

JIDDISTIK MITTEILUNGEN

JIDDISTIK IN DEUTSCHSPRACHIGEN LÄNDERN

Erika Timm:

Rabbi Juda der Fromme und sein Spiegel

Eine bisher nicht bekannte jiddische Maisé

Lehrveranstaltungen an Hochschulen

Andere Lehrveranstaltungen

Nachrichten

Neuerscheinungen

Nr. 64

November 2020

לימודים אין דיטש-רעדנדיקע לענדער
קלען רעצענזיעס סעמינארן און קורסן
טור נייעס ידיעות נייע ביכער יידישע
לימודים אין דיטש-רעדנדיקע לענדער
קלען רעצענזיעס סעמינארן און קורסן
טור נייעס ידיעות נייע ביכער יידישע
לימודים אין דיטש-רעדנדיקע לענדער
קלען רעצענזיעס סעמינארן און קורסן
טור נייעס ידיעות נייע ביכער יידישע
לימודים אין דיטש-רעדנדיקע לענדער
קלען רעצענזיעס סעמינארן און קורסן

Rabbi Juda der Fromme und sein Spiegel

Eine bisher nicht bekannte jiddische *Maiße*

Als die Bayerische Staatsbibliothek im Jahre 1991 das heute Cod. hebr. 495 genannte jiddische Manuskript ankaufte, geschah dies im Wesentlichen wegen seines ersten Textes, einer umfangreichen *Maiße*-Sammlung. Das Manuskript wurde in Rovereto in Norditalien, nach Ausweis der Wasserzeichen um 1585 geschrieben (im Folgenden 'R'), ist also etwas älter als die ähnliche, 1597 in Innsbruck entstandene Sammlung (heute Cod. Heb. 8^o5245 der *National Library of Israel* in Jerusalem; im Folgenden 'J') und damit die älteste erreichbare Vorstufe des berühmten *Maiße*-Erstdrucks Basel 1602 (im Folgenden 'MB').¹ Man nahm dabei in Kauf, dass der hintere Teil des Manuskripts, eine jiddische Übersetzung des Midrasch *Ele ezkera*, von der letzten Seite abgesehen, durch Tintenfraß weitestgehend zerstört war.

Bei der Vorbereitung meiner (noch unveröffentlichten) Ausgabe des *Maiße*-Teils konnte ich die Erstverfilmung benutzen, die die Bibliothek gleich nach dem Ankauf erstellt hatte. Nachdem das Manuskript gereinigt war, setzte man den *Maiße*-Teil (bis Bl. 156^v) ins Internet, den ich dann, sozusagen kontrollhalber, ebenfalls genau durchgearbeitet habe.

Doch um heutigen handschriftenkundlichen Maßstäben und zugleich dem kunsthistorischen Interesse zu genügen, das der Einband des Manuskripts beanspruchen darf, ersetzte die Bibliothek dieses Digitalisat später durch ein vollständiges, also von der Einbandvorder- bis zur Einbandrückseite.²

Da ich erst nach Fertigstellung anderer laufender Projekte meine Arbeitskraft wieder auf das Manuskript verwenden konnte und nun mit der

¹ Das in der Wissenschaft bis dahin völlig unbekanntes Manuskript ist (mit detaillierter Inhaltsangabe) vorgestellt und in eine breitere literarhistorische Umgebung eingeordnet bei E. TIMM, Zur Frühgeschichte der jiddischen Erzählprosa. Eine neu entdeckte *Maiße*-Handschrift. In: PBB 117 (1995), S. 243-280.

² <https://bildsuche.digitale-sammlungen.de/index.html?c=viewer&bandnummer=bsb00103436&pimage=412&150&nav=&l=de>

kommentierten Edition (Transliteration und Transkription) der Maïse-Sammlung einschließlich der zugehörigen Quellenforschung mehr als genug zu tun hatte, habe ich sehr lange die fast ganz zerstörte Midrasch-Übersetzung nicht weiter beachtet.

Und ich gebe gern zu, es war fast Zufall, dass ich mir vor ungefähr einem Jahr die letzte, nur einseitig beschriebene Seite des Manuskripts (Bl. 203^r), die einzige voll lesbar gebliebene des Midrasch, ansah – und verblüfft erkennen musste: das ist das Ende nicht des Midrasch, sondern einer Maïse von Rabbi Juda. Ich blätterte zurück: die Blätter waren in deplorablem Zustand, aber auf Bl. 197^v konnte man den Anfang der Maïse mehr erahnen als erkennen.

Auf meine Bitte hat mir dann Dr. Thorsten Allscher vom 'Referat für Materialwissenschaft und Kunsttechnologie, Institut für Bestandserhaltung und Restaurierung der Bayerischen Staatsbibliothek', von den Blättern 197^r-202^v hyperspektrale Aufnahmen zukommen lassen, wofür ich ihm auch an dieser Stelle sehr herzlich danken möchte.

Die Entzifferung der Maïse war selbst mit diesen Aufnahmen äußerst zeitaufwendig. Sehr geholfen hat mir dabei, dass ich die Handschrift des Schreibers bereits bestens kannte; dennoch habe ich oft, bevor ich ein Wort niederschrieb, sicherheitshalber andere Vorkommensfälle des Wortes im Manuskript verglichen. Wo die Tinte der jeweiligen Rückseite mit voller Stärke durchgedrungen war und ein unlesbares Stricheknäuel erzeugt hatte, habe ich mehrfach beide Seiten auf dünnes Papier kopiert, die Kopien genau aufeinander gelegt und mit einem Stecknadelstich entsprechende Stellen markiert; das half, Buchstabe für Buchstabe die überzähligen Striche wegzudenken. Am gründlichsten zerstört sind manche Ränder, was an den Seiten nur den Verlust einzelner Wörter, oben und unten aber an mehreren Stellen den Verlust ganzer Zeilen bedeutet.

Insgesamt ist also die Entzifferung keineswegs vollständig gelungen, und da sich bis zum vorläufigen Abbruch dieser Tätigkeit immer noch, wenn auch immer seltener, hier oder da ein Wort entziffern ließ oder gar eine Lesung zu verbessern war, dürfte das auch in Zukunft noch möglich sein. In diesem Sinn muss also der hier veröffentlichte Text als vorläufig bezeichnet werden.

Immerhin ist die *Maiße* jetzt ihrem Inhalt nach vom Anfang bis zum Ende erkennbar – und ist anscheinend, jedenfalls auf Jiddisch, sonst nicht überliefert, weder im Jerusalemer Manuskript noch im gedruckten *Maiße*-buch noch in der Streuüberlieferung.³

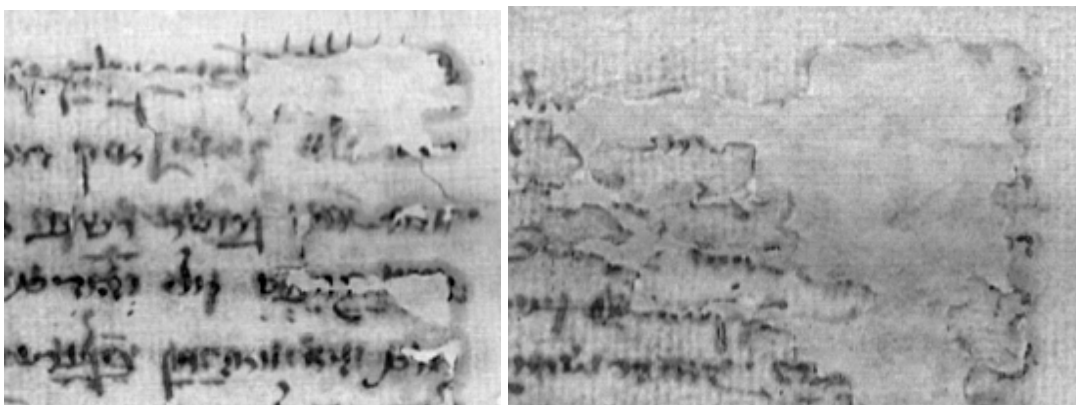
Maiße Nr. 120 aus Cod.hebr. 495 der Bayerischen Staatsbibliothek (Bl. 197^v-203^r).

Bemerkungen zur Textgestalt: Aus technischen Gründen erscheint hier nur die Transkription in Lateinschrift. Für diese wird ein Umschriftsystem verwendet, das die buchstabengetreue Rekonstruktion des Originals erlaubt und gleichzeitig die Möglichkeit bietet, über die Transkription hinaus den jeweiligen Lautstand, soweit er erschließbar ist, kenntlich zu machen. Eine tabellarische Übersicht über die verwendeten Zeichen findet man z.B. bei BRÜNNEL/FUCHS/RÖLL 1996, S. XLIVf., oder TIMM/BECKMANN 1996, S. CXLVIIIff. Für die hebräischschriftliche Transliteration sei auf die demnächst erscheinende Edition der gesamten *Maiße*-Sammlung aus Cod.hebr. 495 verwiesen. Im Folgenden wird nur für die (gelegentlich ungewöhnlich punktierten) Wörter der hebräischen Komponente die Originalgraphie jeweils in den Anmerkungen notiert.

Moderne Zeichensetzung ist hinzugefügt, das Original hat gelegentliche, individuell gesetzte Punkte. – Gedankenstriche geben die vom Schreiber durch Schnörkel intendierten Absätze wieder.

Geschweifte Klammern {} um einzelne Wörter kennzeichnen aus Buchstaben-Teilchen bzw. kleineren Schadstellen mit Hilfe des Kontextes erschlossene Lesungen. Doppelte geschweifte Klammern {{ }} kennzeichnen größere Verluste, wo keine oder nur noch geringe Hoffnung auf weitere Erkenntnisse besteht.

Ausschnitte aus hypospektralen Aufnahmen



Bl. 197^v oben rechts

Bl. 198^v oben rechts (s. Anm. 4)

³ Auf Hebräisch nicht überliefert ist sie zumindest in dem Ms. Jerusalem Heb. 8^o 3182 ('Brüllsche Handschrift', 16. Jh.), das fast alle bisher bekannten Erzählungen von Rabbi Juda und seinem Vater Rabbi Samuel enthält (ed. YASSIF 2013).

[Rabbi Juda rettet die Regensburger Juden vor dem zunächst bössartigen Herzog von München, und danach – mit Hilfe eines Spiegels – den inzwischen durch die Ereignisse geläuterten Herzog vor einer Verschwörung gegen ihn]

Ma'ése⁴ gëschach in zeiten rébi Judo hošid.⁵ eš war / ain ducòs⁶ zu Münchèn in Pai'èrn, d{er} / war ain gròsèr rošo zòrêr.⁷ un` der selbig rošo zòrêr / {der} kauft alè jèhudim,⁸ di' er krigèn kunt, un` gab /⁵ um si', was mán bègert nòrt, dás er sein špil mit {in} / hát, un` liè in di' ergstèn missòss⁹ an-tun, di' {man} / denkèn kunt. dás trib er an fil jor. – uf ain {zeit}¹⁰ / bègert¹¹ er auch an di' ezo¹² fun Regènsburg, {si'} / soltèn im di' jèhudim fun Regènsburg auch vèr-k{aufèn}, /¹⁰ er wolt in um si' gebèn, was si' bègertèn. {der} / bakošo¹³ hálbèn lièèn di' ezo zu-hauf samlèn dás gánz mokum¹⁴ {in} / dás êzo-hous un` bèritèn sich mit anàndèr, was si' /

⁴ Das vom Tintenfraß völlig vernichtete Anfangswort war, wie durchgehend im Manuskript, in großen Zierbuchstaben geschrieben; die vergleichbaren Spuren der Außenränder machen aber, auch ohne den Kontext, die Buchstaben מְעֵשָׂה sicher identifizierbar. Doch hat die hier verbrauchte Tinte durch Druck auf die folgenden Blätter dort weit größeren Schaden angerichtet (vgl. die Abbildungen S. 3).

⁵ רַבִּי יוֹדָה הַסִּיד 'Rabbi Juda, der Fromme'.

⁶ 'Herzog'. - Die Punktierung ist im Ms. variabel: דּוּכּוּס (Z. 2, 15, 166, 215, 232), דּוּכּוּס (Z. 141, 200, 216, 226, 247, 253, 259), דּוּכּוּס (Z. 120, 206, 225) und 11x ohne bzw. mit nicht erkennbarer Punktierung. – Die Vokalisierung der Endung (דּוּכּוּס 15x, nicht דּוּס) entspricht hebr. דּוּכּוּס (ALCALAY, s.v.) > jidd. /dukos/ und der talmudischen Lese-tradition -/os/ (J. LEVY Bd. I, S. 383).

⁷ רֶשַׁע צוֹרֵר 'frevelhafter, böswilliger Feind'.

⁸ Der Plural 'Juden' erscheint in 3 Varianten: יְהוּדִים (Z. 4, 64, 260; Z. 9 und 96 unpunktiert); יְהוּדִים *judim* (Z. 14, 20, 29, 34, 55, 117, 148; Z. 118 und 129 unpunktiert), kontaminiert aus *judèn* und *jèhudim*; יוּדִין *jüden* (Z. 43, 70, 98, 104, 124, 139, 176) ~ mhd. *jüden* > nj. *jidn*. - Die Vielfalt der Formen spiegelt den Befund in der Maisé-Sammlung bis Bl. 156^v (5x *jèhudim*, 24x *judim*, 52x *jüden*).

⁹ מֵיתוּת 'Tode' (Pl.).

¹⁰ *uf ain zeit* (40x in **R**, fast ebenso häufig in **J**, insgesamt 15x in **MB**) entspricht in den talmudischen Maisés sehr häufig dem aram. יוּמָא הַד, ansonsten dem hebr. יוֹם אֶחָד 'eines Tages'.

¹¹ *bègerèn an* 'von jmdm. etwas fordern, verlangen', mit Akk. (DWb *begehren* 4b), s.a. **R** 97.90f., 98.5, 116.14,87.

¹² עֲצָרָה 'Rat', hier 'Stadtrat' (als Plural empfunden), s.a. Z. 11, 50 (2x), 57, 94; *ezo-hous* 'Rathaus' Z. 12, 58; *ezo hältèn* 'beratschlagen' Z. 19, 54, 144. – Zum ältesten Beleg für עֲצָרָה in der Bedeutung 'Stadtrat' s. KLEINE / STEFFES-MAUS in: Jiddistik Mitteilungen 37 (2007), S. 1–9.

¹³ בְּקִשָּׁה 'Bitte, Verlangen'.

¹⁴ מְקוּמָא 'Ort, Stadt' ('die Menschen in der Stadt'); vgl. Z. 51.

dem rošo ver ain entwert¹⁵ söltèn gebèn, d{e}n / judim günstig. un` widèr-um¹⁶ hātèn si` gròsè mòro¹⁷ {ver} /¹⁵ dem ducòs, ursach hālbèn,¹⁸ das sein gèbit war un` is / als den hōutigèn tag bis an di` štat-mou`èr¹⁹ {fun} / Regènspurk, dās si` nit kuntèn ous der štat kain trit {tun} / uf kainèr seitèn, sundèr²⁰ uf sein gèbit. — asò {hiltèn} / si` lāng ezo dārous, doch blib di` maškono,²¹ dās si` im /²⁰ di` entwert gabèn, dās in di` judim nit fail werèn / um kain gelt noch um kain gut, bifrat²² uf sölch{ès}, / wi` er nun hält²³ mit in um-zu-gèn. dārum sölt er / [Bl. 198^r] sich di` {sach ous dem} sin schla-gèn.²⁴ {{... ...}} / {{... ...}} /²⁵ {wol}tèn si` gern tun. {nun} {{... ...}} / {ur}sach hālbèn, es wer asò ain bè{schlus} {{... ...}} / {{...}} rot un` bëwilègung alèr mit-wōnèr der {{štat}}. / {...} den si` ferchtètèn sich, si` würdèn sich vèr-{zürnèn}²⁵ mit / der štat, wen si` söltèn di` armèn judim {vèr-kau}fèn, /³⁰ dèr-schlagèn un` zu tōt vèr-lōr{èn} hōn alè-samt, sund{èr} / vèr-schuldigung.²⁶ — as der zōrèr hort di` {...} wort / {{der}} {he}rèn fun Regènspurk, asò bāld dèr-grimt in im sein / {{zorn}} un` er schikt asò bāld sāmèn²⁷ anderè šēliḥim²⁸ zu {{in}} / " {{wen ir mir}} di` judim nit haisèn wolt vèr-kaufèn gut-/³⁵ wilig, {ir} sölt {in} Regènspurk wišèn, dās ir mir / si` um-süst übèr öüerèn dānk un` wilèn²⁹ gebèn / müst. den al di` weil ir mir si` nit arous gebt, / vèr-bit ich öuch

¹⁵ *entwert* 'Antwort' (+Z. 20, 54, 60); *entwèrn* 'antworten' (Z. 63, 88, 93, 158, 166, 180), *übèr-entwèrn* 'überantworten' (Z. 109, 119), noch nj. *entfer*, *entfernen*, *iberentfernen*.

¹⁶ *widèr-um* 'andererseits' (DWb *wiederum* B 2a).

¹⁷ מורא 'Furcht, Angst'.

¹⁸ *ursach hālbèn* (*das*) 'denn, weil', vgl. unten Z. 26 und 132; ebenso mehrfach in **MB**, z.B. 94.6, 119.3, 167.72, 201.95, 228.24.

¹⁹ Vgl. dazu den Kommentar unten S. 15f.

²⁰ *sundèr* = *sunderlich* (LEXER), 1. 'außer, ohne' (Z. 18, 30, 104), 2. 'sondern, vielmehr' (Z. 177, 187, 223).

²¹ מִסְקָנָה 'Konsequenz', 'Beschluss'.

²² בְּפֶרֶט 'insbesondere'.

²³ 'wie er nun weiterhin beabsichtigt' (vgl. z.B. DWb *halten* B I 2c und 7).

²⁴ Vgl. unten Z. 162.

²⁵ *sich vèr-zürnèn mit* 'mit jmdm. in Unfrieden geraten' (DWb *verzürnen* 2).

²⁶ *vèr-schuldigung* 'Schuld, Verfehlung' (DWb).

²⁷ *asò bāld sāmèn* 'alsbald, sogleich' (vgl. DWb s.v. *sam* 3, spez. 3b, sowie Michel Beheims Reimchronik (online lesbar), v. 1367 *Darnach alsbald sam es ward nacht*).

²⁸ שליחים (Pl.) 'Boten'.

²⁹ *übèr öüerèn dānk un` wilèn* 'gegen euren Willen' (DWb s.v. *Dank* 2); vgl. auch **R** 8.27, 79.49, 116.35.

öuer gënodèn. / {öü}erë gënodèn wolèn noch al zeit gënediglich hänt über /⁷⁵ uns armë löüt hältèn, wi' den bis uf den höütigèn tag / es öuerë gënodèn habèn gëton. abër an-/ bëlàngèn⁴⁰ ir herèn an mich bëgert hõt, däs ich ain röt / {solt} gebèn, was an-bëlàngt den fürstèn ous Pai'èrn / {{{... ..}}} däs er uns ön grund {töt}èn {we}lt /⁸⁰ {{{... ..}}} sich fun wilèn {{{gõtès ... nit}}}, / {is} asò mein rot: ir herèn sölt im schreibèn, däs er / {{{zu}}} uns sölt kumèn fun höüt über echt⁴¹ tagèn, {aso} welt / mán im {...} {en}twèrn in dër-wortèn, däs⁴² im sein / wilèn doch dër-fült söl werdèn un` do-mit däs im gutë /⁸⁵ vröuntschäft un` nochpërschäft mit öüch un` im ganzèn / söl werdèn {{{... ..}}} söl däs ganz über jor un` al zeit / g{eltèn un`} {{{... .. /}}}, si' woltèn im ir {mainung} entwèrn, / doch kontèn si' in {{{... .. /⁹⁰}}} libèn herèn, wi'⁴³ / [Bl. 199v] {ich} {{{... .. /}}} fun höüt über echt tag um {{{... ..}} / {{{... ..}}}lt ir im uns über-entwèrn." / däs tetèn alsò di ezo un` schribèn im uf di' /⁹⁵ mainung: 'höch-gëborèner fürst ous Pai'èrn, an-bëlàngèn / der jëhudim {pein} un` dër-weil öuerë fürstlichë / gënodèn, ön di' {in} kainëm weg nit sein wil, wi' wol / di' armèn jüden {mit} uns widër⁴⁴ bës noch übel gëtòn / habèn, deßt hálbèn {mir} in auch nebèn der bilikait /¹⁰⁰ kain leidèn nit gënèn. doch fun wegèn gutër vröuntschäft / un` vridlicher nochpërschäft wilèn so{...} mir {...} {{{... ..}}}. / {{{... ..}}} {öuerë}n fürstlichèn gënodèn künt aso {fer} in / {... ..} öu'èrë fürstlichèn gënodèn nit ain anderër / {... ..} ...} sundërlich ain bëgerniś, di jüden zu /¹⁰⁵ {kw}elèn, sò' söl sich öu'èrë fürstlichë gënodèn {...}n / {... ..} mit irèn dinèrn bei' der štat

³⁹ 'ה' טעג 'Gott, gepriesen sei er'.

⁴⁰ *an-bëlàngèn* ~ 'was anbelangt' (so mehrfach in: Jüdische Privatbriefe, ed. LANDAU, Glossar; z.B. S. 6 *an-bëlàngèn dein séforim ..., kan si' noch nit bëkumèn*).

⁴¹ *echt* 'acht' (mhd. *aht*, Nebenform *eht*), häufig so in italo-*aschkenasischen* Texten, z.B. *Paris un Wiene* 4.2, 184.3, 198.2 (und 7x), *Bovobuch* (5x); R 30.0 u. 44.0 *im echtèn perek* 'im 8. Kapitel'.

⁴² *in dër-wortèn* (*däs*) 'damit'; als Konjunktion im Altjidd. häufig. Zur Erklärung vgl. DWb² *derworten* mit Rückverweis auf DWb¹ *Wort*; doch wird man eine sekundäre Kontamination mit (*d*)*erwarten* nicht ausschließen können. [Belege für *in derwarten das* 'in der Erwartung, dass', 'damit' aus dt. Texten des 15. Jhs. sind reichlich mit Google Buchsuche zu finden]. Zum Problem ausführlich NEUBERG 1999, S. 166–168.

⁴³ Kustode: *ich*.

⁴⁴ *widër* 'weder' (vgl. TIMM 1987, S. 137, § 3.4.6).

Regenspurg / fun haint über echt tag, wen di' glock werèn / zwenzik schla-
gèn,⁴⁵ als den so welèn mir öuch di' / judèn über-entwèrn.' — {{was}} tet
nun der ḥosid? /¹¹⁰ {{... ..}} in der kèhilo⁴⁶ war ain ḥessan⁴⁷ un` /
{sámeltèn al} {{... ..}} ain zeit láng nit söltèn {di'} / {{... ..}}
...}} {òlom}⁴⁸ tánztèn / [Bl. 200^r] un` alè di' símḥo un` sóson,⁴⁹ di' {{... ..}}
kunt, di' / muštèn si' al in der selbigèn {štat} {...} máchèn, dèr-mit /¹¹⁵ dás
di' gánz wóchèn {imerdar} símḥo un` sóson in der kèhilo / war. nun kuntèn
sich di' gójim⁵⁰ nit vér-wundèrn⁵¹ uf di' / judim, dás si' asò vrölich warèn,
den es war kain mensch / in der štat, dás nit gewüšt het, dás mán di' judim /
um dèn tag dèm rošo über-entwèrn sölt. asò wurd /¹²⁰ es der rošo ducòs
gèwar, dás di' judim asò vrölich / warèn, un` er kunt sich nit uf-háltèn un`
kam d{e}n tag / dèr-für, è er kumèn sölt ken Regenspurg, un` liš rēbi / Judo
ḥosid zu sich rufèn. der ḥosid kam. do šsprach / {der} rošo zu im: "hörstu,
du' rabi,⁵² warum seit ir jüdèn /¹²⁵ {asò vrö}lich un` tánzt un` špringt di'
gánz woch? wüšt / {ir den} nit, was ich öuch mörgèn wer füren fer ain /
{tanz}, den ir noch öuerè eltèrn ni' gétánzt habèn?" der / ḥosid šsprach wi-
dèr zu im: "öuerè fürstlichè gènodèn wert / uns, ób gōt wil, nit bös tòn." der
ducòs šsprach: /¹³⁰ "wen es mörgèn wert zwenzig schlagèn, so wert irs wol /
sehèn." der ḥosid šsprach: "ir wert uns niks tun / ur-sach hálbèn, mörgèn
wen es acht-zèhèn schlagèn wert, / so wert ir tót sein, un` ver kainèm tótèn
menschèn / derf mán sich nit zu ferchtèn." der rošo ducòs maint, /¹³⁵ der
ḥosid wer mèšugo,⁵³ dás er asò rêdèt, un` lacht / [Bl. 200^v] seinèr un`
{šsprach zu im}: "{.. g.. ..}" {judim}." der ḥosid / šsprach: "{... ..}" was

⁴⁵ Zu den Zeitangaben des Typs 'die Glocken schlagen zwanzig' (auch Z. 130), 'acht-zehn' (Z. 132 u. 138), 'sechzehn' (Z. 195) s. den Exkurs unten S. 16–20.

⁴⁶ קהילה 'jüdische Gemeinde'.

⁴⁷ חתן 'Bräutigam', nj. *khosn*. Im Manuskript finden sich durchgehend Reste der ę-Aussprache neben Het und Ajin; zum Problem vgl. TIMM 1987, § 3.3.4, 29.2, 44.3.2, 44.4.3; vgl. auch unten Anm. 67 (zu Z. 189).

⁴⁸ עולם 'Leute, versammelte Menschen'.

⁴⁹ שמחה אורי' פשוט 'Freude und Jubel'.

⁵⁰ גויים 'Nichtjuden'.

⁵¹ '... konnten sich nicht genug wundern' (DWb s.v. *verwundern* II A 2).

⁵² 'Rabbi' als Titel und Anrede erscheint im Maiše-Teil des Manuskripts im jüdischen Kontext ca. 350 Mal als רבי (transkribiert *rēbi*), nur hier (sowie unten Z. 154, 167 und 242) in den Reden des Nichtjuden als רבי (transkribiert *rabi*).

⁵³ מְשׁוּגָע 'geistesgestört, verrückt'.

ich öuch sag, morgèn / wen es achzèhèn schlagt, so wert ir töt sein, / dèr-mit dás ir sölt wisèn, dás mir jüden nit um /¹⁴⁰ süst sein di' woch vrölich gèwesèn." der / ducòs hát asò vil hören sagen fun dem høsid, dás er / asò vil wuèt un` kunt, un` auch hát er sei{nè} / höchstè jò'èzim⁵⁴ bei' sich. asò lánq si' hisèn / den høsid ain wènic ous-tretèn un` hiltèn ezo /¹⁴⁵ dáróús. den es warèn auch erònim⁵⁵ ous {den} göjim / dèr-bei', di' sagtèn zu dem rošo: "{...} {höch} / gebòrenèr fürst, mir sagen öuerèn fürstlichèn / gènodèn ver ain gánzè worhait, dás der judim høsid {wais} / alès, was uf dem himèl un` untèr der erdèn is. /¹⁵⁰ un kain vèr-börgenè sachèn sein ver im nit vår-händèn.⁵⁶ / dárúm wer unsèr rot, ir sölt mit im weiter / ous der sàchèn rèdèn." : asò lièsen si' in den høsid / wider anein zu in rufèn. wi' er anein kam, do / šprach der ducòs zu im: "libèr rabi, kanstu /¹⁵⁵ mir dèn sagen, wi' es dèn kumèn sölt, dás ich asò / gechling⁵⁷ šterbèn sölt?" ödèr künstu irgènt ain / [Bl. 201^r] rot dèr-zu vindèn, dèr-mit dás ich lengèr lebèn möcht bleibèn?" / der høsid entwert im wider: "höch-gebòrenèr fürst, / eihèren fürstlichèn gènodèn wer wol zu rotèn un` /¹⁶⁰ leicht auch zu helfèn mit der hülff gòtès. abèr / eihèrè fürstlichè gènodèn müst sich auch bèdenkèn / un` sölchè sàchèn ous öuerèm sin schlagèn un` nimèr-mèn / in öuerèn sin nemèn, unschuldig blut zu vèr-gisèn, as / ir nun vil jor gètòn hot un` izundèr auch im⁵⁸ /¹⁶⁵ dem für-nemèn seit.⁵⁹ den gòt jissborech der loèt kain / unschuldig blut un-gèrochè." /⁶⁰ der ducòs entwert im / wider: "libèr rabi, is sach,⁶¹ dás du' mir kanst wisèn, dás / ich bèscheinpèrlich⁶² wer sehèn, dás

⁵⁴ יוֹעֲצִים (Pl.) 'Ratgeber'.

⁵⁵ עִירֹוֹנִים (Pl.) 'Stadtälteste'; עִירוֹן (Sg.) Z. 190, 192.

⁵⁶ Diese Fähigkeit wurde dem Knaben Juda von seinem Vater Samuel vorausgesagt, vgl. **R** 96.55ff. *er wert wisèn, was im himèl is un` untèn in der erdèn. un` es wert kainerlai' fun im vèr-hòlèn sein* (ähnlich **MB** 170.34f., **J** 81.42f.); vgl. auch **R** 97.9f.

⁵⁷ *gechling* 'plötzlich' (DWb s.v. *gähling*).

⁵⁸ Das -m ist wohl als Vorwegnahme aus dem folgenden *dèm* zu deuten; allerdings kommt *im dem* (sowie *am dem*) gelegentlich auch in anderen altjidd. Texten vor (z.B. **MB** 66.5, 100.17, 101.23; 60.11, 126.16).

⁵⁹ *as ir ... im dem für-nemèn seit* 'was Ihr ... vorhabt, im Schilde führt' (DWb *fürnehmen* [trans.] I 6 und *Fürnehmen* [subst.]. – Genaue Parallelen für ‚im Fürnehmen sein‘ über Google Buchsuche auffindbar.)

⁶⁰ *un-gèrochè* 'ungerächt, ungestraft'.

⁶¹ *is sach, dás* 'wenn es so ist, dass' (DWb s.v. *Sache* II 6c).

⁶² *bèscheinpèrlich* 'offensichtlich', 'eindeutig', noch nj. *baschajmperlech*.

mir mein töt bèschert / wer uf dên tag un` zeit, wi` du` mir do an-/¹⁷⁰gèzaigt hoßt, un` mir über dás fun dir un` durch / dein klughait ain hülff un` rot gèschehèn möcht, / dèr-mit dás ich dás mol fun dem töt èr-löst / möcht werdèn, so wil ich mir fun dem höütigèn / tag an un` weitèr al di` tag meinès lebèn nimer /¹⁷⁵ in mein sin nemèn zu bègerèn, wedèr hi` noch andèrs-/ wò irgènt ainèm jüden ain leid öder böses zu tun, / sundèrlich alès gutès. un` di` zu-sagèn, di` mir gèschehèn / [Bl. 201v] íst fun öühèrèn herèn, di` wil ich auch dèr-lošèn⁶³ / un` sölchè {sachèn} nun in mein herz un` gèdànkèn nemèn." /¹⁸⁰ der ḥošid entwert im wider: "wen öühèrè gènodèn / uf sölchè zu-sagung un` vèr-sichèrung ain aid schwerèn / wil bei` öühèrèm fürstlichèn štam, sölchè zusagung / nimer-mèn zu vèr-štören,⁶⁴ ir noch eihèrè noch-kömling, / als den so wil ich auch ainèm zu-sagèn noch-k{umèn} /¹⁸⁵ un` eihèrèn gènodèn weisèn bèscheinpèrlich, dás eihèr gènodèn / fun dem hertiklichèn gechèn⁶⁵ töt nit het künèn {èn}trinèn / noch èntweichèn sundèr Alain durch di` hülff gōtès un` / dèr-noch durch meinèn rot." — mit kürz, der ḥošid schraib di` / kijumim⁶⁶ mit seinèr aigènèn hant un` vèr-ḥessmènt⁶⁷ si` /¹⁹⁰ un` légt si` ein ainèm èròn fun Regènspurg un` / bèfal im, asò weit der ḥošid seinèm zu-sagèn noch-/ kumèn, so sòlt im der èròn di` kijumim auch gebèn. / der ḥošid šprach zu dem ducòs, er sòlt célal nit⁶⁸ / awek-zihèn, er sòlt sich dên andèrn tag, wen es /¹⁹⁵ werèt sechzèhèn schlagèn, ain bad zu-richtèn / un` in dás warm wašer sich sezèn bis an hals un` / solt dèr-noch schikèn noch dem ḥošid. so welt er / im weisèn un` bèwerèn⁶⁹ alès, was er im hát vèr-haisèn. /⁷⁰

-----*-----*-----*-----*-----*-----*-----*-----*-----

⁶³ *dèr-lošèn* 'erlassen', 'für nichtig erklären'.

⁶⁴ *vèr-štören* 'aufheben', vgl. HJS *farštern*, noch nj.

⁶⁵ *gech* 'jäh', 'plötzlich' (DWb *gech* und *gähe*).

⁶⁶ קיומים (Pl.): hier etwa 'Abmachungen'.

⁶⁷ ור קְתַמְנָה '(er) versiegelte' (nj. פֶּאַרְחַתְמַעֲנֵן *farkhasmenen*). Die Flexionsendung der 3.Sg. erscheint bei den Verben, die von einer hebr. Wurzel abgeleitet und nach dt. Muster flektiert werden, in der vorliegenden Maisé-Sammlung durchgehend als ם (12mal, davon 5mal mit zusätzlichem Raphe). Dieselbe Erscheinung findet man auch in anderen altjidd. Manuskripten. – Zur e-Aussprache neben Hèt und Ajin vgl. oben Anm. 47 (zu Z. 110), ferner NEUBERG 2003, S. 10–13 (mit Literatur).

⁶⁸ כָּלֵל נִיט 'keineswegs', 'auf keinen Fall'.

⁶⁹ *bèwerèn* 'als wahr dartun, beweisen' (HJS *bawern*).

⁷⁰ Hier folgt im Ms. ein langer, mit Sternchen verzierter Strich.

Nun war ain mechtigèr grov̄, der wōnt nit weit fun /²⁰⁰ Münchèn. der war deš ducòs gròser sòne⁷¹ fil jor.⁷² / [Bl. 202^r] abèr mit dèš {ducòs bös weib'} gèdocht im {{... / / ...}}. asò bald war der grāv mit sein m{{anèn}} / gōjo⁷³ {...}. — mit kürz, di' ducèsòs⁷⁴ un' der grov̄ /²⁰⁵ warèn sich {...}lichè an-anàndèr lèg{èn} {{un' werèn}} / gern dèn ducòs memiss⁷⁵ gèwesèn. {do} kuntèn si' nit / mit fug⁷⁶ dār-zu kumèn. — nun hat mán ver zeitèn mit / cišuf⁷⁷ künèn ain tòd schlagen, wen er gleich übèr / hundèrt meil wer gèwesèn. sölch cišuf {nun war} /²¹⁰ zugèricht, un' uf di' še' o,⁷⁸ wi' der ḥòsid / dem ducòs hāt gèsagt, dàs er šterbèn würd, / do sòlt er durch cišuf dèr-schòsèn sein wordèn. / nun kam di' še' o, wi' der ḥòsid dèm ducòs befòlèn / hāt, dàs er sich ins majim⁷⁹ sezèn sòlt. dàs tet /²¹⁵ der ducòs un' schikt noch dèm ḥòsid. — mit kürz, / der ḥòsid kam un' sazt sich nebèn dèm ducòs / uf ain štul un' nam ain špigèl in seinèr hānt. / der ḥòsid gèsegènt im di{wei}l dàs bad un' / šsprach zu im: "hòch gebòrèner fürst, macht /²²⁰ öuch ain vrisch herz un' seit òn-vèr-zagt, {ir} / wert bald besèr werdèn. nort secht vrei' in / dèn špigèl un' vèr-helt mir kain wort nit / [Bl. 202^v] sundèrlich alès g{anz} dàs {ir} sèhèn {wert}, zaigt mir alès an / {{... ..}}, welt ir andèrs eihèr /²²⁵ {lebèn behà}lèn." asò šsprach der ḥòsid zum ducòs: "was / sicht eihèrè gènodèn izundèr?" der ducòs šsprach: "ich / sich mechtig vil folk in meinèm schloš ain-{dring}èn / mit ainèm grovèn, un' mein weib gèt dèm grovèn / èntkègèn un' halsèn sich un' küsèn sich mit-anàndèr." /²³⁰ der ḥòsid sagt: "der {špi}gèl wert sich machèn."⁸⁰ asò / saš der ḥòsid ain weil un' rēdèt

⁷¹ שׂוֹנֵא 'Feind, Hasser'.

⁷² Kustode *abèr mit*.

⁷³ גּוֹיָה 'nichtjüdische Frau'.

⁷⁴ דּוּכְסוּס, Z. 256 דּוּכְסוּס 'Herzogin' (falsche graphische Wiedergabe der gesprochenen Form; die reguläre fem. Form wāre דּוּכְסִיַּת [ALCALAY]).

⁷⁵ מְמִית זֵיין 'töten'.

⁷⁶ fug 'passende Gelegenheit' (DWb *Fug* 3, mit fug spez. 10).

⁷⁷ כִּישׁוּף 'Zauber'.

⁷⁸ שְׁעָה 'Stunde'.

⁷⁹ מֵיִם 'Wasser'.

⁸⁰ *sich machèn* 'sich bereit machen'; 'zur Anwendung kommen' (DWb *machen* II.1, LEXER s.v.), auch im Altjidd., z.B. Gumprecht (um 1555, ed. STERN), v. 595 nu', *der schimpf der wolt sich machèn*.

andèrè šemu 'öss⁸¹ / mit dêm ducòs. wi' es nun zur achtzêhèn solt schlagen, / do liè in der ḥòsid widèr in den špigèl sêhèn / un` šprach: "was sicht eihèr gènodèn izundèr?" der /²³⁵ ducòs šprach: "ich sich, wi' mán hòt alè brükèn uf-/ gèzògèn zu Münchèn in der štat un` uf dêm land / un` der grov̄ is mit meinèm weib in meinèr / schlòf-kamer." der ḥòsid šprach: "was tünèn⁸² si' izundèr?" / der ducòs šprach: "der grov̄ hot ain arm-brušt /²⁴⁰ in der hant un` mein weib lêgt ain pfeil dâruf. / izundèr hâlt der grov̄ dâs arm-brušt gêgèn mich. / owê, mein libèr rabi, er schišt." aso lêgt der / ḥòsid di' hant uf deš ducòs kopf un` {toucht} / [Bl. 203^r] in gar untèr dâs wašèr, dâs in dâs wašèr gar zu-dekt. /²⁴⁵ dâs tet er dârum, dâs kain cišuf hot nit còah⁸³ / untèr dêm wašèr. asò wurd der ducòs bèschirmt / fun dêm tót. dâr-noch hiè der ḥòsid dèn ducòs / ous dêm bad gèn, un` er sagt zu im: "hòch-/ gèbòrèner fûrst, öüèr gènodèn hot nun hòchè zeit /²⁵⁰ haim zu zihèn, abèr mit wênik folk welt ich / öüch nit rotèn zu zihèn. un` secht öüch nun / selbèrt zu hel-fèn, dâs bešt as ir künt." asò / schickt der ducòs in sein lând un` liè al sein / volk uf-bitèn bei' leib un` gut. asò mušt /²⁵⁵ er sein štat⁸⁴ un` schloè mit milḥomo⁸⁵ gèwinèn. / un` er schlug dèn grov̄èn tót, un` di' ducèsòs⁸⁶ / lis er me'ani sein.⁸⁷ do war si' als mòde⁸⁸ mit dêm / cišuf, wi' im rēbi Judo ḥòsid gèwisèn hať. / asò liš er si' vèr-sarfèn,⁸⁹ un` der ducòs wurd dèr-noch /²⁶⁰ asò vrum un` asò gut, dâs er alèn jèhudim tòvòss⁹⁰ / tet. un` er kunt nit le-bèn òn den rēbi Judo ḥòsid. / er kam ümèr-dan⁹¹ zu im ken Regènsþurg, un` / der ḥòsid mušt auch oft mit im haim zihèn, / un` er gab dêm ḥòsid gròs momòn.⁹² hašem jig'olènu, omen.⁹³

⁸¹ שמועות (Pl.) 'Angelegenheiten', 'Neuigkeiten'.

⁸² *tünèn* 'tun' (vgl. Paris un Wiene v. 170.6, 601.7, jeweils im Reim).

⁸³ כַּחַץ 'Kraft, Macht'.

⁸⁴ שאַ vor שטאַט gestrichen.

⁸⁵ מִלְחָמָה 'Krieg, Kampf'.

⁸⁶ Vgl. oben Anm. 74 (zu Z. 204).

⁸⁷ מְעַנֵּי (falsche graphische Wiedergabe des Piel Part. von מענה^{ll}); מענה זיין 'foltern' ist mindestens seit Ende des 16. Jhs. im Westjidd. gut belegbar; vgl. z.B. Ms. Oxford Opp. 714, Bl. 19^v, sowie Glikl Hamel (KLAYMAN-COHEN 1994, S. 156).

⁸⁸ מוֹדֵה זיין 'zugeben, gestehen'.

⁸⁹ ור שַׂרְפָן 'verbrennen'.

⁹⁰ טובות 'gute Taten, Gutes'.

⁹¹ *ümèr-dan* 'immer(dar)'.

⁹² קָמוֹן 'Geld' (ohne negative Konnotation).

Kommentar

1) *Fragen der Historizität und der Datierung unserer Maisé*a) *Das Verhältnis zwischen Rabbi und Herzog*

Rabbi Juda kam um 1195/96 aus Speyer nach Regensburg und starb dort am 13. Adar 4977 = 22. Februar 1217.⁹⁴

Ludwig I. von Wittelsbach war Herzog von (Gesamt-) Bayern mit Zentrum Regensburg zunächst unter Vormundschaft seit 1183, dann im eigenen Namen von 1187 oder 1192 bis zu seinem Tod 1231.⁹⁵ Um ihn müsste es also gehen, falls unser Erzähler wirklich einen Zeitgenossen Judas im Auge hat; dasselbe gilt von dem Erzähler (oder den Erzählern) der beiden anderen Maisés unseres Manuskripts, die ebenfalls von Rabbi Juda und einem Herzog handeln (der aber von vornherein als Freund der Juden und speziell von Rabbi Juda dargestellt wird, Nr. 98 und 99).⁹⁶

Zwar ist laut der *Germania Judaica* für die Zeit bis 1238 über das Verhältnis der Juden zum Herzog von Bayern noch "nichts zu ermitteln".⁹⁷ Doch immerhin beurkundete Ludwig am 10.12.1225, dass der Judenmeister Aharon für die ganze Regensburger Judengemeinde von der Äbtissin des Regensburger Obermünsters ein Grundstück (*aream quandam*) angekauft

⁹³ וְיִגְאֹלֵנוּ אֱלֹהֵינוּ · אָמֵן 'Gott möge uns erlösen. Amen'.

⁹⁴ Vgl. z.B. *Germania Judaica* (im Folgenden: *GermJud*) Bd. I, Von den ältesten Zeiten bis 1238. Breslau 1934, s.v. 'Regensburg', S. 293f., oder Siegfried WITTMER, *Jüdisches Leben in Regensburg. Vom frühen Mittelalter bis 1519*. Regensburg 2001, S. 40 und 61.

⁹⁵ Gute biographische Skizze: Wilhelm STÖRMER, Ludwig I. der Kelheimer. In: *NDB*, Bd. 15 (1987), S. 355–357. Allerdings hatte Ludwig sich in Regensburg zeitlebens mit den älteren Rechten des Bischofs auseinanderzusetzen; doch ging kurz nach 1196 beim Tode eines Verwandten auch das Burggrafenamt auf ihn über, und wohl schon damals kam auch der sogenannte Herzogshof in seinen Besitz; vgl. *Geschichte der Stadt Regensburg* (im Folgenden: *GdSR*), hrsg. v. Peter SCHMID, Regensburg 2000, Kap. 'Ratispona metropolis Baioariae' von Peter SCHMID, S. 51–101, hier 67–70.

⁹⁶ Entsprechend Nr. 175 und 172 des Maisébuch-Erstdruckes, Basel 1602. Auch in ihnen trägt der Herzog keinen Namen, und es wird noch nicht einmal sein Residenzort genannt. Doch ist in beiden die Verbindung zwischen Rabbi Juda und dem Herzog so eng, dass die Handlung offensichtlich innerhalb ein und derselben Stadt spielt. In Nr. 98 wird zudem ein König Philipp als des Herzogs Lehnsherr genannt, also – historisch richtig – der deutsche König Philipp (1198–1208).

⁹⁷ *GermJud* I, s.v. 'Regensburg', S. 287 und 294f.

habe (Aronius⁹⁸ Nr. 432). Schon 1210 hatte ein Abraham ebenfalls für die ganze Gemeinde in einem Vertrag mit dem Regensburger Kloster St. Emmeram ein Grundstück (dicht südlich der Stadtmauer) für den Judenfriedhof angekauft und zugleich eine komplizierte Abmachung über die Besitzverhältnisse jenes am Rande des Judenviertels gelegenen Hauses getroffen, das damals das jüdische Hospital (und später auch die 'Männerschul') beherbergte (Aronius Nr. 381);⁹⁹ der Vertrag wurde 1227 von St. Emmeram vergeblich angefochten (Aronius Nr. 440). Ferner kaufte ein Abraham 1229 von den Kanonikern des Regensburger Stiftes St. Johann ein Haus mit Hofstatt (Aronius Nr. 446), anscheinend ebenfalls am Rande des Judenviertels.¹⁰⁰ Diese Urkunden bezeugen für die Regensburger Judenschaft eine Zeit nicht nur der wirtschaftlichen Blüte, sondern sogar noch der räumlichen Expansion; zumindest letztere setzt bei dem Herzog ein prinzipielles Wohlwollen voraus.¹⁰¹

Wenn also die erwähnten *Maiés* Nr. 98 und 99 das freundschaftliche Verhältnis zwischen dem Rabbi und dem Herzog als von vornherein vorhanden und als beständig darstellen, so können sie durchaus einen historischen, d.h. auf Ludwig I. bezüglichen Kern haben.

⁹⁸ Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutschen Reiche bis zum Jahre 1273, bearbeitet unter Mitwirkung von Albert DRESDNER und Ludwig LEWINSKI von Julius ARONIUS. Berlin 1902.

⁹⁹ Ausführliche, speziell topographische Erklärung bei WITTMER, S. 61–64; zum Verständnis auch schon S. 34 und Skizze auf S. 35 unten.

¹⁰⁰ Vgl. auch dazu WITTMER, S. 62.

¹⁰¹ Wohlgermerkt hatte schon Friedrich Barbarossa 1182 den Regensburger Juden das grundlegende Recht bestätigt, Handelsgegenstände aller Art, insbesondere Gold, Silber und andere Metalle, auf ihre gewohnte Weise zu kaufen, zu verkaufen oder zu tauschen und dabei ihren Vorteil zu suchen (ARONIUS Nr. 314a); Friedrich II. warnte 1216 in der Bestätigung dieser Urkunde zusätzlich davor, Juden zu verleumden oder anderweitig zu schädigen (ARONIUS Nr. 403); schließlich kamen bei der abermaligen Bestätigung am 30.06.1230 durch König Heinrich (VII.) zu diesen sehr allgemeinen Bestimmungen weit konkretere hinzu: "dass man sie vor keinen Richter bringen darf, den sie nicht selbst gewählt haben; dass weder Geistliche noch Laien von einem Juden etwas durch Beweis ansprechen dürfen, wenn nicht ein Jude als Zeuge zugegen ist; endlich, dass sie die Güter, die sie zehn Jahre lang ruhig besessen haben, ohne Widerspruch auch in Zukunft besitzen sollen" (ARONIUS Nr. 448). Doch keine dieser Urkunden bezieht sich auf den Erwerb von Liegenschaften; zumindest diesen hätte ein missgünstiger Stadtherr unschwer torpedieren können.

b) *Anachronismen*

Unsere Maïse fällt demgegenüber durch Anachronismen auf. Stadtherr von Regensburg ist der Rat der Bürger – eine Situation, die erst gegeben war, seit 1245 Kaiser Friedrich II. Regensburg zu einer reichsfreien Stadt machte.¹⁰² Die Herzöge zogen sich darauf so gut wie ganz aus der Stadt zurück, verschmerzten aber deren Verlust nie: im Laufe der beiden folgenden Jahrhunderte verpfändeten sie allmählich an die Stadt auch die beträchtlichen ihnen darin verbliebenen Regalien (Gerichtsbarkeit, Zoll, Münzprägung), wussten dabei aber immer größere Summen aus ihr herauszupressen und gingen schließlich zu einer systematischen Förderung ihrer Landstädte auf Kosten Regensburgs über.¹⁰³ Das konnte die Stadt lange unter anderem deshalb verwinden, weil das Herzogtum von 1255 bis 1505 (mit Ausnahme der Jahre 1340-1349) in mehrere (zeitweilig vier) Wittelsbacher Teil-Herzogtümer aufgeteilt war.¹⁰⁴ Doch eine plötzliche Existenzkrise der Stadt entstand 1429, als nach dem Aussterben des Hauses Wittelsbach-Straubing dessen Besitz im Pressburger Schiedsspruch König Sigismunds so unter die verbleibenden Wittelsbacher geteilt wurde, dass Bayern-München, weil zufällig von einem Brüderpaar gemeinschaftlich regiert, einen doppelten Erbteil erhielt, und zwar speziell um Regensburg. Damit war die Stadt ganz von Bayern-München eingeschlossen, und selbst um die Ausdehnung des schmalen Landgürtels, den die Stadt außerhalb ihrer Mauern beanspruchte, des sogenannten Burgfriedens, "wurde das gesamte späte Mittelalter über erbittert mit den Herzögen von Bayern gerungen."¹⁰⁵ Diese begannen eine

¹⁰² Ausführlich dazu: GdSR, Kap. 'Die Bürgerschaft auf dem Weg zur Reichsfreiheit' von Peter SCHMID, S. 177–190, speziell S. 187–189.

¹⁰³ Vgl. GdSR, Kap. 'Vom Höhepunkt zur Krise' von Alois SCHMID, S. 191–212, hier 192f.; Hans ZUGSCHWERT, Die wirtschaftlichen Beziehungen der freien Reichsstadt Regensburg zum Herzogtum Bayern seit dem 14. Jahrhundert. Kallmünz 1932, S. 13–17.

¹⁰⁴ Vgl. GdSR, S. 193.

¹⁰⁵ Gute Zusammenfassung: GermJud III.3, (1350–1519, Teilbd. 'Gebietsartikel'), Tübingen 2003, s.v. 'Bayern-München', S. 1793f.; zwei gute Karten im Internet: 1) [www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Territorialentwicklung_in_Altbayern_\(1180-1505\)](http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Territorialentwicklung_in_Altbayern_(1180-1505)), Karte des Zustandes nach 1349/1353: Regensburg ist im Norden (sic!) von Bayern-München, im Übrigen von Bayern-Straubing begrenzt; 2) Wikipedia, Art. 'Preßburger Schiedsspruch', Karte: der Löwenanteil von Bayern-Straubing, darunter

erpresserische Politik, die ihnen in den folgenden Jahrzehnten einen immer stärkeren Einfluss auf die Stadt ermöglichte. Geographisch auffällig war dabei, dass München von Regensburg viel weiter entfernt war (120 km Luftlinie) als Landshut (52 km Luftlinie), die ebenfalls südlich von Regensburg liegende Residenzstadt des konkurrierenden Teil-Herzogtums Bayern-Landshut.

Ich halte es für so gut wie sicher, dass dem Autor unserer *Maiße* die seit 1429 bestehende Situation, wie sie für ihn 'bis auf den heutigen Tag' (Z. 15) Geltung hatte, vorschwebte, als er seinem Herzog einen ganz ähnlichen Erpressungsversuch unterstellte, und dass er als Herzogssitz München explizit nannte, weil es eben nicht selbstverständlich war.

Insgesamt betreffen diese Anachronismen nicht marginale Elemente, sondern den Kern der Handlung. Indizien dafür, dass unser Erzähler etwas von Ludwig I. wusste, sind nicht zu finden. Vor 1429 kann es also, wenn überhaupt eine Vorstufe unserer *Maiße*, so doch keine gegeben haben, die der unseren schon einigermaßen ähnlich war; in diesem Sinne dürfen wir 1430 als *terminus post quem* ansehen.

Ein weiterer Anachronismus, die Zeitangaben des Typs 'es schlägt 16 bzw. 18 bzw. 20', ist im Rahmen der Erzählung zwar eher marginal, aber doch von historischem Interesse; er sei deshalb hier in einem Exkurs ausführlich erklärt.

Exkurs: Die Zeitangaben des Typs 'die Glocken schlagen (oder: es schlägt) sechzehn bzw. achtzehn bzw. zwanzig'.

Etwa seit Christi Geburt teilte man in der klassischen Antike die Zeit in Stunden ein: Tag und Nacht hatten deren je zwölf; Grenzpunkte waren Sonnenaufgang und Sonnenuntergang. Das Ergebnis war die 'variable' Stunde: im Sommer tagsüber länger als nachts, im Winter umgekehrt.¹⁰⁶ Diese variable Stunde blieb bis ins Spätmittelal-

alle seine Gebiete nahe Regensburg, geht an Bayern-München. Zur Politik der Herzöge s. GdSR (Kap. 'Vom Höhepunkt zur Krise'), S. 204; das Zitat über den Burgfrieden im Kap. 'Verfassung und Verwaltung der Reichsstadt (1245–1500)' von Alois SCHMID, S. 235–264, hier S. 242.

¹⁰⁶ Auch die Evangelien teilen so den Tag; die Nacht teilen sie in vier Nachtwachen. Vgl. Gustav BILFINGER, *Die mittelalterlichen Horen und die modernen Stunden*. Stuttgart 1892, S. 1, Gerhard DOHRN-VAN ROSSUM, *Die Geschichte der Stunde*.

ter bekannt, wurde aber nur noch selten benutzt, da man meist mit den 'kanonischen' Stunden (d.h. den täglichen Gebetszeiten) auskam, die seit Papst Sabinian (*sedes* 604–608) jede Kirche durch Glockensignal anzuzeigen hatte:¹⁰⁷ *matutina, prima, tertia, sexta, nona, vespera, completorium*. Wie man an den Ordnungszahlen sieht, gehen die kanonischen Stunden ursprünglich von den 'weltlichen' aus; doch bald traten bei ihnen mancherlei Verschiebungen ein, die hier nicht verfolgt zu werden brauchen.¹⁰⁸ Wichtig für uns ist vielmehr, dass, von den größeren Städten Italiens ausstrahlend, seit dem zweiten Drittel des 14. Jhs. die variable Stunde allmählich von der festen Stunde abgelöst wurde: das ganze Jahr hindurch haben nun Tag und Nacht zusammen 24 genau gleich lange Stunden. Die Haupttriebkraft hinter dieser neuen Ordnung war, statt der alten Sonnen- oder Wasseruhren, die Räderwerksuhr (mit einem Gewicht an einem Seil), die ein (noch längere Zeit nur stündliches, dafür aber) stundenzählendes Glockenwerk auslöste und auf einem Kirch-, Rathaus- oder Stadttorturm angebracht war, kurzum: die Turmuhr – eine Errungenschaft von unmittelbar einleuchtender Wichtigkeit für den Tageslauf der gesamten Bürgerschaft. Sicher belegt ist eine solche Turmuhr zuerst 1336 für Mailand, in den beiden folgenden Jahrzehnten zumindest für Padua, Genua und Bologna, doch bald auch nördlich der Alpen, so 1356/61 für Nürnberg, 1364 für Augsburg (Perlachturm) usw.,¹⁰⁹ wahrscheinlich auch 1358 für Regensburg.¹¹⁰

Also gab es zu Rabbi Judas Zeiten noch keine stündlich schlagende Uhr. Nun wird aber doch ein Erzähler eine solche Errungenschaft nur dann in eine fernere Vergangenheit zu transponieren wagen, wenn sie nicht zu seinen Lebzeiten oder kurz davor entstanden und damit im allgemeinen Bewusstsein noch als neu verankert ist. Deshalb deuten auch diese Zeitangaben auf einen Erzähler erst des 15. Jahrhunderts.

Doch wieso konnten die Glocken mehr als zwölf schlagen? Und was entspricht dem in heutiger Rechnung? Beide Fragen lassen sich schon anhand der Mailänder Uhr von 1336 beantworten. Galvano Fiamma (geb. 1283 in Mailand, gest. um 1344 wohl ebendort) beschreibt sie wie folgt:¹¹¹ 'Oben auf dem Campanile [der herzoglichen

München 1992 (zitiert nach dem Neudruck Köln 2007), S. 30 und S. 44, Jörg MEYER, *Die Sonnenuhr und ihre Theorie*, Frankfurt/M. 2008, S. 93, sowie den Artikel 'Uhr, -macher' von DOHRN-VAN ROSSUM im *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8, Sp. 1181–1184 (erschienen 1996/97).

¹⁰⁷ BILFINGER S. 3.

¹⁰⁸ BILFINGER S. 8–137, DOHRN-VAN ROSSUM S. 45, MEYER S. 96–97.

¹⁰⁹ BILFINGER S. 175ff., MEYER S. 98, vor allem DOHRN-VAN ROSSUM S. 171ff. und Wikipedia (engl.), Art. 'Turret clock'.

¹¹⁰ DOHRN-VAN ROSSUM S. 175 contra BILFINGER S. 204.

¹¹¹ Gualvanei de la Flamma ordinis Praedicatorum *Opusculum de rebus gestis ab Azone, Luchino et Johanne Vicecomitibus* [= Visconti, Herzöge von Mailand] *ab anno MCCCXXVIII usque ad annum MCCCXLII*, ed. Lodovico Antonio MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores XII* (Mailand 1728), col. 997–1050, hier 1011 (online

Kapelle] sind mehrere Glocken, doch auch ein bewundernswertes Horilogium (sic); es besteht nämlich aus einem sehr großen Läuteschlagwerk, welches eine Glocke 24 Mal anschlägt, gemäß der Zahl der 24 Stunden des Tages und der Nacht, dergestalt, dass es in der ersten Stunde der Nacht einen Schlag, in der zweiten zwei Schläge, in der dritten drei Schläge, in der vierten vier Schläge ausführt und so die Stunden voneinander unterscheidet, was höchst wichtig für Menschen jedweden Standes ist.'

Angesichts der peinlichen Genauigkeit, mit der Galvano das Prinzip der neuen Uhr nicht bis zur zweiten, sondern bis zur vierten Stunde glaubt beschreiben zu müssen, darf man wohl schließen, dass er, wenn es nach zwölf Schlägen einen Bruch in der Zählung gegeben hätte, diesen erst recht erwähnen würde. Man konnte damals also bei Vollendung einer Stunde bis zu 24 Schläge hören.

In der Tat zeigen die ältesten Zifferblätter die Zahlen von I bis XXIII (in mittelalterlicher Schreibweise statt XXIV) dichtgedrängt in *einem* Vollkreis. Bei dem berühmten, 1443 von Paolo Uccello gemalten Zifferblatt der Uhr über der Innenseite des Eingangsportals von S. Maria del Fiore in Florenz laufen diese Zahlen gegen den heutigen Uhrzeigersinn,¹¹² doch bei allen anderen mir in online-Abbildungen zugänglichen Zifferblättern aus dem Spätmittelalter (Mailand, Padua, Mantua, Venedig), ja noch aus dem 16. Jh. (Brescia 1546) laufen sie im heutigen Uhrzeigersinn.

Der 24-Stunden-Tag ('astronomische' Tag) begann, wie schon Galvanos Text zeigt, mit Sonnenuntergang. Die Uhren mussten also theoretisch jeden Tag um durchschnittlich etwas mehr als eine Minute korrigiert werden; in der italienischen Praxis ließ man die Abweichungen bis zu einem gewissen Betrag (z.B. einer Viertelstunde) auflaufen und korrigierte sie erst dann.¹¹³

Diese italienische oder 'ganze' Uhr drang über Böhmen bis nach Schlesien und zeitweise bis nach Polen vor.¹¹⁴ Nach heutiger Rechnung lägen die drei in unserer Mäiße erwähnten Zeitpunkte also an den Äquinoktialtagen um 10, 12 und 14 Uhr, im Sommer und im Winter bis zu etwa zwei Stunden später bzw. früher – also jedenfalls zwischen heutiger 8 und 16 Uhr und damit erzählerisch sinnvoll.

Doch das Horchen auf mehr als 12 Schläge führte leicht zu Zählfehlern, und zudem: "Der schlagwerkstechnische Nachteil dieser Zählform war, dass die 300 täglich er-

lesbar): *Et licet in summitate Campanilis sint plures campanae, est ibi unum Horilogium admirabile, quia est unum tintinnabulum grossum valde, quod percutit unam campanam XXIV vicibus, secundum numerum XXIV horarum diei et noctis, ita quod in prima hora noctis dat unum tonum, in secunda duos ictos, in tertia tres et in quarta quatuor, et sic distinguit horas ab horis, quod est summe necessarium pro omni statu hominum.*

¹¹² Abbildung von DOHRN-VAN ROSSUM (Ausgabe 2007) für den vorderen Umschlagtitel gewählt.

¹¹³ DOHRN-VAN ROSSUM S. 153, MEYER S. 99f.

¹¹⁴ DOHRN-VAN ROSSUM S. 153, BILFINGER S. 185–196.

forderlichen Schläge zu Materialverschleiß führten und überdies viel Seillänge, d.h. häufiges Aufziehen der Gewichte, nötig machten. Deshalb ist man in Italien mancherorts schon bald dazu übergegangen, mit oder ohne Veränderung der Zählweise Sequenzen von 2 x 12 oder 4 x 6 Stunden schlagen zu lassen."¹¹⁵

Mit dem Übergang zu zwei Schlagsequenzen von je zwölf Stunden trat neben die Zählung von 1 bis 24 (die zumindest in großen Teilen Italiens weiterhin lebendig blieb) die zweimalige Zählung von 1 bis 12, nötigenfalls mit Zusätzen der Bedeutung 'nachts' bzw. 'am Tage'; sie bedeutet zugleich eine Wiederannäherung an die Stundenzählung in den Evangelien. Sie prägte sich dann auch in den Zifferblättern aus, die jetzt, ebenso eng gedrängt wie vorher, zweimal hintereinander in *einem* Vollkreis die Zahlen von 1 bis 12 zeigten.¹¹⁶

In großen Gebieten Westeuropas, aber auch in Deutschland außer dem Süd(ost)en wurden die 2 x 12 Stunden sogar so früh eingeführt, dass dort ein anfängliches 24er-System nicht nachzuweisen ist, und solche Gebiete scheinen damals oder kurz darauf auch zur Zählung von Mitternacht und Mittag an und damit zu dem uns heute vertrauten System übergegangen zu sein.¹¹⁷

Anders wiederum einzelne süd(ost)deutsche Städte: in Nürnberg seit 1374, in Regensburg seit 1376 teilte man die 24 Stunden zwar auch in zwei Sequenzen, aber jahreszeitlich unterschiedlich: im Hochsommer hatte der Tag 16 Stunden (so dass es immerhin 'sechzehn schlagen' konnte), die Nacht nur acht; im Mittwinter war es umgekehrt.¹¹⁸ Dieses System hielt sich offiziell bis 1700 oder länger, doch konkurrierte mit ihm im Alltag etwa seit dem 16. Jh. zunehmend das westeuropäische, also moderne System.¹¹⁹

¹¹⁵ DOHRN-VAN ROSSUM S. 153.

¹¹⁶ BILFINGER S. 201–202: "Denn die ältesten Zifferblätter zeigten wohl überall die Zahlreihe von 1–12 doppelt. So war es noch auf der von Dasypodius 1574 am Straßburger Münster angebrachten Uhr." 'Die ältesten', weil Bilfinger hier an Westeuropa, nicht an Italien denkt.

¹¹⁷ BILFINGER S. 200–228; positive Belege für die neue Zählweise kann er schon für die Jahre 1377–1385 von England über Gent, Tournai, Paris, Basel bis Köln beibringen. Andererseits hält es der in Antwerpen ansässig gewordene Lodovico GUICCIARDINI noch 1567 für nötig, seinen italienischen Landsleuten das westeuropäische System genau zu erklären; vgl. (online lesbar) *Descrittione di M. Lodovico Guicciardini, patritio Fiorentino, di tutti i Paesi Bassi, altrimenti detti Germania Inferiore, Antwerpen*, Guglielmo Silvio, 1567, der entscheidende Satz S. 32 oben: [...] *l'horologio è temperato in guisa che alle dodici hore di giorno è sempre mezzo giorno & alle dodici hore di notte è sempre mezza notte*. DOHRN-VAN ROSSUM nennt als Datum des Werkes im Haupttext (S. 154f.) versehentlich "1507", in der zugehörigen Anm. 199 (S. 483) richtig "1567".

¹¹⁸ DOHRN-VAN ROSSUM S. 153f., BILFINGER S. 247–250.

¹¹⁹ BILFINGER S. 250.

Insgesamt ergibt sich so für uns die Schlussfolgerung: der Erzähler beschreibt mit den 16, 18 und 20 Schlägen sehr wahrscheinlich nicht sein eigenes, sondern ein ihm noch bekanntes älteres System, das er aber für noch viel älter hält, als es war.

Nun zum *terminus ante quem*. Die Herzöge von Bayern-München entwickelten spätestens seit 1435 (Verhaftung aller Straubinger Juden) eine aggressiv anti-jüdische Politik, die zwischen 1438 und 1442 zur Vertreibung aller Juden aus ihren Territorien führte; Bayern-Landshut folgte dem 1450.¹²⁰ Beide verlangten 1452 von Regensburg, dass dessen Juden ein "gelbes Scheublein" an ihrer Kleidung trügen.¹²¹ Ganz allmählich steckte diese antijüdische Stimmung auch die Regensburger an. So brachte das Jahr 1474 die Ermordung einer jüdischen Familie, die Verbrennung eines weiteren Juden als angeblichen Giftmischers und die zeitweilige Inhaftierung, dann Rehabilitierung, des Judenmeisters Israel Bruna als angeblichen Mörders eines siebenjährigen Christenkindes.¹²² Im Jahre 1476 'gestand' im berüchtigten Trienter Judenprozess ein sechzehn Mal gefolterter Jude unter anderem, vor acht Jahren hätten siebzehn Regensburger Juden am Ritualmord eines Christenjungen mitgewirkt; sie wurden verhaftet und kamen 1480 erst frei, nachdem im Judenviertel drei Häuser in Flammen aufgegangen waren.¹²³ Um 1500 hatte sich auch in Regensburg das gegenseitige Verhältnis zwischen Juden und Christen so eingetrübt, dass eine Vielzahl von Prozessen angängig war.¹²⁴ Noch schützte Kaiser Maximilian die Juden.¹²⁵ Doch 1519, im Interregnum nach seinem Tode, verlangten die Regensburger Innungen – ohne jede religiöse oder kriminalistische Verbrämung, ausschließlich aus detailliert vorgeführten Konkurrenzgründen – vom Rat die sofortige Ausweisung aller Juden, und der Rat gab dem Druck nach: er wies alle Juden, um sie "vor dem gemeinen Manne" zu schützen,

¹²⁰ GermJud III.3, S. 1799 bzw. S. 1786f., s.v. 'Bayern-München' und 'Bayern-Landshut'.

¹²¹ WITTMER, S. 130 und 132.

¹²² WITTMER, S. 134–137. Zu Israel Bruna erschöpfend GermJud III.2 (1995), s.v. 'Regensburg', S. 1193f.

¹²³ WITTMER, S. 141–146. GermJud III.2, s.v. 'Regensburg', S. 1200.

¹²⁴ WITTMER, S. 148.

¹²⁵ GermJud III.2, s.v. 'Regensburg', S. 1183 unten.

mit einer Frist von nur vier Tagen aus.¹²⁶ Es war das Ende der Regensburger Judengemeinde für fast vierhundert Jahre.

Angesichts dieser Entwicklung dürfte nach etwa 1480 kein *Maise*-Autor so unbefangen positiv von dem Regensburger Rat haben fabulieren können, wie unser Autor es tut; ja bis zur Niederschrift der *Maise* im norditalienischen Rovereto des späten sechzehnten Jahrhunderts dürften die Umstände der Vertreibung aus Regensburg in der ganzen aschkenasischen Judenheit so bekannt geblieben sein, dass man eine solche *Maise* zwar zu Ehren Rabbi Judas weitererzählen, aber nicht neu erfinden konnte.

Die *Maise* wurde also sehr wahrscheinlich zwischen 1430 und 1480 erdacht, und zwar von einem anderen Autor als Nr. 98 und 99, wie es auch wohl kein Zufall ist, dass sie anders als diese beiden nicht in die Jerusalemer Parallelhandschrift und den *Maise*buchdruck von 1602 aufgenommen und auch unserem Schreiber in Rovereto erst nachträglich bekannt wurde.

2) *Literarische Bezüge*

Die Tradition bot unserem Erzähler also einen judenfreundlichen Herzog; so unternahm er es, darzustellen, wie diese Freundschaft zustande gekommen war. Er stattete seinen Herzog zunächst mit den Charakteristika eines zu ihm zeitgenössischen Herzogs von Bayern-München aus, der also sowohl antijüdisch als auch anti-regensburgisch gesonnen war; doch sein Ehrgeiz galt vor allem dem zweiten Teil der *Maise*, der Wandlung des Herzogs vom Feind zum Freund der Juden. Hier bediente er sich eines nicht von ihm erfundenen Erzählmoduls vom Zauberspiegel, den wir jetzt genauer untersuchen müssen.

Der Glaube an die Existenz von Zauberspiegeln, und zwar verschiedener Arten, findet sich in der Folklore sehr vieler Völker:¹²⁷ manche Spiegel lassen Zukünftiges erkennen (z.B. den zukünftigen Liebsten), andere Vergangenes (z.B. eine Untat und damit den Täter), wieder andere Gegenwärtiges,

¹²⁶ WITTMER, S. 150–152. Zu den Jahren von 1452 bis 1519 s. auch GermJud III.2, S. 1200–1202.

¹²⁷ Grundsätzlich und zur Klassifikation: Art. 'Spiegel' (von BIELER) in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Berlin 1941, Bd. 9, Sp. 547–577, hier speziell Sp. 549–552.

aber Verborgenes (z.B. einen Schatz in der Erde). Recht verbreitet sind schließlich auch die sogenannten 'Weltspiegel': mit ihnen kann man alles sehen, was sich gerade irgendwo auf der Welt – im Freien oder verborgen – zuträgt, insbesondere alles, was den Hineinblickenden selbst betrifft.¹²⁸ Doch haben wir aus der Zeit vor 1300 nur eine Erzählung finden können, in der ein solcher Spiegel Ehebrecher entlarvt: nach dem Araber Nuwairi (geb. 1279 in Kairo) gab es in Cäsarea zur byzantinischen Zeit (also vor 640!) in einer Kirche einen Spiegel, der ehebrecherische Paare anzeigte; als ein so entlarvter Ehebrecher hingerichtet worden war, zerstörten seine erbitterten Verwandten den Spiegel.¹²⁹ Eine Erzählung, in der ein im Spiegel sichtbares ehebrecherisches Paar überdies dem Hineinblickenden ans Leben will, ist bis gegen 1300 nicht zu belegen.

Um oder kurz nach 1300 entstanden die *Gesta Romanorum*,¹³⁰ die große Sammlung antiker, christlicher und orientalischer Erzählstoffe, die der Sammler notdürftig zusammenfügte, indem er jede Erzählung unter einem römischen Kaiser spielen ließ (und durch eine angefügte *moralizatio* als Predigtexemplum verfügbar machte). Sie enthält auch eine Erzählung folgenden Inhalts:¹³¹

¹²⁸ Reiches Beispielmateriale (unter anderem aus Wolfram und bis ins späte 19. Jh.) bei BIELER, Sp. 555–556. Vgl. ferner z.B. zur Spätantike Armand DELATTE, *La catoptromancie grecque et ses dérivés*. Liège/Paris 1932, zumindest S. 139 (Lukian), und Manfred ULLMANN, *Das Motiv des Spiegels in der arabischen Literatur des Mittelalters*. Göttingen 1992, S. 59 (Pseudo- [!] Apollonios von Tyana); zur arabischen Literatur des Mittelalters ULLMANN, S. 59f. (fünf relevante Belege); zur englischen Literatur Herbert GRABES, *Speculum, Mirror und Looking-glass*. Tübingen 1973, S. 142–145 (unter anderem literarisch hochwertige Belege aus dem 16. und 17. Jh., mehrfach Beobachtung der Schliche eines Nebenbuhlers bei der Werbung um eine Frau). Ich schließe Belege aus, 1) bei denen es nicht um einen Spiegel, sondern um eine andere reflektierende Fläche (z.B. eine Wasserfläche) geht, bzw. 2) bei denen normale Spiegel sehr hoch angebracht sind (vor allem auf Türmen zur Früherkennung von Feinden) und ihnen lediglich eine absurde Reichweite zugeschrieben wird.

¹²⁹ ULLMANN, S. 59f.

¹³⁰ Die älteste datierte Handschrift (Innsbruck, Univ.-Bibl. Cod. 310) ist von 1342.

¹³¹ *Gesta Romanorum*, hrsg. von Hermann OESTERLEY, Berlin 1872, Nr. 102, S. 428–431. Aus dem Lat. ins moderne Dt. übersetzt von Theodor GRASSE, Dresden/Leipzig 1842, Nr. 102, S. 195–199, neu bearbeitet von Hans Eckart RÜBESAMEN, München 1962, S. 134–136. Frühe deutsche Übersetzung in Ms. München, CGM 54 (zweite Hälfte 14. Jh. laut <https://www.handschriftencensus.de/>): ed. Adelbert VON KELLER,

Unter Kaiser Titus fürchtet ein frommer römischer Ritter, seine Frau sei ihm untreu, und bricht zu einer Wallfahrt auf. In der Tat geht die Frau mit ihrem Liebhaber, einem zauberkundigen *clericus*, sogar ein Mordkomplott gegen ihn ein. Ein dem Ritter unbekannter 'Meister' warnt ihn, sein Leben sei in höchster Gefahr, veranlasst ihn, in einem Bad Platz zu nehmen, und gibt ihm einen Spiegel. "Was siehst du?" Der Ritter sieht in seinem Hause ein Wachschild seiner selbst und den *clericus*, der mit der Armbrust zum Schuss darauf ansetzt. Schnell lässt der Meister den Ritter kurz untertauchen. Dann wiederum "Was siehst du?" Der Spiegel zeigt, dass der Pfeil das Wachschild verfehlt hat und der betroffene *clericus* zu einem zweiten Schuss näher an das Wachschild herantritt. Beim dritten Versuch wendet sich der Pfeil gegen ihn und tötet ihn. Der Ritter sieht nun, wie die entsetzte Frau die Leiche unter seinem Bett vergräbt. Er kehrt nach verrichteter Pilgerfahrt nach Hause zurück, ruft die Verwandtschaft herbei, klagt die Frau an und fördert zum Beweis die Leiche zutage. Die Frau wird zum Feuertod verurteilt, ihre Asche in alle Winde zerstreut.

Strukturell ist diese Erzählung der unseren so ähnlich, dass ein genetischer – wenn auch möglicherweise indirekter – Zusammenhang nicht zu bestreiten ist. Der einzige strukturell wesentliche Unterschied besteht darin, dass die zentrale Szene verdreifacht erscheint, ein in der internationalen Folklore allbekanntes Verfahren, das umso wirksamer ist, je spektakulärer die mit dem dritten Versuch hereinbrechende Peripetie ist. So auch hier: der Mordzauber fällt ohne Verzögerung auf den Mörder zurück.

Die etwa 250 erhaltenen Handschriften der *Gesta Romanorum* häufen sich gerade in Süddeutschland¹³² und im späten 15. Jahrhundert; zudem gibt es zwanzig lateinische Wiegendrucke;¹³³ seit dem 14. und besonders im 15. Jahrhundert sind auch deutsche Übersetzungen zahlreich belegt.¹³⁴

Quedlinburg /Leipzig 1841, Nr. 109, S. 160–163. Die Ausgaben OESTERLEY, GRÄSSE und VON KELLER sind auch digital lesbar.

¹³² Vgl. z.B. den Wikipedia-Artikel 'Gesta Romanorum', Abschnitt 'Entstehung und Rezeption'.

¹³³ Gesamtkatalog der Wiegendrucke, Bd. 9, Stuttgart 1991, Nr. 10880–10888, 10892–10902.

¹³⁴ Der Handschriftencensus weist heute schon deren 60 auf. – Aus den *Gesta Romanorum* übernommen ist auch die deutsche Version bei Johannes PAULI, Schimpf und Ernst, Straßburg (Griening) 1522, Nr. 233, Bl. XLIX (danach die kommentierte Edition von Johannes BOLTE, Berlin 1924, Nr. 232 [sic]) oder Augsburg 1535, Nr. 216, Bl. XLIII, beide digital lesbar. Insgesamt wurde PAULIS Buch im 16. Jahrhundert zumindest etwa zwanzigmal, im 17. zumindest noch viermal gedruckt; vgl. das Verzeichnis der Drucke des 16. Jahrhunderts (VD16), Online-Ausgabe s.v. 'Schimpf

Deshalb kann nicht ausgeschlossen werden, dass unser Autor die *Gesta*-Erzählung zum Vorbild genommen hat: die Verdreifachung könnte er als überflüssig ausgeschieden haben, und für einen Grafen im heimischen Bayern könnte ihm der Tod durch den eigenen Pfeil zu eklatant erschienen sein.

Sicher ist das freilich nicht. Vergessen wir nicht, dass der *Gesta*-Autor anscheinend keine Erzählung je selbst erfunden hat. Es gab also vor 1300 schon eine verlorene ähnliche Erzählung; doch wissen wir nicht einmal annähernd, wo, wann und in welcher sozialen Höhenlage, d.h. ob mit einem unauffälligen Sterblichen oder einem Herrscher als Deuteragonisten. Sollte es ein Herrscher gewesen sein, so würde sich diese frühe Erzählung unter das erst im Orient, von dort aus auch in Europa so beliebte Großthema 'Der Fürst und der Weise' einreihen, und die Chancen für eine Unabhängigkeit unserer Erzählung von der *Gesta*-Erzählung würden deutlich steigen. Lassen wir also die Frage nach dem Vorbild unserer Erzählung offen.

Gibt es in der späteren jüdischen Literatur weitere Texte mit unserem Erzählmodul? So zu fragen ist auch in unserem Zusammenhang nicht müßig, weil solche Texte ja möglicherweise Rückschlüsse bis ins Mittelalter gestatten könnten. Die Antwort lautet: ja, es gibt sie, aber sie sind erst im 19. und 20. Jahrhundert aus der Mündlichkeit aufgezeichnet worden, und zwar sowohl bei den Aschkenasen wie bei den Sefarden.

Bei den Aschkenasen heften sie sich – mit einer wohl leicht erklärlichen Ausnahme¹³⁵ – an einen wundertätigen Rabbi Adam (*Baal shem tov*). Hier

und Ernst', und das Verzeichnis der Drucke des 17. Jahrhunderts (VD17), Online-Ausgabe s.v. 'Pauli, Johannes'.

¹³⁵ In einem Manuskript, das in den Jahren 1866–1877 von einem Benjamin Ressler geschrieben wurde, kreist die Erzählung – von der Verdreifachung befreit und auch sonst etwas vereinfacht – vielmehr um einen Rabbi Naftali Katz von Posen (1645–1719), einen einst bekannten Kabbalisten. Dazu ausführlich Gedalyah NIG'AL, *Magic, Mysticism, and Hasidism*. Northvale, NJ/London 1994, S. 159–161. Da die Erzähltradition um Rabbi Adam über Rabbi Naftali Katz' Lebensdaten hinaus zurückreicht (siehe sogleich den Haupttext), darf man die Erzähltradition um Letzteren wohl als eine bloße Abzweigung von ersterer ansehen; ich gehe deshalb nicht näher auf sie ein.

in Zusammenfassung die Erzählung, wie sie anscheinend 1866 erstmalig, und zwar hebräisch, gedruckt wurde:¹³⁶

Rabbi Adam sieht, dass in einer anderen Stadt ein ihm bis dahin unbekannter jüdischer Kaufmann in Lebensgefahr schwebt. Er eilt dorthin, bringt ihn dazu, in einer Herberge ein Bad zu nehmen, und reicht ihm seinen Spiegel. Der Kaufmann erschrickt: er sieht seine Frau in den Armen eines stadtbekanntes Zauberers; auf dem Tisch liegen Pfeil und Bogen. Rabbi Adam instruiert ihn, kurz unterzutauchen, sobald der Zauberer auf ihn ziele. So geschieht es; man hört einen unsichtbaren Pfeil durch den Raum zischen. Dann sieht der Kaufmann im Spiegel, dass die beiden Übeltäter entsetzt sind. Dennoch unternimmt der Zauberer einen zweiten und einen dritten Versuch. Vor dem dritten instruiert der Rabbi den Kaufmann, diesmal den kleinen Finger der rechten Hand aus dem Wasser ragen zu lassen. Der Pfeil trifft den Finger; der Kaufmann sieht, wie das Paar triumphiert, offenbar im Glauben, ihn getötet zu haben. – Dann wird sehr detailliert erzählt, wie einige Wochen später der Rabbi den Zauberer zu einem großen Zauberwettstreit animiert, bei dem der Zauberer zu Tode kommt. Der Kaufmann lässt sich von seiner Frau scheiden, die ein Leben der Buße beginnt.

Offenbar kannte der Erzähler die Darstellung eines Zauberwettstreites und konnte der Versuchung nicht widerstehen, sie als Abschluss seiner Erzählung nachzubilden. Deshalb musste er den dritten Pfeilschuss scheinbar gelingen lassen und ließ sich dazu den Schuss auf den Finger einfallen.

Diese Änderung der Peripetie ist also durch die Erweiterung der Handlung bedingt und mindert nicht die Relevanz der Tatsache, dass die Erzählung von Rabbi Adam mit der *Gesta*-Erzählung (gegen unsere *Maise* von Rabbi Juda!) die Verdreifachung der zentralen Szene teilt.

Wer war dieser wunderwirkende Rabbi Adam? Wie Chone Shmeruk gezeigt hat, ist er schon der Protagonist eines jiddischen Büchleins, das im 17.

¹³⁶ In der Sammlung *Sefer Sippurei qedoshim*, Leipzig 1866, Bl.16^v–18^r, Nr. 12; neu hrsg. v. Gedalyah NIG'AL, Jerusalem 1977, S. 47–51; die *Maise* auch wieder abgedruckt im *Sefer ha-ma'asiyot*, hrsg. v. Mordekhai BEN YEHEZKI'EL, Bd. 4, Tel-Aviv 1968 (3. Aufl.), S. 135–142; englisch nacherzählt von Howard SCHWARTZ, *Leaves from the Garden of Eden*. Oxford 2009, S. 86–91, Nr. 14 'The magic mirror of Rabbi Adam'.

Jahrhundert dreimal gedruckt wurde.¹³⁷ Es enthält nicht unsere Erzählung, sondern handelt von Rabbi Adams Zauberleistungen vor 'Kaiser Maximilian' und seinem Hof, teils in Wien, teils in Prag. In der Tat interessierte sich der historische Maximilian II. (seit 1562 König von Böhmen, seit 1564 Kaiser, gest. 1576) für okkulte Wissenschaften einschließlich der Kabbala. Rabbi Adam ist zwar nicht historisch bezeugt; doch da sein literarisches Bild gut in dieses historische Umfeld passt, war er wahrscheinlich eine reale Person.¹³⁸ Ganz am Ende des Büchleins wird mitgeteilt, dass er ähnliche Dinge oft vollbracht habe; offenbar waren von ihm also noch andere Erzählungen im Umlauf, und unter diesen kann auch die unsere gewesen sein.

Nun war ja im 16. und noch im 17. Jahrhundert die Erzählung aus den *Gesta Romanorum* weithin bekannt, speziell in ihrer deutschen Fassung von Johannes Pauli.¹³⁹ Deshalb vermutete schon Gedalyah Nig'al, der 1994 als Erster den strukturellen Zusammenhang zwischen der Rabbi-Adam-

¹³⁷ Vgl. Chone SHMERUK, *Ha-sippurim al R' Adam Ba'al Shem ve-gilguleihem benushaot sefer 'Shivhei ha-Besh"t'*. In: *Tsiyon* 28 (1963), S. 86–105, engl. Abstract S. III–IV, oder auch Ch. SHMERUK, *Sifrut yidish be-Polin*. Jerusalem 1981, S. 119–146, hier 140, Anm. 50, und S. 140–146, beidemal mit Abdruck des Textes. Es geht um die Drucke [Prag] s.d. (Steinschneider, Cat. Bodl. Nr. 3911, Opp. 8° 1120 [g]) und [Amsterdam] s.d. (Steinschneider, Cat. Bodl. Nr. 3912, Opp. 8° 653 [2]). Ein dritter Druck, Prag 1652, ist verloren.

¹³⁸ Dafür spricht auch eine auffällige Einzelheit: einleitend wird in dem Büchlein gesagt, Rabbi Adam stamme aus 'Wing bei Frankfurt', und am Ende, der Rabbi sei 'vor etlichen Jahren' gestorben und auf seinen Wunsch in seiner Heimatstadt *Wing* begraben. Wie im Prinzip schon Steinschneider richtig erkannte, ist *Wing* eine Fehlschreibung für *Bing* (indem dessen Bet fälschlich für rafiert gehalten wurde), und *Bing* ist eine bei jüdischen Autoren (z.B. schon bei Moses Minz, 15. Jh.) gut belegte Form für 'Bingen'; vgl. *GermJud* III.1 (1987), s.v. 'Bingen'. Gerade die narrative Funktionslosigkeit dieser Angaben lässt ihre Historizität wahrscheinlicher werden. Doch wohl-gemerkt: wenn wir aus unserem Wissen über z.B. Rabbi Juda von Regensburg alles Okkultistische streichen, so bleibt der intellektuell und moralisch imponierende Hauptvertreter der *Hasidei Ashkenaz*; doch wenn wir aus unserem Wissen über Rabbi Adam alles Okkultistische streichen, so bleibt nichts außer der Erwähnung von Bingen. Möglicherweise war dieser 'Wunderrabbi' gar kein Rabbiner, sondern wurde nur vom Volk wegen seiner Zauberreputation Rabbi genannt; und da *Adam* vom 14.–18. Jh. nur extrem selten und dann unter Fremdeinfluss als Judenname zu belegen ist (Alexander BEIDER, *Dictionary of Ashkenazic Given Names*, Bergenfield, NJ, 2001, s.v.), kann es hier 'Künstlername' sein. Dann bleibt unsere Suche nach dem Mann in der urkundlichen Überlieferung natürlich vergeblich.

¹³⁹ Vgl. oben Anm. 134.

und der *Gesta*-Erzählung erkannte, dass sich Erstere an Letzterer inspiriert hat.¹⁴⁰ Auch ich halte das für ziemlich wahrscheinlich.¹⁴¹

Abschließend zur sefardischen Tradition! Sie ist, freilich in streng folkloristischer Beschränkung, Thema eines Kapitels der bisher dreibändigen anspruchsvollen Publikation *Folktales of the Jews*¹⁴² und wird dort repräsentiert durch die zwölf Aufzeichnungen im Israelischen Folklore-Archiv, die sich subsumieren lassen unter den Tale-type 'Rabbi Shows King, in a Mirror, His Unfaithful Wife's Doings'. Sie sind nach 1950 in Israel aufgenommen, aber aus dem Munde von Erzählern, die oft noch in der Diaspora geboren waren, andernfalls durch ihren familiären Hintergrund im Wesentlichen noch den Erzählschatz einer bestimmten jüdischen Regionalkultur repräsentierten.¹⁴³ Sechs der Aufzeichnungen nennen als Protagonisten den Rabbi Ḥayyim ben Attar, Autor des im gesamten Judentum berühmten Pentateuch-Kommentars *Or ha-Ḥayyim* (geb. 1696 in Marokko, ausgewandert in den 1730er Jahren mit mehrjährigem Zwischenaufenthalt in Livorno

¹⁴⁰ NIG'AL 1994, S. 159–165.

¹⁴¹ Von beträchtlichem Interesse als Parallelen sind in diesem Zusammenhang drei weitere Fakten: 1) Barbara KÖNNEKER (Die Geschichten von Rabbi Adam und der Fauststoff. In: Frankfurter judaistische Beiträge 6, 1978, S. 91–106) hat gezeigt, dass von den vier Zauberkunststücken, die Rabbi Adam in dem Büchlein des 17. Jhs. an Maximilians Hof vollführt, drei (abgerissenes Bein, Joab, überreiches Gastmahl) frappante Parallelen in den Zeugnissen der deutschen Faust-Sage aus den beiden letzten Jahrzehnten des 16. Jhs. haben. 2) Eine der Erzählungen von Rabbi Adam wird auch vom Hohen Rabbi Löw in Prag erzählt (vgl. SHMERUK 1963, S. 90 mit Anm. 13). 3) Gedalyah NIG'AL weist in seinem Aufsatz (*Al ktav-yad ḥasidi me-reshit ha-meah*. In: *Qiryat-sefer* 52, 1977, S. 834–842, hier 840 mit Anm. 46) darauf hin, dass auch die im 19. Jh. kursierende Erzählung vom Talmudschüler, der ein Mamser war, zurückgeht auf die *Gesta Romanorum*, und zwar auf deren Fassung der Gregorius-Legende (ed. OESTERLEY Nr. 81, S. 399–409).

¹⁴² *Folktales of the Jews*, Bd. 1: Tales from the Sephardic Dispersion, ed. and with commentary by Dan BEN-AMOS. Philadelphia 2006, S. 254–262, Kap. 36, 'The Astrologer-King and the Rabbi'.

¹⁴³ Die in wörtlicher Übersetzung wiedergegebene Aufzeichnung stammt (laut S. 259 und 600) von einem in Jerusalem geborenen Erzähler, dessen Mutter einer in Israel eingesessenen, Judeo-Spanisch sprechenden sefardischen Familie angehörte. Von den übrigen weist eine auf ein ähnliches Milieu zurück, fünfmal stammt der Erzähler oder seine Familie aus Marokko, einmal aus Polen, je einmal aus dem Jemen und dem Iran. Je ein weiterer Erzähler jüdisch-polnischer bzw. jüdisch-afghanischer Herkunft bietet eine Kontamination mit einem anderen Tale-type.

nach Israel, wo er 1742 eintraf, aber schon 1743 starb); je eine weitere nennt stattdessen den Abraham ben Attar, wahrscheinlich einen Verwandten, bzw. den Abraham ibn Ezra (mit Maimonides als Begleiter!); die drei verbleibenden (darunter die abgedruckte) lassen ihren Rabbi anonym. Man darf also wohl die Form mit Ḥayyim ben Attar als die Normalform, die übrigen als leicht erklärbare Varianten ansehen.

Hier eine gedrängte Inhaltsangabe der abgedruckten Fassung:

Ein König möchte einen zur selben Stunde mit ihm geborenen Menschen kennenlernen; seine astrologischen Instrumente nennen ihm einen Rabbi in einer entfernten Stadt seines Reiches. Er begibt sich inkognito dorthin; aber der Rabbi redet ihn sofort mit 'Euer Majestät' an. – Man diskutiert, wer von beiden die größere Macht besitze; der Rabbi nimmt dies für sich in Anspruch. Er zaubert aus dem Paradies einen Spiegel herbei. Der König sieht darin seine Frau in den Armen seines Wesirs und wird von heftigstem Zorn ergriffen. "Kann ich den Wesir von hier aus töten?" Der Rabbi mahnt ihn, die Königin zu schonen, die unschuldig sei. (Es geht also erst um einen Verführungsversuch seitens des Wesirs.) Dann zaubert der Rabbi eine brennende Kerze herbei und lässt den König darauf schießen; als der Schuss die Kerze löscht, sieht man im Spiegel, wie der Wesir tot umfällt, dann, wie die entsetzte Königin, welche offenbar fürchtet, als Mörderin zu erscheinen, den königlichen Beichtvater bittet, die Leiche zu verbergen; doch bevor dieser sie im Weinkeller vergräbt, nötigt er die Königin zu dem Versprechen, zusammen mit ihm unter Eid die Juden der Stadt als die Mörder zu bezeichnen. – Als der König einige Tage später zu Hause eintrifft, kann er mit Mühe noch ein Pogrom verhindern; er setzt ein Gastmahl an und lädt auch den Rabbi ein. Beim Mahl beschwert sich dieser mehrfach über den üblen Beigeschmack des Weins, lässt sich schließlich in den Keller führen, 'um besseren Wein zu finden'. Dort zeigt er auf eine Stelle im Boden: da liege die Ursache für den Beigeschmack. Die Leiche des Wesirs wird ausgegraben. Die Königin gesteht alles; der Beichtvater wird gehängt, die Königin begnadigt.

Einleitung und Schluss der Erzählung sind relativ selbständig und gut erzählt. Ein König möchte das Wesen eines Rabbis erforschen, seine eigene Identität aber verbergen; Letzteres misslingt. Und: ein gewaltsamer Tod

wird wahrheitswidrig Juden zur Last gelegt, um ein Pogrom auszulösen; doch rabbinische Klugheit kann den wahren Täter entlarven.¹⁴⁴

Der uns interessierende Mittelteil ist im Vergleich zu den anderen Fassungen weit einfacher strukturiert. Der fundamentale Unterschied besteht darin, dass das Mordmotiv fehlt. Damit fehlt zwangsläufig auch das Gegenmittel, das Bad mitsamt dem Untertauchen, fehlt auch die Möglichkeit der Verdreifachung, wo dann der dritte Mordversuch die Peripetie mit sich bringt, also die fatale Selbsttäuschung oder gar Selbsttötung des Hauptschurken. Anstelle dieser subtilen Handlungsführung finden wir – da ja der Schurke nicht am Leben bleiben darf – eine, trotz 'zauberhafter' Einkleidung, sehr einfache: der König erschießt den Nebenbuhler.

Wie soll man sich die Entstehung dieser Erzählung vorstellen? Eine voll befriedigende Antwort fehlt. Doch betrachten wir das Problem!

Leider fragen die 'Folktales of the Jews' nicht nach den ältesten erhaltenen Drucken. Diese wurden von Nig'al vorgestellt, der Text von ihm in eigener hebräischer Übersetzung wiedergegeben.¹⁴⁵ Überraschenderweise sind es jiddischsprachige, vier Blätter umfassende Hefte aus Lemberg 1887 und, nahezu textgleich, aus Warschau 1889.¹⁴⁶ Sie reichen zwar nicht aus, dem 'sefardischen' Typ einen aschkenasischen Ursprung zuzusprechen; aber sie könnten darauf hinweisen, dass er in einer Umgebung entstand, wo Sefarden und Aschkenasen eng miteinander kommunizierten.

¹⁴⁴ Das Auftreten eines Beichtvaters ('royal confessor') verblüfft zunächst. Doch möglicherweise stellt sich der Erzähler Livorno als Ort der Handlung vor. In je einer der anderen Aufzeichnungen ist der König 'King of Rome' bzw. 'King of Spain'.

¹⁴⁵ Gedalyah NIG'AL, *Shivhei R' Hayyim ben Attar*, in: Mosheh Amar (ed.), *Kav la-kav, Études sur le Judaïsme Maghrébin à la Mémoire de Shaül Ziv (Zini)*. Jerusalem 1982, S. 73–93, hier 75 mit Anm. 9; über weitere Drucke dort S. 75f.; NIG'ALS hebr. Übersetzung dort als Anhang Nr. 3, S. 90–93.

¹⁴⁶ Sie zeigen einige strukturell unerhebliche, aber für Ort und Zeit der Drucke charakteristische Eigenheiten. Der Protagonist wird nie Hayyim ben Attar genannt, sondern nach frommer Gewohnheit mit dem personalisierten Namen seines Hauptwerks 'der Or ha-Hayyim'; die Aschkenasen kennen eben nur sein Werk, weniger seine Biographie. Der 'Kaiser [!] des Landes, in dem der Or ha-Hayyim lebte' wird auf die Person des Rabbis nicht durch Astrologie geführt, sondern durch das Studium eines eigens angefertigten Verzeichnisses aller seiner Untertanen mit deren genauem Geburtsdatum (von der Geburtsstunde ist nicht die Rede). Den Rabbi erreicht der Kaiser nicht zu Hause, sondern in der *kloyz*, der Studierklausur.

Das macht Nig' als Hypothese von der Entstehung dieser Erzählung zumindest erwägenswert: sie sei einfach unter dem Einfluss der Rabbi-Adam-Tradition entstanden.¹⁴⁷ In diesem Fall muss man die strukturelle Vereinfachung wohl als eine bewusste ansehen:¹⁴⁸ der Rang des Rabbis sollte sich nicht entfalten in einer Art Kriminalgeschichte, die viel Aufmerksamkeit auf sich selbst zog, sondern in wenigen, massiv übernatürlichen Taten.¹⁴⁹

Kommen wir zu unserem letzten Punkt: der Würdigung der Erzählung 'Rabbi Juda der Fromme und sein Spiegel' als Wortkunstwerk.

Gerade *e contrario* wird klar, wie liebevoll im Detail, aber auch wie psychologisch geschickt und doch wie bewusst gemäßigt in den Effekten der Autor die Handlung mit 'Realität' ausgestattet hat. Die Erzählung ist nicht im wörtlichen Sinne historisch, aber sie ist – vom Zauberspiegel abgesehen – ein Mosaik aus zur Zeit ihrer Entstehung realen Elementen.

Da ist der Rat der Stadt: gegenüber den Juden wohlwollend eingestellt, wehrt er den ersten Griff auf sie ehrenhaft ab; beim zweiten, der die Stadt mit einer Blockade bedroht, wird er schwach und wendet sich an denjenigen, der noch am ehesten Rat weiß, den Rabbi. Dessen verblüffenden Vorschlag – eine Zusage, aber auf Achttagesfrist – führt er nur zu gern aus und geht dadurch mit kaum beschädigtem Ruf aus der Sache hervor. Als dann die Urkunde mit dem Vertrag zwischen dem Rabbi und dem Herzog an

¹⁴⁷ So NIG'AL 1994, S. 165. Genauer: Vorbild sei sogar "the published story" von Rabbi Adam (erstmalig 1866!) oder möglicherweise deren etwa gleichzeitig belegte mündliche Variante über Rabbi Naphtali Katz (zu letzterer vgl. oben Anm. 135).

¹⁴⁸ Wäre die Rabbi-Adam-Tradition damals moribund gewesen, so wäre sie dem Autor der sefardischen Erzählung möglicherweise nur bruchstückhaft bekannt geworden. Doch diese Voraussetzung ist nicht gegeben; außerdem wäre es fraglich, ob eine verfallende Tradition überhaupt zur Nachahmung reizen würde.

¹⁴⁹ Zwar zeigt die sefardische Erzählung auch einzelne Gemeinsamkeiten zum einen mit unserer Rabbi-Juda-Erzählung: sie gehört unter das Großthema 'Der Fürst und der Weise', und der Verräter steht sozial nur eine Stufe tiefer als der Verratene; zudem verhindern beide Rabbis ein Pogrom, doch auf sehr verschiedene Weise. Zum anderen hat die sefardische Erzählung mit derjenigen der *Gesta Romanorum* gemein, dass die vom abrupten Tod des Mannes neben ihr erschreckte Frau es als das Dringendste empfindet (in der sefardischen Geschichte, obwohl sie unschuldig ist), die Leiche zu verbergen bzw. verbergen zu lassen; deren Ausgrabung, beidemale vor geladenem Publikum, ermöglicht dann eine wirkungsvolle Schlusszene. Doch ist das zu wenig, um auf einen genetischen Zusammenhang zu deuten.

neutraler, sicherer Stelle deponiert werden muss, kommt dafür ohne jede Diskussion nur der zuständige Ratsherr in Frage.

Da ist weiter der Herzog: ein verhärteter, zynisch-brutaler Judenfeind, der auch der ihm missliebigen Stadt die Daumenschrauben anzulegen weiß. Immerhin, er ist intelligent genug, zu stutzen und umzudisponieren: die Freude der Juden ist ihm so unerklärlich, dass er seinen Zug nach Regensburg einen Tag vorverlegt zu einem Gespräch mit dem Rabbi. Er beginnt es leidlich grob: *hörstu, du' rabi*. Als ihm sein baldiger Tod vor Augen gestellt wird, lacht er, doch bei dem Gedanken an den intellektuellen Ruf des Rabbis – den ihm seine Ratgeber ungefragt bestätigen – schaltet er um auf ein Gespräch unter Gleichberechtigten: *liber rabi...* Und bald erkennt er auch den Ernst des Tausches, der ihm da angeboten wird: das eigene Leben gegen Leben und dauerhafte Rechtssicherheit für die Juden. Wie er sich am folgenden Tag brav in ein Bad setzt und, nachdem er im Spiegel die Gefahr erkennt, sogar untertauchen lässt, das hat bei allem Ernst auch eine Spur Komik in sich.

Schließlich, im Zentrum des Ganzen, der Rabbi. Sein grundlegender Charakterzug ist – wie in den anderen Maisés seines Zyklus – die Ruhe, die einem tiefen Gottvertrauen entspringt. Denn dieses macht ihn sicher, dass Gott ihm eine hohe Intelligenz geschenkt hat und sie im Bedarfsfall durch gerade so viel übernatürliches Wissen – hier durch die Gabe des Zauberspiegels – ergänzt, wie er braucht, um eine Gefahr zu meistern. Wohl gemerkt: Wissen, nicht Macht. Nichts deutet darauf hin, dass er sich den Zauberspiegel durch eine Gottesbeschwörung beschafft hätte oder dass er sich so die Lebenskerze eines anderen beschaffen könnte, um sie im Bedarfsfall auslöschen zu lassen. Als begabter Psychologe macht er sich über den Charakter weder der Ratsherren noch des Herzogs Illusionen; aber, was sich an Gutem in ihnen finden lässt, weiß er jeweils zu aktivieren, und zwar stets in wohlbemessenen Schritten: den Herzog warnt er zuerst indirekt durch die demonstrative Freude der Juden, dann durch die knappe, schonungslose Voraussage des ihm drohenden Schicksals, später in vertrauensvoller Konversation und schließlich, indem er in den Spiegel nicht selbst schaut, sondern den Herzog schauen lässt. Als der Mordanschlag abgewehrt ist, wird er nicht zum Erfüllungshelfer des Herzogs, sondern sagt, dem Sinne nach: was zu tun bleibt, müsst Ihr selbst tun.

Ein Erzähler, der so auf Schritt und Tritt nicht maximale, sondern angemessene Effekte erzielen will, kann sich nicht gut gleichzeitig der *brevitas* befleißigen. Er malt aus, und zwar hier speziell durch Nachahmung jenes hochwürdevollen Sprachstils, den damals die deutschen Honoratioren im Verkehr miteinander verwendeten und – mehr noch – gegenüber sich selbst verwendet sehen wollten. Wenn er nicht wirkungslos bleiben wollte, musste auch der Rabbi ihn nachahmen gegenüber *öüerè gènodèn* dem Stadtrat und *öüerè fürstlichè gènodèn* dem Herzog. Ein geringer Preis für eine gute Sache – bzw. ein netter Einfall eines ausgezeichneten Erzählers.¹⁵⁰

Erika Timm, Trier

¹⁵⁰ Im November dieses Jahres erschien bei Magnes Press in Jerusalem eine grundlegende Studie über den Legendenzyklus rund um R' Samuel und R' Juda (Sara ZFATMAN: *In Praise of Rabbi Shmuel and Rabbi Juda Hasid. The Beginning of Praise Literature in Ashkenazi Judaism*. Jerusalem 2020 [hebr.]). Obwohl ich sofort ein Exemplar mit Express Mail bestellte, ist dieses (infolge der Corona-Pandemie) leider bis heute (2. Dezember) nicht in meine Hände gekommen.

Bibliographie (einschl. Abkürzungen)

- ALCALAY, Reuben: The Complete Hebrew-English Dictionary. Jerusalem 1963.
- ARONIUS, Julius (Hrsg.): Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutschen Reiche bis zum Jahre 1273, bearbeitet unter Mitwirkung von Albert DRESDNER und Ludwig LEWINSKI. Berlin 1902.
- BEIDER, Alexander: Dictionary of Ashkenazic Given Names. Bergenfield, New Jersey, 2001.
- BIELER, A.: Artikel 'Spiegel'. In: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hrsg. v. Hanns BÄCHTOLD-STÄUBLI unter Mitwirkung von Eduard HOFFMANN-KRAYER, Bd. 9, Berlin (u.a.) 1941, unveränderter photomechanischer Nachdruck Berlin 1987, Sp. 547–577.
- BILFINGER, Gustav: Die mittelalterlichen Horen und die modernen Stunden. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte. Stuttgart 1892 (Neudruck Wiesbaden 1969).
- BRÜNNEL, Gabriele, FUCHS, Maria, RÖLL, Walter (edd.): Die 'Hiob'-Para-phrase des Avroham ben Schemuel Pikartei, in Handschriftenabdruck und Transkription. Hamburg 1996 (jüdische schtudies 6).
- DELATTE, Armand: La catoptromancie grecque et ses dérivés. Liège/Paris 1932.
- DOHRN-VAN ROSSUM, Gerhard: Die Geschichte der Stunde. München 1992 (Neudruck Köln 2007).
- DOHRN-VAN ROSSUM, Gerhard: Art. 'Uhr, -macher'. In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 8, Stuttgart 1999 (Neudruck 2002), Sp. 1181–1184 [erschienen 1996/97].
- DWb = Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm GRIMM [et al.]. 16 Bde., Leipzig 1854–1954. Neudruck in 32 Bänden zuzüglich Quellenverzeichnis. München 1984. (Digital über www.woerterbuchnetz.de).
- Folktales of the Jews. Bd. 1, Tales from the Sephardic Dispersion, ed. and with commentary by Dan BEN-AMOS; Dov NOY, Consulting Editor. Philadelphia 2006.
- GdSR = Geschichte der Stadt Regensburg, s. SCHMID, Peter (Hrsg.).
- GermJud I = Germania Judaica. Bd. 1, Von den ältesten Zeiten bis 1238, hrsg. v. I. ELBOGEN, A. FREIMANN und H. TYKOCINSKI. Breslau 1934, Neudruck Tübingen 1963.
- GermJud III = Germania Judaica. Bd. III, 1350–1519, 1. Teilband, hrsg. v. Arye MAIMON. Tübingen 1987. 2. und 3. Teilband, hrsg. v. Arye MAIMON s.A., Mordechai BREUER, Yacov GUGGENHEIM. Tübingen 1995 und 2003.
- Gesta Romanorum (lateinisch), hrsg. v. Hermann OESTERLEY. Berlin 1872 (Nachdruck Hildesheim 1963 und 1972). (Auch digital lesbar)
- Gesta Romanorum. Das älteste Märchen- und Legendenbuch des christlichen Mittelalters. Zum ersten Male vollständig aus dem Lateinischen ins Deutsche übertragen von Johann Georg Theodor GRÄSSE. Dresden/Leipzig 1842. (Auch digital lesbar)
- Gesta Romanorum. die Taten der Römer. Nach der Übersetzung von J.G.Th. GRÄSSE hrsg. und neu bearbeitet von Hans Eckart RÜBESAMEN. München 1962.
- Gesta Romanorum (deutsch). Das ist der Römer Tat, hrsg. v. Adelbert VON KELLER. Quedlinburg/Leipzig 1841. (Auch digital lesbar)

- GRABES, Herbert: *Speculum, Mirror und Looking-glass. Kontinuität und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13. bis 17. Jahrhunderts.* Tübingen 1973 (Nachdruck Berlin 2018).
- Gumprecht von Szczebrzeszyn, s. STERN, Moritz.
- Handschriftencensus: Eine Bestandsaufnahme der handschriftlichen Überlieferung deutschsprachiger Texte des Mittelalters. (www.Handschriften-census.de)
- HjS = Historische jiddische Semantik, s. TIMM 2005.
- KLEINE, Ane und Claudia STEFFES-MAUS: גויים (gojim) und עצה (ejze). Erstbelege aus einer neu aufgefundenen Handschrift von 1385. In: *Jiddistik Mitteilungen* 37 (2007), S. 1–9.
- KLAYMAN-COHEN, Israela: *Die hebräische Komponente im Westjiddischen am Beispiel der Memoiren der Glückel von Hameln.* Hamburg 1994.
- KÖNNEKER, Barbara: *Die Geschichten von Rabbi Adam und der Fauststoff.* In: *Frankfurter judaistische Beiträge* 6 (1978), S. 91–106.
- LANDAU, Alfred, und WACHSTEIN, Bernhard (Hrsgg.): *Jüdische Privatbriefe aus dem Jahre 1619.* Wien 1911 (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Juden in Deutsch-Österreich 3).
- LEVY, Jacob: *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim.* 4 Bde., 2. Aufl. Berlin/Wien 1924. Neudruck Darmstadt 1963.
- LEXER, Matthias: *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch.* 3 Bde., Leipzig 1872–1878. Neudruck Stuttgart 1979.
- Ma'ése-buch.* Basel 1602 (ed. Astrid STARCK: *Un beau livre d'histoires. Eyn schön Mayse bukh. Fac-similé de l'editio princeps, traduction du yiddish, introduction et notes.* 2 Bde., Basel 2004).
- MEYER, Jörg: *Die Sonnenuhr und ihre Theorie.* Frankfurt/M. 2008.
- NEUBERG, Simon: *Pragmatische Aspekte der jiddischen Sprachgeschichte am Beispiel der 'Zenerene'.* Hamburg 1999 (jiddische schtudies 7).
- NEUBERG, Simon: *Noch einmal die Bney-Hes: (be)hesemen.* In: *Jiddistik Mitteilungen* 29 (2003), S.10–13.
- NIG'AL, Gedalyah: *Al ktav-yad ḥasidi me-reshit ha-meah.* In: *Qiryat-sefer* 52 (1977), S. 834–842.
- NIG'AL, Gedalyah: *Shivḥei R' Ḥayyim ben Attar.* In: *Kav la-kav, Études sur le Judaïsme Maghrébin à la Mémoire de Shaül Ziv (Zini),* ed. Mosheh AMAR. Jerusalem 1982, S. 73–93 [hebr.].
- NIG'AL, Gedalyah: *Magic, Mysticism, and Hasidism. The Supernatural in Jewish Thought.* Translated by Edward Levin. Northvale, NJ/London 1994.
- NIG'AL, Gedalyah: s.a. *Sefer Sippurei qedoshim.*
- PAULI, Johannes: *Schimpf und Ernst,* hrsg. v. Johannes BOLTE. Bd. I: *Die älteste Ausgabe von 1522.* Bd. II: *Paulis Fortsetzer und Übersetzer / Erläuterungen.* Berlin 1924 (Neudruck Hildesheim 1972).
- SCHMID, Alois: s. SCHMID, PETER (Hrsg.).
- SCHMID, Peter (Hrsg.): *Geschichte der Stadt Regensburg.* 2 Bde., Regensburg 2000. (Darin: Peter SCHMIDT, Kap. 'Ratispona metropolis Baioariae. Die bayerischen Herzöge und Regensburg', S. 51–101; 'Die Bürgerschaft auf dem Weg zur Reichsfreiheit', S. 177–190; Alois SCHMID, Kap. 'Vom Höhepunkt zur Krise. Die

- politische Entwicklung 1245–1500', S. 191–212; 'Verfassung und Verwaltung der Reichsstadt (1245–1500)', S. 235–264.
- SCHWARTZ, Howard: *Leaves from the Garden of Eden. One hundred classic Jewish tales.* Oxford 2009.
- Sefer ha-ma'asiyot, hrsg. v. Mordechai BEN YEHEZKI'EL, 6 Bde., 3. Aufl. Tel-Aviv 1968.
- Sefer Sippurei qedoshim. Leipzig 1866. Mit Einleitung, Anmerkungen und Anhängen neu hrsg. v. Gedalyah NIG'AL. Jerusalem 1977.
- SHMERUK, Chone: Ha-sippurim al R' Adam Baal Shem ve-gilgulehem be-nushaot sefer 'Shivhei ha-Besh"t'. In: *Tsiyon* 28 (1963), S. 86–105, engl. Abstract S. III–IV.
- SHMERUK, Chone: *Sifrut yidish be-Polin.* Jerusalem 1981.
- STEINSCHNEIDER, Moritz: *Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana.* Berlin 1852–1860.
- STERN, Moritz (Hrsg.): *Lieder des venezianischen Lehrers Gumprecht von Szczebrzeszyn (um 1555).* Berlin 1922.
- STÖRMER, Wilhelm: Ludwig I. der Kelheimer. In: *Neue Deutsche Biographie (NDB)*. Bd. 15, Berlin 1987, S. 355–357.
- TIMM, Erika: *Graphische und phonische Struktur des Westjiddischen unter besonderer Berücksichtigung der Zeit um 1600.* Tübingen 1987.
- TIMM, Erika: *Zur Frühgeschichte der jiddischen Erzählprosa. Eine neu entdeckte Maïse-Handschrift.* In: [PBB =] *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 117 (1995), 243–280.
- TIMM, Erika, unter Mitarbeit von Gustav Adolf BECKMANN: *Paris un Wiene. Ein jiddischer Stanzenroman des 16. Jahrhunderts von (oder aus dem Umkreis von) Elia Levita. Eingeleitet, in Transkription hrsg. und kommentiert.* Tübingen 1996.
- TIMM, Erika, unter Mitarbeit von Gustav Adolf BECKMANN: *Historische jiddische Semantik. Die Bibelübersetzungssprache als Faktor der Auseinanderentwicklung des jiddischen und des deutschen Wortschatzes.* Tübingen 2005. [= HJS]
- ULLMANN, Manfred: *Das Motiv des Spiegels in der arabischen Literatur des Mittelalters.* Göttingen 1992 (*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil. hist. Kl., dritte Folge, Nr. 198*).
- WITTMER, Siegfried: *Jüdisches Leben in Regensburg. Vom frühen Mittelalter bis 1519.* Regensburg 2001.
- YASSIF, Eli: *Ninety-Nine Tales. The Jerusalem Manuscript Cycle of Legends in Medieval Folklore [Hebr.].* Tel Aviv 2013. [= Ms. Jerusalem Heb. 8^o3182]
- ZUGSCHWERT, Hans: *Die wirtschaftlichen Beziehungen der freien Reichsstadt Regensburg zum Herzogtum Bayern seit dem 14. Jahrhundert (Diss. Frankfurt/Main).* Kallmünz 1932.