

„Von pfenninpredigern und heuschrecken im menschenantlütze“ – zur Rolle von Geld und Wucher in antijüdischen Vorstellungen im Mittelalter

Sebastian Piringer*

Abstract

Kaum eine Vorstellung hat das jüdisch-christliche Verhältnis so entscheidend geprägt wie die des „Wucherjuden“. Zunächst als innerchristlicher Diskurs unter Theologen geführt, wurde das Bild vom „Geld in jüdischen Händen“ später mithilfe von Predigt und Exempelliteratur in die mittelalterliche Gesellschaft hineingetragen – mit all seinen Folgen für das aschkenasische Judentum (bis heute).¹ Der vorliegende Aufsatz analysiert die Motive hinter den diskursiven Strategien, die sich für eine Etablierung und Tradierung des „Wucherjuden“ verantwortlich zeigten sowie ihren Einsatz in antijüdischen Blutbeschuldigungslegenden. Es wird gezeigt, dass Geld bei der inhaltlichen Gestaltung solcher Geschichten vielfach als Kumulationsbegriff fungierte, an den die übrigen judenfeindlichen Narrative ideal andocken konnten.

1. Einleitung

„The most common and long surviving Jewish stereotype elaborated by Christian culture during the Middle Ages is the image of the Jewish usurer.“² Neben dem Ziel der Vernichtung der Feinde Christi und der Rückeroberung der heiligen Stätten, geriet mit Beginn der Kreuzzüge ab 1096 die Thematik des christlichen und jüdischen Geldhandels verstärkt in den Blick der geistigen Eliten.³ Für das Kirchendogma, wonach der Mensch sein irdisches

* Sebastian Piringer ist Studierender im Masterstudium Geschichte an der Paris Lodron Universität Salzburg. Der vorliegende Aufsatz basiert auf einer im Wintersemester 2017/18 bei Priv.-Doz. Mag. Dr. Birgit Wiedl MAS eingereichten Bachelorarbeit mit dem Titel »Wie *dû* einem *sine armuot an gewinnest mit wuocher...*« *Juden, Geld und Geistlichkeit. Zur diskursiven Verschiebung des Wucherthemas im 12. und 13. Jahrhundert.*

¹ Die Bezeichnung Aschkenas stammt aus dem Hebräischen – demnach handelt es sich um eine jüdische Selbstzuschreibung – und ist abgeleitet aus den beiden biblischen Namen für Teile Assyriens oder Armeniens. Im Mittelalter bezeichnete der Begriff grob gefasst den deutschsprachigen Raum, mitunter aber zählten aber auch Gebiete in Frankreich, England und Polen dazu. Vgl. Michael TOCH, *Die Juden im mittelalterlichen Reich*, 3. Auflage, München 2013, 4.

² Giacomo TODESCHINI, *Christian Perceptions of Jewish Economic Activity in the Middle Ages*, in: Michael Toch, Hg., *Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden. Fragen und Einschätzungen*, Oldenbourg 2008, 1–16, hier 1.

³ Siehe zur jüdischen Wahrnehmung der Kreuzzugspogrome von 1096 Jeremy COHEN, *Sanctifying the Name of God. Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade*, Philadelphia 2004, zu den Hintergründen besonders 1–30.

Dasein auf das Jenseits richten sollte, stellte der ökonomische Wandel, der sich seit dem 12. Jahrhundert vollzog, ein Problem dar, für das es Lösungen zu finden galt. Vor allem aber sollte die Kirche eine Erklärung für die sozial prekären Verhältnisse bieten, in denen weite Teile der Bevölkerung lebten und die sich nicht länger mithilfe der christlichen Leidenslehre rechtfertigen ließen. Die dafür ausschlaggebenden Beweggründe rühren in einer christlichen Moralthologie, die den Gewinn aus Geld als anrühlich und sündhaft betrachtete. In den christlichen Predigten und Texten gegen den Geldhandel mussten wiederum oftmals Juden die Rolle der „Wucherer“ einnehmen, um die Verwerflichkeit des Geldhandels aus christlicher Sicht besonders zu verdeutlichen.⁴

1.1 Fragestellung und Zielsetzung

„Nichts als Diskurse“⁵ stehen nach Gunnar Mikosch bei einem Großteil der mittelhochdeutschen Predigten und Exempelliteratur im Mittelpunkt, die insgesamt über einen hohen Abstraktionsgrad verfügen. Für die christlich-jüdische Beziehungsgeschichte im Allgemeinen, für den Bezug zu Geld im Besonderen galt dieser Umstand umso mehr, als das gerade im 13. Jahrhundert ein Wandel im Reden über Jüdinnen und Juden und über die Frage nach der theologischen Einordnung des Mediums Geld deutlich zutage trat. In die Transformation von überwiegend theologisch intendierter Judenfeindschaft wurden sozial relevante Komponenten subsumiert. Gleichzeitig wurde dieser Wandel von einer Veränderung innerhalb der diskursiven Argumentationsstrategien begleitet. Denn war die jüdische Bevölkerung zuvor meist ausschließlich Diskursgegenstand „fiktiver“ Natur – freilich bereits mit der ihm inhärenten Fähigkeit, individuelle aber auch gruppenbezogene Realitäten zu produzieren, die soziales Handeln – zunächst Verbote, später Verfolgungen – auslösen konnten, wurde das Reden über Jüdinnen und Juden nun zunehmend „greifbarer“ und Antijudaismus von der theologischen Hochsprache in eine alltagspraktikable Form geführt.⁶ Der Gebrauch des Substantivs „Jude“ in Verbindung mit bewusst negativen Attributionen, die die Gestaltung von Texten stereotypisch beeinflussten und die Haltung gegenüber Juden radikalisierte, markierte hierbei nur den Anfang einer Entwicklung, die sich für das aschkenasische Judentum besonders verhängnisvoll erweisen sollte und deren Wurzeln bis in die Gegenwart rei-

⁴ Die Frage ob der „Wucherjude“ häufiger als christliche Wucherer Gegenstand polemischer Texte war, lässt sich verneinen. Siehe dazu Gunnar MIKOSCH, Von jüdischen Wucherern und christlichen Predigern. Eine Spurensuche, in: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 20/2 (2010), 415–437, hier 416.

⁵ Gunnar MIKOSCH, Nichts als Diskurse. Juden in den frühen mittelhochdeutschen Predigten des 12. und 13. Jahrhunderts, in: Franz X. Eder, Hg., *Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen*, Wiesbaden 2006, 253–270, hier 253.

⁶ Vgl. ebd., 268.

chen.⁷ Der in der Einleitung angedeutete problematische Umgang der Christen mit Geld, soll im weiteren Verlauf dieses Beitrags anhand der zunehmenden Fixierung dieser Thematik auf die jüdische Bevölkerung gezeigt werden. Von Christen an Christen gerichtete Geschichten nahmen nun vielfach Bezug auf die jüdischen Mitmenschen, die, seien es Wuchervorwürfe, Hostienschändungs- oder Ritualmordlegenden, immer eine feindliche Haltung gegen Jüdinnen und Juden zum Ausdruck brachten – ihnen allen gemeinsam ist der Faktor Geld. Welche Umstände sorgten nun für den benannten Wandel im Reden und Denken über die jüdischen Mitmenschen, wie sahen nun solche Argumentationsmuster im Detail aus, welche Vorstellungen von Jüdinnen und Juden wurden mithilfe derartiger Geschichten und Diskussionen innerhalb der christlichen Bevölkerung bestärkt und wie gestaltete(n) sich die Situation(e)n der jüdischen Minderheit im Wirtschafts- und Alltagsleben?

1.2 Das mittelalterliche jüdische Wirtschaftsleben in der Geschichtsforschung

Kaum einem Teilgebiet der jüdischen Geschichte hat die Forschung mehr Aufmerksamkeit gewidmet als der Geschichte des jüdischen Wirtschaftslebens. Innerhalb dieses Feldes lag das Hauptaugenmerk auf der Rolle des Geldverleihs. Das seinerzeit gebräuchliche Schlagwort „beim Juden zu Schaden aufnehmen“, welche als „Diskontierung überfälliger Forderungen christlicher Geld- und Warenkreditgeber zu Lasten des christlichen Erstschuldners gegen hohen Zins bei jüdischen Geldverleihern“⁸ fungierte, trug zum Negativbild von Geldleihe im Allgemeinen und von jüdischer Geldleihe im Besonderen bei. Auch die Mittelalterforschung hatte bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhundert großen Anteil daran, diese Ansicht zu stützen, obgleich schon mittelalterliche Quellen das Narrativ von einem mittelalterlichen Kreditwesen in jüdischen Händen zu relativieren gewusst hätten.⁹ Erst neue Forschungsansätze aus stereotypen-, sozial-, mentalitäts- und wirtschaftsgeschichtlicher Perspektive konn-

⁷ Vgl. Gunnar MIKOSCH, *Von alter ê und ungetriuwen juden*. Juden und Judendiskurse in den deutschen Predigten des 12. und 13. Jahrhunderts, München 2010, 15.

⁸ Michael TOCH, Zins III, in: Gerhard Müller, Hg., *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 36: Wiedergeburt-Zypern, Berlin / New York 2004, 677–681, hier 679. Wobei diese Praxis noch im 11. Jahrhundert in umgekehrter Form angewandt worden ist, wonach ein Jude seinen Anspruch auf einen Glaubensbruder durch Verpfändung von dessen Pfand bei einem Christen abdeckt. Vgl. Michael TOCH, *Wirtschaft und Verfolgung: die Bedeutung der Ökonomie für die Kreuzzugspogrome des 11. und 12. Jahrhunderts*. Mit einem Anhang zum Sklavenhandel der Juden, in: Alfred Haverkamp, Hg., *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, Sigmaringen 1999, 253–286, hier 263.

⁹ Verantwortlich für dieses Bild zeichneten sich etwa Wilhelm ROSCHER, *Die Juden im Mittelalter betrachtet vom Standpunkte der allgemeinen Handelspolitik*, in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 31 (1875), 503–526; Werner SOMBART, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Leipzig 1911. Beide sahen in den Krediten talmudische Erfindungen. Sombart schrieb den Juden sogar eine maßgebliche Vorreiterrolle für die Entwicklung des Kapitalismus zu.

ten dieses Bild schrittweise entkräften.¹⁰ Nichtsdestotrotz scheint die Vorstellung vom „geldaffinen Juden“ durch keine wissenschaftliche Faktenarbeit aus der Welt zu schaffen. Im Folgenden sollen die historischen Prozesse beleuchtet werden, die zur Etablierung dieses Judenbildes entscheidend beitrugen.

2. Die soziökonomische „Revolution“ im 12. / 13. Jahrhundert als Katalysator antijüdischer Rhetorik

Nach Michael Toch wird die wirtschaftliche Lage Europas im Mittelalter durch drei Phasen unterschiedlicher Stufen von Wachstum und Stagnation charakterisiert. Bis zum 11. Jahrhundert befand sich Mitteleuropa in einer „Brutphase“, die durch geringes ökonomisches Expansionsstreben gekennzeichnet war. Erst mit Beginn der Kreuzzüge erlebte Europa eine Phase stark ansteigender wirtschaftlicher Expansion, die bis ins ausgehende 13. Jahrhundert anhielt.¹¹ Danach zeichnete sich der Beginn einer bis in das 15. Jahrhundert anhaltenden Kontraktionsphase ab, die mit den Anfängen der europäischen Expansion ihr Ende fand. Grundsätzlich können als Charakteristika dieser ökonomischen Umwälzung vier primäre Faktoren genannt werden: 1. eine zunehmende Ausstattung der mittelalterlichen Gesellschaft und Wirtschaft mit Geldmitteln; 2. eine spätmittelalterliche Agrarkrise, die durch die Umstellung der Landwirtschaft auf die Dreifelderwirtschaft späte Anpassungsschwierigkeiten zeigte; 3. die steigende Bedeutung städtischer Siedlungen und die damit einhergehende Herausbildung neuer Berufsfelder, sowie 4. ein nicht unerhebliches Bevölkerungswachstum.¹²

Alle vier Faktoren bedingten einander und standen in einem kausalen Zusammenhang, zumal gerade die Faktoren eins und drei entscheidend zum Entstehen einer städtischen Armenschicht beigetragen haben, die für die weitere Beziehungsgeschichte von Christentum und Judentum von großer Bedeutung war. Eine genaue Einschätzung darüber, ob im

¹⁰ Siehe dazu beispielsweise Hans-Jörg GILOMEN, Die ökonomischen Grundlagen des Kredits und die christlich-jüdische Konkurrenz im Spätmittelalter, in: Eveline Brugger / Birgit Wiedl, Hg., Ein Thema – Zwei Perspektiven. Juden und Christen in Mittelalter und Frühneuzeit, Innsbruck 2007, 139–169. Dieser erteilt der These vom jüdischen Kreditmonopol eine Abfuhr. Allerdings herrscht m. E. Diskussionsbedarf darüber, ob aschkenasische Juden tatsächlich bessere Voraussetzungen für die Partizipation am Geldhandel mitbrachten (beispielsweise aufgrund eines höheren Alphabetisierungsgrades im Vergleich zu den Christen), wie Alfred Haverkamp unlängst vorbrachte. Siehe dazu Alfred HAVERKAMP, Jews in the Medieval German Kingdom, Online Edition, Trier University Library 2015, 16, online unter: <https://ubt.opus.hbz-nrw.de/frontdoor/index/index/docId/671> (27.03.2019).

¹¹ Vgl. TOCH, Zins III., 677.

¹² Vgl. Hans LIEBESCHÜTZ, Synagoge und Ecclesia. Religionsgeschichtliche Studien über die Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Hochmittelalter, Heidelberg 1983, 204; TOCH, Zins III., 677 f.; TOCH, Economic Activities of German Jews in the Middle Ages, in: Michael Toch, Hg., Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden. Fragen und Einschätzungen, Oldenbourg 2008, 181–209, hier 187.

Kontext eines sich ausbreitenden Geldverkehrs auch der Umfang an Kredittätigkeiten stieg oder nur die Anzahl der überlieferten Quellen, die darüber berichten, ist schwer zu treffen, dürfte aber anzunehmen sein.¹³ Vor allem von Seiten des städtischen Handels kann ein immenses Kreditbedürfnis festgestellt werden. Der Geldkredit bot nun auch jenen Personengruppen die Chance ökonomisch und sozial aufzusteigen, für die zuvor wenig Aussicht auf eine Besserung ihrer Lebensumstände bestanden hatte – was folglich zu einem Verwischen der hierarchischen Schranken im Sozialgefüge der mittelalterlichen Gesellschaft führte.¹⁴ Für das gesteigerte Interesse an Krediten galt lange Zeit die Faustregel, dass das Angebot an Geldmitteln nicht mit der Nachfrage Schritt halten konnte und von dem auch die Fürsten nicht ausgenommen waren.¹⁵ Hans Liebeschütz charakterisierte dieses Verlangen nach Geld folgendermaßen: „Das Geld als Form des Besitzes machte den Reichtum scheinbar schrankenloser Vermehrung fähig und schuf Daseinsformen, in denen eine früher unbekannte Rechenhaftigkeit die Vorherrschaft hatte.“¹⁶ Der Schluss liegt nahe, dass diese Rechenhaftigkeit entscheidend zur zunehmenden Schriftlichkeit beigetragen hat, mit nicht unerheblichen Einfluss auf die Steigerung wirtschaftlicher Tätigkeiten.¹⁷

2.1 Jüdinnen und Juden als „Menschenfeinde“

Derartige ökonomische Verschiebungen bedeuteten für den Großteil der mittelalterlichen Bevölkerung einschneidende Veränderungen in ihre Lebensverhältnisse und ihr soziales Umfeld. Historisch betrachtet zeigte sich während solcher Umbruchsphasen häufig die Tendenz, in denjenigen Mitgliedern einer Gesellschaft eine Gefahr für die Gemeinschaft zu sehen, die von jeher als „fremd“ galten – im Mittelalter galt das insbesondere für Jüdinnen und Juden.¹⁸ In dieser Zeit erfuhren die spätantiken Grundlagen des Antijudaismus eine Adaptation und wurden hinsichtlich ihrer narrativen Strukturen stark erweitert. Die Konstruktion

¹³ Vgl. TOCH, Zins III., 678; LIEBESCHÜTZ, Synagoge, 146.

¹⁴ Vgl. TOCH, Zins III, 679. Eine solche Entwicklung ist bis auf Ausnahme weniger Regionen überall in Europa festzustellen; wenngleich Unterschiede von Region zu Region, sowohl in zeitlicher Hinsicht als auch im Umfang der ökonomischen Umwälzung auszumachen sind.

¹⁵ Vgl. TOCH, Zins III, 679.

¹⁶ LIEBESCHÜTZ, Synagoge, 146.

¹⁷ Vgl. GILOMEN, Grundlagen, 139–169.

¹⁸ Was nicht heißen soll, dass es Krisen bedurfte, um die Juden als „fremdartig“ und gemeinschafts-, vor allem aber glaubensgefährdend zu betrachten. Unverkennbar die Parallelen zu Ketzern und Hexen (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit). Siehe dazu Winfried FREY, Literatur über Außenseiter: Hexen und Juden, in: Ingrid Benewitz / Ulrich Müller, Hg., Deutsche Literatur – Eine Sozialgeschichte 2: Von der Handschrift zum Buchdruck. Spätmittelalter, Reformation, Humanismus, 1320–1572, Reinbek bei Hamburg 1991, 359–371; Alexander PATSCHOVSKY, Feindbilder der Kirche: Juden und Ketzler im Vergleich (11.–13. Jahrhundert), in: Alfred Haverkamp, Hg., Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge, Sigmaringen 1999, 327–358.

eines Juden, der alle christlichen Vorstellungen vom Bösen in sich vereinte und als „universeller Gegenspieler“ fungierte, fand in den Folgen der ökonomischen Veränderungen des 12. und 13. Jahrhundert und den durch klimatischen Anomalien und Naturkatastrophen ausgelösten Krisen des 14. Jahrhunderts einen idealen Nährboden.¹⁹ Als Personifizierung des Bösen, als Erklärung für alles Übel der diesseitigen Welt, als Sündenbock für alle (un)erklärlichen Geschehnisse, denen sich die Menschheit ausgesetzt sah, besaß das Bild vom Juden apodiktische Gültigkeit in den Augen des jüdenfeindlichen Christen. Dieses metaphysische Prinzip von Jüdinnen und Juden, die die zerstörerische Freiheit besitzen, „unter allen Umständen das Böse zu tun“²⁰, wird nur von einem Wesen geteilt, dessen Geist gleichsam an das Böse gekettet zu sein scheint – dem Teufel.²¹

Wie sah das jüdische Kreditgeschäft nun in der Realität aus und welchen Einfluss hatten antijüdischen Stereotype auf die zeitgenössische Beurteilung des Themas beziehungsweise wie trug der Geldhandel, der schnell als Wucher betrachtet wurde, zur Bildung und Etablierung antijüdischer Narrative bei? Der Sinn einer solchen Einordnung besteht darin, den Ursachen für die unterschiedlichen Handlungsmuster und etwaigen Diskursverschiebungen innerhalb der mittelalterlichen Gesellschaft auf die Spur zu kommen. Die Frage nach dem Warum ist für das Verständnis dieses Themas ebenso wichtig wie die Frage nach dem Wie.

2.2 Das jüdische Pfand- und Kreditgeschäft in seinen Anfängen

Für das Partizipieren der jüdischen Bevölkerung am Geldhandel gibt es mehrere Gründe. Einer davon besteht sicherlich in der Tatsache, dass mit Einsetzen der Kreuzzüge und der darauf folgenden Expansionsphase der abendländischen Handelstätigkeiten, der jüdische Fernhandel Stück für Stück unter Wettbewerbsdruck geriet, weil er mit den, um einen modernen Begriff zu gebrauchen, „kartellartigen“ Handelsverbindungen der christlichen Mehrheit nicht konkurrieren konnte.²² Dies heißt nicht, dass es in den vorangegangenen Jahrhun-

¹⁹ Jeremy Cohen hat gezeigt, dass es sich dabei um einen von Christen für Christen „erfundenen“ archetypischen Juden handelte, dem *hermeneutical Jew*. Siehe dazu Jeremy COHEN, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jews in Medieval Christianity*, Berkeley 1999, 2 f., zum generellen Konzept des *hermeneutical Jew* 1–21. Siehe zu den Krisenzeiten und „Krisengefühlen“ des Spätmittelalters František GRAUS, *Pest – Geissler – Judenmorden. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit*, Göttingen 1987, 14 f. Jüngst u. a. Christian ROHR / Ursula BIEBER / Katharina ZEPPEAUER-WACHAUER, Hg., *Krisen, Kriege, Katastrophen. Zum Umgang mit Angst und Bedrohung im Mittelalter*, Heidelberg 2018.

²⁰ Vgl. Jean-Paul SARTRE, *Überlegungen zur Judenfrage*, Hamburg 1994, 27.

²¹ Vgl. ebd., 27.

²² Vgl. LIEBESCHÜTZ, *Synagoge*, 187. Wobei es durchaus wirtschaftliche Zusammenarbeit zwischen jüdischen und christlichen Händlern gegeben hat, auch wenn anzunehmen ist, dass solche in eher begrenztem Maße stattgef-

dernten keinen christlichen Fernhandel gegeben hätte. So spricht etwa schon die Raffelstetterner Zollordnung von 904/906 von „*Judei et ceteri mercatores*“ also Juden und anderen Kaufleuten/Händlern.²³ Dort heißt es:

„Die Kaufleute, also die Juden und anderen Kaufleute (ganz gleich woher sie kommen, aus diesem Land oder aus anderen Ländern) sollen den gerechten Zoll zahlen für Sklaven wie für andere Handels-Güter – so wie es stets in den früheren Zeiten der Könige war.“²⁴

Es wäre aber falsch, das jüdische Wirtschaftsleben ausschließlich in den Bereich des Fern- und Geldhandels zu rücken.²⁵ So sprechen hebräische Quellen von recht unterschiedlichen Berufsfeldern, in denen Jüdinnen und Juden über das gesamte Mittelalter anzutreffen waren.²⁶ Die Rede ist darin unter anderem von einem Backofen, mithilfe dessen ein Jude seinen Lebensunterhalt bezieht.²⁷ Noch zahlreicher sind christliche Zeugnisse für die Anwesenheit jüdischer Fleischer.²⁸ Am weitaus häufigsten werden in den Quellen Käufe und Verkäufe sowie Pachtungen von Weingärten erwähnt – was Weinlese und Produktion von Weinerzeugnissen miteinschließt, die aufgrund religiöser Vorschriften nicht von Nichtjuden erzeugt werden durften.²⁹ Insgesamt scheinen sich die Partizipationsmöglichkeiten für Juden innerhalb der Gesamtwirtschaft bis in das beginnende 13. Jahrhundert also nicht wesentlich von

den haben. Siehe dazu TOCH, *Wirtschaft*, 266–272; Markus J. WENNINGER, *Juden als Münzmeister, Zollpächter und fürstliche Finanzbeamte im mittelalterlichen Aschkenas*, in: Michael Toch, Hg., *Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden. Fragen und Einschätzungen*, Oldenbourg 2008, 121–138; TOCH, *Activities*, 181–210, für den es keine klaren Belege eines von christlicher Seite geplanten Hinausdrängens der jüdischen Konkurrenz aus dem Fernhandeln gegeben; wenngleich anzumerken ist, dass ein solches Szenario im Sinne „marktkapitalistischer“ Interessen (also „freier“ Wettbewerb) nicht abwegig erscheint, auch wenn nach Toch die problematische Quellenlage eine derzeitige Stützung der These nicht zulässt.

²³ TOCH, *Wirtschaft*, 266.

²⁴ Lorenz WEINRICH, Hg., *Quellen zur deutschen Verfassungs-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte bis 1250*, Darmstadt 1977, Nr. 5, 14–19, hier 19. Siehe auch Eveline BRUGGER / Birgit WIEDL, *Regesten zur Geschichte der Juden Österreich im Mittelalter*, Bd. 1: *Von den Anfängen bis 1338*, Innsbruck 2005, 15, Nr. 1.

²⁵ Gemeint sind hier vor allem Luxusgüter aus dem südöstlichen Mittelmeerraum (Levante, Ägypten etc.). Vgl. TOCH, *Wirtschaft*, 260. Siehe zum wirtschaftlichen Aspekt auch Friedrich LOTTER, *Zur Entwicklung des Judentums im christlichen Abendland bis zu den Kreuzzügen*, in: Thomas Klein / Volker Losemann / Gunther Mai, Hg., *Judentum und Antisemitismus von der Antike bis zur Gegenwart*, Düsseldorf 1984, 41–63.

²⁶ Vgl. TOCH, *Wirtschaft*, 259 f.

²⁷ Vgl. ebd., 260.

²⁸ Vgl. Gregor MAIER, *Wirtschaftliche Tätigkeiten von Juden im Reichsgebiet (ca. 1273–1350)*, Trier 2010, 61–79.

²⁹ Gerade in den Regionen des Weinbaus scheint sich der Geldhandel relativ früh etabliert zu haben, was auf eine enge Verbindung beider Wirtschaftszweige schließen lässt. Vgl. Michael TOCH, *Juden*, 98. Siehe auch LIEBESCHÜTZ, *Synagoge*, 204. Ausführlich dazu vgl. Martha KEIL, Veltliner, Ausstich, Tribuswinkler: *Zum Weingenuss österreichischer Juden im Mittelalter*, in: Christian Domenig, Hg., „Und wenn schon, dann Bischof oder Abt.“ *Im Gedenken an Günther Hödl (1941–2005)*. Klagenfurt 2006, 51–70; Haym SOLOVEITCHIK, *Halacha, Tabu und der Ursprung der jüdischen Geldleihe in Deutschland*, in: Christoph Cluse, Hg., *Europas Juden im Mittelalter. Beiträge des internationalen Symposiums in Speyer vom 20.–25. Oktober 2002*, Trier 2004, 322–332.

jenen der christlichen Mehrheitsgesellschaft unterschieden zu haben. Gemeindeinterne Berufsfelder wie die eben gezeigten standen ihnen darüber hinaus weiterhin offen.³⁰

Erst die ökonomischen Veränderungen des 12. Jahrhunderts hatten ein Aufbrechen der alten Strukturen zur Folge, was die Teilhabe der jüdischen Bevölkerung am Warenhandel erheblich erschwerte. Diese mussten demnach auf neue Einkommensmöglichkeiten wie das Pfand- und Kreditgeschäft zurückgreifen. Erste Belege hierfür finden sich im 12. Jahrhundert. Meist treten Jüdinnen und Juden in den Überlieferungen als Einzelgeldhändlerinnen und -händler auf, auch wenn sie sich durchaus – wie ihre christlichen Berufskollegen – in großen Geschäftsverbindungen und Konsortien zusammenschlossen, mitunter sogar interreligiös.³¹ In gleichem Maße, wie sie zuvor als Händler von Luxusgütern an diverse christliche Obrigkeiten fungierten und deshalb vielfach gewisse Privilegien genossen,³² trat an die Stelle des Warenhandels nun derjenige des Geldes. Obwohl die kirchlichen Zinsverbote selbst unter Christen kaum umgesetzt wurden, wurde nun auch das jüdische Kreditgeschäft durch Verbote einzuschränken versucht.³³

Grundsätzlich lässt sich festhalten, dass für die Herausbildung eines Geld- und Kreditgeschäfts im Allgemeinen und eines jüdischen im Besonderen, zunächst vor allem ein gesteigerter Bedarf an einem liquiden Geldstrom auf Seiten der christlichen Autoritäten ausschlaggebend war. Durch die Zunahme von Steuer- und Abgabenwesen bei gleichzeitig steigenden Ausgaben, war es für geistliche und weltliche Obrigkeiten von essenzieller Bedeutung, über genügend Geldmittel zu verfügen.³⁴ Da eine ausreichende Ausstattung mit Geld eine für das Mittelalter quasi permanente Unmöglichkeit darstellte, war man auf umfangreiche Kreditoperationen angewiesen.³⁵ Die Lombarden und Kawerschen (v. a. Frankreich) waren in nicht geringerem Maße in Kreditgeschäfte mit Obrigkeiten involviert als Juden. In Summe vereinten sie wohl auch den gewichtigeren Teil an Geldmittel mit ihren Geschäften,

³⁰ Vgl. TOCH, *Wirtschaft*, 260.

³¹ Vgl. TOCH, *Juden*, 96 f.; TOCH, *Zins III.*, 679. Eine Ausnahme stellt zuweilen die „Ma'arufia“ – das „Institut des festen Kunden“ dar, die aber im Laufe des Spätmittelalters zunehmend seltener wird, siehe dazu Martha KEIL, *Vom Segen der Geldleihe. Zinsnehmen und Steuerwesen in jüdischen Quellen des spätmittelalterlichen Österreich*, in: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 20/2 (2010), 215–237, hier 227; TOCH, *Wirtschaft*, 261 f. u. 266.

³² Ähnlich den Privilegien wie sie auch christliche Kaufleute genossen haben. Siehe dazu Eveline BRUGGER, *Von der Ansiedlung bis zur Vertreibung Juden in Österreich im Mittelalter*, in: Eveline Brugger u. a., Hg., *Geschichte der Juden in Österreich*, 2. Auflage 2013, Wien 2006, 123–227, hier 157; Hans-Jörg GILOMEN, *Wucher und Wirtschaft*, in: *Historische Zeitschrift* 250 (1990), 265–301, hier 286 f.

³³ Siehe zu diesem Aspekt unter anderem GILOMEN, *Wucher*, 287 u. 290; Stefan SCHIMA, *Die Entwicklung des kanonischen Zinsverbots. Eine Darstellung unter besonderer Berücksichtigung der Bezugnahmen zum Judentum*, in: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 20/2 (2010), 239–279, hier 271–273.

³⁴ Vgl. TOCH, *Activities*, 190.

³⁵ Vgl. TOCH, *Zins III.*, 679; GILOMEN, *Grundlagen*, 155.

bis am Übergang von Mittelalter und Neuzeit das jüdische Kreditgeschäft nur noch eine untergeordnete Rolle spielte.³⁶ Weil die sogenannten Juden- und Lombardenkredite in der Regel Konsumtionskredite darstellten, führten diese – ohnehin aus einer Notsituation heraus in Anspruch genommen – in zahlreichen Fällen zu einer erheblichen Verschlechterung der wirtschaftlichen Situation der Schuldner.³⁷ Das bedeutet auch, dass mit der Etablierung des Geldverleihs und seiner territorialspezifischen Unterschiede neue Zielgruppen erschlossen wurden.³⁸ Das konnte durchaus zu örtlichen Konflikten zwischen christlichen und jüdischen Kaufleuten führen, einerseits aufgrund der räumlichen Nähe zwischen beiden Parteien, andererseits weil sie sich in einer unmittelbaren Konkurrenzsituation befanden.³⁹ Als noch entscheidender für die zunehmende Wucherpolemik sollte sich die landesherrliche Praxis erweisen, jüdische Gemeinden bewusst zu Zwecken der Geldleihe in ihren Territorien anzusiedeln.⁴⁰ In Österreich, wo die ersten Erwähnungen von Jüdinnen und Juden allesamt in Zusammenhang mit Geldgeschäften stehen, regelte und schützte das Judenprivileg Herzog Friedrichs II. (1211–1246) von 1244 das jüdische Kreditgeschäft umfassend.⁴¹ Schon am Ende des 12. Jahrhunderts fungierte unter den Babenbergern der Jude Schlom als Münzmeister Herzog Leopolds VI. (1176–1230), was das Judenbild der Christen nicht positiv beeinflusst haben dürfte.⁴² Trotz des obrigkeitlichen Interesses am jüdischen Kreditgeschäft heißt das keineswegs, dass dieser einen gewichtigeren Beitrag zur Gesamtwirtschaft darstellte als der christliche.⁴³ Allgemein scheint es daher naheliegend, eher in der Umstellung einer auf Natural- und Tauschhandel basierenden Wirtschaft auf eine monetäre einen gewichtigen Grund für die soziale Unsicherheit zu suchen. In den Augen vieler mittelalterlicher Menschen stellte der Gebrauch von Geld zunächst einen völlig abstrakten Prozess dar. Die daran gekoppelte Vorstellung vom Preis als Wert für eine Ware muss mitunter schon schwer zu verstehen gewesen sein, die Vorstellung von Geld, das sich durch Geld vermehrt, umso mehr. Auch führ-

³⁶ Siehe dazu GILOMEN, Wucher, 298; Christoph CLUSE, Zum Zusammenhang von Wuchervorwurf und Judenvertreibung im 13. Jahrhundert, in: Friedhelm Burghard / Alfred Haverkamp / Gerd Mentgen, Hg., Judenvertreibungen in Mittelalter und früher Neuzeit, Hannover 1996, 135–163.

³⁷ Vgl. LIEBESCHÜTZ, Synagoge, 200; GILOMEN, Wucher, 290.

³⁸ Vgl. TOCH, Activities, 187; GILOMEN, Wucher, 291.

³⁹ Vgl. GILOMEN, Grundlagen, 148 f.

⁴⁰ Was vielfach bedeutete, dass Juden, die nicht im Pfand- und Kreditgeschäft tätig waren, keine Ansiedlungserlaubnis erhielten. Siehe dazu etwa Markus J. WENNINGER, Von der Integration zur Segregation. Die Entwicklung deutscher Judenviertel im Mittelalter, in: Eveline Brugger / Birgit Wiedl, Hg., Ein Thema – Zwei Perspektiven. Juden und Christen in Mittelalter und Frühneuzeit, Innsbruck 2007, 195–217, hier 204.

⁴¹ Vgl. Eveline BRUGGER, *Do mussten da hin zue den iuden varn* – die Rolle(n) jüdischer Geldgeber im spätmittelalterlichen Österreich, in: Eveline Brugger / Birgit Wiedl, Hg., Ein Thema – Zwei Perspektiven. Juden und Christen in Mittelalter und Frühneuzeit, Innsbruck 2007, 122–138, hier 122.

⁴² Vgl. BRUGGER / WIEDL, Regesten, 16, Nr. 3.

⁴³ Vgl. TOCH, Juden, 95–98.

ten die teilweise äußerst findigen Methoden von Geldhändlern, ihren Besitz auf unlautere Art und Weise zu vermehren, vollends zum Unverständnis breiter Bevölkerungskreise. In diese sozial prekären Verhältnisse hinein entstanden in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts die beiden Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner, die die öffentliche Meinung in den folgenden zweieinhalb Jahrhunderten entscheidend prägten und maßgeblich radikalisierten.⁴⁴

2.3 Das theologische Verständnis von Geld und Zins im Hoch- und Spätmittelalter

Um die Reaktion(en) seitens der Amtskirche und der Bettelorden auf das größer werdende sozioökonomische Ungleichgewicht innerhalb der Gesellschaft zu erklären, bedarf es eines Exkurses in die theologische Deutung von Ökonomie und Geld. Grundsätzlich bestimmen Kauf und Verkauf jede ökonomische Tätigkeit. Ihnen ist zuteil, dass sie zum Nutzen beider Parteien – also Käufer und Verkäufer – existieren. Jedes Ungleichgewicht in diesem sensiblen Verhältnis gilt es zu vermeiden.⁴⁵ Der Zweck der Münze besteht einzig und allein darin, als Wertmesser für den Preis zu fungieren. „Wenn der Preis den Wert der Sache übertrifft oder das Umgekehrte der Fall ist, sind damit Gleichheit und Gerechtigkeit aufgehoben.“⁴⁶ Dass die Frage nach dem gerechten Preis (*iustum pretium*) mitunter schwierig und nicht eindeutig zu bestimmen war, dürfte auch die Theologen vor erhebliche Probleme gestellt haben.⁴⁷ Thomas von Aquin etwa gestand dem Verkäufer durchaus ein gesteigertes Interesse am Behalten eines Verkaufsobjekts zu, das über den normalen Wert hinausging und deshalb einen Aufschlag seitens des Verkäufers gerechtfertigt hätte.⁴⁸ Wirkliche Bedenken hegten die Theologen deshalb eigentlich nur bei Handlungen, die nicht primär zur Bedarfsdeckung getätigt wurden, sondern ein Streben nach Gewinn zum Ausdruck brachten, welches a priori zwar noch nicht als Sünde betrachtet, aber dennoch als etwas Unmoralisches angesehen wurde.⁴⁹ Eine ablehnende Haltung, die sich schon im Lukasevangelium fand, wo Christus über den rechten Gebrauch des Reichtums predigte und die Menschen mahnte: „Ihr könnt nicht bei-

⁴⁴ Vgl. GILOMEN, Wucher, 296.

⁴⁵ Vgl. LIEBESCHÜTZ, Synagoge, 231.

⁴⁶ Ebd., 232.

⁴⁷ Vgl. SCHIMA, Entwicklung, 269 f. *Iustum pretium* ist schon im spätantiken Römischen Recht ein fest verankerter Grundsatz, besonders seit Kaiser Justinian. Siehe dazu § 142 *Iustum pretium* und *laesio enormis* bei Paul JÖRS / Wolfgang KUNKEL / Leopold WENGER, Römisches Privatrecht, 3. Auflage, Berlin / Heidelberg 1949, 230.

⁴⁸ Vgl. LIEBESCHÜTZ, Synagoge, 232.

⁴⁹ Vgl. ebd., 232.

den dienen, Gott und dem Mammon.“⁵⁰ Hier setzte auch die zeitgenössische Kritik an. In den Überlegungen eines christlichen Existenzverständnisses war durch Gott der Zweck des menschlichen Daseins auf das Jenseits gerichtet. Umso verwerflicher musste es folglich erscheinen, wenn jemand aus Gewinnsucht und materiellen Interessen seine Existenz auf das Diesseits ausrichtete. Gewinne aus alltäglichen Wirtschaftsgeschäften konnten im scholastischen Weltbild aber einer ehrenhaften und gerechten Verwendung zugeführt werden, beispielsweise als Hilfe für Bedürftige oder für die Reparatur eines Gebäudes.⁵¹

Geld war im Kern prinzipiell nicht sündig, damit zu arbeiten war im Rahmen einer Unternehmensbeteiligung sogar in Form einer Zinsleistung erlaubt.⁵² Auch die Kirche ließ zunächst im jüdisch-christlichen Zinsgeschäft dahingehend durchaus noch interpretativen Spielraum. So verbietet das 67. Dekret des Vierten Laterankonzils 1215 den Juden nur „drückende und unangemessene Zinsen“.⁵³ Moderate Zinsen bei Kreditgeschäften waren demnach kirchenrechtlich durchaus christlichen Geldgebern erlaubt und durften im Falle einer Verzugszahlung erhoben werden.⁵⁴ Das heißt, dass das Darlehen über einen gewissen Zeitraum als zinsfrei vergeben wurde. Erst bei säumiger Zahlung innerhalb des vereinbarten Zeitraums wurden Zinsen schlagend. Ein solches Beispiel für einen Verzugszins findet sich in einem Vertrag aus dem bayerischen Straubing aus dem 14. Jahrhundert, bei dem der zinsfreie Zeitraum bis zum Eintreten der Dunkelheit gelten sollte, womit am darauffolgenden Tag eine Entschädigung wegen nicht fristgerecht erfolgter Rückzahlung zu entrichten war.⁵⁵

Der Wucherer hingegen verkaufe das, was allein Gott gehört: Die Zeit bis zur Rückzahlung des Darlehens.⁵⁶ Daneben trat die Kritik, dass der Gläubiger vom Schuldner als des-

⁵⁰ Lk 16,13. Alle Bibelzitate stammen aus: Die Bibel in der Einheitsübersetzung, online unter: <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/> (14.05.2019).

⁵¹ Vgl. LIEBESCHÜTZ, Synagoge, 232.

⁵² Vgl. SCHIMA, Entwicklung, 270; Rolf SPRANDEL, Zins IV. Kirchengeschichtlich, in: Gerhard Müller, Hg., Theologische Realenzyklopädie, Bd. 36: Wiedergeburt-Zypern, Berlin / New York 2004, 681–687, hier 682; Maria DORNINGER, »Von dem grossen vberschlag deß Judischen Wuchers«? Notizen zum Bild des (Wucher-)Juden im (Spät-)Mittelalter, in: Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 20/2 (2010), 479–504, hier 483. Ob der Begriff „Zinsen“ hier nicht eigentlich als Synonym für „Rendite“ angedacht war, ist unklar.

⁵³ „[...] Iudaei a christianis graves et immoderatas usuras extorserint [...]“. Interessant ist die Übersetzung *usuras* mit hohe Zinsen. Josef WOHLMUTH, Hg., Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 2: Konzilien des Mittelalters. Vom Ersten Laterankonzil (1123) bis zum Fünften Laterankonzil (1512–1517), Paderborn u. a. 2000, 265 f.; Heinz SCHRECKENBERG, Die christlichen Adversus-Judaeos Texte (11.–13. Jh.). Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil, 2. Auflage, Frankfurt/Main 1991, 422.

⁵⁴ Zu den diversen wucherrechtlich erlaubten Kreditformen und den jeweiligen Zinssätzen siehe GILOMEN, Grundlagen, 144–148.

⁵⁵ Vgl. GILOMEN, Wucher, 287.

⁵⁶ Vgl. SPRANDEL, Zins IV., 683 LIEBESCHÜTZ, Synagoge, 234. Siehe dazu auch Markus J. WENNINGER, Prae- und posthume Buße als „Rückversicherungsvertrag“ mit der Kirche? Wucherer im Mittelalter auf der Suche nach dem Weg zum Heil, in: Markus J. Wenninger, Hg., du guoter töt. Sterben im Mittelalter – Ideal und Realität. Akten der Akademie Friesach „Stadt und Kultur im Mittelalter“, 19. bis 23. September 1994, Klagenfurt 1998, 237–254; Jaques LE GOFF, Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter, 2. Auflage, Stuttgart 2008.

sen einzige Leistung den Zins als Gegenwert für den zeitweiligen Gebrauch von Münzen einforderte. Er musste also sowohl die ursprünglich geliehene Summe und den Zins für den Gebrauch dieser Summe zurückzahlen. Theologisch hieß das, für dieselbe Sache unrechtmäßig zweimal zu bezahlen, weshalb die Frage nach der Gegenleistung des Geldhändlers lauter wurde.⁵⁷ Der Wucher zeigte sich gerade darin, dass der Gewinn der Zinsen quasi im Schlaf erwirtschaftet wurde, ohne dafür arbeiten zu müssen und somit eine Bereicherung an der Zeit, die ja Gott gehörte, darstellte.⁵⁸ Eine solche Definition von Wucher sieht das Zinsnehmen als Handel mit der Zeit und müßiggängerischem Lebensstil, was von vielen Seiten mit Abscheu, aber auch mit Spott und Hohn quittiert wurde.⁵⁹ Als Ausdruck dessen kann etwa folgender Spruch des Dichters Freidank zu Beginn des 13. Jahrhunderts exemplarisch stehen. Er beschreibt den Wucher als hauptsächlich christliches Übel:

„Des Wuchers Pflug ist so beschaffen: Er kennt nicht Rast noch Ruh' beim Raffen. Des Nachts rafft er genausoviel wie tags. Nun höre, wer da will: Er scheffelt selbst noch dann Gewinn, gibt sich die Welt der Ruhe hin.“⁶⁰

Die kirchliche Wuchergesetzgebung legte schon 1163 fest, dass unter Wucher nicht nur der „offene Wucher“ (*usuare puplicae*) sondern auch der „versteckte Wucher“ (*usuare non publicae*) zu verstehen sei, was sich vor allem auf zinsbare Kreditgeschäfte unter Mithilfe eines Strohmannes bezog.⁶¹ In der Realität zeigten sich die kanonischen Rechtsvorschriften als wenig wirksam, trotz zunehmender Verschärfung der Strafandrohungen in den zahlreichen konziliaren Wiederholungen seit dem ersten kanonischen Zinsverbot von 1139.⁶² Das Dritte La-

⁵⁷ Vgl. LIEBESCHÜTZ, Synagoge, 233 f.

⁵⁸ Vgl. DORNINGER, vberschlag, 483 f. Dass man diese Haltung durchaus auch auf jüdischer Seite teilte, zeigt das Beispiel des Rabbiners und Geldhändlers Schalom bar Izchak aus Wiener Neustadt, der einerseits im Geldhandel die Möglichkeit sah, dadurch sein Leben vollends dem Studium der Tora zu widmen, andererseits darin auch eine der sieben Hauptsünden verortete. Vgl. KEIL, Segen, 216.

⁵⁹ Dass das Zinsthema in der Regel von Kanonisten moderater ausgelegt wurde, haben wir zum Teil schon gesehen. Weitaus härter wurde das Zinsthema von „Literaten“ aus dem Laienbereich und vor allem den Vertretern der beiden Bettelorden aufgefasst. Vgl. DORNINGER, vberschlag, 484.

⁶⁰ Zitat nach ebd., 484.

⁶¹ Zu den diversen Umgehungsformen der Zinsverbote siehe Hans-Georg VON MUTIUS, Zins III./ 1. Halacha, in: Gerhard Müller, Hg., Theologische Realenzyklopädie, Bd. 36: Wiedergeburt-Zypern, Berlin / New York 2004, 675–677, hier 677; GILOMEN, Wucher, 287 f. Schon das weiter oben genannte Beispiel eines Verzugszinses stellt in wucherrechtlichem Sinn einen Missbrauch dar, weil die Zahlungsfrist äußerst schmal bemessen war.

⁶² Dort heißt es wörtlich „Porro detestabilem et probrosam divinis et humanis legibus [...] insatiabilem foeneratorum rapacitatem damnamus [...]“. „Ferner verurteilen wir die vom göttlichen und menschlichen Gesetz zutiefst verabscheute Raffgier der Geldverleiher [...]“. WOHLMUTH, Dekrete, 200. Dieses basiert weitgehend auf frühkirchlichen Konzilsbeschlüssen, die für die mittelalterliche Kirche bis dahin kaum eine Rolle gespielt haben. Vergleiche dazu etwa die Erlässe des Konzils von Nicäa. Siehe SPRANDEL, Zins IV, 682; Heinz SCHRECKENBERG, Die christlichen Adversus-Judaeos Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.), 3. Auflage, Frankfurt/Main 1995, 255.

teranum von 1179 ordnete die Exkommunikation „offenkundiger Wucherer“ an.⁶³ Innerhalb der innerchristlichen Auseinandersetzung mit dem Wucherthema gebrauchten bedeutende Theologen wie Bernhard von Clairvaux (1090–1153) und Petrus Venerabilis (1092/94–1156) häufig antijüdische Argumentationstechniken, die stark an die Abgrenzungsrhetorik des frühen Christentum gegenüber dem Judentum in der Spätantike erinnern. So würden christliche Wucherer noch schlimmer „judaisieren“ als die Juden selbst.⁶⁴ Der Theologe Petrus Cantor (*1197) bezeichnete die christlichen Wucherer als „Geldbörsen und Blutegel der Herrscher [...]“. Diese heißen auch ‚Juden‘; denn sie sind die Schützlinge der Herrscher [...].“⁶⁵ Für die rhetorischen Stilmittel des Diskurses spielte das eine entscheidende Rolle, denn das Gleichsetzen des christlichen Wucherers mit der Attribution *pejus judaizare* (schlimmer als die Juden) drückte ein begriffliches Zusammenrücken von Juden und Wucherern aus und zeigte, wie fragil die jüdische Stellung in der christlichen Wahrnehmung war.

An diesem Punkt des Wucherdiskurses forcierte die *pauperes-christi*-Bewegung die Umsetzung ihres Verständnisses von Armut und Demut und eine Überhöhung der Jenseitsorientierung des Menschen, dem einzig wahren Streben nach Gott.⁶⁶ In Städten und Ortschaften in ganz Europa fanden sich ab Mitte des 13. Jahrhunderts Niederlassungen beider Orden, von wo aus den Menschen das christliche Erlösungskonzept mit Hilfe von Seelsorge und Moralpredigt nähergebracht wurde – wobei ein Großteil der Ordensbrüder durchaus bis zu einem gewissen Maße in jüdischen Glaubensvorschriften geschult war.⁶⁷ Auch unter Berücksichtigung der halachischen⁶⁸ Rechtsvorschriften legten die Theologen und Prediger einen Fokus auf den Umgang und die Bedeutung des Geldes, um so den christlichen und jüdischen Geldverleih anzuprangern.⁶⁹ Die Abneigung der Bettelorden gegen Geld erklärte

⁶³ „[...] usurarii manifesti [...]“ WOHLMUTH, Dekrete, 223.

⁶⁴ Vgl. CLUSE, Zusammenhang, 138; SCHRECKENBERG, *Adversus-Judaeos* (11.–13. Jh.), 182.

⁶⁵ SCHRECKENBERG, *Adversus-Judaeos* (11.–13. Jh.), 318.

⁶⁶ Vgl. Claudia BENDICK, *daz übel ist daz sie lebent*. Antijudaismus in Predigten Bertholds von Regensburg (1210–1272), in: Arne Domrös / Thomas Bartoldus / Julian Voloj, Hg., *Judentum und Antijudaismus in der deutschen Literatur im Mittelalter und an der Wende zur Neuzeit*. Ein Studienbuch, Berlin 2002, 31–50, hier 34.

⁶⁷ Zur Neuverortung des Antijudaismus im Kontext der Mendikantenorden siehe Jeremy COHEN, *The Friars and the Jews*. The evolution of medieval anti-judaism, London 1982, 19–50.

⁶⁸ Die rechtlichen Gesetze des Judentums. Für das Geldgeschäft siehe Institut für jüdische Geschichte Österreichs, Hg., *Zinsverbot und Judenschaden*. Jüdisches Geldgeschäft im mittelalterlichen Aschkenas, St. Pölten 2010.

⁶⁹ Vor allem bezog man sich auf das dahingehend eindeutige Verbot Zinsen von Mitbrüdern zu nehmen wie es Dtn. 23, 20: „Du darfst von deinem Bruder keine Zinsen nehmen: weder Zinsen für Geld noch Zinsen für Getreide noch Zinsen für sonst etwas, wofür man Zinsen nimmt.“ und Ex 22, 24 vorschreiben: „Leihst du einem aus meinem Volk, einem Armen, der neben dir wohnt, Geld, dann sollst du dich gegen ihn nicht wie ein Wucherer benehmen. Ihr sollt von ihm keinen Wucherzins fordern.“ Vgl. KEIL, Segen, 219. Einen innerjüdischen Ausweg bot Dtn. 23, 21: „Von einem Ausländer darfst du Zinsen nehmen, von deinem Bruder darfst du keine Zinsen nehmen, damit der Herr, dein Gott, dich segnet in allem, was deine Hände schaffen, in dem Land, in das du hineinziehst, um es in Besitz zu nehmen.“ Gerade letzterer Bibelvers war von christlicher Seite oft Stein des Anstoßes, um gegen den jüdischen Geldhandel zu polemisieren, auch wenn es sowohl innerjüdische als auch christli-

sich durch ihre Ordensgebote, wonach sie selbiges weder besitzen noch erstreben durften. Es erscheint deshalb verständlich, dass der Gewinn von Geld durch Zinsen noch unvereinbarer mit ihrem Verständnis des christlichen Glaubens zu sein schien.⁷⁰ Um die Menschen vor der Sündhaftigkeit des Geldes zu warnen, trugen viele Ordensbrüder ihre mahnenden Worte in die Welt hinaus und hoben den ursprünglich ausschließlich theologisch geführten Diskurs von einem eher kleinen Rahmen in die Breite.

Entscheidend zeigten sich dabei die volkssprachlichen Predigten, mit denen die Menschen unmittelbar erreicht werden sollten. So wanderte etwa der Franziskaner Berthold von Regensburg ab den 1240er Jahren im deutschsprachigen Raum umher und prangerte in zahlreichen Predigten Wucher und soziale Missstände an.⁷¹ Claudia Bendick führt in ihrem Aufsatz zu Berthold aus, dass das Predigen in Volkssprache auf eine Erlaubnis seitens der Amtskirche unmittelbar zuvor zurückgeht.⁷² Diese Annahme ist fraglich, denn schon Karl der Große forderte in verstärktem Maße Seelsorge und Predigt in der Volkssprache, um das Christentum in der Bevölkerung tiefer zu verankern.⁷³ In Bertholds Predigten vermengten sich das erste Mal theologische Inhalte mit Sozialkritik, die wiederum unmittelbar auf reale Gegebenheiten der Umgebung hinzielten. So ist auch die jüdische Bevölkerung häufig Thema in seinen Predigten. Dennoch erteilt Gunnar Mikosch den Schlussfolgerungen von Claudia Bendick und Ursula Schulze, die Häufung von Juden – vor allem im stereotyp gebrauchten Dreiklang Ketzer-Heiden-Juden – ließe auf eine generelle Fixierung Bertholds auf das Judentum als Hauptfeind des Christentums schließen, sowohl quantitativ, als auch qualitativ eine Absage.⁷⁴ Jedenfalls zeigte sich auch bei Berthold eine Auseinandersetzung mit der Wucherfrage. In seiner Predigt *Von den vier stricken* ist zu lesen:

„Ir Burger in den steten, ir zelt einen man ob iuwerm tische umb einen schillinc, der umbe sehs heller tiure genuoc kæme. Daz ist alles unreht gewin. Die

che Diskussionsansätze gab, ob mit Bruder nicht auch ein Christ gemeint sein könnte, und deshalb das Zinsnehmen von Christen ebenfalls verboten sei. Siehe dazu GRAUS, Pest, 353; KEIL, Segen, 222 f.

⁷⁰ Vgl. Johannes HEIL, Verschwörung, Wucher und Judenfeindschaft oder: die Rechnung des Antichristen – Eine Skizze, in: Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 20/2 (2010), 395–413, hier 402.

⁷¹ Vgl. MIKOSCH, Von alter ê, 186 f.; MIKOSCH, Wucherern, 418; BENDICK, Antijudaismus, 31 f.

⁷² Siehe dazu BENDICK, Antijudaismus, 31.

⁷³ Vgl. MIKOSCH, Von alter ê, 21.

⁷⁴ Siehe zu dieser Diskussion MIKOSCH, Von alter ê, 192–199; Ursula SCHULZE, *wan ir unhail...daz ist iwer hail*. Predigten zur Judenfrage vom 12. bis 16. Jahrhundert, in: Ursula Schulze, Hg., Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters. Religiöse Konzepte – Feindbilder – Rechtfertigungen, Tübingen 2002, 109–134, hier 116; BENDICK, Antijudaismus, 37 f.

heuschrecken heten menschenantlütze; daz bezeichent, daz dû ein kirsten-
menschē bist mit dem namen und ein jüde mit den werken.“⁷⁵

Bereits Bernhard von Clairvaux unterstellte den christlichen Wucherern ein Jahrhundert zuvor, sie würden „judaisieren“ und ihrem Handeln nach eher „getaufte Juden“ oder „schlimmer als die Juden“ sein. Auch bei Berthold sind oberflächlich zunächst die christlichen Geldhändler Ziel seiner Kritik. Indem er sie aber als „Juden in ihren Werken“ bezeichnet, wird im Subtext seiner Aussage das Bild eines zutiefst jüdisch geprägten Geldhandels subsumiert. An einer anderen Stelle heißt es bei Berthold:

„Pfi, pfennincprediger, wie stêt ez umbe dîne zunge, diu manic tûsent sêle zer hellen wîset, daz ir niemer mêr rât wirt? Dû pfennincprediger, dû bist dem tiuvel ein der liebste kneht, den er iendert hât.“⁷⁶

Im Wissen, dass seinem Publikum das ganze antijüdische Repertoire an Stereotypen bekannt war, musste er den jüdischen Wucher gar nicht konkret ansprechen, ganz gleich ob dieser überhaupt Teil seiner Intention war. Christoph Cluse hat nachgewiesen, dass der „Wucherknecht“ in der (spät)mittelalterlichen Predigt wenig präsent ist, was die Einschätzung unterstreicht, der Wucherdiskurs habe sich vorrangig an Christen gerichtet. Juden waren meist nur Gegenstand negativer Konnotation, die ihren Zweck als pädagogische und moralische Fingerzeige im Interesse der Mendikanten hervorragend erfüllten.⁷⁷ Weil es sich bei volkssprachlichen Mendikantenpredigten ab dem 13. Jahrhundert um das erste „meinungsbildende Massenmedium“ handelte, sind die Folgen derartiger Gleichsetzungen von Wucherern und Juden auf das Judenbild der Bevölkerung in ihrer Langzeitwirkung unverkennbar.⁷⁸

Die christliche Assoziation von Juden und Wucher, wie sie anhand der vorgebrachten rhetorischen Stilmittel gezeigt wurde, erfuhr erst durch die Mendikantenorden und eine

⁷⁵ Berthold von REGENSBURG, Vollständige Ausgabe seiner Predigten mit Anmerkungen von Franz Pfeiffer, Bd. 1, Wien 1862, Neudruck mit einem Vorwort von Kurth Ruth, Berlin 1965, 26. Predigt »Von den vier stricken«, 408–423, hier 418: „Ihr Bürger in den Städten, ihr berechnet einem Mann auf eurem Tisch einen Schilling, für den sechs Heller teuer genug kämen. Das ist alles unrechter Gewinn. Die Heuschrecken haben Menschengestalt, das heißt, dass du ein Christ bist mit Namen und ein Jude in deinem Werken (Handeln).“

⁷⁶ Ebd., 84. „Pfi, Pfennigprediger [= Ablassprediger], wie steht es um deine Zunge, durch die du viele Tausend Seelen zur Hölle wissest, dass ihr niemals mehr Rat wird? Du Pfennigprediger, du bist dem Teufel einer der liebsten Knechte, den er irgendwo hat.“

⁷⁷ Vgl. Christoph CLUSE, Jewish Moneylending in Dominican Preaching, Confession, and Counselling. Some Examples from Later Medieval Germany, in: Elias Füllenbach / Gianfranco Miletto, Hg., Dominikaner und Juden / Dominicans and Jews. Personen, Konflikte und Perspektiven vom 13. bis zum 20. Jahrhundert / Personalities, Conflicts, and Perspectives from the 13th to the 20th Century, Berlin 2015, 195–230, hier 208–210; MIKOSCH, Von alter ê, 203–207; MIKOSCH, Wucherern, 434.

⁷⁸ Vgl. SCHULZE, Predigten, 109; COHEN, Friars, 242–264; BENDICK, Antijudaismus, 34–36; TOCH, Juden, 112.

stärker werdenden religiöse Volksfrömmigkeit soziale Relevanz.⁷⁹ Als Sozialkritik, vor allem aber als Herrscherkritik, funktionierte das Begriffsdreieck Jude – Geld – Herrscher perfekt und mündete in der Imagination vom Juden als „Saugschwamm“, den die Fürsten nach Gutdünken auspressen konnten.⁸⁰ Als Resultat entstand die (durchaus berechnete) Meinung, die Juden seien in fiskalischen Belangen aufs engste mit den Obrigkeiten verflochten.⁸¹ Diese Meinung beruhte allerdings auf der falschen Einschätzung, dass eine solche Abhängigkeit von jüdischer Seite gesteuert würde und der Fürst Spielball jüdischer Interessen sei, obwohl praktisch immer das Gegenteil der Fall war. Natürlich konnten fallweise Jüdinnen und Juden ihre Interessen gegenüber den Obrigkeiten durchsetzen, anders als die in diesem Beitrag gezeigten antijüdischen Vorwürfe, war das im Kontext einer allgegenwärtigen mittelalterlichen Interessens- und Konsenspolitik keine Ausnahme. Gerade die Einschätzung, dass die jüdische Interessenspolitik eine Besonderheit dargestellt hätte, stärkte die zahlreichen Verschwörungstheorien, in denen der Begriffsdreieck Jude – Geld – Herrscher eine entscheidende Rolle spielte.⁸²

3. Das Geld und die Juden in antijüdischen Legendenerzählungen

Es wurde gezeigt, dass der Entstehung von Verschwörungsvorwürfen gegen Jüdinnen und Juden vielfach klerikal gesteuerte judenfeindliche Argumente zugrunde lagen, die primär dazu dienten, christliches Fehlverhalten anzuprangern. Abseits der theologischen Abhandlungen entwickelte sich seit dem 13. Jahrhundert ein „Vulgärchristentum“ mit besonderem Bezug zu Reliquien- und Heiligenverehrung, dessen Judenbild maßgeblich von der Verwer-

⁷⁹ Zur Volksfrömmigkeit siehe Peter MORAW, Die Kirche und die Juden, in: Arye Maimon / Mordechai Breuer / Yacov Guggenheim, Hg., *Germania Judaica*, Bd. 3: 1350–1519, 3. Teilband: Gebietsartikel, Einleitungsartikel und Indices, Tübingen 2003, 2282–2297; Giacomo TODESCHINI, Jewish Usurers, Blood Libel, and the Second-Hand Economy. The Medieval Origins of a Stereotype (from the Thirteenth to the Fifteenth Century), in: Francesco Ammannati, Hg., *Religion and Religious Institutions in the European Economy. 1000–1800*, Florenz 2012, 341–351.

⁸⁰ Vgl. František GRAUS, Judenfeindschaft im Mittelalter, in: Wolfgang Benz / Werner Bergmann, *Vorurteil und Völkermord. Entwicklungslinien des Antisemitismus*, Freiburg im Breisgau 1997, 35–60, hier 39; David NIRENBERG, *Antijudaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens*, München 2015, 201.

⁸¹ Etwa als herzogliche „Absamer“ (Steuereintreiber). Vgl. KEIL, Segen, 218; WENNINGER, Münzmeister, 121–138; BRUGGER, Geldgeber, 126–128.

⁸² Siehe zur Vorstellung der Juden als „Verschwörer“ Johannes HEIL, „Gottesfeinde“ – „Menschenfeinde“. Die Vorstellung von jüdischer Weltverschwörung (13. bis 16. Jahrhundert), Essen 2006, 9–41. Ob die christliche Theologie die Folgen der anhaltend negativen Konnotation von Jude und Geld beabsichtigt hat, wird wohl auf den jeweiligen Kontext herunter zu brechen sein; siehe hierzu auch Piroška MÁTHÉ, Innerkirchliche Kritik an Verfolgungen im Zusammenhang mit den Kreuzzügen und dem Schwarzen Tod, in: Simon Lauer, Hg., *Kritik und Gegenkritik in Christentum und Judentum*, Bern / Frankfurt/Main / Las Vegas 1981, 83–118, hier 99–101; SCHULZE, Predigten, hier 111–114 und 123. Es ist äußerst fraglich, ob die Amtskirche während ihrer Krise im 14. / 15. Jahrhundert noch gewichtigen Einfluss auf das theologische Denken der unteren Ebenen des Klerus ausüben vermochte.

fungstheologie geprägt wurde.⁸³ Typische Charakteristika dieser Volksfrömmigkeit waren die Verbreitung von Wundergeschichten und eine zunehmende Mystifizierung christlicher Lehren.⁸⁴ Die Gründe einer stetigen Zunahme des religiösen Aberglaubens sind sicherlich in der wechselseitigen Wirkung von dominikanischer und franziskanischer Seelsorgetätigkeit und den sozialen Ängsten der Zeit zu sehen. Von Interesse ist in diesem Zusammenhang die klar erkennbare Vorgeformtheit in den nun auftauchenden Mirakelsammlungen der Mendikanten, die häufig Blutbeschuldigungen und Hostienfrevell gegen Jüdinnen und Juden zum Inhalt hatten. Seit dem ersten historisch belegten Ritualmordvorwurf in England 1144 schwappte dieses judenfeindliche Narrativ in regionalen und zeitlich divergierenden Abständen und Ausformungen über das restliche Europa.⁸⁵ Die erste bekannte mittelalterliche Hostienschändungsanklage datiert auf 1290, verbreitete sich aber innerhalb weniger Jahre über ganz Europa.⁸⁶ Bis ins Spätmittelalter hatte sich ein klassisches Schema an Musterbeispielen entwickelt, die als vorgeformte Erzählmodelle dem jeweiligen Kontext angepasst in Umlauf gebracht werden mussten.⁸⁷ Jüdisches Geld beziehungsweise jüdischer Wucher

⁸³ Bei dem Begriff Vulgärchristentum spricht die Forschung von einer volkstümlich geprägten Form des Christentums, die sich wenig an kirchliche Dogmen und obrigkeitliche Erlässe hielt und in der vorwiegend der Heiligen- und Reliquienkult dominierte. Vgl. Friedrich LOTTER, Aufkommen und Verbreitung von Ritualmord- und Hostienfrevellanklagen gegen Juden, in: Jüdisches Museum der Stadt Wien, Hg., Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen, Wien 1995, 60–78, hier 62.

⁸⁴ Vgl. GRAUS, Pest, 69 u. 282; Arnold ANGENENDT, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 4. Auflage, Darmstadt 2009.

⁸⁵ Sowohl der Vorwurf des rituellen Kindsmordes, als auch die Schändung von Hostien, als Ausdruck für den missbräuchlichen Anschlag auf das Sakrament, waren anfangs nicht auf Juden bezogen, sondern hatten ihren Ursprung in der innerchristlichen Devianz des Frühchristentums. Vgl. Johannes HEIL, Judenfeindschaft, Frömmigkeit und Gewalt im Mittelalter. Texte, Ereignisse und Deutungen, in: Michael Kohlstruck / Andreas Klärner, Hg., Ausschluss und Feindschaft. Studien zu Antisemitismus und Rechtsextremismus. Festschrift Rainer Erb zum 65. Geburtstag, Berlin 2011, 17–37, hier 25 f. Beide Anschuldigungen wurden zumindest bereits in der Spätantike als polemisches Stilmittel gerne benutzt, paradoxerweise aber eher im Zusammenhang mit „judaisierenden“ Christen verwendet, die Kinder für „geheimnisvolle Kulte“ töteten. Erst im Spätmittelalter werden Hostienschändungsvorwurf und Ritualmordlegende in den Händen von Juden verortet. Siehe dazu LOTTER, Aufkommen, 62; Markus J. WENNINGER, Das gefährliche Fest. Ostern als zeitlicher Kristallisationspunkt antijüdischen Verhaltens, in: Detlef Altenburg / Jörg Jarnut / Hans-Hugo Steinhoff, Hg., Feste und Feiern im Mittelalter: Paderborner Symposium des Mediävistenverbandes, Sigmaringen 1991, 323–332, hier 326. Zum ersten historisch belegten Ritualmordvorwurf des Mittelalters siehe Rainer ERB, Die Ritualmordlegende. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert, in: Susanna Buttaroni / Stanisław Musiał, Hg., Ritualmord. Legenden in der europäischen Geschichte, Wien / Köln / Weimar 2003, 11–20, hier 12 f.

⁸⁶ Vgl. Birgit WIEDL, Die angebliche Hostienschändung in Pulkau 1338 und ihre Rezeption in der christlichen und jüdischen Geschichtsschreibung, in: Medaon – Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung 6 (2010), 1–14, hier 3, online unter: <http://www.medaon.de/de/artikel/die-angebliche-hostienschandung-in-pulkau-1338-und-ihre-rezeption-in-der-christlichen-und-juedischen-geschichtsschreibung/> (27.03.2019); Birgit WIEDL, The Host on the Doorstep: Perpetrators, Victims, and Bystanders in an Alleged Host Desecration in Fourteenth-Century Austria, in: Albrecht Classen / Connie Scarborough, Hg., Crime and Punishment in the Middle Ages and the Early Modern Age. Mental-Historical Investigations of Basic Human Problems and Social Responses, Berlin / Boston 2012, 299–346, hier 301. Zur Geschichte der Pariser Hostienschändungslegende siehe Miri RUBIN, Gentile Tales. The Narrative Assault on Late Medieval Jews, Philadelphia 1999, 40–44.

⁸⁷ Vgl. GRAUS, Pest, 282 f.

nehmen innerhalb dieser Legenden meist eine scheinbar untergeordnete Rolle ein, sind nichtsdestotrotz für die Tradition einer „jüdischen“ Verschwörung essentiell.

Das dem Ritualmord zugrundeliegende Narrativ findet sich in unzähligen Beispielen und unterschied sich nur selten vom ersten historisch belegten Fall. Das Grundmuster ist bis ins 20. Jahrhundert fast unverändert tradiert worden.⁸⁸ Meist werden ein oder mehrere Jüdinnen und Juden bezichtigt, ein Christenkind getötet zu haben, um an sein Blut zu gelangen, das sie für ihre rituellen Zwecke verwendeten.⁸⁹ Häufig kamen Blutbeschuldigungen im Fahrwasser christlicher oder jüdischer Feste auf, ganz besonders im Zeitraum um Ostern, denn oftmals fiel in diese Zeit auch das jüdische Pessachfest.⁹⁰

Feststeht, es hat nie einen jüdischen Ritualmord gegeben.⁹¹ Das war wohl dem Gros der Obrigkeiten bewusst, weshalb sich Kirche und Fürsten immer wieder veranlasst sahen, gegen Ritualmordvorwürfe (erfolglos) vorzugehen.⁹² Allerdings veranschaulicht gerade das Narrativ des Ritualmordes sehr gut die stetig wachsende Diskrepanz zwischen den einzelnen Ebenen des Klerus. Während hochrangige kirchliche Würdenträger fast immer Partei für

⁸⁸ So etwa die Behauptung die Zarenfamilie sei 1918 Opfer eines jüdischen Ritualmords gewesen, welche von der russischen Regierung und der orthodoxen Kirche Russlands im Herbst 2017 publik gemacht wurde. Siehe dazu N. N., Russischer Bischof: „Zar Opfer jüdischen Ritualmords, in: religion.ORF.at, online unter: <http://religion.orf.at/stories/2881141/> (26.03.2019) und ERB, Ritualmordlegende, 16. 1935 publizierte das SS-Hetzblatt „Der Stürmer“ einen Ritualmordfall in Litauen. Siehe dazu ebd., 17.

⁸⁹ Für einen „erfolgreichen“ Ritualmord benötigten die Juden vornehmlich das Blut eines Knaben, da es von „besserer Qualität“ sei, so die Mär. Siehe dazu RUBIN, Tales, 47 f.; Wolfgang TREUE, Diplomaten, Rechtsgelehrte, Intriganten. Der Trienter Judenprozess vor der römischen Kurie 1475–1478, in: Elias H. Füllenbach OP / Gianfranco Miletto, Hg., Dominikaner und Juden / Dominicans and Jews. Personen, Konflikte und Perspektiven vom 13. bis zum 20. Jahrhundert / Personalities, Conflicts, and Perspectives from the 13th to the 20th Century, Berlin / München / Boston 2015, 331–348, hier 331. Maßgeblich dazu Wolfgang TREUE, Der Trienter Judenprozess: Voraussetzungen–Abläufe–Auswirkungen (1475–1588), Hannover 1996. Musterbeispiel einer Ritualmordkonstruktion bei HEIL, Verschwörung, 398 f.; Jonathan ELUKIN, Living together, living apart: Rethinking Jewish-Christian relations in the Middle Ages, Princeton / Oxford 2007, 97 f.; ERB, Ritualmordlegende, 12 f. und 15. Sowie die Ritualmordlegende des Simon von Trient von 1475 bei Nicole SPENGLER, *das er in sijm leiden gheglicht ist der marter vnsers heren*. Legendenbildung um Simon von Trient – Ein Ritualmordkonstrukt, in: Ursula Schulze, Hg., Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters. Religiöse Konzepte – Feindbilder – Rechtfertigungen, Tübingen 2002, 211–232. Ein umfassender Prozessbericht zu diesem Fall bei TREUE, Diplomaten, 331–348. Der Fall des kleinen Simon ist insofern besonders interessant, als im Trient des späten 15. Jahrhunderts die Kritik der Franziskanerobservanten im Kern auf die Bekämpfung des Wuchers abzielte, die einflussreichen christlichen Bankiers aber quasi unantastbar waren, weswegen man sich dem jüdischen klein- und mittelgroßen Kredit zuwandte. Deren Klientel entstammte überwiegend der städtischen Unterschicht, deren Seelenheil wiederum den Observanten besonders am Herzen lag. Der Mord an Simon muss daher gerade unter diesem Blickwinkel untersucht werden. Siehe dazu Ronnie Po-Chia HSIA, The Myth of Ritual Murder. Jews and Magic in Reformation Germany, New Haven / London 1988, 43–50. Die Juden „benötigten“ das Blut zur Vermeidung unangenehmer Begleiterscheinungen im Alltag, wie etwa zur Verdeckung ihres „charakteristischen Gestanks“ (*odor judaicus*), als Medizin z. B. bei Beschneidungen, oder aber zur Auffrischung des Blutverlusts bei Männern (sic!) während ihrer „Menstruation“, sowie für allerlei Teufelswerk und Zauberei. Vgl. GRAUS, Pest, 284–86; LOTTER, Aufkommen, 64 f.

⁹⁰ Siehe dazu WENNINGER, Fest, 325–330.

⁹¹ Vgl. ERB, Ritualmordlegende, 12.

⁹² Ein Beispiel wäre das Gutachten, das Kaiser Friedrich II. im Rahmen des Ritualmordvorwurfs gegen die Juden von Fulda (nachdem dort 32 von ihnen bereits getötet worden waren) in Auftrag gab. Siehe dazu Bernhard DIESTELKAMP, Der Vorwurf des Ritualmordes gegen Juden vor dem Hofgericht Kaiser Friedrichs II. im Jahr 1236, in: Dieter Simon, Hg., Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichungen im westlichen und östlichen Mittelalter, Frankfurt/Main 1990, 19–39.

die jüdischen Gemeinden ergriffen und es bereits seit 1247 ein päpstliches Blutbeschuldigungsverbot gab,⁹³ forcierten gerade lokale Geistlichkeit und Wanderprediger vielfach die antijüdische Stimmung in der christlichen Bevölkerung. Dabei dürfen neben der gewichtigen Rolle volksfrommer Elemente vor allem ökonomische Motive nicht außer Acht gelassen werden. Als antijüdisch äußert sich dieser Aspekt mitunter durchaus unauffällig, wenn in der jeweiligen Ritualmord- oder Hostienfrevellgende die Juden für das/die Opfer oder die Hostie(n) meist Geld bezahlen. Im Beispiel des Judenpogroms von Salzburg 1404 wird sogar eine genaue Summe, nämlich „vierd halb hundert gulden“ – 350 Gulden – genannt, mit der „die Juden Salzcpurg“ mit einem „dewp getaidingt (ausverhandelt) habent“ das er „in gotes leichnamb darumb zu bracht“.⁹⁴ In der Urkunde an den Bürgermeister, den Rat und die Bürger der Stadt München (eine weitere Urkunde selben Inhalts richtete sich an die Stadt Linz) wird weiter eine angebliche Verschwörung der Judenschaft thematisiert, die den vermeintlichen Reichtum der jüdischen Bevölkerung und ihre Verkommenheit zum Ausdruck bringen sollte.⁹⁵ Dem ökonomischen Motiv gilt hier zweierlei Interesse. Einerseits zeugt die große Summe Geld, die an den Dieb gezahlt wurde, von der beschworenen Gefahr, die von einer vermögenden jüdischen Gemeinschaft ausgehen konnte, andererseits hielt sich der Salzburger Erzbischof Eberhard III. schadlos an all ihrer Güter.⁹⁶

Der „Wucherjude“ selbst taucht meist in Verbindung mit Herrscherkritik auf, wie der angebliche Ritualmord an dem Knaben Heinrich in München 1346 anschaulich zeigt. Während die Juden der Umgebung des Mordes beschuldigt wurden, entstand bereits kurz nach der Auffindung des toten Jungen in der Umgebung ein Märtyrerkult, welcher aber von Kaiser Ludwig IV. dem Bayern (1282/86 bis 1347) rasch unterbunden wurde. Bald kamen Gerüchte auf, Ludwig sei von der jüdischen Gemeinde der Stadt mit einer hohen Geldsumme bestochen worden, um Partei für sie zu ergreifen.⁹⁷ Als Beweis wurde das Ableben des Kö-

⁹³ Siehe dazu Heinz SCHRECKENBERG, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.-20. Jh.), Frankfurt/Main 1994, 173 f.; BRUGGER, Ansiedlung, 210.

⁹⁴ Hauptmann Siegmund von Neuhaus, die Räte des Erzbischofs und die Bürger der Städte des Erzstifts Salzburg informieren Bürgermeister, Rat und Bürger der Stadt München von einem Verbrechen gegen den Leib Gottes. Vgl. Stadtarchiv München, Urk. A VII e Nr. 602. Siehe dazu auch Eveline BRUGGER / Birgit WIEDL, Regesten zur Geschichte der Juden Österreich im Mittelalter, Band 4: 1387-1404, Innsbruck 2018, Nr. 2310, 291 f.

⁹⁵ Die Juden „habent des selben sacraments in ander land und stet gesant zu andern Juden“. Außerdem hätten die Juden gestanden, dass „sy in der selben zeit gechauft habent ein degen kind von ainem christen umb vier guldein, und habent daz selbe chind getött und das bluet von im gelassen“. Stadtarchiv München, Urk. A VII e Nr. 602.

⁹⁶ In einer Urkunde vom 5. September 1404 versichern überlebende Mitglieder der jüdischen Gemeinde von Pettau, „willickleich“ auf jegliche Ansprüche bezüglich ihres Besitzes in Salzburg, Friesach und anderswo im Herrschaftsbereich Eberhards zu verzichten. Siehe: Haus-, Hof- und Staatsarchiv (Wien), AUR 1404 IX 05, online unter: https://www.monasterium.net/mom/AT-HHStA/SbgE/AUR_1404_IX_05/charter (12.06.2019). Siehe dazu auch BRUGGER / WIEDL, Regesten, Nr. 2312, 293 f.

⁹⁷ Vgl. HEIL, Verschwörung, 399; GRAUS, Pest, 286.

nigs im Jahr darauf gesehen, das für viele Menschen ein gerechtes Eingreifen Gottes darstellte, um diese Untat zu sühnen.⁹⁸

Das Auftauchen von Ritualmordanklagen endete nur in den seltensten Fällen so glimpflich für die jüdischen Beschuldigten der jeweiligen Umgebung, wie im Fall des Knaben Heinrich. „Wegen des vielen Geldes der Juden, mit dem sie sich freikaufte“⁹⁹ wurde jegliche gerichtliche Untersuchung des Mordes an einer Frau im nordostfranzösischen Herzogtum Brabant eingestellt. Laut dem Chronisten Martin von Troppau wurde diese Ungechtigkeit von Kreuzfahrern rasch gesühnt und das fehlende Urteil vollstreckt.¹⁰⁰

Wie sehr Judentum und Geld für die mittelalterliche Bevölkerung offenbar zusammengehörten, veranschaulicht eine anonym verfasste Sammlung von 15 Lehrgedichten, die größtenteils den Dialog eines Herrn mit seinem Knappen behandeln. Im zweiten Gedicht wird ein Gerichtsverfahren beschrieben, in dem der Knappe als Kläger auftritt und seinem Herren den Schaden der jüdischen Bevölkerung benennt, den diese der Christenheit zufügen würden: „1. Christen lernen von den Juden das Verleihen von Geld gegen Zinsen; 2. Die Juden sagen ‚einfältigen [Christen] ihr ketzerisches Gesetz vor‘ und 3. Jedes Jahr wiederholen sie die Passion Christi, indem sie einen Christen ermorden.“¹⁰¹ Verdeutlicht wird dieser Vorwurf noch durch die klagenden Worte des Knappen, welche sich an die Fürsten richteten, die die jüdischen Gemeinden gegen Geldleistungen beschützten:

„ez bringet noch alliu jâr / die juden Kristes marter dar: / ein Kristen sie mordent / swâ fürsten dâ mit hordent / war der schatz umbsust veil / ich wold in lâzen mînen teil / mir widerstüend gekouftez guot / ûz mînes ebenkristen bluot.“¹⁰²

Juden würden demnach ihr unrechtmäßig erworbenes Geld dazu einsetzen, Christen zu martern und sich fürstlichen Schutz zu erkaufen, was eine völlige Verkennung der Realität darstellte. Ihren Schutz ließen sich Fürsten und Städte in der Regel durch äußerst hohe Geldsummen von den jüdischen Gemeinden vergüten.

⁹⁸ Vgl. HEIL, *Verschwörung*, 399. Ein weiteres Beispiel stellte der Vorwurf an Herzog Rudolf III. von Österreich, er würde die Juden nur wegen *usuris eorum* unterstützen. Siehe dazu WIEDL, *Host*, 319.

⁹⁹ Martin VON TROPPEAU, *Continuatio Brabantina*, in: MGH *Scriptores*, Bd.24, Hannover 1879, 259–265, hier 262, Zitat nach HEIL, *Verschwörung*, 400.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., 400.

¹⁰¹ Manuela NIESSNER, »Wer mit juden well disputieren« *Deutschsprachige Adversus-Judaeos-Literatur des 14. Jahrhunderts*, Tübingen 2005, 103 f. Siehe dazu auch Friedrich LOTTER, *Das Judenbild im volkstümlichen Erzählgut dominikanischer Exempelliteratur um 1300: Die „Historiae memorabiles“ des Rudolf von Schlettstadt*, in: Georg Jenal, Hg., *Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Friedrich Prinz zu seinem 65. Geburtstag*, Stuttgart 1993, 431–445, hier 434 f.

¹⁰² Zitat nach NIESSNER, *Adversus-Judaeos*, 104.

Für die Etablierung der Ritualmordfabel gibt es diverse Ursachen. Eine davon ist die Tatsache, dass Gewalt gegen Jüdinnen und Juden theologisch und rechtlich unzulässig war.¹⁰³ Dies galt, solange die heilsgeschichtliche Perspektive für die Jüdinnen und Juden von Bestand war. Wucherpolemik, Hostienfrevel- und Ritualmordanschuldigungen – verdichtet zur jüdischen Weltverschwörung – lieferten schließlich den willkommenen Anlass, die jüdischen Gemeinden des Bruches der gottgegebenen Ordnung zu bezichtigen, weswegen sie ihren Schutzstatus verwirkt hätten.¹⁰⁴ Theologische Aspekte vermengten sich dabei oftmals mit ökonomischen Interessen. Blutbeschuldigungen geschahen meist als Voraussetzung von „Wundern“, weshalb es nicht überrascht, dass sich mit der Zeit an vielen überlieferten Schauplätzen eine Wallfahrtsbewegung entwickelte.¹⁰⁵ Hier zeigten sich also die ökonomischen Vorteile, die derartige Geschichten boten. Durch ihr Verlangen nach christlichem Blut kamen die den Jüdinnen und Juden von christlicher Seite zugewiesenen charakterlichen Eigenschaften zum Zug, wie etwa Geiz, Streben nach Reichtum und ihre „magischen“ Umtriebe.¹⁰⁶ Die Wurzeln der Hostienfrevellegende reichen zwar bis in das 4. Jahrhundert zurück, wo schon gelegentlich von der ihr zugeschriebenen Wandertätigkeit und Zauberkraft zur Bekehrung von Jüdinnen und Juden berichtet wurde, rezipiert wurde sie aber weitgehend erst seit der ersten bekannten Hostienschändung in Paris 1290.¹⁰⁷ Der idealtypische Ablauf einer solchen Geschichte gestaltete sich meist wie folgt: Ein jüdischer Wucherer kauft eine konsekrierte Hostie von einer Christin, durchsticht sie, peitscht sie und wirft diese schließlich in heißes Wasser, ins Feuer oder in den Abort. Dann geschieht das Wunder, denn das gemarterte Sakrament vergießt Blut und verwandelt sich in Fleisch, das Christuskind, oder den gekreuzigten Gottessohn selbst und fliegt schließlich davon.¹⁰⁸ Der Frevel wird bekannt

¹⁰³ Was in der Realität dennoch mit ziemlicher Sicherheit oftmals kein Hindernis darstellte. Siehe dazu ELUKIN, *Living*, 93 f. u. 96.

¹⁰⁴ Vgl. dazu HEIL, „Gottesfeinde“, 233.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., 233–235. Allerdings kam der Ritualmord durchaus auch ohne Leiche aus, denn oftmals genügte alleine die Anschuldigung eines solchen. Siehe dazu unter anderem GRAUS, *Pest*, 283 f.

¹⁰⁶ Vgl. HEIL, „Gottesfeinde“, 235 f. Eigenschaften, die den Juden schon in der Bibel vorgeworfen wurden, wie etwa in der Passionsgeschichte. Die 30 Silberlinge, die Judas Iskariot als Lohn für den Verrat an Jesus erhielt, tauchen bis in die jüngste Vergangenheit in Passionsspielen auf, mit dem Ziel „jüdisches Wesen“ zu charakterisieren. Siehe dazu Jeremy COHEN, *Christ Killers. The Jews and the Passion from the Bible to the Big Screen*, Oxford 2007, 255–261; DORNINGER, *vberschlag*, 491.

¹⁰⁷ Vgl. NIESNER, *Adversu-Judaeos*, 18–20; WENNINGER, *Fest*, 326; Christoph CLUSE, *Zur antijüdischen Hostienfrevellegende und ihrer dramatischen Bearbeitung im mittellenglischen *Play of the Sacrament**, in: Sigrid Hirbodan u. a., Hg., *Pro multis beneficiis*. Festschrift für Friedhelm Burgard, *Forschungen zur Geschichte der Juden und es Trierer Raums*, Trier 2012, 163–178, hier 169. Für die spätantiken Hostienfrevellegenden gilt dasselbe wie für den Ritualmordvorwurf. Sie dienen innerchristlicher Abgrenzungsargumentation. Juden tauchen nur gelegentlich auf, was sich erst nach 1290 gravierend verändert. Siehe dazu LOTTER, *Aufkommen*, 69 f.; WENNINGER, *Fest*, 326 f.

¹⁰⁸ Vgl. TODESCHINI, *Usurers*, 341; LOTTER, *Aufkommen*, 68 f.; WIEDL, *Hostienschändung*, 3; RUBIN, *Tales*, 41. Der Grundaufbau dieser Geschichten ist immer gleich, einzig die Anzahl der beteiligten Personen und einige Details variieren von Fall zu Fall.

und der Jude nach kurzem Prozess verbrannt, die übrige jüdische Gemeinde getauft und am Ort des Blutwunders entsteht eine Wallfahrtskirche, wo die Wunderhostie ausgestellt wird.¹⁰⁹ Die Vorwürfe und Berichte von christlicher Seite darüber, was die mit dem Teufel im Bunde stehenden Juden mit der verwundbaren Hostie, als Symbol für den Leib Christi, anstellten, waren ebenso vielfältig wie perfide. So gibt es etwa Berichte von geschändeten Hostien, die in der Stimme des gekreuzigten Christus oder mit kindlicher Stimme rufen; sie steigen aus ihrem Versteck herauf, um den jüdischen Frevel aufzudecken; sie senden Lichtstrahlen aus; beginnen zu bluten und bewirken die Bekehrung seines Diebes.¹¹⁰ Als Ursache dafür lässt sich die Aufnahme der Transsubstantiationslehre in die Eucharistie auf dem Vierten Laterankonzil (1215) ausmachen, wodurch die Hostie nun auch offiziell die ihr im Volksglauben ohnehin schon zugestandene göttliche Kraft besaß.¹¹¹ Das eröffnete Möglichkeiten antijüdische Polemiken gemäß deren Logik, Jüdinnen und Juden dies als Ziel für ihre Angriffe gegen die Christenheit nutzten, im Fall der Hostienfrellegende sogar gegen Christus selbst.¹¹² Die Angst vor solchen Angriffen war vermutlich omnipräsent im spätmittelalterlichen Europa.¹¹³

Das heißt keineswegs, dass eine teleologische Linie des Hostienfrelvs vom Vierten Laterankonzil bis ins Spätmittelalter zu erkennen ist. Erst die sakrale Erhöhung des Sakraments durch die Einführung des kirchlichen Hochfestes Fronleichnam durch Papst Urban IV. 1264 begründete einen „Hostienkult“.¹¹⁴ Mit dem Pariser Hostienfrelvorwurf rückten nun die jüdische Bevölkerung zunehmend ins Zentrum von Blutwundern. „Nicht mehr die Macht des Sakraments, sondern die Bosheit und Verstocktheit der Juden standen fortan im Mittelpunkt.“¹¹⁵ Die Konsequenzen für die der Hostienschändung beschuldigten Jüdinnen und Juden zeigten sich entweder in unmittelbarer Vernichtung der angeblichen Täter, oder sie wurden nach einem (Schau-)Prozess, bei dem unter Folter die benötigten Geständnisse erzwungen worden waren, auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Hinter den offiziell verlautbarten Beweggründen für derartige Beschuldigungen können in zahlreichen Fällen, wie beim Ritualmord, ökonomische Motive aufgezeigt werden, seien es die der Obrigkeit oder

¹⁰⁹ Vgl. LOTTER, *Aufkommen*, 68 f.; RUBIN, *Tales*, 41.

¹¹⁰ Vgl. HEIL, *Judenfeindschaft*, 25. Siehe dazu auch LOTTER, *Aufkommen*, 69–71; GRAUS, *Pest*, 287–289.

¹¹¹ Vgl. LOTTER, *Aufkommen*, 69; WENNINGER, *Fest*, 327.

¹¹² Im Gegensatz dazu wird im Ritualmord zwar die Passion Christi sinnbildlich wiedergegeben, Christus selbst ist aber nicht anwesend.

¹¹³ Vgl. ELUKIN, *Living*, 98 f.; WIEDL, *Hostienschändung*, 3 f.

¹¹⁴ Vgl. LOTTER, *Aufkommen*, 69.

¹¹⁵ Christoph CLUSE, *Blut ist im Schuh. Ein Exempel zur Judenverfolgung des „Rex Armleder“*, in: Friedhelm Burgard / Christoph Cluse / Alfred Haverkamp, Hg., *Liber amicorum necnon et amicarum für Alfred Heit. Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte und geschichtlichen Landeskunde*, Trier 1996, 371–392, hier 376.

die der einfachen Bevölkerung. Zahlreiche überlieferte Hostienschändungsbeschuldigungen waren das Ergebnis von Intentionen der Ankläger.¹¹⁶

Das zeigt sich in den Fällen der angeblichen Hostienfreveln in Korneuburg 1305 und Pulkau 1338. Im ersten Fall wurde eine blutende Hostie an der Türschwelle des Juden Zerkel gefunden, was von den beteiligten Christen als Zeichen für ein Blutwunder gedeutet wurde.¹¹⁷ Zerkel wurde sofort erschlagen, der *scolasticus* der jüdischen Gemeinde von den Stadtbewohnern auf dem Scheiterhaufen verbrannt, ebenso wie wenig später auch die übrigen jüdische Bevölkerung von Korneuburg.¹¹⁸ Der zuständige Bischof von Passau, ordnete eine Untersuchung des Falles an.¹¹⁹ Interessanterweise spielte darin die Frage, wie die Juden in den Besitz der Hostie gekommen waren, nur eine sekundäre Rolle, obwohl quasi jeder die Hostie auf die Türschwelle gelegt haben könnte.¹²⁰ Die Wahrheit über die tatsächlichen Umstände der Hostienschändung von Korneuburg kam erst im Zusammenhang mit dem eingangs erwähnten Fall von Pulkau 1338 ans Licht. Im Zuge der dort von Papst Benedikt XII. anberaumten Untersuchungen wurde festgestellt, dass der Priester von Korneuburg beabsichtigte, einen Wallfahrtsort für die Gemeinde einzurichten und deswegen eine in Bocksblut getauchte Hostie auf die Schwelle des Hauses von Zerkel platziert hatte.¹²¹ Eine ähnliche Motivation steckte auch hinter dem angeblichen Hostienfrevell der Juden von Pulkau, bei der nicht klar ist, ob sie in einen unmittelbaren Zusammenhang mit der „rex-Armleder“-Bewegung im gleichen Zeitraum gerückt werden kann.¹²²

Die Geschichte eines armen Würzburger Juden fasst das ganze Repertoire antijüdischer Stereotype zusammen. Dieser hatte lange und vergeblich zu seinem Gott gebetet, er möge ihm Reichtum schenken. Erbost über dessen Schweigen wendete er sich trotzig an den Gott der Christen und versprach Christ zu werden, wenn besagter Wunsch erfüllt werden würde. Bald danach änderte sich seine Situation tatsächlich zum Besseren, weshalb er die

¹¹⁶ Vgl. ebd., 380 f. Siehe dazu auch GRAUS, Pest, 282 f.; HEIL, Judenfeindschaft, 26; HEIL, Gottesfeinde, 233–250.

¹¹⁷ Vgl. WIEDL, Host, 301.

¹¹⁸ Diese bestand insgesamt aus zehn Personen. Vgl. ebd., 302. Eine Klosterneuburger Annalenhandschrift berichtet davon kurz: „Ebenso wurde im selben Jahr in Korneuburg am Freitag in den Quatembern vor Michaeli [17.09.1305] der von Juden geschändete Leib Christi gefunden, und die Juden wurden dort alle verbrannt.“ Zitat nach BRUGGER, Ansiedlung, 211; sowie ausführlich zum Korneuburger Fall siehe ebd., 211–216.

¹¹⁹ Vgl. WIEDL, Hostienschändung, 3.

¹²⁰ Vgl. WIEDL, Host, 304.

¹²¹ Vgl. ebd., 324–326; WIEDL, Hostienschändung, 6; BRUGGER, Ansiedlung, 215.

¹²² Die als Rex-Armleder-Bewegung bezeichnete Pogromwelle geht namentlich auf den Edelfreien Arnold von Uissigheim zurück, der sich selbst zum König ausrief und mit seinen Anhängern Hostienschändungsvorwürfe zum Anlass nahm, um jüdische Gemeinden im süddeutschen Raum in den Jahren 1336–1338 mit Gewalt zu überziehen. Siehe dazu LOTTER, Aufkommen, 71; CLUSE, Blut, 378; Jörg R. MÜLLER, *Eretz geserah* – „Land der Verfolgung“. Judenpogrome im regnum Teutonicum in der Zeit von etwa 1280 bis 1350, in: Christoph Cluse, Hg., Europas Juden im Mittelalter, Trier 2004, 259–273.

Aufmerksamkeit eines Verwandten weckte, der, nachdem ihm das Geheimnis des plötzlichen Reichtums offenbart worden war und er selbiges Versprechen kundgetan hatte, ebenfalls reich wurde. Andere Juden, die davon erfuhren, verschafften sich rasch zahlreiche konsekrierte Hostien, im Glauben, damit Christus in ihrer Gewalt zu haben, weswegen sie nicht von ihrem Glauben abkehren müssten. In Folge dessen begingen sie doppelt Frevel, in dem sie Christus zum zweiten Mal ermordeten und ihn dann an schlimmen Orten begruben. Aufgrund der Häufigkeit dieser Schändungen wurden sie schließlich auf Befehl der Räte und hohen Herren gefangengenommen und verbrannt.¹²³ An die Seite des fast immer in solchen Geschichten auftauchenden Gottesmordvorwurfs treten hier die als jüdisch erachtete Gier nach Reichtum sowie das Misstrauen gegenüber Konvertiten. Es bestätigt zudem die Annahme, dass in vielen Hostienfrevellegenden nicht der Konversionsgedanke als entscheidendes Motiv im Vordergrund stand, sondern vorwiegend ökonomische Interessen unter dem Deckmantel religiöser Argumente verfolgt wurden, welche naturgemäß mit großer Emotionalität versehen waren. Die Verschärfung jüdenfeindlicher Topoi im christlichen Jügenddiskurs im ausgehenden 13. Jahrhundert wird anhand der starken Vermengung von wirtschaftlichen und religiösen Inhalten deutlich sichtbar.

Der Schluss liegt nahe, dass Wucher- und Bestechungsvorwürfe gegen Juden im Zusammenhang mit Ritualmord- und Hostienfrevellegenden meist nichts mit realen Gegebenheiten zu tun hatten.¹²⁴ Der Wuchervorwurf entfaltete sein gefährliches Potential nicht allein, was die Wirkmächtigkeit des scholastischen Binnendiskurses zu Geld und Zins in gewisser Weise relativiert, trotz der großen emotionalen Bedeutung beider Gegenstände. Erst im wechselseitigen Spiel mit „volksreligiösen“ Elementen, Hostie und Blutschuld und ihrer „dramatisch-narrativen Aufbereitung“¹²⁵ lässt sich eine reale Gefahr für die jüdische Bevölkerung des aschkenasischen Raums ausmachen. Das mag vielleicht daran liegen, dass das jüdische Geldgeschäft im alltäglichen christlich-jüdischen Zusammenleben bis in das 15. Jahrhundert massiv an Relevanz und Reichweite verloren und somit zumindest auf den ersten Blick an Potential für antijüdische Handlungen einbüßt hatte, wie Christoph Cluse gezeigt hat.¹²⁶ Dieser Umstand führte dazu, dass Fürsten und Städte „ihre“ jüdischen Gemeinden vielfach nicht mehr „benötigten“, wie etwa die Beispiele der Judenvertreibungen aus Bern, Ravensburg, Erfurt und Passau zeigen. Einzig im Berner Fall werden offen ökonomische

¹²³ Vgl. LOTTER, *Judenbild*, 438.

¹²⁴ Vgl. TOCH, *Zins* IV, 681.

¹²⁵ HEIL, *Verschwörung*, 403.

¹²⁶ Vgl. CLUSE, *Moneylending*, 198. Wobei darüber in der Forschung noch Uneinigkeit herrscht. Siehe dazu TOCH, *Juden*, 112 f.

mische Überlegungen als Motivation für die Ausweisung der jüdischen Bevölkerung (und auch Lombarden) genannt. Wörtlich heißt es dort:

„wir eigentlich haben gemerkett, das [...] beide, die lamparten vnd die juden, mit irem offennen wucher gemeinem land grossen schaden zuofuegent, von der statt vnd land vnmaessig barschaft hant gefuerett, darumb ouch si wol ze vermidenne sint [...]“¹²⁷

Auch wenn im Ravensburger Fall offiziell eine Ritualmordanschuldigung, im Erfurter „theologische Begründungen“ und im Passauer eine Hostienschändung als Motive herangezogen wurden, kann dennoch angenommen werden, dass ebenso wie im Fall der Berner Judenvertreibung der Faktor des ökonomischen Nutzens gleichsam Triebfeder für diese Pogrome war.¹²⁸ Umso mehr wird dadurch das Potential von Blutbeschuldigungen verdeutlicht, da sie im Kontext von Geld und Wucher ihre mörderischen Kräfte entfalten und so bequem als Begründung für Judenvertreibungen/-verfolgungen genutzt werden konnten.

4. Resümee

In den vorangegangenen Kapiteln wurde versucht, die Entstehung der Vorstellung vom „Wucherjuden“ anhand dessen diskursiver Präsenz in den mittelalterlichen Argumentationen gegen Zins und Wucher nachzuzeichnen. Fest steht, dass die Figur zunächst als Negativschablone innerhalb theologischer Debatten zum Geldhandel. Gunnar Mikosch verkennt diesbezüglich das Gefahrenpotential des Wuchermotivs, wenn er dessen Relevanz marginalisiert.¹²⁹ Vulgärchristentum und soziale Unsicherheiten führten schließlich zu einer verstärkten Rezeption jüdischen Wuchers, um den herum eine breite Palette antijüdischer Narrative erkennbar wird.¹³⁰ Ob in Verbindung mit emotional aufgeladenen Themen wie Hostienfrel- und Ritualmordlegende oder Sozial- und Obrigkeitskritik, das Begriffspaar Jude – Geld ist überall zu finden. Wuchervorwürfe sind selbst dann noch Gegenstand der Judenfeindschaft, als der von jüdischer Seite betriebene Geldhandel längst auf das kleine Pfandgeschäft übergegangen war. Dieser Umstand bestätigt die Einschätzung, dass das Bild des „Wucher-

¹²⁷ Zitat nach Hans-Jörg GILOMEN, Silbermangel und jüdische Geldleihe. Prämerkantilistische Bedenken gegen den lombardischen und jüdischen Geldhandel im Spätmittelalter, in: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 20/2 (2010), 281–303, hier 281 f.

¹²⁸ Siehe WENNINGER, *Fest*, 331 f.; Markus J. WENNINGER, Zur Instrumentalisierung von Ritualmordbeschuldigungen zur Rechtfertigung spätmittelalterlicher Judenverfolgungen, in: Susanna Buttaroni / Stanislaw Musiał, Hg., *Ritualmord. Legenden in der europäischen Geschichte*, Wien / Köln / Weimar 2003, 197–212, hier 203.

¹²⁹ Vgl. MIKOSCH, *Wucherern*, 437.

¹³⁰ Vgl. HEIL, *Wuchervorwurf*, 412.

juden“ in der Regel als gedankliches Versatzstück für die christliche Kritik des christlichen Wuchers herangezogen wurde. Es ist somit eigentlich auch nicht richtig, in diesem Zusammenhang von *Judendiskursen* zu sprechen, denn Jüdinnen und Juden kamen darin selbstredend nicht zu Wort und waren auch selten die eigentlichen Adressaten der Angriffe – wofür es theologisch und soziologisch besser ausgeformte Stereotypen gegeben hätte.¹³¹ Nichtsdestotrotz besitzt gerade das Narrativ des „Wucherjuden“, der mithilfe seines Reichtums verschwörerische Umtriebigekeit an den Tag legt, auch heute noch die größte Brisanz – wie die Anti-Soros-Kampagne der ungarischen Regierung und rechter Parteien Europas leidlich zeigt. Wenn Politiker hierzulande „stichhaltige Gerüchte“ bemühen, um ihre Argumente innerhalb dieser Diskussion bewiesen zu sehen, scheint sich der Sartre'sche Grundsatz wieder einmal zu bewahrheiten: „Existierte der Jude nicht, der Antisemit würde ihn erfinden.“¹³²

¹³¹ Man beachte nur die Passionsspiele und die Rolle der Juden als Christusmörder, oder die polemische Darstellung jüdischer Literatur ab dem 13. Jahrhundert, die sich in der breiten Rezeption angeblich christenfeindlicher Talmudstellen niederschlug, sowie die antijüdischen Elemente in den Fastnachtsspielen. Siehe dazu DORNINGER, vberschlag, 494–501; Florian ROMMEL, *ob mann jm vnreht thutt, so wollenn wir doch habenn sein blutt*. Judenfeindliche Vorstellungen im Passionsspiel des Mittelalters, in: Ursula Schulze, Hg., *Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters. Religiöse Konzepte – Feindbilder – Rechtfertigungen*, Tübingen 2002, 183–208; Matthias SCHÖNLEBER, *der juden schant wart offenbar*. Antijüdische Motive in Schwänken und Fastnachtsspielen von Hans Folz, in: Ursula Schulze, Hg., *Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters. Religiöse Konzepte – Feindbilder – Rechtfertigungen*, Tübingen 2002, 163–182; Edith WENZEL, „Do worden die Judden alle geschant“. Rolle und Funktion der Juden in spätmittelalterlichen Spielen, München 1992.

¹³² SARTRE, Überlegungen, 12.

Anhang

Quellen

Haus-, Hof- und Staatsarchiv (Wien), AUR 1404 IX 05, online unter:
https://www.monasterium.net/mom/AT-HHStA/SbgE/AUR_1404_IX_05/charter
 (12.06.2019).

Stadtarchiv München, Urk. A VII e Nr. 602.

Eveline BRUGGER / Birgit WIEDL, Regesten zur Geschichte der Juden Österreich im Mittelalter, Bd. 1: Von den Anfängen bis 1338, Innsbruck 2005.

Eveline BRUGGER / Birgit WIEDL, Regesten zur Geschichte der Juden Österreich im Mittelalter, Band 4: 1387–1404, Innsbruck 2018.

Berthold von REGENSBURG, Vollständige Ausgabe seiner Predigten mit Anmerkungen von Franz Pfeiffer, Bd. 1, Wien 1862, Neudruck mit einem Vorwort von Kurth Ruth, Berlin 1965.

Heinz SCHRECKENBERG, Die christlichen Adversus-Judaeos Texte (11.–13. Jh.). Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil, 2. Auflage, Frankfurt/Main 1991.

Heinz SCHRECKENBERG, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.–20. Jh.), Frankfurt/Main 1994.

Heinz SCHRECKENBERG, Die christlichen Adversus-Judaeos Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.), 3. Auflage, Frankfurt/Main 1995.

Lorenz WEINRICH, Hg., Quellen zur deutschen Verfassungs-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte bis 1250, Darmstadt 1977.

Josef WOHLMUTH, Hg., Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 2: Konzilien des Mittelalters. Vom Ersten Laterankonzil (1123) bis zum Fünften Laterankonzil (1512–1517), Paderborn u. a. 2000.

Literatur

Arnold ANGENENDT, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 4. Auflage, Darmstadt 2009.

Claudia BENDICK, *daz übel ist daz sie lebet*. Antijudaismus in Predigten Bertholds von Regensburg (1210–1272), in: Arne Domrös / Thomas Bartoldus / Julian Voloj, Hg., Ju-

- dentum und Antijudaismus in der deutschen Literatur im Mittelalter und an der Wende zur Neuzeit. Ein Studienbuch, Berlin 2002, 31–50.
- Eveline BRUGGER, Von der Ansiedlung bis zur Vertreibung Juden in Österreich im Mittelalter, in: Eveline Brugger u. a., Hg., Geschichte der Juden in Österreich, 2. Auflage 2013, Wien 2006, 123–227.
- Eveline BRUGGER, *Do mussten da hin zue den iuden varn* – die Rolle(n) jüdischer Geldgeber im spätmittelalterlichen Österreich, in: Eveline Brugger / Birgit Wiedl, Hg., Ein Thema – Zwei Perspektiven. Juden und Christen in Mittelalter und Frühneuzeit, Innsbruck 2007, 122–138.
- Jeremy COHEN, *The Friars and the Jews. The evolution of medieval anti-judaism*, London 1982.
- Jeremy COHEN, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jews in Medieval Christianity*, Berkeley 1999.
- Jeremy COHEN, *Sanctifying the Name of God. Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade*, Philadelphia 2004.
- Jeremy COHEN, *Christ Killers. The Jews and the Passion from the Bible to the Big Screen*, Oxford 2007.
- Christoph CLUSE, Zum Zusammenhang von Wuchervorwurf und Judenvertreibung im 13. Jahrhundert, in: Friedhelm Burghard / Alfred Haverkamp / Gerd Mentgen, Hg., *Judenvertreibungen in Mittelalter und früher Neuzeit*, Hannover 1996, 135–163.
- Christoph CLUSE, *Blut ist im Schuh. Ein Exempel zur Judenverfolgung des „Rex Armleder“*, in: Friedhelm Burgard / Christoph Cluse / Alfred Haverkamp, Hg., *Liber amicorum necnon et amicarum für Alfred Heit. Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte und geschichtlichen Landeskunde*, Trier 1996, 371–392.
- Christoph CLUSE, Zur antijüdischen Hostienfrevellende und ihrer dramatischen Bearbeitung im mittellenglischen *Play of the Sacrament*, in: Sigrid Hirbodian u. a., Hg., *Pro multis beneficiis. Festschrift für Friedhelm Burgard, Forschungen zur Geschichte der Juden und es Trierer Raums*, Trier 2012, 163–178.
- Christoph CLUSE, *Jewish Moneylending in Dominican Preaching, Confession, and Counseling. Some Examples from Later Medieval Germany*, in: Elias Füllenbach / Gianfranco Miletto, Hg., *Dominikaner und Juden / Dominicans and Jews. Personen, Konflikte und Perspektiven vom 13. bis zum 20. Jahrhundert / Personalities, Conflicts, and Perspectives from the 13th to the 20th Century*, Berlin 2015, 195–230.

- Bernhard DIESTELKAMP, Der Vorwurf des Ritualmordes gegen Juden vor dem Hofgericht Kaiser Friedrichs II. im Jahr 1236, in: Dieter Simon, Hg., Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichungen im westlichen und östlichen Mittelalter, Frankfurt/Main 1990, 19–39.
- Maria DORNINGER, »Von dem grossen vberschlag deß Judischen Wuchers«? Notizen zum Bild des (Wucher-)Juden im (Spät-)Mittelalter, in: Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 20/2 (2010), 479–504.
- Jonathan ELUKIN, Living together, living apart: rethinking Jewish-Christian relations in the Middle Ages, Princeton / Oxford 2007.
- Rainer ERB, Die Ritualmordlegende. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert, in: Susanna Buttaroni / Stanisław Musiał, Hg., Ritualmord. Legenden in der europäischen Geschichte, Wien / Köln / Weimar 2003, 11–20.
- Winfried FREY, Literatur über Außenseiter: Hexen und Juden, in: Ingrid Benewitz / Ulrich Müller, Hg., Deutsche Literatur – Eine Sozialgeschichte 2: Von der Handschrift zum Buchdruck. Spätmittelalter, Reformation, Humanismus, 1320–1572, Reinbek bei Hamburg 1991, 359–371.
- Hans-Jörg GILOMEN, Wucher und Wirtschaft, in: Historische Zeitschrift 250 (1990), 265–301.
- Hans-Jörg GILOMEN, Die ökonomischen Grundlagen des Kredits und die christlich-jüdische Konkurrenz im Spätmittelalter, in: Eveline Brugger / Birgit Wiedl, Hg., Ein Thema – Zwei Perspektiven. Juden und Christen in Mittelalter und Frühneuzeit, Innsbruck 2007, 139–169.
- Hans-Jörg GILOMEN, Silbermangel und jüdische Geldleihe. Prämerkantilistische Bedenken gegen den lombardischen und jüdischen Geldhandel im Spätmittelalter, in: Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 20/2 (2010), 281–303.
- Jaques LE GOFF, Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter, 2. Auflage, Stuttgart 2008.
- František GRAUS, Pest – Geissler – Judenmorden. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit, Göttingen 1987.
- František GRAUS, Judenfeindschaft im Mittelalter, in: Wolfgang Benz / Werner Bergmann, Vorurteil und Völkermord. Entwicklungslinien des Antisemitismus, Freiburg/Breisgau 1997, 35–60.
- Johannes HEIL, „Gottesfeinde“ – „Menschenfeinde“. Die Vorstellung von jüdischer Weltverschwörung (13. bis 16. Jahrhundert), Essen 2006.

- Johannes HEIL, Verschwörung, Wucher und Judenfeindschaft oder: die Rechnung des Antichristen – Eine Skizze, in: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 20/2 (2010), 395–413.
- Johannes HEIL, Judenfeindschaft, Frömmigkeit und Gewalt im Mittelalter. Texte, Ereignisse und Deutungen, in: Michael Kohlstruck / Andreas Klärner, Hg., *Ausschluss und Feindschaft. Studien zu Antisemitismus und Rechtsextremismus. Festschrift Rainer Erb zum 65. Geburtstag*, Berlin 2011, 17–37.
- Ronnie PO-CHIA HSIA, *The Myth of Ritual Murder. Jews and Magic in Reformation Germany*, New Haven / London 1988.
- Institut für jüdische Geschichte Österreichs, Hg., *Zinsverbot und Judenschaden. Jüdisches Geldgeschäft im mittelalterlichen Aschkenas*, St. Pölten 2010.
- Paul JÖRS / Wolfgang KUNKEL / Leopold WENGER, *Römisches Privatrecht*, 3. Auflage, Berlin / Heidelberg 1949, 230.
- Martha KEIL, Veltliner, Ausstich, Tribuswinkler: Zum Weingenuss österreichischer Juden im Mittelalter, in: Christian Domenig, Hg., „Und wenn schon, dann Bischof oder Abt.“ *Im Gedenken an Günther Hödl (1941–2005)*, Klagenfurt 2006, 51–70.
- Martha KEIL, Vom Segen der Geldleihe. Zinsnehmen und Steuerwesen in jüdischen Quellen des spätmittelalterlichen Österreich, in: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 20/2 (2010), 215–237.
- Achim LANDWEHR, *Historische Diskursanalyse*, 2. Auflage, Frankfurt/Main / New York 2009.
- Hans LIEBESCHÜTZ, *Synagoge und Ecclesia. Religionsgeschichtliche Studien über die Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Hochmittelalter*, Heidelberg 1983.
- Friedrich LOTTER, Zur Entwicklung des Judenrechts im christlichen Abendland bis zu den Kreuzzügen, in: Thomas Klein / Volker Losemann / Gunther Mai, Hg., *Judentum und Antisemitismus von der Antike bis zur Gegenwart*, Düsseldorf 1984, 41–63.
- Friedrich LOTTER, Das Judenbild im volkstümlichen Erzählgut dominikanischer Exempelliteratur um 1300: Die „*Historiae memorabiles*“ des Rudolf von Schlettstadt, in: Georg Jenal, Hg., *Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Friedrich Prinz zu seinem 65. Geburtstag*, Stuttgart 1993, 431–445.
- Friedrich LOTTER, Aufkommen und Verbreitung von Ritualmord- und Hostienfrevellanklagen gegen Juden, in: *Jüdisches Museum der Stadt Wien*, Hg., *Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen*, Wien 1995, 60–78.

- Gregor MAIER, *Wirtschaftliche Tätigkeiten von Juden im Reichsgebiet (ca. 1273–1350)*, Trier 2010.
- Piroska MÁTHÉ, *Innerkirchliche Kritik an Verfolgungen im Zusammenhang mit den Kreuzzügen und dem Schwarzen Tod*, in: Simon Lauer, Hg., *Kritik und Gegenkritik in Christentum und Judentum*, Bern / Frankfurt/Main / Las Vegas 1981, 83–118.
- Gunnar MIKOSCH, *Nichts als Diskurse. Juden in den frühen mittelhochdeutschen Predigten des 12. und 13. Jahrhunderts*, in: Franz X. Eder, Hg., *Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen*, Wiesbaden 2006, 253–270.
- Gunnar MIKOSCH, *Von jüdischen Wucherern und christlichen Predigern. Eine Spurensuche*, in: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 20/2 (2010), 415–437.
- Gunnar MIKOSCH, *Von alter ê und ungetriuwen juden. Juden und Judendiskurse in den deutschen Predigten des 12. und 13. Jahrhunderts*, München 2010.
- Peter MORAW, *Die Kirche und die Juden*, in: Arye Maimon / Mordechai Breuer / Yacov Guggenheim, Hg., *Germania Judaica*, Bd. 3: 1350–1519, 3. Teilband: Gebietsartikel, Einleitungsartikel und Indices, Tübingen 2003, 2282–2297.
- Hans-Georg von MUTIUS, *Zins III./ 1. Halacha*, in: Gerhard Müller, Hg., *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 36: *Wiedergeburt–Zypern*, Berlin / New York 2004, 675–677.
- Jörg R. MÜLLER, *Eretz geserah – „Land der Verfolgung“*. *Judenpogrome im regnum Teutonicum in der Zeit von etwa 1280 bis 1350*, in: Christoph Cluse, Hg., *Europas Juden im Mittelalter*, Trier 2004, 259–273.
- Manuela NIESSNER, *»Wer mit juden well disputieren«* *Deutschsprachige Adversus-Judaeos-Literatur des 14. Jahrhunderts*, Tübingen 2005.
- David NIRENBERG, *Antijudaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens*, München 2015.
- Alexander PATSCHOVSKY, *Feindbilder der Kirche: Juden und Ketzer im Vergleich (11.–13. Jahrhundert)*, in: Alfred Haverkamp, Hg., *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, Sigmaringen 1999, 327–358.
- Christian ROHR / Ursula BIEBER / Katharina ZEPPEZAUER-WACHAUER, Hg., *Krisen, Kriege, Katastrophen. Zum Umgang mit Angst und Bedrohung im Mittelalter*, Heidelberg 2018.
- Florian ROMMEL, *ob mann jm vnreht thutt, so wollenn wir doch habenn sein blutt*. *Judenfeindliche Vorstellungen im Passionsspiel des Mittelalters*, in: Ursula Schulze, Hg., *Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters. Religiöse Konzepte – Feindbilder – Rechtfertigungen*, Tübingen 2002, 183–208.

- Wilhelm ROSCHER, Die Juden im Mittelalter betrachtet vom Standpunkte der allgemeinen Handelspolitik, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 31 (1875), 503–526.
- Miri RUBIN, *Gentile Tales. The Narrative Assault on Late Medieval Jews*, Philadelphia 1999.
- Jean Paul SARTRE, *Überlegungen zur Judenfrage*, Hamburg 1994.
- Stefan SCHIMA, Die Entwicklung des kanonischen Zinsverbots. Eine Darstellung unter besonderer Berücksichtigung der Bezugnahmen zum Judentum, in: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 20/2 (2010), 239–279.
- Matthias SCHÖNLEBER, *der juden schant wart offenbar*. Antijüdische Motive in Schwänken und Fastnachtsspielen von Hans Folz, in: Ursula Schulze, Hg., *Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters. Religiöse Konzepte – Feindbilder – Rechtfertigungen*, Tübingen 2002, 163–182.
- Ursula SCHULZE, *wan ir unhail...daz ist iwer hail*. Predigten zur Judenfrage vom 12. bis 16. Jahrhundert, in: Ursula Schulze, Hg., *Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters. Religiöse Konzepte – Feindbilder – Rechtfertigungen*, Tübingen 2002, 109–134.
- Haym SOLOVEITCHIK, Halacha, Tabu und der Ursprung der jüdischen Geldleihe in Deutschland, in: Christoph Cluse, Hg., *Europas Juden im Mittelalter. Beiträge des internationalen Symposiums in Speyer vom 20.–25. Oktober 2002*, Trier 2004, 322–332.
- Werner SOMBART, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Leipzig 1911.
- Nicole SPENGLER, *das er in sijm leiden gheglicht ist der marter vnsers heren*. Legendenbildung um Simon von Trient – Ein Ritualmordkonstrukt, in: Ursula Schulze, Hg., *Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters. Religiöse Konzepte – Feindbilder – Rechtfertigungen*, Tübingen 2002, 211–232.
- Rolf SPRANDEL, Zins IV. Kirchengeschichtlich, in: Gerhard Müller, Hg., *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 36: Wiedergeburt–Zypern, Berlin / New York 2004, 681–687.
- Michael TOCH, *Wirtschaft und Verfolgung: die Bedeutung der Ökonomie für die Kreuzzugspogrome des 11. und 12. Jahrhunderts. Mit einem Anhang zum Sklavenhandel der Juden*, in: Alfred Haverkamp, Hg., *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, Sigmaringen 1999, 253–286.
- Michael TOCH, Zins III, in: Gerhard Müller, Hg., *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 36: Wiedergeburt–Zypern, Berlin / New York 2004, 677–681.
- Michael TOCH, *Economic Activities of German Jews in the Middle Ages*, in: Michael Toch, Hg., *Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden. Fragen und Einschätzungen*, Oldenbourg 2008, 181–209.
- Michael TOCH, *Die Juden im mittelalterlichen Reich*, 3. Auflage, München 2013.

- Giacomo TODESCHINI, Christian Perceptions of Jewish Economic Activity in the Middle Ages, in: Michael Toch, Hg., Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden. Fragen und Einschätzungen, Oldenbourg 2008, 1-16.
- Giacomo TODESCHINI, Jewish Usurers, Blood Libel, and the Second-Hand Economy. The Medieval Origins of a Stereotype (from the Thirteenth to the Fifteenth Century), in: Francesco Ammannati, Hg., Religion and Religious Institutions in the European Economy. 1000-1800, Florenz 2012, 341-351.
- Wolfgang TREUE, Der Trienter Judenprozeß: Voraussetzungen-Abläufe-Auswirkungen (1475-1588), Hannover 1996.
- Wolfgang TREUE, Diplomaten, Rechtsgelehrte, Intriganten. Der Trienter Judenprozess vor der römischen Kurie 1475-1478, in: Elias H. Füllenbach OP / Gianfranco Miletto, Hg., Dominikaner und Juden / Dominicans and Jews. Personen, Konflikte und Perspektiven vom 13. bis zum 20. Jahrhundert / Personalities, Conflicts, and Perspectives from the 13th to the 20th Century, Berlin / München / Boston 2015, 331-348.
- Markus J. WENNINGER, Das gefährliche Fest. Ostern als zeitlicher Kristallisationspunkt anti-jüdischen Verhaltens, in: Detlef Altenburg / Jörg Jarnut / Hans-Hugo Steinhoff, Hg., Feste und Feiern im Mittelalter: Paderborner Symposion des Mediävistenverbandes, Sigmaringen 1991, 323-332.
- Markus J. WENNINGER, Prae- und posthume Buße als „Rückversicherungsvertrag“ mit der Kirche? Wucherer im Mittelalter auf der Suche nach dem Weg zum Heil, in: Markus J. Wenninger, Hg., *du guoter töt. Sterben im Mittelalter - Ideal und Realität. Akten der Akademie Friesach „Stadt und Kultur im Mittelalter“*, 19. bis 23. September 1994, Klagenfurt 1998, 237-254.
- Markus J. WENNINGER, Zur Instrumentalisierung von Ritualmordbeschuldigungen zur Rechtfertigung spätmittelalterlicher Judenverfolgungen, in: Susanna Buttaroni / Stanisław Musiał, Hg., Ritualmord. Legenden in der europäischen Geschichte, Wien / Köln / Weimar 2003, 197-212.
- Markus J. WENNINGER, Von der Integration zur Segregation. Die Entwicklung deutscher Judenviertel im Mittelalter, in: Eveline Brugger / Birgit Wiedl, Hg., Ein Thema - Zwei Perspektiven. Juden und Christen in Mittelalter und Frühneuzeit, Innsbruck 2007, 195-217.
- Markus J. WENNINGER, Juden als Münzmeister, Zollpächter und fürstliche Finanzbeamte im mittelalterlichen Aschkenas, in: Michael Toch, Hg., Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden. Fragen und Einschätzungen, Oldenbourg 2008, 121-138.

Edith WENZEL, „Do worden die Judden alle geschant“. Rolle und Funktion der Juden in spätmittelalterlichen Spielen, München 1992.

Birgit WIEDL, Die angebliche Hostienschändung in Pulkau 1338 und ihre Rezeption in der christlichen und jüdischen Geschichtsschreibung, in: Medaon – Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung 6 (2010), 1–14, online unter: <http://www.medaon.de/de/artikel/die-angebliche-hostienschaendung-in-pulkau-1338-und-ihre-rezeption-in-der-christlichen-und-juedischen-geschichtsschreibung/> (27.03.2019).

Birgit WIEDL, The Host on the Doorstep: Perpetrators, Victims, and Bystanders in an Alleged Host Desecration in Fourteenth-Century Austria, in: Albrecht Classen / Connie Scarborough, Hg., Crime and Punishment in the Middle Ages and the Early Modern Age. Mental-Historical Investigations of Basic Human Problems and Social Responses, Berlin / Boston 2012, 299–346.

Onlineresourcen

Die Bibel in der Einheitsübersetzung, online unter: <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/> (14.05.2019).

Alfred HAVERKAMP, Jews in the Medieval German Kingdom, Online Edition, Trier University Library 2015, online unter: <https://ubt.opus.hbz-nrw.de/frontdoor/index/index/docId/671> (27.03.2019).

N. N., Russischer Bischof: „Zar Opfer jüdischen Ritualmords, in: religion.ORF.at, online unter: <http://religion.orf.at/stories/2881141/> (26.03.2019).

Empfohlene Zitierweise:

Sebastian PIRINGER, „Von pfenninpredigern und heuschrecken im menschenantlütze“ – zur Rolle von Geld und Wucher in antijüdischen Vorstellungen im Mittelalter, in: *historioPLUS* 6 (2019), 117–150, online unter: <http://www.historioplus.at/?p=1136>.

Bitte setzen Sie beim Zitieren dieses Beitrags hinter der URL-Angabe in runden Klammern das Datum Ihres letzten Besuchs dieser Online-Adresse.