nach der Eroberung Granadas 1492 nur die Alternative Konversion oder Verlassen des Landes. Charakteristisch für den Antijudaismus des Bernhardin von Busti ist die in diesem Rahmen vollzogene Über-

¹⁴ Vgl. Johannes Schlageter, Art. Franziskaner, in: TRE 11, 389–379; 394, 44ff.; John R. Moorman, A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517, Oxford 1968 (Lit.), P. 4, 441ff., zur Wucherproblematik ebda., 463, 470, 476, 528ff.; zum entsprechenden Urteil in Einzelstudien vgl. Johannes Hofer, Johannes Kapistran. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche, neue, bearb. Aufl., 2 Bde. (BFr 1–2), Heidelberg 1964–1965, Bd. 1, 5ff., 510.

zeichnung des religiösen Gegensatzes zur offenen Feindschaft, und zwar als einer Feindschaft, welche die Juden selbst aktiv bestimmen. Das Judentum übernimmt in der Bußpredigt wie auch der Islam – besonders nach dem traumatischen Fall von Konstantinopel 1453 – in Aufnahme der Kreuzzugsmentalität die Funktion einer aggressiv-destruktiven antichristlichen Gegenwart. Daher wird den Juden mit allen höheren Glaubens- und Moralvorstellungen auch jede Bußfertigkeit und damit jedes positive Gottesverhältnis abgesprochen. Diese Polarisierung nimmt sich radikal aus, ist jedoch nicht mehr und nicht weniger als die *konsequent-einseitige* Ausgestaltung dessen, was theologisch und kirchenrechtlich seit dem Hochmittelalter an innerer Ambivalenz im Verhältnis von Juden und Christen vorhanden gewesen ist. Nun wird es dem spezifischen Verständnis von Christennachfolge angepaßt, das die Absage an die Welt und den spirituellen Kampf gegen das Böse verstärkt in irdischen Feindbildern zu materialisieren bereit war, sprich: den Antijudaismus als religiösen Gegensatz zu einer rigiden Praxis gesellschaftlicher Ächtung voranzutreiben.

Theologisch fügt sich dieser Antijudaismus ein in die Synthese von aristotelischer Metaphysik und Augustinismus, wie sie Alexander Halesius Anfang des 13. Jahrhunderts vorgezeichnet hat. Die *Summa Halensis* stellt eine zentrale Bezugsgröße der antijüdischen Argumentation bei Bernhardin von Busti dar, etwa wenn ein Juden und Christen gemeinsamer Gottesbegriff bestritten oder die strikte Trennung der Lebensbereiche von Juden und Christen gefordert wird, begründet mit der *cautela fidei* als Schutz der einfachen Gläubigen.¹⁵ Eine besondere Bedeutung kommt dabei dem rechtstheologischen Denken Bernhardin von Bustis zu, das sich an der restriktiven kanonischen Judengesetzgebung des 13. Jahrhunderts orientiert, wie sie auch das Basler Konzil, allerdings noch mit dem vom Wiener Konzil her bestimmten Auftrag zur Judenmission verbunden, wieder aufgenommen hatte.¹⁷ Ihr wird im Interesse einer Sakralisierung der Rechts-

¹⁵ Vgl. Dubnow, Bd. 5, 429ff.; Baron, Bd. 10, 282f., 289; Ben-Sasson (jew. Anm. 3), Bd. 2, 235ff. Die erste nähere Untersuchung zum Verhältnis von Bettelmönchen und Juden hat ihren Schwerpunkt im 13. Jahrhundert, sie leidet u.a. an einer die Orden wenig differenziert erfassenden Darstellungsweise: Jeremy Cohen, *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, 2. Aufl., London u.a. 1986. So bemerkt S. Simonsohn zu Recht, die Frage nach der Vehemenz der franziskanischen Agitation („[...] what made the Observants the most rabid Jew-baiters of their generation“), sei nie befriedigend beantwortet worden; immerhin notiert er einige tragende Motive wie das Bewußtsein der Verpflichtung gegenüber den Armen, die eschatologische Hoffnung und die strenge Askese, Shlomo Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*, 8 Bde., Toronto 1988–1991, Bd. 7, 219f.; 327.

¹⁶ Bernhardin von Busti, *Rosarium Sermonum predicabilium* [...], 2 T., Hagenau 1513, 1. T., sermo 14, fol. 79^rff.; Alexander von Hales, *Summa theologica*, 4 Bde., Quaracchi 1924–1948; Bd. 3, 728–736 (l. 2, p. 2, inq. 3, tr. 8, sect. 1, q. 1, tit. 2: *De Judaeos et paganis*). Vgl. Willibrord Lampen, *Alexander von Hales und der Antisemitismus*, in: FS 16.1929, 1–14, ausgewogener urteilt Elisabeth Gössmann, *Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theol. Unters. der Summa Halensis* (Alexander v. Hales), München 1964, 391ff., 394–396.

¹⁷ Charakteristisch für die kanonische Judengesetzgebung des Hochmittelalters ist

sphäre der Vorrang vor den allgemeinen Schutzbestimmungen des römischen Rechts einräumt, und dies gegen den Gang der Rechtsentwicklung in der weltlichen Privilegienpraxis. Gerade in Norditalien ist, mehr noch als nördlich der Alpen, den Juden in der Regel der Status von Mitbürgern zugestanden worden, und dies zuweilen ausdrücklich in der Absicht, sie vor der kirchlichen Jurisdiktion und den Nachstellungen der Bettelmönche in Schutz zu nehmen.¹⁸

Bernhardin von Bustis Predigtwerke unterscheiden sich von anderen bekannten Predigtsammlungen der Zeit vor allem dadurch, daß sie den Antijudaismus der kirchlichen Tradition deutlicher und konsequenter nach ihrer restriktiven Seite hin aufnehmen und die Polarisierung offensiv bis zur Ausweisungsforderung vorantreiben. Der Frage nach der Verbindung von Antijudaismus und Bußfrömmigkeit soll im folgenden anhand der drei lateinischen Hauptschriften Bernhardin von Bustis näher nachgegangen werden.

3 Antijudaismus und Bußfrömmigkeit in den Predigtwerken des Bernhardin von Busti

Das erste Werk, ein umfangreicher Predigtzyklus zur Mariologie, genannt *Mariale*, nutzt die Marienverehrung als wichtigen Ansatzpunkt für die Popularisierung des Antijudaismus.¹⁹ Das zweite Werk, eine Sammlung von Predigten für die Fasten- und Passionszeit bis Pfingsten, genannt *Rosarium sermonum*, führt im Kontext der Fastenpredigten den Übergang von einem von Theologie und Frömmigkeit geprägten Antijudaismus zur antisemitischen Predigttagitation vor Augen, die in der Vertreibungsforderung gipfelt.²⁰ Schließlich formuliert die dritte – im Vergleich zu den vorigen schmale – Schrift, das *Defensorium Montis Pietatis*, eine traktatförmige Werbe- und Verteidigungsschrift zugunsten der kirchlichen Geldleihanstalten, wie sie unter franziskanischer Ägide seit den 1460er Jahren an vielen Orten Italiens eingerichtet worden waren, die sozialreformerische Entsprechung zur Vertreibungsforderung. Hier findet das, was man als spätmittelalterlichen

das Bestreben, strikte Marginalisierung mit Überlebenssicherung zu verbinden, vgl. Willehad Paul Eckert, Hoch- und Spätmittelalter. Kath. Humanismus, in: KuS 1, 210–306, 210ff.

¹⁸ Baron (Anm. 3), 281f. (zu Mailand); zum Judenstatus (condotta-Praxis) vgl. Bonfil, Aliens Within (Anm. 3), 276–279; ders., Jewish Life in Renaissance Italy, Berkeley 1994, bes. Kap. 1 u. 6; Shulvass, History (Anm. 3), Kap. 5, 77ff.

¹⁹ Bernhardin von Busti, *Mariale* [...], Straßburg 1498. Dem Erstdruck von Teil 1 (Straßburg 1492) und dem des Gesamtwerks (Mailand 1493) folgten sechs weitere Aufl. bis 1519 (Straßburg und Hagenau), zuletzt wurde das gesamte Werk 1607 in Köln gedruckt. Zu den Drucken s. GKW 5, 5802–5813; VD 16, I. Abt., Bd. 2 (1984), B 1908–1920.

²⁰ Dem Erstdruck des *Rosarium* (Anm. 16) in Brixen 1493 folgten bis 1527 10 Auflagen in Italien, Oberdeutschland und Frankreich, dann erneuter Druck 1588 in Brixen und wieder mit dem *Mariale* 1607 in Köln.

Antisemitismus christlich-sozialer Prägung bezeichnen kann, seinen deutlichsten Ausdruck.²¹

Bernhardin von Busti verstand diese Schriften als eine Trilogie, welche die Fülle homiletischer Hilfsliteratur ersetzen und einem weiten Kreis von Predigern Stoff für die eigene Weiterbildung und eine intensive Predigtätigkeit liefern sollte. Die neuen Möglichkeiten des Buchdrucks versprachen eine breitere Wirksamkeit als je zuvor. Die eigenen Erfahrungen mit der Wanderpredigt sind in die Werke eingegangen, doch tragen sie in ihrer scholastischen Ausarbeitung ein deutlich akademisches Gepräge, so daß sie auch die Funktion theologischer Kompendien und Kampfschriften erfüllen konnten.²² Als Predigtschriftsteller wirkt Bernhardin von Busti durch diese Werke weit über Italien hinaus, nach den Drucken zu schließen neben Frankreich besonders auch auf den oberdeutschen Raum. Mit dem Beginn der Reformation bricht hier die Rezeption ab, doch an Orten wie Brixen und Köln finden sich noch spätere Neuauflagen seiner Werke bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts. Die Ausstrahlung der norditalienischen Wanderprediger auf das deutschsprachige Gebiet beschränkt sich jedenfalls nicht auf die Predigtreisen des Johannes von Capestrano (1386–1456) um die Mitte des 15. Jahrhunderts, wie meist angenommen.²³

3.1 Der Antijudaismus in den Marienpredigten

Das *Mariale* zeigt Bernhardin von Busti als kenntnisreichen Dogmatiker und Liturgiker der Marienverehrung.²⁴ Die sich im Spätmittelalter in die konkrete Alltagsgestaltung hinein intensivierende Marienfrömmigkeit

²¹ Bernhardin von Busti, *Defensorium Montis pietatis* [...], Hagenau 1518; Erstdruck 1497, dann Hagenau 1503.

²² Zur Wanderpredigertätigkeit des Bernhardin von Busti vgl. man z.B. Rosarium (Anm. 16), I. T., fol. 15^v; *Fonti e studi su la vita e l'opera del B. Bernardino Tomitano da Feltre*, Vol. 1, hg. v. P. Vittorino Meneghin (STF 35), Rom 1966, Reg. Charakteristisch für den Predigtstil ist neben dem Dogmatisch-Lehrhaften die Verwendung von Beispielgeschichten, meist effektvoller Visions-, Wunder- und Zeichenberichte aus der älteren und jüngeren Ordensgeschichte. Eine populäre Auslegung der Bibeltexte wie bei dem die ganze Alltagswelt allegorisierenden Geiler von Kaysersberg (1455–1510) findet sich in dieser Predigttradition nicht.

²³ Zur Rezeption Bernhardin von Bustis bei Eberlin v. Günzburg s. die Notiz bei Christian Peters, Johann Eberlin von Günzburg, ca. 1465 – 1533. Franziskanischer Reformator, Humanist und konservativer Reformator (QFRG 60), Gütersloh 1994, 27 (die noch aus AGL 1, 1513 entnommene Namensform sowie die Lebensdaten sind zu korrigieren); zu Kontakten Bernhardins mit einem Basler Ordensbruder s. *Mariale* (Anm. 19), p. 1, sermo 9, fol. f^v. Zu Johannes v. Capestrano s. Hofer (Anm. 14), bes. Bd. 1, 420ff., 437; Simonsohn, *Apostolic See* (Anm. 15), Bd. 7, 71–74.

²⁴ Das *Mariale* enthält 63 Predigten und ist nach der Zahl der Sterne auf der Krone der Frau (Maria) von Apk 12,1 in 12 Teile geteilt; das Alexander VI. gewidmete Werk enthält auch Bernhardin von Bustis Immaculata-Festoffizium, 1480 von Sixtus IV. approbiert, fol. f6^v-g6^v; vgl. AMin 14, 254 XVIII; AHMA 23, 61f.; 54, 282f.; Georg Söll, in: HDG 3,4 (1978), 188; thematisch von Belang ist außerdem das kompulatorische Werk T(h)esauro (Tesoro) spirituale, auch u. d. T. Corona beatissimae virginis Mariae, zuerst

wird hier Gegenstand von Lehr- und Erbauungspredigten. Sein dogmatisches Profil gewinnt das *Mariale* durch die These von der universalen Mittlerschaft Mariens, die in einer dogmatisch-spirituellen Gesamtschau des Marienlebens vom franziskanischen Hauptanliegen der Unbefleckten Empfängnis bis hin zur Krönung ausgebreitet wird. Die Juden spielen in der formalen Architektonik des Gesamtwerks keine Rolle, sind jedoch an verschiedenen Stellen auf inhaltlich bedeutsame, den latenten Antijudaismus voraussetzende Weise gegenwärtig. Die von einer ausufernden Allegorese begleitete dogmatische Reflexion macht deutlich, daß dem Werk nichts an einer Juden und Christen verbindenden Bibelauslegung liegt. Zwei Aspekte stehen im Vordergrund, der dogmatische und der Frömmigkeitspraktische.

3.1.1 Die Juden als heilsgeschichtlich Enterbte

Zunächst propagiert das *Mariale* die traditionelle antijüdische Enterbungs- und Substitutionstheese. Die Kirche tritt demnach heilsgeschichtlich an die Stelle des Judentums als das wahre, geistliche Israel. In typisch rechtstheologischer Denkweise wird diese Sicht mariologisch variiert: Mit ihrer Krönung sei Maria als *imperatrix mundi* in die Thronfolge der Regenten des jüdischen Volks eingetreten, also das Judentum durch Maria von Rechts wegen auf Dauer zur staaten- und heimatlosen Existenz im Exil verdammt.²⁵ Wenn als Grund die Undankbarkeit (*ingratitude*) des jüdischen Volks gegenüber den göttlichen Wohltaten (*beneficia*) genannt wird, dann wirkt die ganze Schwere des ursprünglich rechtlichen Begriffs nach: Undankbarkeit heißt Mißachtung des göttlichen Gebots des Gedenkens und damit Aufkündigung des Bundes, der mit der Erinnerungspflicht verbunden ist. Dies verweist auf die Behandlung des Lasters der Undankbarkeit in den Bußpredigten, die mit Vorliebe das zeitgenössische Judentum als abschreckendes Beispiel aufgreifen und Juden wie Heiden wegen fehlender Buße und Sündenvergebung in die Hölle fahren sehen. Nach dem auch bei anderen Predigern aus der Tradition ererbten Muster wird die Kritik der alttestamentlichen Propheten ungebrochen in die der Kirche an den Juden überführt und als Verdammungsurteil propagiert.²⁶ Der anhaltende Wider-

Mailand 1490, vgl. GKW 5, 5809–5813, Guiseppa Galli, Due ignote edizioni quattrocentine della „Corona della Beatissima Vergine Maria“ di fra' Bernardino de' Busti, in: *Miscellanea bibliographica in memoria di Don Tommaso Accurti*, a cura di Lamberto Donati (SeL 15), Rom 1947, 103–124.

²⁵ *Mariale* (Anm. 19), p. 12, sermo 1, bes. fol. DD^v-DD2^r; vgl. p. 6, sermo 2, fol. hh^v-hh2^r (Auslegung des Magnificat); ebda., fol. hh3^r-hh4^r. Zugleich wird Marias Herrschaft zum geistigen Urbild jeglicher gerechter Obrigkeit, so auch des idealen platonischen Philosophenstaats, ebda., p. 9, sermo 4, fol. ss8^r-tt2^v.

²⁶ So verkündet z.B. der bekannte franziskanische Wanderprediger Roberto Caracciolo (1425–1495, zu den Konventualen gehörend) in seinem volkssprachlichen Quadesimale in einer Predigt über das Laster der Undankbarkeit (nach Mt 21,41): Bei den Juden finde sich keine der göttlichen *beneficia*, weder die Gottessohnschaft noch die Sündenvergebung noch die Befreiung aus der Gewalt des Teufels, so daß es über Juden wie über Heiden und Türken im Endgericht nur das Urteil der ewigen Verdamm-

stand gegen die Missionsversuche der Kirche schien nur als Widerstand gegen das Wirken des Heiligen Geistes selbst und somit als Ausdruck jenes verderblichen Starrsinns erklärbar, welcher als *pertinacia* auch das Kennzeichen der Häresie war. So geraten die Juden in die gefährliche Nähe zum Ketzertum, dessen offene Bekämpfung der Kirche oblag.

3.1.2 Die Juden als Marienverächter

Über die Vermittlung dogmatisch-liturgischer Inhalte hinaus befördert das *Mariale* die antijüdische Emotionalisierung der Marienfrömmigkeit. Diese steht in jener typisch spätmittelalterlichen Spannung zwischen Verinnerlichung im Sinne einer tiefen Demuthaltung gegenüber der göttlichen Barmherzigkeit und Veräußerlichung im Sinne einer zweckrationalen Praxis, wie sie in nie gekannter Intensität im Ablaßkauf und in den Ablaßversprechen, hier besonders für den Rosenkranz, zutage tritt.²⁷ Beide Frömmigkeitstypen, die *humilitas*-Frömmigkeit und die Kommerz- oder Kompensations-Frömmigkeit, versucht die Predigt mit Hilfe des Antijudaismus zu stabilisieren und zu stärken.²⁸ Es wird die Vorstellung vermittelt, die himmlischen Gnadengaben Mariens könnten nur im Rahmen einer einheitlichen kirchlich-bürgerlichen Sakralgemeinschaft demütig erbeten und wirksam ausgeteilt werden.²⁹ Die Bußpredigt nutzt die kollektiven Ängste der Menschen vor realen Gefahren wie Krankheit, Seuchen und Krieg, die unter apokalyptischen Vorzeichen noch verstärkt werden, und mobilisiert sie gegen die sog. „falschen Christen“ und die Juden gleichermaßen. Entsprechend werden auch die christlichen Geldleiher auf dem Hintergrund des „Judenwuchers“ in den thematisch der Pest gewidmeten Bußpredigten angegangen.³⁰

Die traditionelle Entmündigung des Judentums als Volk Gottes verbindet sich also mit einer gefährlichen Emotionalisierung der Frömmigkeitspraxis, indem die unter die Marienverächter gezählten Juden als herausragende Gefahr für Wohl und Heil des einzelnen und der Gemeinschaft er-

nis geben könne; Roberto Caracciolo, *Opere in volgare*. A cura di Enzo Esposito, Galatina 1993, QXVII-157ff.

²⁷ Vgl. *Mariale* (Anm. 19), p. 5, sermo 12 (p. 3); zum Ave Maria heißt es charakteristisch: [...] *quod est dicenda frequenter, humiliter et devote*, ebda., fol. ff2^v; zum Rosenkranz s. ebda., p. 12, sermo 1, fol. DD4^r-DD6^r.

²⁸ Faktisch herrscht ein ungeklärtes Neben- und Ineinander beider Frömmigkeitstypen vor. Dabei zielt der Begriff der Kommerz- oder Kompensationsfrömmigkeit auf die typische Verbindung archaischer Vorstellungen vom Tun-Ergehen-Zusammenhang mit der Ökonomisierung des Frömmigkeitspraktischen, die auf den Grundgedanken der Kompensationswürdigkeit bestimmter Leistungen und der Kumulationsfähigkeit der himmlischen Gnadengaben basiert; vgl. z.B. die charakteristische Wendung: *Benedictionem compensativam recipiunt facientes coronam* [...], und die genaue Berechnung der Ablaßstage, ebda., fol. DD4^v.

²⁹ Vgl. *Mariale* (Anm. 19), p. 1, sermo 9 (p. 3), bes. fol. f3^v-f6^v.

³⁰ *Rosarium* (Anm. 16), 1. T., sermo 40, fol. 219^v-223^v; zur Kollektivhaftung für Sünden (*crimen laesae majestatis*) s. ebda., fol. 221^v-222^r.

scheinen. Dieser Emotionalisierung wohnt eine starke soziale Brisanz inne, da Maria gerade von franziskanischer Seite den Armen und Entrechteten als Identifikationsfigur empfohlen wurde. Dabei binden Mariologie und Marienfrömmigkeit einen beachtlichen Teil der vom Orden traditionell gestärkten Christozentrik.³¹ Für die jüdische Seite festigt sich in diesem Zusammenhang das Bild vom Christen als Götzendiener, denn die Marien- und Heiligenverehrung galt neben dem im Kreuzifix demonstrierten Christusglauben als besonders krasser Ausdruck eines fehlgeleiteten Gottglaubens. Umgekehrt verbreitert die zeittypische Intensivierung der Marienfrömmigkeit die Basis antijüdischer Agitation durch die Prediger. Die europaweit zu beobachtenden quasi-rituellen Formen der Synagogenzerstörung nach einer Vertreibung wie die Umwidmung von Synagogen in Marienkapellen oder Klöster und die Einrichtung von Wallfahrten reflektieren auf je eigene Weise den starken Sakralisierungsdrang mittels einer als Reinigung oder Heiligung verstandenen und in der Wallfahrt immer wieder erneuerten Bußhandlung.³²

3.2 Der Antijudaismus in den Fasten- und Passionspredigten

Das *Rosarium sermonum* bindet die antijüdische Agitation im Rahmen der Fastenpredigten fest in die christliche Glaubensunterweisung ein. Eine ursprünglich wohl aus der Judenmission stammende Predigt wird in ein Stück Katechese überführt, und damit das von Enttäuschung gezeichnete Bemühen um die Konversion der Juden Gegenstand von Predigerbildung und Laienunterweisung.³³

³¹ Dies zeigt sich im Kontext der Passionsfrömmigkeit besonders in der Ausgestaltung der *compassio Mariae*, wo die *meditatio* der Schmerzen Marias die des Gekreuzigten mit aufnimmt, *Mariale* (Anm. 19), p. 10, sermo 1, fol. tt3^v-xx3^r.

³² Zur Umwandlung einer Synagoge in ein Klarissenkloster auf Betreiben des Bernhardin von Feltre vgl. AMin 15, 170 XLVI (S. 196); s. auch Simonsohn, *Apostolic See* (Anm. 15), Bd. 7, 124–130; Oberman (Anm. 9), 99ff.; zur Judenvertreibung in Rothenburg o. T. 1520 s. GeJu III/2 (1995), 1265f.

³³ *Rosarium* (Anm. 16), l. T., sermo 14, fol. 79^r-89^v: *De reprobatione sectae Paganorum, Machometorum et Judeorum*, abgeschlossen mit dem „Judenratschlag“ Bernhardin von Bustis, *Consilium contra Judaeos*, ebda., fol. 87^v-95^v. Die Heiden werden durch ihren Polytheismus, die monotheistischen Muslime und die Juden aber durch ihren von übermächtiger Weltlichkeit bestimmten Glauben ins Unrecht gesetzt; dieser Position entspricht eine demonstrierte Offenheit für philosophische Traditionen der Fremdreigionen, die sich als Schwäche des jeweils orthodoxen Religionsverständnisses deuten ließen; so findet Bernhardin von Busti beim persischen Arzt und Philosophen Avicenna (Ibn Sina) ein im Kern christliches Glaubensverständnis wieder, ohne daß dies zu einer Relativierung des negativen Gesamturteils über den Islam geführt hätte. Formal stellt sermo 14 die negative Entsprechung zur Behandlung des ersten katechetischen Hauptstücks, des *Apostolicum*s, in sermo 13 (*De fide*) dar.

Im folgenden werden die verschiedenen Stufen dargestellt, in denen der religiöse Gegensatz über die Glaubensdifferenz hinaus bis zur Vertreibungsforderung hin radikalisiert wird.

3.2.1 Die Juden als Glaubensfeinde

Der negativ-offensive Gesamtduktus entspricht der Tradition der dominikanisch-franziskanischen Missionspredigt. Er unterscheidet sich von intellektuelleren Varianten des mittelalterlichen Antijudaismus durch seinen Einsatz bei der vermeintlichen Hauptschwäche des jüdischen Glaubens, seiner ungebrochenen, nach der Zerstörung Konstantinopels immer wieder beträchtlich gesteigerten und mit der Sehnsucht nach einem Ende des Papsttums verbundenen Messias Hoffnung.³⁴ Hervorgehoben aus dem Argumentationsgeflecht für die Messianität Jesu, das seine Mitte traditionsgemäß in der christologischen Auslegung des klassischen Kanons alttestamentlich-messianischer Weissagungen hat, seien hier nur wenige Punkte: Einmal der Rückgriff auf judenfeindliche Elemente der kirchlichen Weihnachts- und Karfreitagsliturgie, die wie das geistliche Spiel zur Popularisierung antijüdischer Vorstellungen wesentlich beigetragen haben, sodann die Anwendung des Grundsatzes „ex Judaicis contra Judaeos“ im Gefolge des Nikolaus von Lyra (um 1270–1349) auf die jüdische Literatur, d.h. hier vor allem auf die messianischen Deutungen in den Targumim.³⁵ Die These von der Widerlegbarkeit des jüdischen Glaubens aus seinen eigenen Quellen berührt sich mit sprachhumanistischen Positionen, etwa im Bereich der christlichen Kabbala, die Johannes Reuchlin in Deutschland bekanntmachen sollte. An ihr hat Bernhardin von Busti schon mangels Hebräisch-

³⁴ Den schmalen Strang religionsphilosophisch-toleranter Alternativen zur bettelmönchischen Offensivstrategie vertritt im 15. Jh. besonders Nikolaus von Kues mit seiner Schrift *De pace fidei*, Opera omnia 7, Hamburg 1959. Zur sprachgelehrten dominikanischen Judenmission im deutschen Kontext vgl. bes. Peter Schwarz (Petrus Nigri), Stella Meschiah (Stern Meschiah), Esslingen 1477; zur zeitgenössischen jüdischen Messias Hoffnung vgl. z.B. Samuel Krauss, Le roi de France Charles VIII et les espérances messianiques, in: REJ 51.1906, 87–96. Die Hoffnung auf eine im christlichen Sinn messianische Gruppenbildung innerhalb des Judentums scheint bei Bernhardin von Busti – als Vorstufe der Konversion – nicht ausgeschlossen, wenn die Meinung vertreten wird, verständige Juden müßten wenigstens den Menschen Jesus als Messias anerkennen.

³⁵ Rosarium (Anm. 16), I. T., fol. 85^vff. Bernhardin von Busti erinnert u.a. an das Karfreitagsgebet für die „perfidii judaei“ und an die bekannte Weihnachtssequenz, welche die ungläubigen Juden in altkirchlicher Tradition an die heidnische Sibylle verweist; ebda., fol. 86^v–87^r. Zur Popularisierung dieser Sequenz im deutschsprachigen Bereich s. das Benediktbeurer Weihnachtsspiel; Karl Langosch, Geistliche Spiele. Lat. Dramen des MA mit dt. Versen, Darmstadt 1957 (Nachdr. 1961), 131–177; 147f.; zur Rolle der Juden im geistlichen Spiel s. insg. Rolf Steinbach, Die dt. Oster- und Passionsspiele des MA. Versuch einer Darst. und Wesensbestimmung nebst einer Bibliogr. zum dt. geistlichen Spiel des MA, Köln u. Wien 1970, 108ff., 159ff., 174ff. Zur „translatio chaldaica“ bei Nikolaus v. Lyra vgl. die Textausflistung v. Wolfgang Bunte, Rabbinische Traditionen bei Nikolaus v. Lyra. Ein Beitr. zur Schriftauslegung des MA (JudUm 58), Frankfurt/M. 1994.

kenntnissen kein spezifisches Interesse gezeigt, doch besteht kein Grund, einen direkten Gegensatz zwischen Bettelmönchen und christlichen Humanisten aufzurichten. Der missionarische Ansatz bei den Schwächen des gegnerischen Glaubens, den auch die sprachgelehrte dominikanische Missionspredigt kennzeichnet, läßt wenig von der Überzeugungskraft der Hauptinhalte des christlichen Glaubens spüren. Er weist auf ein Grundproblem der Laienkatechese, welches das humanistische Gelehrtensgespräch so nicht kennt: Der Mehrheit der einfachen Gläubigen die zentralen christlichen Glaubensinhalte über die *fides implicita* hinaus gedanklich zu vermitteln.³⁶ Aus dem weitgehenden Scheitern an dieser Aufgabe erwuchs die Sorge um die *cautela fidei* und die Forderung nach Einschränkung der Sozialkontakte zwischen Juden und Christen. Nicht nur in Norditalien, sondern auch in Deutschland wurden daher gerade von bettelmönchischer Seite immer wieder die restriktiven Bestimmungen des kanonischen Rechts gegenüber der Obrigkeit eingeklagt und zur Ausweisungsforderung verschärft. Die antijüdische Agitation ist somit ein wesentliches Seitenstück der als selbständige Aufgabe erkannten, aber wenig erfolgreich realisierten Laienbildung. Nicht umsonst finden Judenmissionspredigt und Laienkatechese bei Bernhardin von Busti auch formal zusammen.

Charakteristisch für die Argumentation bei Bernhardin von Busti ist die Verbindung von Rationalisierung im Schrift- und Traditionsbeweis, welche die Wahrheit nur als objektiven Inhalt kennt, und Dämonisierung derer, die nicht folgen wollen. Dies schlägt sich rhetorisch in einem Nebeneinander von triumphierender Aggressivität, Beschwörungen wie bei einem Exorzismus und ratlosem Bitten um Gehör nieder. Werden die Juden angesprochen – nun zum bloßen Mittel stilistischer Dramatisierung geworden –, stehen sie nicht mehr nur als religiöse Gegner, sondern als eschatologische Feinde und Versucher vor Augen. Mit ihnen zu ringen gleicht dem Anfechtungskampf mit den Dämonen, der im seelsorgerlichen Kontext den Juden auch noch am Sterbebett als Repräsentanten des Bösen präsent sein läßt.

Dieselbe polarisierende Tendenz findet sich auch bei anderen mönchischen Bußpredigern, so im Kontext radikaler Kirchenreform bei Girolamo Savonarola (1452–1498) in Florenz.³⁷ In literarisch besonders wirksamer Konzentration bietet sie der spanische Franziskaner Al(f)onso de Espina (gest. nach 1495) in seinem europaweit bedeutsam gewordenen *Fortalitiūm fidei*, das, im Geist der spanischen Inquisition geschrieben, zum universal verstandenen Kampf gegen Häretiker, Juden, Muslime und Dämonen als den vier Erzfeinden der Christenheit aufruft.³⁸ Auch Bernhardin von Busti

³⁶ Zur Laien- und Priesterbildung im Blick auf den impliziten und expliziten Glauben vgl. z.B. Rosarium (Anm. 16), 1. T., sermo 13, fol. 77^r–78^r.

³⁷ Vgl. Hieronymus Savonarola, *Triumphus crucis* [...], Antwerpen 1633 (zuerst 1497), I. 4, c. 5; kurz Adriano Prosperi, Girolamo Savonarola, in: GK, MA II, 320–334, 324.

³⁸ Al(f)onso de Espina (Alphonsus a Spina), *Fortaliciūm fidei contra Iudaeos Saracenos aliosque Christianae fidei inimicos*, Straßburg 1471, I. 3, *consideratio* 7. Das Werk wurde zw. 1459 u. 1462 in Valladolid verfaßt; zu Person und Werk s. Benjamin Netan-

bedient sich an entscheidender Stelle dieses autoritativ gehandhabten Sammelwerks, ohne freilich die offene Sympathie seines Autors für die physische Vernichtung möglichst vieler Juden zu teilen. In Einzelfällen können bei Bernhardin von Busti die dämonisierten Juden auch als Zeugen der Wahrheit auftreten, etwa wenn innerkirchlicher Streit besondere Härte erfordert. So wird von einer Disputation in Cremona berichtet, bei der ein Jude die franziskanische Auffassung von der Unbefleckten Empfängnis Mariens gegen andere Mönche, wohl aus dem Dominikanerorden, verteidigt habe. Dies bedeutet keinen Widerspruch. Gerade die Fremdheit und Ferne des Juden macht hier sein Zeugnis wertvoll, wie in anderem Zusammenhang das der Dämonen.³⁹

Wie eng die Glaubensunterweisung im Zeichen der Buße und die Deklassierung der Juden zusammenliegen, zeigt der Umgang mit der Exilthematik: Im Rahmen skotistischer Systematisierung christlicher Glaubensfundamente wird eigens die Straf- und Elendsexistenz der Synagoge als ein solches Fundament dem Predigthörer eingeschärft. Zur Bestätigung führt Bernhardin von Busti u. a. den im Spätmittelalter verbreiteten pseudo-rabbinischen Traktat *De adventu messiae* an, den der Dominikaner Alfonso de Buenhombre (Alfonso Bonihominis, gest. vor 1353) 1339 herausgegeben und wohl auch verfaßt hat.⁴⁰ Diese ganz auf den alttestamentlichen Schriftbeweis konzentrierte Werbeschrift für den Christusglauben weist anhand ihrer Interpretation des Zahlenspruchs Am 2,6 auf eine weitere wichtige Ebene der Popularisierung des Antijudaismus im Spätmittelalter hin, die Identifizierung der Juden mit der Judasgestalt.⁴¹

yahu, *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, New York 1995, bes. 726–735; 814–847.

³⁹ Die Zerstrittenheit der Bettelorden dürfte der jüdischen Seite zuweilen Entlastung gebracht haben, zumal ihr die Erbsündenvorstellung generell fremd ist. Vgl. David B. Ruderman, *The World of a Renaissance Jew. The Life and Thought of Abraham ben Mordecai Farissol* (MHUC 6), Cincinnati 1981, 76 (zu Farissols Bemühen um Nachweis der Irrationalität zentraler christl. Glaubensdogmen wie Erbsünde, Inkarnation, Trinitäts- und Transsubstantiationslehre). Bei Bernhardin von Busti können die Gegner der Unbefleckten Empfängnis in rhetorischer Übertreibung als noch hartnäckiger gescholten werden als die Juden.

⁴⁰ Rosarium (Anm. 16) 1. T., fol. 81^r. PL 149, (335) 337–368; die Rabbinerepistel wurde auch u. d. T.: *Rationes breves magni Rabi Samuelis iudei nati sed de iudaismo ad fidem catholicam conversi* [...] verbreitet; zu den versch. Ausg. vgl. *Monumenta Judaica. Kat.*, 2. Aufl., Köln 1964, B 269f., 273f., ein dt. Druck erschien 1524, die Übers. lieferte Ludwig Hätzer.

⁴¹ PL 149, 342C–343B (c. 6f.); zum missionarischen Grundton der Schrift gehört neben der formalen Inanspruchnahme rabbinischer Überzeugungskraft, daß der mit alttestamentlicher Prophetie begründete Strafzorn Gottes über dem Judentum nicht als Aufhebung seiner Bundestreue, sondern als Ermunterung zur Konversion und – indirekt – einer aktiveren christlichen Predigtstätigkeit verstanden wird; vgl. die mehrere Kap. in variierten Form abschließende Formel „Dei sumus“, c. 14f., 17 21, 26; die Schrift setzt wie auch der frühe Martin Luther (1523) unter Juden eine gewisse Offenheit gegenüber dem (christlich interpretierten) Wort Gottes voraus, eine bei Bernhardin von Busti verlorengegangene Dimension; WA 11.336, 14–37.

3.2.2 Die Juden als Judas-Nation

Die Identifizierung der Juden mit der Judasgestalt im Topos von Verrat und Verkauf sind eine späte Frucht der schon bei Hieronymus anklingenden Schelte der Juden als Judas-Nation.⁴² Diese Identifizierung haben für weitere Kreise besonders die typologischen Hauptwerke des Spätmittelalters, die Ausgaben der *Biblia pauperum*, der sog. *Armenbibel*, und des stärker appellativ-moralisierend ausgerichteten *Speculum humanae salvationis*, des sog. *Heilsspiegels*, befördert. Sie stellten in Bild und Text den Verweischarakter der Kainsgestalt auf die des Judas und über diesen auf die Juden aller Zeiten einprägsam heraus.⁴³

Die theologische Tradition hat dagegen in ihrer systematisierten Form von Petrus Lombardus (1095/1100–1160) an unter dem Stichwort der *traditio Christi* die verschiedenen Subjekte der „Übergabe“ im Heilswerk der Erlösung stets gemeinsam benannt – Gott Vater und Sohn, Judas und die Juden. So wird wenigstens im spannungsreichen Nebeneinander von göttlichem Heilsratschluß und verwerflicher Tat die Erlösung noch als Geheimnis bewahrt.⁴⁴ Manche zeitgenössischen Volksprediger wie der Franziskaner Jacobus de Marchia (1393–1476) haben diese dogmatische Rede auch in ihren Ansprachen aufgenommen.⁴⁵ Bernhardin von Busti aber löst die Spannung auf.⁴⁶ Judas und die Juden werden zur Schicksalsgemeinschaft von Schuldigen ohne Buße und Vergebung, festgelegt auf die Todsünde der Habsucht (*avaritia*). Die Habsucht, nach dem Hochmut (*superbia*) die zweite Hauptsünde im klassischen Lasterkatalog und – im weiteren Sinn synonym zu *cupiditas* – definiert als ungeordnete Liebe zu zeitlichen Gütern (*amor inordinatus aliquid habendi*), wird über die Wucherpolemik zu ei-

⁴² Vgl. Hieronymus zu Ps 108,2 (V), CChr.SL 78, 209,4–20. Peter Dinzelbacher, *Judastraditionen*, Wien 1977, 79–81; zum orth. Bereich vgl. Walter Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturg. Szene. Lazarus und Judas als rel. Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas*, Bd. 1, Wien 1991, 61–113 (u. Anm.teil). Dinzelbacher wendet sich zu Recht gegen das pauschale Urteil, man habe den Verrat des Judas seit jeher den Juden zum Vorwurf gemacht. Dies kann freilich nur heißen, der unbestreitbaren Bedeutung der Judasgestalt für die Prägung des Judenbildes anhand der Predigtliteratur weiter nachzugehen.

⁴³ Von den zahlreichen Ausgaben sei hier nur verwiesen auf: Avril Henry, *Biblia Pauperum. A Facsimile and Edition*, Cambridge 1987; *Biblia pauperum. Armenbibel. Die Bilderhs. des Codex Palatinus latinus 871*, hg. v. Chr. Wetzel u.a., Stuttgart 1995; Manuela Niesner, *Das Speculum humanae salvationis der Stiftsbibliothek Kremsmünster. Ed. der mittelhochdt. Versübers. und Studien zum Verhältnis von Bild und Text*, Köln u.a. 1995, 75f. (zum Verrat des Judas). Zur *Biblia pauperum* und zum *Speculum humanae salvationis* vgl. die diesbezüglichen Art. v. Karl-August Wirth, *VerLex 1* (1978), 843–852 u. Hans-Walter Stork / B. Wachinger, *ebda.*, 9 (1995), 52–65.

⁴⁴ Vgl. Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, t. II, l. III et IV (SpicBon 5), 3. Aufl., Rom 1981, 128f. (l. 3, d. 20, c. 5 u. 6).

⁴⁵ Jacobus de Marchia, *Sermones dominicales, Introduzione testo e note di Renato Livi*, Bd. 1, Ancona 1978, 413f. (sermo 26).

⁴⁶ *Rosarium* (Anm. 16), 1. T., fol. 85^r (zu Dtn. 18, 18): „Ipsi [Judei] vendiderunt christum pro triginta argenteis [...]“

nem zentralen affektgeladenen antijüdischen Stereotyp.⁴⁷ Habsucht und Undankbarkeit gelten in der Buß- und Sittenpredigt als ursächlich für den Verrat des Judas und gleichermaßen für den Taufunwillen der Juden. Für die Behandlung der Todsünden von Habsucht und Wucher bieten besonders die Dekalogpredigten der Fastenzeit im Zusammenhang des siebten Gebots Raum.⁴⁸ Diese stellen, was Judas betrifft, ein meist übersehenes Seitenstück zu den eigentlichen Passionspredigten dar, welche die Judas-Gestalt nochmals aufnehmen und deren Identifizierung mit den Juden der Zeit weiter einüben.

Zieht man die sonstigen Formen der Verbreitung stereotyper Vorstellungen von Judas als dem Inbegriff des Unerlösten etwa durch die Passionsspiele mit in Betracht, so wird schnell klar, welche Brisanz der Judas-Figur als Vehikel des emotional gebundenen Antijudaismus zukommt. Selbst grundsätzliche Fragen nach der Verbindung von christlicher Theologie und Antisemitismus stellen sich hier. So meint Hyam Maccoby in seinem Buch zum Judas-Mythos, die tieferen Wurzeln des die gesamte europäische Geschichte durchziehenden Antisemitismus lägen in der neutestamentlichen Opfertheologie, die den Judas-Verrat als Negativfolie des Heilswerks konstitutiv mitenthalte.⁴⁹ Die Folgerung kann dann nur lauten: Ohne Überwindung der neutestamentlichen Opfertheologie keine Überwindung des Antisemitismus.⁵⁰ Auch wenn man dem schon im Blick auf die nötige Unterscheidung von Antijudaismus und Antisemitismus, wie sie etwa Gavin I. Langmuir zu Recht anmahnt, nicht zustimmt – historische und dogmatische Wahrnehmung sollten nicht vermischt werden –, kann doch die negative Symbolbedeutung der Judas-Gestalt im Kontext spätmittelalterlicher Popularisierung nicht bestritten werden.⁵¹ Freilich bleibt stärker zu gewichten, daß die Gestalt des Judas ihre Funktion in der innerkirchlichen Kritik immer behalten hat, so beispielsweise in den Fragen von unwürdigem Abendmahlsempfang (Judaskommunion) und Amtsmissbrauch des

⁴⁷ Zur avaritia vgl. Alexander von Hales, *Summa theologica*, Bd. 3, 560ff. (l. 2, p. 2, inq. 3, tr. 4, sect. 2, q. 1, tit. 5); *Rosarium* (Anm. 16), 1. T., sermo 6, p. 2, fol. 23^v–24^r; vgl. ferner 1. u. 2. T., Reg., Stichwort avaritia.

⁴⁸ Ebda., 1. T., sermones 25–27, fol. 136^v–150^v. Zur Wucherthematik vgl. bes. ebda., fol. 143^v–159^v.

⁴⁹ Maccobys Interesse gilt der im christlichen Denken stets latent vorhandenen, in Krisenzeiten offenkundig werdenden Identifikation der Juden mit Judas, der mythologischen Verrätergestalt, welche als sozial wirkmächtiges Symbol des Bösen im Rahmen der christlichen Erlösungsreligion vorgestellt wird, Maccoby (Anm. 11), 5f., 127ff., 162f.; den weiteren Kontext bildet das Bemühen, die Sendung des historischen Jesus als eines Lehrers vom paulinischen Opfermythos zu trennen und Judas Iskariot zu rehabilitieren, ebda., 7f., 139f., 167f. Der Judas-Mythos gilt als sozial geformter Archetypus, der aus dem Gründungsmythos des Christentums erwachsen sei und sich bis zum modernen politischen Antisemitismus fortpflanze, ebda., 125f., 162; gesellschaftlich erscheinen die Juden in dieser Konzeption als *Parias* (Max Weber), „who eternally bear the guilt of the sacrifice, so that society can benefit from it without guilt“, ebda., 140.

⁵⁰ „The real and only permanent solution to the problem of antisemitism is to dismantle the Pauline Christian myth of atonement.“ Maccoby (Anm. 11), 166.

⁵¹ Zu Langmuir vgl. Anm. 6. Zur Judaslegende s. F. J. Worstbrock, *VerLex* 4 (1983), 882–887; insg. s. Maccoby (Anm. 11), Kap. 7, 101ff., 163f.

Klerus.⁵² Aus historischer Sicht gehört m. E. weniger das Konstrukt eines Judas-Mythos, als vielmehr das die Zeiten nivellierende typologische Denken zum Kernproblem des Antisemitismus, soweit dieses den absoluten Gegensatz von Gut und Böse auf Personen und Personengemeinschaften wie Kain und Abel, Judas und die übrigen Apostel, Kirche und Synagoge überträgt und damit die Einheit des Heilshandelns Gottes und die Unmöglichkeit einer empirischen Scheidung von Gottes- und Weltreich aus dem Blick verliert. Dieses dualisierende Denken, der Wurzelboden des Antisemitismus im engeren Sinn, findet bei Bernhardin von Busto seinen Ausdruck in einer gravierenden rechtswirksamen Verschärfung der antijüdischen Agitation, der eine Schlüsselstellung einnehmenden Anklage der Juden wegen Blasphemie.

3.2.3 Die Juden als Blasphemiker

Der Vorwurf offener Blasphemie nimmt alte inquisitorische Anklagen gegen die Juden auf, wie sie von Konvertiten immer wieder vorgebracht und bestätigt worden sind. Die Juden kreuzigten demnach Jesus noch immer „*affectedu et lingua*“ durch ihre Schmähungen und flehten in Anspielung auf das Achtzehnbittengebet täglich um die Zerstörung des Christentums. Dies wird als Verstoß gegen die Grundgebote des Natur- und Sittenrechts und damit als Angriff auf das Fundament des jüdischen Gaststatus im Raum der Christenheit gewertet.⁵³ Die verschiedenen Ansätze polemischer Selbstabgrenzung von der christlichen Umwelt werden somit zur antijüdischen Waffe. Praktisch wird damit die Vertreibungsforderung vorbereitet. Wieder sind die Vorwürfe nicht ausschließlich antijüdisch. Auch die unbußfertigen Christen müssen sich vorhalten lassen, sie kreuzigten Jesus täglich.⁵⁴ Was

⁵² Zur breiten Tradition innerkirchlicher Kritik mit unterschiedlich ausgeprägter antijüdischer Polemik anhand der Judasgestalt im Spätmittelalter vgl. nur Ludolf v. Sachsen, *Vita Christi* [...], Venedig 1587, p. 2, c. 52–55, 59, 61 (870ff.); ein eindruckliches Beispiel für innerkirchliche Kritik bietet Johannes Gersons Gründonnerstagspredigt 1397 über den Verrat des Judas, *Oeuvres complètes*, hg. v. P. Glorieux, Bd. 5, Paris 1963, Nr. 249, S. 546–562 (Text: Joh 13,2).

⁵³ *Rosarium* (Anm. 16), 1. T., fol. 87^{ff.}; vgl. *sermo* 17, bes. fol. 112^v–114^r; der Vorwurf der Blasphemie verschränkt sich mit dem der Marienverachtung. Zur Blasphemie vgl. *ebda.*, 2. T., *sermo* 4, fol. 22^v–23^v.

⁵⁴ Vgl. z.B. *ebda.*, 1. T., *sermo* 17, bes. fol. 113^v. Die näheren Differenzierungen im Sündenbegriff (Häresie und Blasphemie), die Busto im Anschluß an Augustin und Alexander von Hales vornimmt, dienen nicht der Entlastung der Juden, sondern der polemischen Verschärfung der innerkirchlichen Kritik, wenn es traditionell heißt, die Blasphemie eines Christen sei schlimmer als die Kreuzigung Jesu durch die Juden; immerhin mäßigt der biblisch-sachliche Grund die antijüdische Polemik: Da bei Juden nach I Kor 2,8 keine (klare) Vorstellung von der Gottheit Jesu vorauszusetzen ist, wird der Vorwurf der Kreuzigung Jesu hier und bei anderen Autoren auch nicht als monströser Gottesmord gefaßt, *ebda.*, 2. T., *sermo* 4, fol. 23^r. Derartige Nuancen werden angesichts der Massivität der Polemik gemeinhin übersehen, so auch bei Winfried Frey, in: Ebenbauer, a.a. O. (Anm. 2), 35–51.

jedoch den einen den Bußruf dringlich machen soll, wird den anderen zur realen Gefahr. Dazu trägt wesentlich die apokalyptische Naherwartung bei, in deren Bann Bernhardin von Busti steht. Der Blasphemievorwurf qualifiziert die Juden schon im vorhinein zu Gefolgsleuten des die widergöttliche Profanität symbolisierenden Antichristen, als dessen besonderes Kennzeichen die Blasphemie gilt.

3.2.4 Die Juden als Anhänger des Antichristen

Das apokalyptische Endzeitbewußtsein treibt den Prozeß der Polarisierung kräftig voran. Dabei hätte die Erwartung der Wiederkunft Christi auch eine gemeinsame Hoffnungsperspektive eröffnen können. Juden scheinen sie in vereinzelt geführten Religionsgesprächen gelegentlich ins Spiel gebracht zu haben, und sei es vermutlich nur, um das missionarische Drängen der Mönche zu besänftigen.⁵⁵ Ein starkes, einseitig antijüdisch gepflegtes joachitisches Erbe im Gefolge des Bartholomäus von Pisa (gest. 1401) und die Offenheit für astrologische Berechnungen zum nahen Weltende setzen bei Bernhardin von Busti andere Schwerpunkte, die späterer innerkirchlicher Kritik an seinem Wirken nicht entgangen sind.⁵⁶ Er erwartet das Kommen des Antichristen als einer real-historischen Gestalt und die schmerz-

⁵⁵ Vgl. Roberto Caracciolo, *Sermones*, Lyon 1503, De quadragesima, sermo 12: *Contra iudeos qui dicunt, Christum [!] esse venturum*. Jüdischerseits konnte die messianische Sendung Jesu für die Christenheit durchaus anerkannt werden, auch wenn er die Bedingungen eines jüdischen Messias nicht erfüllte, vgl. z.B. Ruderman (Anm. 39), 75f. (zu Abraham Farissol).

⁵⁶ *Rosarium* (Anm. 16), 2. T., sermo 11, fol. 100^r-113^v. Grundlage der Predigt bleibt der Hauptstrang der Antichristüberlieferung, wie ihn die *Glossa ordinaria* und Nikolaus von Lyra bieten, wobei gegenläufige Überlieferungen (etwa im Blick auf die jüdische oder christliche Herkunft des Antichristen) harmonisiert werden. Die Hochschätzung astrologischer Aktualisierungen zeigt sich u.a. im Gedenken an einen Onkel, den verstorbenen Mediziner und Astrologen Mattheus de Busti, dessen einschlägige Botschaften bereitwillig aufgegriffen werden, ebda., fol. 107^r; bereitwillig nimmt Bernhardin von Busti auch Nachrichten von Juden und Muslimen auf, welche das Endzeitfieber ergriffen hatte und die nun als Zeugen „von außen“ die christliche Erwartung bestärken helfen sollen. Vgl. die Kritik des Girolamo Maggi, *De mundi exustione [...]*, Basel 1562, 109. Insgesamt dramatisiert Bernhardin von Busti in der Endzeitfrage weit mehr als andere Volksprediger der Zeit, vgl. Roberto Caracciolo, *Sermones [...]*, Lyon 1503, darin: *Sermones quadragesimales de penitentia*, sermo 53: fest stehe nur das Faktum, daß der Antichrist kommen werde; die „Beweise“ für dessen Nähe mittels Hinweis auf den fortschreitenden Sittenverfall werden kritisch gesehen, ebda., sermo 62; die am Schluß abgedruckte Predigtreihe über „*De timore iudiciorum dei*“ mit einer Predigt über „*De iudicio dei contra iudeos christum et ecclesia persequentes*“ (sermo 13) konzentriert sich auf die Zeit bis zur Zerstörung Jerusalems, freilich mit dem grundsätzlichen Urteil, die Hartherzigkeit (*duritia*) des jüdischen Volks sei daran sichtbar, daß es niemals zur wahren Buße finde. Vgl. auch die Antichristpredigten des Jacobus de Marchia, *Sermones dominicales*. *Introduzione testo e note di Renato Livi*, Bd. 3, Ancona 1978, Predigten Nr. 98 u. 99, 367–389. Zum spannungsreichen Judenbild bei Joachim von Fiore und seiner Wirkung s. Oberman (Anm. 6), XXIf.

volle Scheidung von Glauben und Unglauben bis ins Innere der Christenheit hinein in der unmittelbaren Zukunft, wobei den Franziskanerobservanten traditionell eine herausragende Rolle in der Sammlung der Gläubigen zugeschrieben wird. Die alten, der kirchlichen Erneuerung dienenden Ordensaufgaben Bußpredigt und Laienunterweisung geraten so unter das Gebot einer letzten universalen Dringlichkeit, in der die Ausweisung der Juden zum symbolischen Akt der Lossagung vom Unglauben und damit ein Akt der Buße wird, während im Blick auf die Juden der Zweck der Strafe, die „Besserung“, in den Hintergrund tritt.⁵⁷ Die Antichristthematik stützt damit das Sakralisierungsinteresse in vollem Umfang, wie sie auch die Tugendfrage direkt berührt.

Die problematische Verkettung des Antijudaismus mit der christlichen Tugendlehre, welche die Juden zur Identifizierung innerchristlicher Defizite instrumentalisiert, und die darauf basierende Stilisierung zur anti-christlichen, d.h. präzise: anti-mönchisch geprägten Gegenwelt, wird hier auf den Punkt gebracht. Die Juden erscheinen als Träger genau jener drei Hauptlaster, denen die Mönche in ihrem Gelübde absagten: Der Genußsucht (*luxuria*) durch die Keuschheit (*castitas*), der Habgier (*avaritia*) durch die Armut (*paupertas*), und dem Hochmut (*superbia*) durch den Gehorsam (*oboedientia canonica*). Das Judentum steht hier – wiederum vergleichbar mit dem Islam – für einen anarchischen Gegenentwurf zum christlichen Vollkommenheitsideal der *imitatio Christi* und des *contemptus mundi*, wie es die Mönchsgemeinschaft und, auf niedrigerer Stufe, die Drittordensgruppen verfolgen.⁵⁸ Entsprechend können die in der Endzeit in allen Ständen und Gruppen der Gesellschaft überhandnehmenden Laster auch als typisch jüdisch gebrandmarkt und publikumswirksam gescholten werden.

Der tugendbestimmte Bußbegriff drängt die heilsgeschichtliche Perspektive völlig zurück. Sie verpflichtet praktisch zu nichts mehr, verliert sich aber dennoch nicht: Weiterhin wird nach dem Scheitern des Antichristen eine allgemeine Judenbekehrung nach Röm 11, 26 erwartet. Dabei drängt sich der Eindruck auf, es stehe nicht die Erfüllung göttlicher Verheißungen,

⁵⁷ Anhand der sieben Siegel der Apokalypse wird eine an Joachim von Fiore orientierte Entsprechungstheorie von Zeit der Synagoge im Alten und Zeit der Kirche im Neuen Testament formuliert: In der Gegenwart laufe die Zeit des sechsten Siegels aus, die mit dem Erscheinen der Bettelordensgründer begonnen und in Bernhardin von Siena den Kündiger des Weltendes gefunden habe; es wird mit der Möglichkeit gerechnet, daß das siebte Siegel bereits gebrochen und der Antichrist schon geboren sei. Die Hoffnung auf Engelspapst und Friedenskaiser wird auch hier im Zeichen kriegerisch-politischer Umbrüche wach gehalten, vgl. *Rosarium* (Anm. 16), 2. T., fol. 103^v–107^v. Zum Verständnis der Predigt Aufgabe bei Bernhardin von Buxtehude s. ebda., 1. T., sermo 1, fol. 2^vff. Zu Joachimismus und Apokalyptik vgl. Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969, bes. 229–241 (Observantine Franciscans); Andrew Colin Gow, *The red Jews. Antisemitism in an apocalyptic age* (SMRT 55), Leiden u.a. 1995.

⁵⁸ Vgl. *Rosarium* (Anm. 16), 2. T., sermo 27, fol. 219^v–232^r, bes. fol. 220^r u. 219^r–225^r.

sondern der letzte Triumph der Kirche über die Reste des Judentums im Vordergrund.⁵⁹

Der in der Bußpredigt lebendige Gerichtsernst erweist sich somit als verschärfendes Element in der Popularisierung des Antijudaismus. Die Drohung mit dem göttlichen Strafgericht, mit der die Sicherer erschreckt und zum rechten Handeln bewegt werden sollen, wird zum Beweggrund der Massenagitation gegen die Juden.⁶⁰ Damit ist auf der Ebene der Realpolitik ein erster Höhepunkt erreicht: Die Forderung der Judenausweisung durch die Obrigkeit, vorbereitet in der Typisierung der Juden als Ausgestoßene und Gebannte im Gefolge des verjagten Brudermörders Kain.

3.2.5 Die Juden als Gebannte

Außergewöhnlich im Rahmen homiletischer Literatur, aber charakteristisch für das rechtstheologische Denken des Bernhardin von Busti und sein Interesse an einer zielstrebigem Umsetzung des Blasphemievorwurfs in praktische Politik ist die Aufnahme eines von ihm verfaßten Rechtsgutachtens zum Judenstatus in das *Rosarium sermonum*. Damit wird auf breiter Basis dafür geworben, daß die städtischen Prediger offensiv für eine Revision des obrigkeitlichen Judenschutzes eintreten und, soweit noch Juden seßhaft sind, die europaweit praktizierte Politik der Judenvertreibung als gleichsam öffentlich-rechtlichen Bußakt der Distanzierung propagandistisch unterstützen und die Häretisierung der Juden als zu meidende Gebannte im öffentlichen Bewußtsein vorantreiben.⁶¹

⁵⁹ Ebda., 2. T., fol. 112^v. Das „omnis Israel salvus fiet“ von Röm 11, 26 wird bedingt verstanden, d.h. auf den Rest Israels bezogen, der Jesus anbeten und zur Einheit mit der katholischen Kirche kommen wird.

⁶⁰ Zum Bemühen um ein frömmigkeitspraktisch ausgewogenes Verhältnis von (Predigt-)Wort und (Altar-)Sakrament s. Rosarium (Anm. 16), 1. T., sermo 3, fol. 10^v-16^r.

⁶¹ Zum Gutachten s. erstmals Élie (Anm. 4). Élie gibt im wesentlichen den Inhalt des Gutachtens wieder und stellt ihm eher pragmatisch orientierte Passagen der erstmals 1554 gedr. *Summa aurea armilla* des dominikanischen Inquisitors Bartolomeo Fumo entgegen, der theologische und frömmigkeitsgeschichtliche Kontext bleibt außer acht; sodann s. Chen Merchavia, *ברנארדינוס לביה בוספי נגד היהודים והתלמוד* [Bernhardin von Busti gegen die Juden und den Talmud], in: Michael (Mika'el) 1.1972, 223–253 (hebr.); einige Vermutungen und Aussagen über die näheren Umstände sind nach dem bei Shlomo Simonsohn (Hg.), *The Jews in the Duchy of Milan*, 4 Bde., Jerusalem 1982–1986, Bd. 2, 894f. (Nr. 2136), abgedruckten Dokument zu berichtigen; vgl. auch Anna A. Villa, [...] Bernardino de Bustis e la polemica antiebraica nella Milano di fine '400, in: Arnalda Dallai, *Il Francescanesimo in Lombardia*, Mailand 1983, 49–52. Baron (Anm. 3), Bd. 10, 282 (vgl. ebda., 426, Anm. 75) bringt das Gutachten in Zusammenhang mit einer Kirchenversammlung in Piacenza 1490, das „Consilium“, der „Judenratschlag“ Bernhardin von Bustis, wird offenbar als „Concilium“ contra Judaeos mißverstanden. Auch H. Schreckenberg erwähnt das Gutachten, doch haben sich Fehler und Ungenauigkeiten eingeschlichen, zudem fehlen in den bibliogr. Angaben so wichtige Hinweise wie die auf Élie und Merchavia: Heinz Schreckenberg, *Die christl. Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und hist. Umfeld* (13.–20. Jh.), (EHS.T 497), Frankfurt/M. u.a. 1994, 568f.

Das Gutachten steht im Zusammenhang mit einem Blasphemieprozeß und der Vertreibung von Juden aus dem Herzogtum und der Stadt Mailand 1488.⁶² Den unmittelbaren Anlaß für das Gutachten, das Ludovico Sforza, gen. Il Moro, bei Bernhardin von Busti und anderen in Auftrag gegeben hatte, lieferte wie so oft der von einem jüdischen Konvertiten – es soll sich um einen langjährigen Vorsänger der Gemeinde gehandelt haben – gegen seine früheren Glaubensgenossen erhobene Blasphemievorwurf.⁶³ Das Gutachten läßt eine längere Auseinandersetzung mit der Obrigkeit, den Sforza-Herzögen, um den Status der Juden in der Stadt erkennen. Es zeigt sich, daß Bernhardin von Busti schon früher in wohl gutachterlicher Funktion mit der Konfiskation jüdischer Literatur in Mailand befaßt gewesen ist, ohne daß es zu einem richterlichen Urteil und der von ihm erhofften Bücherverbrennung gekommen war.⁶⁴ Allem Anschein nach standen auch dort Talmud und Gebetbuch (Machsor) im Zentrum des Verdachts, nachdem die Existenz antichristlich-polemischer Literatur wie der in ähnlichen Verfahren als autoritative Stimme des Judentums gehandhabten „Toledot Jeschu“ nicht nachzuweisen gewesen war. Auf die Talmudstreitigkeiten und päpstlichen Verurteilungen des 13. Jahrhunderts nimmt das Gutachten keinen direkten Bezug; es scheint, als sollte die Dringlichkeit aktueller inquisitorischer Untersuchung nicht durch eine rechtlich angreifbare Generalisierung älterer Urteile in Frage gestellt werden. Sachlich dürfen diese freilich auch hier als richtungsweisend betrachtet werden. Entgegen dem inquisitorischen Drängen der Bettelmönche haben die Sforza-Herzöge im allgemeinen eine tolerante Judenpolitik verfolgt und wie die meisten Renaissanceherrscher die mönchische Predigt agitation eher skeptisch oder ablehnend beurteilt und damit – wie auch einzelne Päpste – deren agitatorischer Wirksamkeit Grenzen gesetzt.⁶⁵ Die Bußpredigten konnten freilich zuweilen erheblichen politischen Druck organisieren. So sollte es auch in Mailand zu einer amtlichen Ausweisungsverfügung kommen, doch diese blieb einstweilen partiell.⁶⁶

⁶² Vgl. noch Simon Maiolus, *Dierum canicularium tomi septem*, Offenbach a. M. 1691, das Gutachten wird bei den Gesprächspartnern als bekannt vorausgesetzt, es heißt von ihm (nicht ganz korrekt) u.a.: „cujus vigore omnes [Judaei] ex [...] territorio Mediolanensi ejecti olim fuerunt“, ebda., Bd. 3, 553.

⁶³ Ludovico Sforza, gen. il Moro (1452–1508), war seit 1480 Vormund seines Nefen, als Herzog regierte er von 1488–1499/1500; an anderen Orten wie Vicenza und Bergamo war es schon früher zu Judenausweisungen gekommen, Dubnow (Anm. 3), Bd. 5, 430; zum vergleichbaren judenfeindlichen Wirken des Bernhardin von Feltre s. Roth (Anm. 3), 170ff.

⁶⁴ Rosarium (Anm. 16), 1. T., fol. 91^{r/v}.

⁶⁵ Vgl. die entsprechenden Erlasse aus den Jahren 1479 (Verdächtigung der Mailänder Juden im Gefolge des Trienter Ritualmordprozesses von 1475), 1480 und 1481, Simonsohn (Anm. 61), Bd. 2, 788f., (Nr. 1847); 839f. (Nr. 2019); 854f. (Nr. 2048).

⁶⁶ Zur Geschichte der Juden in Mailand s. neben den Notizen bei Baron jetzt die umfangreiche Quellensammlung von Simonsohn (Anm. 61), bes. Bd. 2 (1477–1566), 894ff., sowie Moses A. Shulvass, *The Jews in the World of Renaissance*, transl. by Elvin I. Kose, Leiden 1973 (zuerst hebr. 1955), 17f. Zum – damals für ungerechtfertigt erkannten – Vorwurf, die Juden besäßen antichristlich-polemische Literatur, vgl. einen

Zu den Gründen, die im Gutachten die Ausweisung rechtfertigen sollen und eine besondere Bedeutung für die antijüdische Emotionalisierung der Sakramentsfrömmigkeit haben, zählt die in Gestalt der wundersamen Tatsachenberichte vorgestellte Liste angeblicher jüdischer Greuelthaten, die der spanische Ordensbruder Al(fonso) de Espina gesammelt hat, darunter der verhängnisvolle Ritualmordvorwurf.⁶⁷ Für die Verbreitung gerade dieses Vorwurfs aus dem Kreis der mittelalterlichen antijüdischen Irrationalismen und chimärisch-xenophoben Vorstellungen haben die norditalienischen Franziskanerobservanten nachdrücklich gesorgt, vor allem nach dem zu trauriger Berühmtheit gelangten Trienter Ritualmordprozeß des Jahres 1475, der zur völligen Zerstörung der dortigen Judengemeinde geführt hat. Bernhardin von Feltre (1439–1494), ein älterer Vertrauter des Bernhardin von Busti, hat durch seine Bußpredigten in der Fastenzeit wesentlich zu dieser Tragödie beigetragen.⁶⁸ Es wundert daher nicht, daß die Juden gerade die in die Bußpredigt wirkungsvoll eingebundene Agitation der Wanderprediger als elementare Gefährdung ihrer Existenz fürchten lernten. Dazu gibt auch der im Gutachten erhobene Blasphemievorwurf allen Anlaß. Rechtlich wird nach den Grundsätzen des Ketzerrechts selbst die legale Auslöschung ganzer Judengemeinden denkbar. Gegen das von ihm selbst Herausbeschworene klagt Bernhardin von Busti nun allerdings mit allem Nachdruck das physische Überlebensrecht der Juden im Gefolge des kirchlichen Toleranzgedankens ein.⁶⁹ Er appelliert an die Obrigkeit, eventuelle Todesurteile auf dem Weg der Begnadigung zu ermäßigen, und zwar zur kanonischen Strafe der Ausweisung (als Exil) mit Vermögenseinzug. So versucht Bernhardin von Busti die letzte Konsequenz einer Häretisierung der Juden im Blasphemievorwurf, die direkte Gleichsetzung von Juden und offenbaren Ketzern, zu vermeiden. Tatsächlich sind 1488 neun Juden wegen Schmähung des christlichen Glaubens zum Tode verurteilt und auf

Vorfall aus dem Jahr 1475, Simonsohn (Anm. 61), Bd. 1, 690 (Nr. 1579). Stow nimmt zu Unrecht an, der Herzog von Mailand habe Bernhardin von Bustis Ausweisungsforderung ignoriert, Kenneth R. Stow, *Alienated Minority. The Jews in Medieval Latin Europe*, London 1992, 213, 303.

⁶⁷ Thematisch verwandte Beispiel- und Wundergeschichten belegen die auch innerchristlich überspannte religiöse Emotionalität im Blick auf die Sakramentsmystik, so wenn ein von einem Mailänder unter blasphemischen Ausrufen in die Erde gestoßener Dolch („o maledicte Christe, utinam te potuissem ita transfigere in ventre matris sicut transfixi terram [...]“) blutbeschnitten wieder herausgezogen wird und der Übeltäter bald darauf zur Hölle fährt; Einzelzüge der Geschichte erinnern an das den Juden zur Last gelegte Durchstoßen der Hostie mit einem Dolch und ihr Blut im Kontext des Hostienfrevelvorwurfs; Rosarium (Anm. 16), 2. T., fol. 23^{r/v}.

⁶⁸ Die Darstellungen des angeblichen Verbrechens an dem Kind Simon finden sich in der Folgezeit vor allem in den norditalienischen Kirchen der Franziskanerobservanten, vgl. Ronnie Po-chia Hsia, *Trent, 1475. Stories of a Ritual Murder Trial*, New Haven 1992, 128 (mit Lit.); Simonsohn, *Apostolic See* (Anm. 15), Bd. 7, 82–85.

⁶⁹ Vgl. die beigelegten Voten anderer Rechtsgelehrter, Rosarium (Anm. 16), T. 1, fol. 92^r–95^r; offenkundige Blasphemie wird gemäß alttestamentlichem Recht mit dem Tode bestraft, vgl. Lev 24, 16; als entscheidende biblische Autorität für das kirchliche Tötungsverbot gegenüber Juden gilt Ps 59,12 (58,12 V); Alexander v. Hales, *Summa theologiae*, Bd. 3, 729.

dem Weg der Begnadigung zur Ausweisung bei Verlust ihres Vermögens verurteilt worden.⁷⁰ Dabei stellt der Einzug des Vermögens eine außerordentliche Verschärfung der von den Obrigkeiten unterschiedlich gehandhabten Vertreibungspraxis dar. Er soll dem kirchlichen Gebot der Rückgabe unrechtmäßig erworbenen Gutes Genüge tun, doch erhofft wird dessen „frommer Gebrauch“, d.h. die finanzielle Stärkung des frommen Stiftungswesens und gemeinnütziger Aufgaben wie der Armenfürsorge. So gedachte man die Konfiskation jüdischen Besitzes in einen Akt der Barmherzigkeit mit den geistlich und weltlich Armen zu überführen.⁷¹

Die rechtliche Fassung der Judenausweisung als kanonische Strafe unterstreicht den Anspruch auf Vorrang des geistlichen Rechts vor dem weltlichen. Bernhardin von Busti folgt hier neben den Grundaussagen der *Summa Halensis* zur Rechtsgewalt der Kirche über die Synagoge der kanonistischen Position des Augustinus von Ancona (Augustinus Triumphus, 1243–1328), der 1320 in seiner *Summa de potestate ecclesiastica* wegweisend festgehalten hat, der Papst sei kraft seiner Machtfülle auch berufener Wächter über den Glauben der Juden.⁷² Die Möglichkeit einer friedlichen Koexistenz von Juden und Christen wird prinzipiell nicht in Frage gestellt, doch bleibt sie unter der Vorgabe inquisitorischer Gefahrenabwehr praktisch ohne Chance. Verschärfend wirkt die Tatsache, daß die für unabdingbar erachteten Restriktionen der kanonischen Judengesetzgebung nicht durchgesetzt werden können und zahlreiche Ausnahmeregelungen, etwa in den Kleidervorschriften, ein übriges tun, jene zu untergraben.

Insgesamt dokumentiert das Gutachten vierlei: Einmal die Bedeutungslosigkeit, zu welcher der kaiserliche Judenschutz (Kammerknechtschaft) in diesem Umfeld herabgesunken ist; sodann das Scheitern eines längeren Bemühens der Franziskanerobservanten, der kanonischen Judengesetzgebung in den Städten Geltung zu verschaffen,⁷³ weiter den unverminderten Kampfeswillen gegen die obrigkeitliche Privilegienpraxis und

⁷⁰ Weitere 28 Juden(-familien) wurden zu Geldstrafen verurteilt und ebenfalls aus dem Herzogtum ausgewiesen, Simonsohn (Anm. 61), Bd. 2, 895f. (Nr. 2164).

⁷¹ Rosarium (Anm. 16), I. T., fol. 92f; vgl. die wegweisenden Bestimmungen bei Gregor IX. und Thomas v. Aquin, Simonsohn, Apostolic See (Anm. 15), Bd. 7, 198–202. Insg. vgl. die Aufsatzsammlung von Brian Pullan, *Poverty and Charity. Europe, Italy, Venice, 1400–1700*, Aldershot 1994, bes. V 177–208; von Interesse ist hier besonders, daß sich im Blick auf Bettler und Vagabunden, Prostituierte und Juden analoge Ausgrenzungsbemühungen finden, ebda., V 194f.

⁷² Vgl. Alexander v. Hales, *Summa theologica*, Bd. 3, 732f.; das apostolische Verbot von I Kor 5,12 gilt demnach nur *de poena spirituale directe*; zu den Verfechtern der These von der kirchlichen Jurisdiktionsgewalt über die Juden in den für gemeinsam erachteten Moral- und Glaubensvorstellungen gehört im 15. Jahrhundert auch der römische Theologe Alexander de Nevo. Die dehnbare und mißverständliche Rechtskonstruktion orientiert sich – wie im übrigen die gesamte kirchliche Judengesetzgebung – an der Fiktion eines alttestamentlichen Judentums.

⁷³ Zu den Einzelerfolgen der Prediger in Mailand gehörten 1470 die Strafverschärfung für Juden, die mit christlichen Frauen sexuellen Kontakt hatten, sowie die Verpflichtung zum Tragen des Judenabzeichens, die 1473 eingeführt wurde; s. Baron (Anm. 3), Bd. 10, 283.

schließlich indirekt auch eine Absage an alle Ansätze eines kulturellen, von partieller intellektueller Offenheit geprägten Austauschs zwischen meist gebildeten Juden und Christen, wie er in verschiedenen Renaissancestädten Italiens im Kontext des hebräischen Buchdrucks und des sprachgelehrten Interesses am Hebräischen in Gang gekommen war. Freilich dürfen diese Vorgänge nicht als soziale Integration oder Assimilation der beteiligten Juden mißverstanden werden.⁷⁴

Wie ein Blick auf zeitgenössische Sammlungen von Fasten- und Passionspredigten zeigt, ist die Toleranzproblematik von reformbewegten Predigern immer wieder aufgegriffen worden, doch sind die Vorgaben des kanonischen Rechts selten so einseitig-konsequent aktualisiert worden wie hier. Eine eher moderate Position findet sich etwa in den weit verbreiteten Predigten des französischen Benediktiners und späteren Cluniazensers Johannes Raulin (1443–1515). Dieser nimmt – die Judenvertreibung aus dem Königreich Frankreich (1394) liegt lange zurück – den durch den Blasphemievorwurf fanatisierten Gegensatz von Juden und Christen auf und sucht ihn zu mäßigen. Doch auch seine moderate Position kennt eine kirchliche Schutzpflicht gegenüber den Juden nur im Rahmen der Pflicht, die Juden als degradierte Kainsexistenzen und Exempel göttlicher Strafgerechtigkeit zu erhalten. Ein stringentes Argument gegen die spätmittelalterliche Vertreibungspolitik ergibt sich somit nicht. Vielmehr erscheint auch in diesem Kontext die Vertreibung unter bestimmten Umständen als adäquate politische Umsetzung des theologischen Strafgedankens. So enden Raulins Überlegungen bei Johannes Duns Scotus (ca. 1265/66–1308), der die kirchlich gebotene Toleranz gegenüber den Juden auch dann als erfüllt ansah, wenn man sie auf eine Insel verbannte und dort die Erfüllung der göttlichen Verheißungen am Ende der Zeit erwarten ließe.⁷⁵

Die von Bernhardin von Busti betriebene Agitation steht im Widerspruch zu der zwar nicht einheitlichen, aber doch insgesamt toleranten, auf Stabilität setzenden Judenpolitik der Renaissancepäpste. Sie weist auf eine einschneidende Veränderung des 16. Jahrhunderts voraus, die im weiteren Kontext der franziskanischen Predigttagitation zu sehen ist, ohne daß sich direkte Verbindungslinien zu Bernhardin von Busti ziehen ließen: Auf die Erneuerung der nach kanonischen Vorgaben restriktiven Judenpolitik im Zeichen des Konzils von Trient. Hier wird im Zeichen der katholischen Reform eine bislang nicht dagewesene Ghettoisierung der Juden im Kirchenstaat betrieben und der inquisitorische Kampf gegen die rabbinische Literatur, besonders den Talmud, erneut aufgenommen.⁷⁶

⁷⁴ Vgl. Cecil Roth, *The Jews in the Renaissance*, Philadelphia 1959, bes. 111–188; Shulvass (Anm. 66), 148–155; bes. Robert Bonfil, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, London 1993 (Orig. hebr.); zu den wichtigen Einzelstudien zählen: Gérard E. Weil, *Élie Lévia. Humaniste et Massorète (1469–1549)* (StPB 7), Leiden 1963; Ruderman (Anm. 39), bes. T. 2 (Dialogue with Christianity).

⁷⁵ Johannes Raulin, *Sermones Quadragesimales*, Venedig 1575, fol. 368^vff.

⁷⁶ 1553 kommt es in Rom zu einer Talmudverbrennung, der weitere in anderen Städten folgten. Vgl. Baron (Anm. 3), Bd. 14, 3ff.; Kenneth R. Stow, *Catholic Thought and papal Jewry Policy 1555–1593* (MorS 5), New York 1977; Simonsohn, *Apostolic See*, bes. Bd. 3–6 (Documents, 1464–1555); Bd. 7, 35–38; 237ff.

3.3 Der Antijudaismus in den Sozialpredigten

Im Hintergrund steht das starke Auseinanderdriften von Arm und Reich in den Städten und der allgemein steigende Bedarf an Kleingeld im 15. Jahrhundert, der für die unteren und mittleren Schichten der Bevölkerung vor allem durch die jüdischen Geldleiher befriedigt wurde.⁷⁷ Um diese aus dem Geschäft zu drängen und die Zinssätze zu senken, werden seit den 1460er Jahren sog. *Montes Pietatis*, kirchliche Geldleihanstalten, eingerichtet, die unter Wahrung des kanonischen Zinsverbots billige Kleinkredite zur Verfügung stellen sollten. Für diese Geldleihanstalten wird von Anfang an offen als eine spezifische Form der Judenvertreibung geworben.⁷⁸ Dabei stilisiert die Predigttagitation die Mithilfe mittels Kapitalbeteiligung an den Geldleihanstalten zum karitativen Akt und guten Werk als Ausdruck rechter Bußgesinnung. Der Widerstand der Prediger richtete sich wie in anderen Reformkreisen des Spätmittelalters gegen die moderne Geldwirtschaft an sich, aber auch gegen die Haltung der Kirchenoberen, die sich nach allgemeiner Beobachtung längst stillschweigend mit der Entwicklung abgefunden hatten.⁷⁹

Am wirkungsvollsten agierte hier bis zu seinem Tod 1494 Bernhardin von Feltre, der seinen Ordensbruder Bernhardin von Busti unterstützt und noch persönlich zur Abfassung einer Grundsatzschrift zugunsten der *Monti di Pietà* aufgefordert hat.⁸⁰ Bernhardin von Busti gehörte zu den entschiedenen Förderern der 1483 in Mailand eingerichteten und 1496 von Ludo-

⁷⁷ Vgl. Michael North, *Das Geld und seine Gesch. Vom MA bis zur Gegenwart*, München 1994, bes. Kap. 2; Brian Pullan, *Rich and Poor in Renaissance Venice*, Oxford 1971, 431–475.

⁷⁸ Vgl. die Aufnahme eines antijüdischen Liedes, das aus Anlaß der durch Bernhardin von Feltre veranlaßten Einrichtung der ersten *mons pietatis* in Padua 1491 öffentlich ausgehängt worden ist, *Defensorium* (Anm. 21), fol. d5^{r/v}, wieder in: Meneghin (Anm. 22), 374–376. Renata Segre, *Bernardino da Feltre, i monti di pietà e i bianchi ebraici*, in: *RSIt* 90.1978, 818–833; Vittorino Meneghin, *I Monti di Pietà in Italia dal 1462 al 1562* (STF NS 7), Vicenza 1986, 79, 119; allg. s. Shulvass (Anm. 66), 114–158; Simonsohn, *Apostolic See* (Anm. 15), Bd. 7, 220–227. Bernhardin von Busti bestätigt indirekt die allgemeinen Beobachtungen, nach denen die angeblich überbeuerten jüdischen Kleinkredite meist kurze Laufzeiten hatten (1 bis 2 Monate), also die hohen Zinssätze von 30 und mehr Prozent bei der Knappheit des Geldes durchaus im Rahmen waren; zu den erlaubten Zinssätzen von monatlich 33 % oder auch – je nachdem, ob es sich beim Kreditnehmer um einen Einheimischen oder einen Fremden handelte – 25 % bzw. 40 % s. entsprechende *condotta*-Regelungen, Ariel Toaff, *The Jews in Umbria*, Bd. 2 (StPB 44), New York 1994, Nr. 1682 (aus dem Jahr 1475) u. 1806 (aus dem Jahr 1481).

⁷⁹ Zur traditionellen kirchlichen Wirtschaftsethik vgl. kurz Sprandel (Anm. 5), 181f.; zur Wirtschaftsgeschichte Markus J. Wenninger, *Juden und Christen als Geldgeber im hohen und späten MA*, in: Ebenbauer (Anm. 2), 281–299.

⁸⁰ *Defensorium* (Anm. 21), tr. 1, p. 1, fol. a5^r. Ziel ist einerseits die Abwehr der steilen Angriffe von dominikanischer Seite, die hier die Kirche das unerlaubte Zinsgeschäft der Juden weitertreiben sieht, andererseits die verstärkte Werbung für diese Institute über Italiens Grenzen hinaus, ebda., tr. 1, p. 4, fol. c6^v. Zum angeblich zu hohen Zinssatz der jüdischen Geldleiher vgl. ebda., fol. g5^r.

vico il Moro bestätigten Geldleihanstalt, wie er auch zur Einrichtung entsprechender Institute in Padua, Modena und Reggio Emilia beitrug.⁸¹ Dabei gilt auch hier: Die bettelmönchische Bußpredigt behandelt das Wucherproblem nicht ausschließlich antijüdisch. Christlichen Geldleihern wird mit der Vertreibung, der judenfreundlichen Obrigkeit mit dem Gerichtszorn Gottes gedroht.⁸² Die Predigt agitation sucht dabei den Zusammenhang zwischen Judenvertreibung, Wahrung der Gemeinwohlinteressen (*bonum commune*) und Sicherung des Seelenheils als unlösbar einzuschärfen. So werden der Appell an den „gemeinen Nutzen“ und die Rettung der Seelen im Kontext der Bußfrömmigkeit zum stereotypen Rechtfertigungsschema der Vertreibungsforderung.⁸³

Was zur Rechtfertigung der Montes Pietatis an ausgedehnter Kasuistik vorgetragen wird, weist auf ein weiteres zentrales pastorales Problem: Die Schwierigkeit, in einem von der Geldwirtschaft geprägten städtischen Kontext eine an den strengen Maßstäben kirchlicher Moral ausgerichtete Beichtseelsorge aufrechtzuerhalten. Da bei einer rigorosen Auslegung des kanonischen Zinsverbots so gut wie allen gängigen Vertragsgestaltungen im Kreditgeschäft die kirchenrechtliche Legitimation fehlt, bleibt für die Betroffenen in der Regel nur der ständige Gewissenskonflikt – manche gingen

⁸¹ Zur Definition der Montes Pietatis vgl. *Defensorium* (Anm. 21), tr. 2, p. 1, fol. d2^r–d3^v; fol. e5^v. Die am Tauschhandel orientierte Konzeption geht davon aus, daß ein möglichst geringer Geldumlauf zugleich ein erhöhtes Warenangebot bedeute. Charakteristisch ist die Verschränkung von geistlichen und sozialen Gesichtspunkten in der göttlich-visionären Legitimation der Einrichtung und ihrer Funktion, die Kontakte von Juden und Christen einzuschränken. Der Rechtfertigung der Montes Pietatis als rechtmäßiger *deposita apostolica* dienen ausführliche biblische und naturrechtliche Überlegungen sowie die Autorität spezieller Offenbarungen, mit denen schon Skeptiker um Bernhardin von Feltra überzeugt worden waren. Die Gründung der neuen Institute konnte auf dem Weg des Visionsberichts als direkte Tat Jesu vorgestellt und die Gegner durch entsprechende Wunderzeichen aus dem Feld geschlagen werden. Busti ging in der Emotionalisierung der Debatte sogar soweit, alle Gegner der Einrichtung zu Häretikern zu stempeln und eine entsprechende Bestrafung zu fordern, ebda., fol. d5^v–f4^r.

⁸² Vgl. *Rosarium* (Anm. 16), l. T., fol. 159^v, wo es von den „falsi christiani“, den christlichen Geldleihern, heißt: „*usuram nomine census baptizant, sed diabolus eos baptizabit in aqua infernali*“; zur Abschreckung wird auch hier Judas herangezogen, dessen Ende die christlichen Wucherer vor Augen haben sollten.

⁸³ Zum Verhältnis von christlicher Tugendpraxis und Judenvertreibung vgl. *Defensorium* (Anm. 21), fol. d^r; fol. d4^v („*Mons destruitur, ergo iudei florent, ergo fides christi contaminatur, ergo et minutur vel debilitatur, ergo vera virtus et principaliter in bono regimine civitatum requisita paulatim deficit, ergo finis ipsarum civitatem aliquantulum tollitur*“); fol. g4^r–g7^r. Zu den stereotypen Wendungen gehört die beschwörende Rede von der Rettung der armen Christen aus dem Schlund und Abgrund (*vorago*) des Judenwuchers; dabei treten in obrigkeitkritischer Absicht vereinzelt auch Sympathien für antijüdische Ausschreitungen im Gefolge der franziskanischen Predigt agitation gegen die Juden zutage. Mit der Errichtung der Montes pietatis war zuweilen auch die Gründung einer Bruderschaft verbunden, die diese Einrichtung unterstützte (so in Verona) und der Agitation eine breitere Basis gab. Auch wurden Vorstöße unternommen, für die Unterstützer der Kassen Ablässe ausloben zu dürfen, vorerst ohne Erfolg. Zum Appell an den das Gemeinwesen tragenden Wert des „gemeinen Nutzens“ im städtischen Kontext nördlich der Alpen vgl. Hamm (Anm. 8), 58, Anm. 108.

deshalb ins Kloster – oder die innere Loslösung von kirchlichen Moralvorstellungen. Die strikten wirtschaftsethischen Maximen orientieren sich dabei an der nominalistischen Theorie der Nahrungssicherung für die Familie und verurteilen alles weitere kaufmännische Streben als ungezügelter Leidenschaft (*cupiditas*).⁸⁴ Das Problem stellte sich in den oberitalienischen Städten prinzipiell nicht anders als in Augsburg oder Hamburg. Die Bußpredigt versuchte verlorenes Terrain mit endzeitlich stimuliertem Reformeifer, doch auf der veralteten ideologischen Basis der Tauschwirtschaft, zurückzugewinnen, und mußte daher auf Dauer ohne Erfolg bleiben. Dem franziskanischen Konkurrenzmodell der Geldleihe konnte nicht gelingen, was auf jüdischer Seite grundsätzlich gelungen war: Die Integration des Geschäftlichen in die Welt der Religion. Die antijüdische Agitation stellt sich in diesem Zusammenhang dar als Ausdruck der Hilflosigkeit gegenüber der längerfristig kaum noch steuerbaren Eigendynamik der Geldwirtschaft, die sich in der Seelsorge drängend bemerkbar machte und der mit der Gründung der Montes pietatis und moralischen Bußrufen nicht wirksam begegnet werden konnte.

4 Zusammenfassung und Ausblick

Blicken wir auf die drei Hauptbereiche Marienpredigt, Fastenpredigt und Sozialpredigt zurück, so ergibt sich ein ganzes Geflecht von stereotypen Vorstellungen des breitenwirksam angelegten Antijudaismus der franziskanischen Bußprediger. Gerade die Stärken des Ordens, Bußpredigt und Laienunterweisung, offenbaren im Antijudaismus ihre Schwächen. Theologisch verderben die polemisch nach außen gekehrten Momente der christlichen Buß- und Tugendlehre das, was den Menschen als freiheitliches Wesen adeln sollte: Die Möglichkeit der Umkehr unter göttlichem Gnadenbeistand. Stattdessen macht die Predigt den Antijudaismus mitsamt seinen polarisierenden Radikalismen zum Ausweis der Ernsthaftigkeit des christlichen Umkehrwillens und integriert ihn so in das Idealbild christlicher Frömmigkeit.

Eine Weiterführung des Themas in europäischer Perspektive stellt vor zahlreiche Aufgaben. Vier seien kurz genannt: Einmal sind weitere Untersuchungen erforderlich, um einer Gesamtbewertung des Problems Antijudaismus in der Ordensgeschichte näherzukommen. Dazu gehört die Geschichte des religiösen Bruderschaftswesens und der auch von Bernhardin von Busti stark geförderten Drittordensgruppen.⁸⁵ Zweitens stellt sich die

⁸⁴ Die Klage, die reichere Oberschicht kümmere sich in ihren Geldgeschäften nicht um den kirchlichen Gewissensrat, dürfte einen allgemeinen, immer mehr auch die unteren Bevölkerungsschichten erreichenden Trend beschreiben; zum Gewissensrat in der Standespredigt an die Kaufleute vgl. Rosarium (Anm. 16), 2. T., sermo 32, fol. 266^r–275^v. Zur Gewissensproblematik vgl. Erich Maschke, Das Berufsbewußtsein des ma. Fernkaufmanns, in: Beiträge zum Berufsbewußtsein des ma. Menschen, hg. v. Paul Wilpert u.a. (MM 3), Berlin 1964, 306–335.

⁸⁵ Zur antijüdischen Agitation der Totenbruderschaften im 17. Jh. vgl. z.B. kurz

Frage nach den übergreifenden Zusammenhängen in der großen Tradition der katholischen Bußpredigt bis ins 18. Jahrhundert; es sei nur auf den mentalitäts- und frömmigkeitsgeschichtlich noch ungenügend erforschten Antijudaismus des Abraham a Sancta Clara (1644–1709) hingewiesen.⁸⁶ Im Blick auf Humanismus und Reformation sollten drittens die Kontinuitäten und Brüche zum Spätmittelalter hin unter Frömmigkeitstheologischen und -praktischen Gesichtspunkten präzisiert werden. Die reformatorischen Umbrüche neutralisieren die spätmittelalterlichen Polarisierungen eine Zeitlang, heben sie aber nicht auf.⁸⁷ Sodann wartet viertens die epochenübergreifende Erfassung des Antisemitismus auf weitere Klärungen der Übergänge in die Moderne. Im Blick auf die franziskanische Predigttagitation des 15. Jahrhunderts hat schon Simon Dubnow auf Analogien zwischen spätmittelalterlichem und protestantischem Antisemitismus christlich-sozialer Prägung im Deutschen Kaiserreich hingewiesen. Diese sind in der Tat vorhanden: Statt Sakralisierung nun Rechristianisierung der Gesellschaft, statt auf Integration drängender mönchischer Buß- und Sittenideale nun die Beschwörung der Integrationskraft der protestantischen Volkskirche. Wieder wird der Kampf gegen alles für typisch jüdisch Erachtete geführt, neben dem Geldgeschäft sind es nun die westliche Demokratie, der Liberalismus und der Sozialismus; weiterhin bleibt die – wenn zum Teil auch nur begrenzte – gesellschaftliche Isolierung und Ausgrenzung der Juden das Ziel. Es liegt nahe, den Antisemitismus des Berliner Hofpredigers Adolf Stöcker (1835–1909) als ein das Scheitern der Judenemanzipation spiegelndes Phänomen zu sehen, das deutliche Strukturanalogien zum spätmittelalterlichen Antijudaismus und seinen antisemitischen Irrationalismen aufweist. Dubnows Beobachtung müßte freilich, aus ihrer wirtschaftlich verengten Sichtweise befreit, weiter auf Frömmigkeits- und mentalitätsgeschichtlicher Basis verifiziert werden. Sie dürfte jedenfalls mehr sein als nur eine vage Assoziation.⁸⁸

Hartmut Lehmann, *Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot* (CG 9), Stuttgart 1980, 136f.

⁸⁶ Vgl. die Ansätze bei Franz M. Eybl, *Abraham a Sancta Clara. Vom Prediger zum Schriftsteller* (Frühe Neuzeit 6), Tübingen 1992, 296–299, 312–326.

⁸⁷ Die Verschärfung der Diskriminierungsforderungen in den späten Judenschriften Luthers ist mitbedingt durch den Wegfall der regulativen Funktion des kanonischen Rechts, wie auch die mittelalterlichen antisemitischen Irrationalismen neuen Nährboden finden. Was die Zwei-Reiche-Lehre an Entlastung gegenüber dem mittelalterlichen Einheits- und Sakralisierungszwang (Vorrang des geistlichen Rechts vor dem weltlichen) brachte, bleibt zunächst innerchristlich, es ändert nichts an der gerade auch in reformatorischen Städten kultivierten Grundansicht, der gute Christ sei der beste Bürger.

⁸⁸ Dubnow (Anm. 3), Bd. 5, 430, versteht das antijüdische Wirken des Bernhardin von Feltre als gegen die Juden instrumentalisierten „christlichen Sozialismus“. Zu Stöcker s. Martin Greschat, *Protestantischer Antisemitismus in Wilhelminischer Zeit – Das Beispiel des Hofpredigers Adolf Stöcker*, in: Günter Brakelmann, Martin Rosowski (Hg.), *Antisemitismus. Von relig. Judenfeindschaft zur Rassenideologie*, Göttingen 1989, 27–51.