

לקט

יִיִּדִישֶׁע שטודיעס היינט

Jiddistik heute

Yiddish Studies Today

d|u|p

Der vorliegende Sammelband *לקט* eröffnet eine neue Reihe wissenschaftlicher Studien zur Jiddistik sowie philologischer Editionen und Studienausgaben jiddischer Literatur. Jiddisch, Englisch und Deutsch stehen als Publikationssprachen gleichberechtigt nebeneinander.

Leket erscheint anlässlich des XV. Symposiums für Jiddische Studien in Deutschland, ein im Jahre 1998 von Erika Timm und Marion Aptroot als für das in Deutschland noch junge Fach Jiddistik und dessen interdisziplinären Umfeld ins Leben gerufenes Forum. Die im Band versammelten 32 Essays zur jiddischen Literatur-, Sprach- und Kulturwissenschaft von Autoren aus Europa, den USA, Kanada und Israel vermitteln ein Bild von der Lebendigkeit und Vielfalt jiddistischer Forschung heute.



יִיִּדיש װײַסגאַבעס און פֿאַרשונג

Jiddistik Edition & Forschung

Yiddish Editions & Research

Herausgegeben von Marion Aptroot, Efrat Gal-Ed,
Roland Gruschka und Simon Neuberger

Band 1

לקט װ ייִדישע שטודיעס הייַנט

Jiddistik heute

Yiddish Studies Today

Herausgegeben von

Marion Aptroot, Efrat Gal-Ed,

Roland Gruschka und Simon Neuberg

d|u|p

Yidish: oysgabes un forshung
Jiddistik: Edition & Forschung
Yiddish: Editions & Research

Herausgegeben von Marion Aptroot, Efrat Gal-Ed,
Roland Gruschka und Simon Neuberg

Band 1

Leket: yidishe shtudyas haynt
Leket: Jiddistik heute
Leket: Yiddish Studies Today

Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© düsseldorf university press, Düsseldorf 2012
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Typografie, Satz, Umschlag: Efrat Gal-Ed
Druck und Bindung: Druckerei C. H. Beck, Nördlingen
Hauptschriften: Brill, Hadassah EF
Papier: 100 g / m² Geese-Spezial-Offset

ISBN 978-3-943460-09-4 ISSN 2194-8879
URN urn:nbn:de:hbz:061-20120814-125211-1
Printed in Germany

Erika Timm

Abraham ibn Ezra und das *Maisebuch*

Der folgende Beitrag ist einem jüdischen Volkserzählungs-Typ gewidmet, der durch zwei inhaltliche Elemente definiert wird:

(1) In einem nichtjüdischen Staat besteht ein Gesetz, wonach jährlich zu einem gewissen Feiertag der herrschenden Religion ein durch das Los bestimmter Jude zu töten ist (selten: deren zwei).

(2) Eine große Gestalt der jüdischen Tradition (am häufigsten Abraham ibn Ezra) erscheint unerwartet, erzwingt durch ihre Klugheit, verstärkt durch übernatürliche Kräfte, die Abschaffung des Gesetzes und rettet dadurch zugleich den (oder die beiden) soeben ausgelosten Juden.

Dov Noy hat diesen Typ der jüdischen Volkserzählung schon 1960¹ ausdrücklich als *'azmā'ī* und *měqōrī*, als selbständigen Typ und als originär jüdisch, bezeichnet.² Nicht zu diesem Typ gehören also alle – wenn auch verwandten – Erzählungen, in denen sich die antijüdische Aktivität unmittelbar gegen ein jüdisches Kollektiv als Ganzes, etwa eine Gemeinde oder ›die Juden‹ schlechthin, richtet; ebenso wenig jene, in denen ein oder mehrere Juden einer bestimmten Straftat bezichtigt werden.

Im ersten Teil des Beitrages werden zwei engstens miteinander verwandte, bisher unbekannte altjiddische Versionen des so definierten Typs ediert, die beide der Tradition des *Maisebuchs* zuzurechnen sind, obwohl sie weder in dessen Erstauflage von 1602 noch in einer späteren Auflage erscheinen, und die zudem zu den ältesten *erhaltenen* Zeugen des Typs gehören, wahrscheinlich sogar *die* ältesten erhaltenen Zeugen sind. Der zweite Teil bringt dann eine Auswertung dieser Befunde. Zum einen soll sehr cursorisch versucht werden, diese beiden Zeugen in die Gesamtüberlieferung des Typs einzuordnen. Zum andern sind aus unseren Textfunden Schlüsse für die frühe *Maisebuch*-Tradition zu ziehen.

¹ Noy 1960: 116.

² Inzwischen ist dieser Typ als Teiltyp eingegangen in einen breiter definierten Typ der *Israel Folklore Archives* (IFA), der dort (als Ergänzung des Katalogs von Aarne/Thompson) die Bezeichnung AT* 730A trägt; vgl. Dov Noy, »Notes to the Tales«, im engl. Vorwort zu Avitsuk (1965: 184).

Zunächst zu dem definatorischen Rahmen des Typs. Dass ein Einzelner sich für sein Volk opfern soll oder muss, ist ein gängiges Motiv der Weltliteratur und der internationalen Folklore. Aber es macht einen entscheidenden Unterschied, ob die Notwendigkeit dazu als schicksalhaft zwingend anerkannt werden kann oder ob sie erkennbar der menschlichen Bosheit einer Gegenpartei entspringt. Hier ist sehr klar Letzteres der Fall.

Von einem Gesetz, das die jährliche Tötung eines durch das Los bestimmten Juden beföhle, weiß die Geschichte zwar nichts. Dennoch ist dieses Motiv leicht zu verstehen. Dazu genügt es, auf den nichtjüdischen Festtermin zu blicken, auf den sich fast alle Versionen und zweifellos schon die Urform des Typs beziehen: es ist der christliche Ostertermin, genauer in einigen Versionen der Karfreitag.

Wie schon Ben-Amos kurz betont,³ handelt es sich um eine *Gegengeschichte* zu dem Schema der Ritualmordlegenden. Genauer kann man sagen: Gleich bei der ersten historisch bekannten Ritualmordbeschuldigung, nach dem Tode des zwölfjährigen William von Norwich am *Karsamstag* 1144, hören wir bei Thomas von Monmouth die Behauptung, die Juden müssten, um ihre Freiheit wiederzuerlangen, *jährlich* unter Verhöhnung Jesu *einen Christen* opfern, wobei das Opfer auf Grund eines *Losverfahrens* ausgewählt werde: durch Los werde zunächst das Land, dann die dortige Judengemeinde bestimmt, die die Tat zu vollziehen hätte.⁴ Hier haben wir also schon alle wesentlichen Motive beisammen, und dass sie fortwirkten, hat vor allem Friedrich Lotter gezeigt:⁵ Im Weiterwirken der Blutbeschuldigung der Juden von Blois im Jahre 1171 erinnerte sich 1182 König Philipp August von Frankreich, dass ihm in seiner Jugend das Gerücht zu Ohren gekommen war, die Juden zu Paris töteten alljährlich am Gründonnerstag einen Christen; er ordnete darauf die Vertreibung aller Juden aus seinem Herrschaftsbereich an.⁶ Und 1187 mussten dann die Mainzer Juden anlässlich einer neuen Blutbeschuldigung schwören, dass »sie am Vortag von Pessach keinen Christen umbrächten.«⁷ Das Blutbeschuldigungsmuster breitete sich also schnell von Land zu Land aus auf dem Hintergrund der schon älteren, speziell im Ersten Kreuzzug virulent gewordenen Vorstellung, die Christen müssten auch heute noch Jesu Tod rächen.⁸ Man

3 Ben-Amos 2011: 160.

4 Ausführlicher bei Yuval 2007: 181.

5 Lotter 1993: passim; vgl. auch Yuval 2007: 172–180.

6 Lotter 1993: 51 f.; Yuval 2007: 180.

7 Yuval 2007: 179.

8 Vgl. z. B. das Kapitel »Kreuzestod und Gottesmord« bei Rohrbacher/Schmidt 1991: 218–268.

kann nachvollziehen, dass dieses Beschuldigungsmuster geeignet war, Erzählungen unseres Typs zu provozieren.⁹

Schließlich lässt sich der Typ aus der Perspektive der internationalen Märchenforschung – wiederum mit Ben-Amos – auffassen als jüdische Sonderentwicklung des Märchentyps AT 300:¹⁰ Wo der nichtjüdische Held den Drachen, der jährlich eine Jungfrau fordert, durch seine Körperkraft und sein Schwert tötet, da erzwingt der jüdische Held das Ende des Gesetzes, das jährlich ein jüdisches Menschenleben fordert, durch seine Klugheit, gesteigert durch göttliche Hilfe.

Und damit kurz zur Frühgeschichte des jiddischen *Maisébuchs*. Ihre Kenntnis hat in den vergangenen achtzig Jahren große Fortschritte gemacht. Während Steinschneider 1860 noch kein einziges Exemplar der Erstauflage Basel 1602 (im Folgenden kurz: ›MB‹) angeben konnte, kannte Meitlis 1933 deren drei.¹¹ Zudem konnte er die kleinen Maisésammlungen genauer untersuchen, die aus dem letzten Drittel des 16. Jhs. erhalten sind, aber schon auf Grund ihres geringen Umfangs nur als Vorboten, nicht als Frühformen ›des‹ großen *Maisébuches* gelten können. Dessen Geschichte begann immer noch 1602 mit ihm selbst, und man konnte weiterhin spekulieren, wie viel oder wie wenig davon sein Herausgeber Jakob b. Abraham Meseritsch erst durch eigene Sammel- und / oder Übersetzungsarbeit zusammengetragen haben mochte.

Eine eindeutige Frühform des großen Werkes wurde dann 1957 bekannt und erst 1960 von S. A. Birnbaum richtig datiert, als Ilse Zimt Sand ein von ihr aus Privatbesitz erworbenes Exemplar vorstellte, geschrieben laut Kolophon 1596 von einem Samuel Bak aus ›Rovere‹ für seine Tante in Innsbruck (im Folgenden kurz: ›MI‹);¹² es gehört seit 1970 der Jerusalemer Nationalbibliothek (Signatur Heb. 8° 5245). Im Herbst 1991 erwarb dann die Bayerische Staatsbibliothek (als jetzigen Cod. hebr. 495) ebenfalls aus Privatbesitz ein undatiertes Schwestermanuskript von MI, geschrieben laut Kolophon von einem Moses in

9 Die im mutmaßlichen zeitlich-räumlichen Entstehungsbereich unserer Erzählung wirkungsmächtigste Blutbeschuldigungs-Legende betrifft den 1475 zu Tode gekommenen Simon von Trient, der in der katholischen Kirche bis 1965 als Märtyrer galt, vgl. Treue 1996: passim.

10 Ben-Amos loc. cit.; vgl. Aarne/Thompson 1961: Nr. 300; s. auch den Abschnitt »Menschenopfer« bei Roehrich 1974: 129–131; ders. 1981: Art. »Drache«, speziell 5.2 »Drache und Menschenopfer«.

11 Steinschneider 1852–1860: Nr. 3893; Meitlis 1933: 21. – Heute lesen wir MB in der Faksimile-Ausgabe mit französischer Übersetzung und Kommentar von Astrid Starck (2004); auch Starck kennt keine weiteren Exemplare.

12 Birnbaum 1960: 9f; Sand 1965: 25.

›Rovere‹ selbst (im Folgenden: ›MR‹). Das einheitliche Wasserzeichen von MR steht Briquet 653, 662 und 663 (Ferrara 1584, Udine 1587, Ferrara 1588) am nächsten. Die Handschriften der Schreiber von MI und MR ähneln sich so sehr, dass ich sie erst nach einiger Zeit als nicht-identisch erkennen konnte. Ich habe dann die 130 Maisés von MR auf ihre Quellen untersucht und zugleich mit dem Bestand von MI und MB verglichen;¹³ dabei zeigte sich eine frappante Übereinstimmung von MR und MI auch im Bestand. Von den Maisés in MR sind nur 3 weder in MI noch in MB zu finden, 14 weitere nicht in MI, 7 weitere nicht in MB; umgekehrt fehlen von den 120 Maisés von MI nur 2 in MR und MB, 5 weitere in MR und 7 in MB. Jede Handschrift enthält also mindestens 85% des Bestandes der anderen (und beide zusammen knapp die Hälfte der bei genauer Zählung 258 Maisés von MB, wobei die meisten ›neuen‹ Maisés von MB in der zweiten Hälfte des Werkes, vor allem im letzten Viertel, stehen).

Von zweien der drei Einzelgänger in MR ließ sich die hebräische Quelle im Babylonischen Talmud leicht finden. Umso rätselhafter blieb damals die dritte Maisé, die zugleich die letzte in MR ist: ihr Inhalt stimmte nur – und auch das nur in grober Annäherung – zu der lakonischen Inhaltsangabe, die Moses Gaster in seinen *Exempla of the Rabbis* als Nr. 347 aufführt: »A story about the annual sacrifice of a Jewish child by the Christians. Ben Ezra called up Mary and Jesus and everything changed«, mit Verweis nur auf einen unveröffentlichten Text in Ms. 66 von Gasters eigener Bibliothek.¹⁴ Den Text dieser letzten Maisé von MR (fol. 155r–156v) ediere ich hier in Transkription in der linken Spalte (die Transliteration in Quadratschrift ist jeweils unten auf der Seite hinzugefügt).

In der rechten Spalte erscheint parallel dazu ›dieselbe‹ Maisé in Johann Buxtorfs d. Ä. eigenhändiger lateinschriftlicher Niederschrift (im Folgenden: MBUX) aus seinem Nachlass in der Basler Universitätsbibliothek.¹⁵ Ich verdanke schon das Wissen um die Existenz dieser Niederschrift, dann eine Fotokopie davon der exemplarischen Hilfsbereitschaft von Joanna Weinberg (University of Oxford), die gegenwärtig Buxtorfs Nachlass erforscht und die sich bezüglich dieser Maisé mit einer Frage an meine Freundin und Kollegin Chava Turniansky gewandt hatte. Auch an dieser Stelle möchte ich Joanna Weinberg noch einmal meinen herzlichen Dank aussprechen.

¹³ Timm 1995: 260, 273–276. – Auf diesen Aufsatz darf ich auch für alle anderen Fragen zu MR verweisen.

¹⁴ Gaster 1924: 127; im Register p. 247 mit dem Zusatz »No Parallels«.

¹⁵ Zu dem Kollektaneen-Band (Signatur: A XII 20), in den die Maisé (p. 242–248) eingegliedert ist, vgl. Willi 1994: passim.

Uf ain zeit ging der köstlich mórênu / horaṽ
 Oṽi ho 'Esri, *sichrone livroche*, un` wolt ken
 Rôm / gên sein géscheftèn noch. un` as er
 kam nôhènt bei' / di' štat, do sach er zwèn
 knabèn sizèn, di warèn / ⁵ ungéferlich zèhèn
 jor alt. un` si' warèn gânz schwârz / géklaidèt
 un` hátèn ain kap uf, gleich wi' si' évêlim /
 werèn, un` trou'èrtèn un` waitèn ser un`
 hubèn irè / augèn uf gègèn dèm himèl un`
 tribèn grós rahmoness. /

do vrogt si' der raṽ, wer si' werèn un` warum
 / ¹⁰ si' asò trou'èrig werèn un` übèl zu mut
 werèn. / »gôt jissborech sòl eich helfèn ous
 al öüerèm laid.« un` / si' schrai'èn i lengèr i
 mèn un` sàgtèn:

»libèr rébi, mir /sein jüdèn-kindèr. un` es
 is uf ain zeit ain bèsèr / apifjór géwesèn
 zu Rôm, der hót ein-géschribèn in / ¹⁵ sein

Rabbi Aben Haezri gieng ein mal spazieren / und
 wolt darnach gen Rom ziehen seiner geschafft /
 halben. und wie er nahend bei die stat Rom kam,
 / da fand er zwen Juden knaben sitzen, die waren
 / ⁵ ungeferlich zehen oder elff iar alt, die hatten
 ein / schwarz kappen umb den halß und waren
 ganz / schwarz angethon alß die *abhelim* oder
 leidtra/genden, und trawrten und weineten gar
 jemerlich / und huben ihr augen gegen den hi-
 mel auff, neigten / ¹⁰ und bucketen sich gegen den
 himmel.

Da fragte / sie der *Rabb*, weßhalben sie so gar
 trawrig / weren, und sagt: »Was ist euch doch
 geschehen, daß / ihr so jemerlich thut? Gott sol
 euch helfen / von all ewrem unglück und gros-
 sem leid, von allen / ¹⁵ denen, die auff euch sehen.«
 Und sie schreyeten / ie lenger ie mehr. Da fragt
 sie der *Rabbi* gar / lang, biß sie anhuben und
 erzelleten ihm das / *maaseh* und geschicht und
 sagten:

»Es ist auff / ein zeit gewesen alhie ein böser *Api-
 phior* oder / ²⁰ Pabst, der hat lassen in sein buch
 schreiben, daß / wir Juden sollen alle iar auff den

אוף איין צייט גינג דער קוישטליך מורינו / הרב אבי העזרי ז"ל אונ' וואלט קען רום / גין זיין גישעפטן נאך. אונ'
 אז ער קאם נוהנט בייא / דיא שטאט. דא זאך ער צוויין קנאבן זיצן. די ווארן / (5) אונגיפערליך ציהן יאר אלט. אונ'
 זיא ווארן גנץ שוורץ / גיקליידט. אונ' הטן איין קאפ אוף גלייך וויא זיא אבילים / ווערן אונ' טרויארטן אונ' וויינטן
 זער. אונ' הובן אירי / אווגן אוף גיגן דים הימל אונ' טריבן גרוש רחמנות. / דא וראגט זיא דער רב ווער זיא ווערן.
 אונ' ווארום / (10) זיא אזו טרויאריג ווערן אונ' אויבל צו מוט ווערן. / גוט ית' זול אייך העלפן אויז אל אויערם
 לייד. אונ' זיא שרייאן אי לענגר אי מין. אונ' זגטן ליבר רבי מיר / זיין יודן קינדר. אונ' עש איז און איין צייט איין
 ביזר / אפיפיר גיוועזן צו רום. דער הוט איין גישריבן אין / (15) זיין

Bemerkungen zur Textgestaltung: MR ist transkribiert nach dem ›Trierer‹ Transkriptionssystem, das sich bemüht, den jeweiligen Lautstand des Originals, soweit er erschließbar ist, kenntlich zu machen. Unbetonte Endvokale in Wörtern hebräischer Herkunft sind abgeschwächt transkribiert, da der Schreiber bereits וַיִּתְּ וַיִּתְּ verwechselt bzw. im Reim (89ff) den Unterschied ignoriert. Die zusätzliche, gelegentlich ungewöhnliche Punktierung sowie die genaue Schreibung der hebr. Komponente ist der Transliteration in Quadratschrift zu entnehmen. – Zu MBUX: Buxtorf schreibt in deutscher Kurrentschrift (oben in der Transliteration recte wiedergegeben), Wörter nicht-deutscher Herkunft aber in lateinischer Schrift (kursiv wiedergegeben). Groß- und Kleinschreibung ist oft (bei K/k meist) nicht zu unterscheiden, dasselbe gilt für die u- und ü-Haken (*Jud-* könnte mehrfach auch als *Jüd-* interpretiert werden). Langes f ist als rundes s wiedergegeben. – Moderne Zeichensetzung ist in MR hinzugefügt (das Original hat gelegentliche, individuell gesetzte Punkte), in MBUX orientiert sie sich weitgehend an Buxtorfs Senkrechtstrichen (unregelmäßiger Länge) und gelegentlichen Punkten.

Wörterklärungen. Im Hinblick auf eine möglichst interdisziplinäre Leserschaft wird die Glossierung etwas großzügiger gehandhabt. – Im Folgenden: R = MR, (B) = MBUX.

R 1 *köstlich* ›hochangesehen, hochgebildet‹ [s. Timm 2005: 351–353]; *mórênu horaṽ* ›unser Lehrer, der Rabbi‹.
 R 2 *Oṽi ho 'Esri* (B 1 *Aben Haezri*) s. Kommentar, unten S. 288f; *sichrone livroche* ›sein Gedenken zum Segen‹. R
 6 *évêlim* (B 7 *abhelim*) ›Trauernde‹. R 8 *rahmoness treibèn* ›trauern‹. R 11 *jissborech* (B 13 *jisborach* durchgestri-
 chen) ›er sei gepriesen‹. (B 18 *maaseh* ›Geschichte‹). R 12 *rébi* ›Herr‹ [zur Graphie und Lautform s. Timm 1987:
 341f]. R 14 *apifjór* (B 19 *apiphior*) ›der Papst‹ [s. Timm 1975: 52–55].

gèsez-buch, màn sòlt al jor un' jor uf dêm / selbèn tag, dàs ir tholui wer gebòrèn, an der selbigèn / hòge zwèn jungè jüdim, di zèhèn jor alt werèn, / nemèn un' sòlt si sezèn uf ain kàrán un' sòlt si' / fùrèn uf ain hòchèn berg, der is nòhènt bei' / ²⁰ der štat. un' uf dêm selbèn berg wár der / apifjór un' vil herèn un' vil volk un' auch sein / krigs-fòlk. di selbigèn hátèn blòsè schwertèr in irèn / hendèn un' schlugèn uf di zwèn jungèn knabèn, bis dàs si' / si' zu štükèn zu-háktán. un' sölchès lošt der apifjór / ²⁵ alè jor tun, den er sagt, er wel asò nèkome tun an / dèn jüdèn vùn wegèn des tholui. un' di judèn müsèn in alè / jor zwèn gebèn; di werfèn görel un' ter jungèn, welchè / zwèn si gebèn sölèn. un' disès jor is dàs görel uf uns / zwai'èn géfalèn ba'èvòness horabim. dárum schrei'èn mir un' / ³⁰ sein asò trou'èrig, den nimànt kan uns helfèn fun dêm / jemèrlíchèn tót, sundèr hakodeš borech hu' mit seinèr gènòd un' barm-/ herzikait, der gròsèn.«

do der rav irè klag, di gròs / un' di' schwer, hòrt, do dèr-hizègtèn sich sein dèr-bàrmikait

tag, den die / Christen nennen *Nittal* (*natalis sc. christi*, Christi / geburts tag) zwen junge Juden knaben / nemmen, die da zehen oder elff iar alt seyn, und / ²⁵ sollen sie auff einen wagen setzen, und sollen sie / vor die stat hinauß auff einen hohen berg führen / nahent bei der Statt. und auff dem berg waren / der *Apiphior*, der Bapst, und alle seine *joatzim* / oder rhäte und all seine knechte, und das Statt/ ³⁰ volck jung und alt. Daß volck all miteinander / hatten blosse messer und schwerter in ihren händen. / und dieweil denselben tag der *Tolah*, ihr Gott, / were auffgehenkt worden, so wollten sie mit / *nekamah* und raach thun. Giengen also hin / ³⁵ und schlugen die zwen junge Jüden knaben, / biß sie zu kleinen stücken waren gehacket. / solches ließ der Pabst alle iahr thun auff dem / selben tag und vermeinete, er thete ein grosse / raach von wegen des *Talui* oder gehenck/ ⁴⁰ ten Christi und dem *Talui* oder gehencketen / Christo ein groß wolgefallen davon. Nun muß/ten die Juden solches alles geschehen lassen / mit grossem herzenleid und wurffen alle / iar *goral* oder das loß unter den Juden kna/ben. und nun, *beavona harabba*, umb unser / sünd willen, ist das loß auff uns gefallen / (sagten die Jungen knaben), daß wir müssen / also jung sterben, und uns kan niemand vor dem / grossen leid beschirmen, das uns jetzund zu handen / ⁵⁰ kommen ist. denn allein bei Gott dem almechtigen / ist gnade und barmherzigkeit, uns davon zu / helfen.«

Als nun der *Rabbi* dieß von den / knaben hörte und das groß leid, das ihnen war / zugefallen,

גיזעץ בוך. מן זולט אל יאר אונ' יאר אופ דים / זעלבן טאג דז איר תלוי ווער גיבורן אן דער זעלביגן / חוּגָהּ. צוויין יונגי יודים די צידהן יאר אלט ווערן / נעמן אונ' זולט זי זעצן. אופ איין קרן אונ' זולט זיא / צוירן אופ איין הוכן בערג דער איז נוהנט בייא / (20) דער שטאט. אונ' אופ דים זעלבן בערג וור דער / אַפּיפּיּוֹר אונ' ויל הערן אונ' ויל ואלק אונ' אוור זיין / קריגש פּוֹלֶק. די זעלביגן הטן בלוסי שווערטן אין אירן / הענדן אונ' שלוגן אופ די צוויין יונגן קנאבן ביז דז זיא זיא / צו שטויקן צו הַקְטָן. אונ' זיילכש לאשט דער אַפּיפּיּוֹר / (25) אלי יאר טון. דען ער זאגט ער וועל אזו נַקְמָה טון אן / דין יודן בון וועגן דעש תלוי. אונ' די יודן מויון אין אלי / יאר צוויין געבן. די ווערפן גורל אונטר דין יונגן. וועלכ' / צוויין זי געבן זיילן. אונ' דיזש יאר. איז דז גורל אופ אונ' / צווייאן גיפאלן בעוונות הַרְבִּים. דרום שרייאן מיר אונ' / (30) זיין אזו טרויאריג. דען נימנט קאן אונ' העלפן פון דים / יעמרייכן טוט. זונדר ה' ק'ב'ה' מיט זיין גינוד אונ' בארם/הערציקייט דער גרושן. דא דער רב אירי קלאג די גרוש / אונ' דיא שווער הורט. דא דר דיצטן זיך זיין דר ברמיקייט

(B 22 *Nittal* [nj. nittl] ›Weihnachten‹ [s. Weinreich 1973 (III): 203f, Timm 1987: 362], B 28 *joatzim* ›Ratgeber‹, B 33 *mit* ›damit‹). R 16 *tholui* (B 32 *Tolah*, 39f. *Talui*) ›der [ans Kreuz] Gehängte‹. R 17 *hoge* ›nichtjüdischer Feiertag‹. R 18 *kàrán* ›Karren‹. R 25 *nèkome* (B 34 *nekamah*) ›Rache‹. R 27 *gòrel* (B 44 *goral*) ›Los‹. R 29 *ba'èvòness horabim* (B 45 *beavona harabba*; s. dazu unten Anm. 18) ›der großen Sünden wegen‹. R 31 *hakodeš borech hu'*

/ über si', un' šprach zu in: »vrid zu öüch!
nit ir / ³⁵ sölt öüch ferchtén, den mit hülff
deś böre jissborech wil / ich wol dás gebót
mévatel sein.«

un' er ging fun in un' ging / in di štát un'
ging in den pališt zum apifjör / un' sagt zu
im un' sagt: »ich bin der gröšt her untér /
den jüdén, so bištú der gröšt her untér dèn
kristén, / ⁴⁰ un' mán haíšt dich pátur. ich wil
mit dir študirén. /

warum tuštú ainés un' vèr-gišt alé jor un-
schuldig / blut fun dèn jüdén üm-sünst?
vèr-wor, der jüdén / blut schrei'èt rochung
über dich fun der erdén, un' du / mušt rêd
un' entwert uf jenér welt müsén dárum / ⁴⁵
gebén.« do entwert im der apifjör un' šprach,
/ er tu' es dárüm, dás er sein göt an dèn jüdén
rechén / welt, den er vend es asò géschribén
in seiném gèsez- /buch.

da erhitzet sich seine grosse barm/ ⁵⁵ herzigkeit
uber sie / und sprach zu / ihnen: frid sey zu euch,
nicht ihr solt euch / fürchten, denn mit der helfff
des Bore, des / schöpfers himmels und der erden,
wil ich euch / davon helffen und wil die Gezerah
mebhattel seyn, / ⁶⁰ daß unglück abschaffen und
verhindern. /

Da ging der Rabbi von ihnen in die Statt / Rom
und ließ sich ansagen vor dem Apiphior, / es were
einer da, der gern mit ihm reden wölt. / also (daß
ich bekitzur und kurz rede) ward / ⁶⁵ er vorgelas-
sen. und wie er vor den Bapst / kam, sprach der
Rabbi: »Hochgeborner Erwürdiger Herr, Ich bin
der grössest herr unter / den Juden und ihr seit
der grössest Herr unter / den Christen, und man
heißt euch den Vatter. / ⁷⁰ Ich will mich unter-
stehen, mit euch zu dispu/ tieren. da sprach der
Apiphior: »Ich bin des / wol zu frieden. aber wel-
cher den anderen uber / wind, der sol ihm mit
leib und leben verfallen / seyn.« Da sprach der
Rabbi: »Ich bin des auch / ⁷⁵ wol zu frieden.« Da
hub der Rabbi an wider / den Apiphior oder Pabst
und sagte:

»Warumb ver/ giesset ihr alle jar so viel und groß
unschuldig / blut der Jüden? fürwar, es schreytt
alle iar / raach uber dich das blut von den juden
unter / ⁸⁰ der erden, und du wirst müssen red und
antwort / darumb geben auff iener welt.« da ant-
wortet / der Pabst, Er thäte es alle iar, daß er die
ju / den umbrächte seinem Gott zu lieb und zu
ehren, / und er wißte es auch gewiß, daß er sei-
nem / ⁸⁵ Abgott (dieß ist Judische art zu reden
von / Christo) ein wolgefallen an der raach thäte,
/ denn es were eben derselb weg, daß die Juden /
seinen Abgott auch gehenkt heten. auch fände /

אויבר זיא. אונ' שפראך צו אין וריד צו אויך. ניט איר / (35) זוילט אויך פֿערֿכטן. דען מיט הוילף דעש בורא ית' /
ויל / איך וואל דו גיבוט מֿבְּטֵל זיין. אונ' ער גינג פֿון אין אונ' גינג / אין די שטט. אונ' גינג אין דען פֿאַלישט צום
אַפֿיפֿיִור / אונ' זאגט צו אים אונ' זאגט איך בין דער גרוישט הער אונטר / דען יודן. זא בישטו דער גרוישט הער
אונטר דִין קרישטן / (40) אונ' מן היישט דִך פֿטור. איך ויל מיט דיר שטודירן. / ווארום טושטו איינז. אונ' ור
גיסט אלי יאר אונשולדיג / בלוט. פֿון דִין יודן אים זויגשט. ור וואר דער יודן / בלוט שרייאט ראָנונג אויבר דִך
פֿון דער ערדן. אונ' דו / מושט כִּיד אונ' ענטוורת אופ ייענר וועלט מויון דרום / (45) געבן. דא ענטוורת אים דער
אַפֿיפֿיִור אונ' שפראך / ער טוא עש דרוים דו ער זיין גִוט אן דִין יודן רעכֿן / וועלט. דען ער וענד עש אזו גישריבן
אין זיינם גיועץ / בוך.

›der Heilige, gesegnet sei er‹. R 35 *bore* (B 57 *Bore*) ›Schöpfer‹. R 36 *mévatel* (B 59 *mebhattel*) *sein* ›zunichte
machen‹. (B 64 *bekitzur* ›in Kürze‹). R 40 *patur*, wohl als lat. *pater* gemeint. R 43 *rochung* ›Rache‹. (B 84/85
seinem Abgott und 88 *Abgott* von Buxtorf unterstrichen,

do sagt der raṽ widèr zu im: »vèr-wor, öuer / gōt hot kain bègerniś an dem unschuldigèn blut- / ⁵⁰ vèr-giśung, un' ir tüt ser widèr in mit dêm / dôsigèn.« do sagt der apifjör: »wer sagt mirs, / dás es wor is?«

do sagt der raṽ: »wilśtu mirs / nit gläubèn, so tu' ainés un' lós mit mir gèn / zwelf deinèr öberštèn kárdinalèn an der selbigèn / ⁵⁵ nácht, so du es as mörgèns dás selbig bês werk / tun wilśt. so wil ich un' si' gèn in dein / kirch, un' wil si' losèn selbšt hörèn fun deinèm / gōt, dás er zu sölchèm bês kain lib un' bëgerung / hot.« der apifjör entwert im widèr un' ságt: / ⁶⁰ »so dás meinè kárdinal hörèn, so wil ich géwiślich / dás gebót ab-tun un' vèr-štören.«

do nun di selbig / nácht kam, do gab im der apifjör zwelf / kárdinal un' si gingèn mit-anándèr in di thifle. un' / der raṽ mácht mit hašbo'ess un' hailigèn šémess / ⁶⁵ un' vrogt dèn tholui, ób er ain lib un' bëgerung / an

er es in seinem *Sepher zichronos*, in seiner / Chronik, daß seine Vorfaren auch also mitt / ⁹⁰ diesem tag gethon hetten. derhalben thäte ers / auch und wolle den brauch nicht lassen abgehen. /

da sprach der *Rabbi*: »fürwar, ewer / Gott hat keinen wolgefallen daran, und er / ⁹⁵ hat kein begerung an dem unschuldigen blut, / das ihr alle iar so jemerlich vergießt.« da / sprach der Pabst: »wer will mirs sagen, ob du war / hast oder nicht?« da sagt der *Rabbi*: »Ich will dirs / weisen, daß du groß leid deinem Gott zu wegen / ¹⁰⁰ mit bringest mit dem unschuldigen blutvergiessen.« / Da sprach der Pabst: »Wenn du mir solches weisest, / wil ich davon absehen und sol so[1]ches nicht mehr / geschehen.«

Da sprach der *Rabbi*: »das wil / ich dir wol weisen. thu eines und gib mir dei/ner Cardinäl zwelff, denen du gar wol ver/trawest, an derselbigen nacht, da du das böse / *maaseh* und Missethat thun wilt. da wil ich mit / ihnen gehen in ewer Bethauß oder kirch / und wil sie selbst von deinem Gott lassen hören, / ¹¹⁰ daß er solches nicht von dir begeret und daß du / ihm kein wolgefallen daran thust.« da sprach / der Pabst: »Wenn solches meine Cardinäl von / meinem Gott werden hören, so wil ich das / *Mandat* und gebott gleich zerstören und abschaffen.« /

¹¹⁵ Wie es nun an die nacht kam, da gab der / Pabst seine besten Cardinäl, denen er gar wol / vertrauete, dem *Rabbi*, und sie giengen miteinander in das / Bethauß. da machte der *Rabbi* mit viel / Beschwerden und heiligen schemas oder

דא זאגט דער רב ווידר צו אים. ור וואר אויער / גאט האט קיין ביגערניש אן דעם אונשולדיגן בלוט / (50) ור גיסונג. אונ' איר טויט זער ווידר אין מיט דים / דוויגן. דא זאגט דער אפיפֿיִור ווער זאגט מירז / דו עש וואר איז דא זאגט דער רב ווילשטו מירז / ניט גלויבן זא טוא איינש אונ' לוש מיט מיר גין / צוועלף דיינר אויברשטן קרדינאלן אן דער זעלביגן / (55) נכט זא דו עש אז מורגנו דו זעלביג ביז ווערק / טון ווילשט. זא וויל איך אונ' זיא גין אין דיינ / קירך. אונ' וויל זיא לאזן זעלבשט הוירן פֿון דיינ / גאט דו ער צו זוילכם ביז קיין ליב אונ' ביגערונג / האט. דער אפיפֿיִור ענטוורת אים ווידר אונ' זגט / (60) זא דו מייני קרדינאל הוירן זא וויל איך גיווישליך / דו גיבוט אב טון אונ' ור שטוירן. דא נון די זעלביג / נכט קאם. דא גאב אים דער אפיפֿיִור צוועלף / קרדינאל אונ' זי גינגן מיט אנגדר אין די תפֿלה אונ' / דער רב מכט מיט השפֿעות אונ' הייליגן שמות / (65) אונ' וראגט דין תלוי אוב ער איין ליב אונ' ביגערונג / אן

B 89 *Sepher zichronos* »Chronik«. R 61 *ab-tun* »aufheben« [vgl. nj. *opton*]; *vèr-štören* »zunichte machen« [vgl. nj. *farštern*]. R 63 *thifle* »Kirche« (Weinreich 1973(I): 202–204, (III) 203–206.). R 64 *hašbo'ess* »Beschwörungen«; *šémess* (B 119 *schemas*) »Gottesnamen«.

dèm un-schuldigèn blut-vèr-gisung het der jüdèn / un' ob sein sin asò dèr-mit zu-vridèn wer.

do / entwert er un' sàgt: »ovê, ovê, vèr-meidèt fun zu gèn / in disèm weg un' seit gèwarnt an öuerèm / ⁷⁰ leib, dàs ir sölchés nit mên tüt. den alé jor, do ir sölchés gètòn hát, in der selbigèn zeit hòt mán / mich gèricht in der helèn mit vil-èrlai' plog, di' / ich öuch nit al dèr-zèlèn kan. darum, so ir an mich / gläubèn welt, so tüt dèn jüdèn kain laid an nòch kain / ⁷⁵ schmóchhait zu-mol nit. do tut ir mir ain wol-/ géfalèn un' lib an.«

un' as di kárdinal disè rêd v̄um / tholui hòrtèn, do gingèn si' zum apifjór un' / sàgtèn im, was si' gèhört hatèn. un' / v̄un štundèn an war er dàs bös gèbót / ⁸⁰ mèvâtel. un' zu ainèm gèdechnis / liš er al jor uf dèn selbèn / tag zwèn óchсэн nemèn un' / liš di' selbigèn zu klainèn / štükèn hakèn an der / ⁸⁵ judim štát.

hakodeš borech hu' / sòl fun uns / vèr-štòrèn / alé bèsè / gèsèress / ⁹⁰ un' sòl uns bald / dèr-lèsèn lèhèress, dàs sòl bald / gèschehèn, dèr-mit dàs es unsèrè àugèn auch sölèn sehèn. omen. véchen jèhi rozen omen.

/ ¹²⁰ Namen, daß der *Talui* oder Gehenkt / Christus selbst mit ihm müßt reden. Und der / *Rabbi* fragte den *Talui*, ob er ein wolgefallen / daran hette, daß der Bapst alle iar so viel / rein juden blut vergiessen thäte.

da ant/wortet der *Talui* Christus: »O wee! o wee! / vermeid solche sachen zu thun, vermeid von / zu gehen den dassigen weg und seit gewar/net, daß ihr solches nicht mehr thut. denn / alle iar, dieweil ihr solches gethon haben, / ¹³⁰ da hat man mich auff denselbigen tag gericht / im *Gehinnam*, in der helle, mit viel *Issurim*, / mit viel grossen straffen, die ich euch nicht / erzellen kan. derhalben so ihr an mich / wölt glauben und mir ein wolgefallen thun, / ¹³⁵ so thut den Juden kein leid mehr / an. da thut ihr mir ein wolgefallen dran.« /

Und wie die Cardinäl solche reden von dem / *Talui*, von Christo, höreten, da sagten sie / solches dem Bapst wider an, was sie gehört / ¹⁴⁰ hatten. und alß bald ließ der Bapst das / *Mandat* von den zwen Jungen Juden *kna/ben* abschaffen. aber doch ließ er auff / denselben tag zur gedechtnuß zwen / ochsen führen und zuhacket sie zu kleinen stücken, / wie man den Juden hat gethon. und solches haben / ¹⁴⁵ leute gesehen, daß es noch heutiges tages geschicht / mit den ochsen. Also wurden die / zwen junge knaben durch den *Rabb poter* / und frey gelassen. Gott sol uns sein *zechus* / und verdienst zu allen zeiten auch geniessen / ¹⁵⁰ lassen und böse *gezeros* und *Mandat* / *mebhattel*, zerstöret laßen seyn. Amen.

דים און שולדיגן בלוט ור גיסונג העט דער יודן / אונ' אוב זיין זין אזו דר מיט צו ורידן ווער. דא / ענטוורת ער אונ' זגט אָוִי אָוִי ור מיידט פֿון צו גין / אין דיזם וועג. אונ' זייט גיווארנט אן אוייערם / (70) לייב. דז איר זוילכש ניט מין טויט. דען אלי יאר / דא איר זוילכש גיטון הט. אין דער זעלביגן צייט הוט מן / מיך גיריכט אין דער העלן מיט ויל ארלייא פֿלאַג דיא / איך אויך ניט אל דר צילן קאן דארום זא איר אן מיך / גלויבן וועלט זא טויט דין יודן קיין לייד אן נוך קיין / (75) שמוכֿהייט צו מאל ניט. דא טוט איר מיר איין וואל / גיפֿאלן אונ' ליב אן. אונ' אז די קֿרדינאל דיזי קיד בום / תלוי הורטן דא גינגן זיא צום אָפֿיפֿיור אונ' / זגטן אים וואז זיא גיהוירט האטן. אונ' / בון שטונדן אן וואר ער דז בויו גיבוט / (80) מֿבֿטל. אונ' צו איינם גידעכטניש / ליש ער אל יאַר אופֿ דין זעלבן / טאג צוויין אוכשן נעמן אונ' / ליש דיא זעלביגן צו קליינן / שטויקן האקן אן דער / (85) יודים שטט. ד'ק'ב'ה' / זול פֿון אונש / ור שטורן / אלי ביוז / גזירות / (90) אונ' זול אונז בלד / דר ליון לֿחירות. / דז זול בלד / גישעהן. דר מיט דז עש אונזרי / אויגן אווך זוילן זעהן. אָמֿן. ר'כ'י'ר'א

(B 131 *Gehinnam* ›Gehenna, Hölle‹; *Issurim* ›Qualen‹). R 75 *schmóchhait* ›Schmach‹. (B 147 *poter* ›frei‹, B 148 *zechus* ›Verdienst‹). R 89 *gèsèress* (B 150 *Gezeros*, vgl. 59 *Gezerah*) ›Gesetz[e], speziell gegen die Juden‹. R 91 *lèhèress* ›in Freiheit‹. R 93 *vèchen jèhi rozen* ›und so geschehe Gottes Wille‹.

Die große Nähe beider Versionen zueinander braucht nicht erst betont zu werden. Obwohl MBUX um mehr als ein Drittel länger ist als MR, stimmen beide in der Struktur und in den wesentlichen Elementen der Handlung – meist wörtlich – überein. Die Amplifikationen von MR gegenüber einer noch gemeinsamen Vorstufe halten sich in dem Rahmen, den wir auch sonst im Verhältnis der Überlieferung MB/MR/MI kennen. Was MBUX in der überlieferten Fassung an Erweiterungen aufweist, geht wohl zum größeren Teil schon auf das Konto des von Buxtorf transkribierten Manuskripts (im Folgenden *MBUX),¹⁶ zum anderen Teil darf man sie Buxtorf selbst zuschreiben. Letzteres betrifft nahezu sicher die Synonymenzusätze, mit denen er jüdische Ausdrücke erklärt: »der *Apiphior* oder Pabst« steht sichtlich für bloßes »der *Apiphior*«, ähnlich »*bekitzur* und kurz«, »*abhelim* oder leidtragende«, »*zechus* und verdienst« und vieles andere mehr;¹⁷ ja bei »des *Bore*, des schöpfers himmels und der erden« ist ihm bis in die grammatischen Endungen hinein eine Luther-Formel in die Feder gekommen. Doch scheint er sonst die Erzählung nicht verändert zu haben.

Das Auffälligste und sehr Sympathische an dieser Erzählung ist – anders als in manchen der übrigen Versionen –, dass für die jüdischen Menschenleben der vergangenen Jahre keinerlei Vergeltung verlangt wird, sondern nur allem weiteren Unheil sofortiger Einhalt geboten werden muss durch Rettung des bzw. der beiden jetzt Bedrohten und durch Abschaffung des mörderischen Gesetzes. Damit aber diese Abschaffung nachhaltig ausfällt, so sieht es der Erzähler, muss der Retter sie im doppelten Sinne ›zentral‹ durchsetzen: er muss die ideologische Wurzel des Gesetzes zerstören, den Wahn nämlich, Jesus finde Gefallen am Rachtetod von Juden, und er muss sich die Abschaffung des Gesetzes von zentraler Stelle, nämlich vom Papst selbst, bestätigen lassen. Beides schafft der Erzähler insgesamt recht geschickt. Doch sehen wir uns die Einzelheiten an.

Dass es hier um *zwei* Judenknaben geht, in allen anderen Versionen nur um einen Juden (wechselnden Alters), ist als Neuerung leicht verständlich: es verstärkt unser Mitgefühl. Die beiden Knaben sprechen

¹⁶ So hat z. B. wohl schon *MBUX – und nicht erst Buxtorf – verkannt, dass der Erzähler in der Diskussion des Juden mit dem Nichtjuden (MR 37–62 mit dem Papst; vgl. auch 68–76 die Worte Jesu) alle hebräischen Elemente vermeidet (zu Parallelen vgl. Timm 1975: 83, Neuberg 2008: 45f); in MBUX ist das Prinzip einige Male (vgl. Z. 89, 107, 131) gestört.

¹⁷ Dasselbe Prinzip finden wir durchgehend in Buxtorfs *Synagoga Judaica* (1603), selbst bei Mehrfachvorkommen, z. B. »*Vikkuach* und Disputation« 23, »*Chachamim* und (hoch) weise Rabbiner/n« 27, 93, 174, 175, 176, »die *Chachamim* und Weisen« 78, 87, 170 u.ö., »*Galus* und Gefengnuß« 41, »*Sechel* und Verstand« 87, »*Mitzvos* oder /und Gebott« 43, 44, 181, »*zaddik* oder Gerechter« 48, »*Gojim* und andere Völcker« 65, 67, »*Umos* und Völcker« 65, »*Panim* oder /und Angesicht« 175, 185 usw.

zwar schon, wie jeder fromme Jude in einer Notsituation, die traditionelle Formel *ba'avonot(enu) ha-rabbim* (MBUX: *beavona harabba*¹⁸) ›um unserer großen Sünden willen‹. Aber sie sind erst ›ungefähr zehn (MBUX fügt hinzu: oder elf)‹, also noch nicht dreizehn Jahre alt und damit noch nicht religionsmündig; somit kann bei ihnen schon aus Altersgründen nicht von irgendeiner persönlichen Schuld gesprochen werden, und das Gesetz zeigt gerade hierin seine absurde Grausamkeit.

Doch scheint die Einführung der *beiden* Knaben zugleich zum Verzicht auf zwei weitere Motive geführt zu haben, die in den meisten anderen Fassungen des Typs auftreten und somit zu seinem festen Bestand zu gehören scheinen. Dort pflegt nämlich der Retter an die Stelle des Opfers zu treten, und es ist Sitte, dem Opfer einen letzten Wunsch zu erfüllen; eben dadurch, dass man ihm seinen Wunsch erfüllt, kann der Retter dann unerwartet in Aktion treten.

Sehr auffällig ist in unserer Fassung ferner, dass zunächst (MR 15f, MBUX 21f) – abermals im Gegensatz zu allen anderen Versionen – der Geburts- statt des Todestages Jesu als Tag der Hinrichtung der Losopfer genannt wird. Er kann schon deshalb nicht ursprünglich sein, weil die Christen ja nicht Jesu Geburt, sondern seinen Tod ›rächen‹ wollen. In der Tat bezeichnen dann die beiden Knaben in MBUX kurz darauf (32f) den Tag ihrer drohenden Tötung vielmehr als den Tag der Kreuzigung Jesu. Diese zweite Aussage steht im krassen Widerspruch zur ersten, und so kurz danach kann man sie nicht plausibel als Neuerung eines Kopisten erklären, wohl aber als gedankenloses oder sklavisches Abschreiben; man muss sie also der (wohl noch gemeinsamen) Vorstufe zuweisen. MR hingegen hat an der zweiten Stelle den Widerspruch bemerkt und dort den Termin unterdrückt. Der Vorstufe ist somit an der ersten Stelle ein bloßer Lapsus unterlaufen – ›geboren‹ statt ›gestorben‹, den wir ad acta legen dürfen.¹⁹

Das Menschenopfer findet jeweils auf einem hohen Berge statt. Hier können verschiedene Assoziationen zusammengefloßen sein.

18 Buxtorfs Form ist ungrammatisch; möglicherweise hat er eine Abkürzung sachlich richtig, aber grammatisch unrichtig aufgelöst.

19 Falls doch eine bewusste, wenn auch unpassende, Änderung vorliegen sollte, so dürfte dem jüdischen Erzähler bekannt gewesen sein, dass Weihnachten immerhin – aus theologischer Perspektive – das zweitwichtigste Fest im Jahreslauf ist; es hat als einziges christliches Fest im ganzen Aschkenasentum einen eigenen und einheitlichen Namen, eben *nittl*. Im Vorgriff wäre dann darauf hinzuweisen, dass in einigen anderen Versionen unserer Erzählung ein zweiter Festtermin (einmal das jüdische Purimfest, ein anderes Mal das christliche Osterfest des Vorjahres) ins Spiel kommt; schon dort wird das Los geworfen und das Opfer gefangen gesetzt, erst zum folgenden Ostertermin dann getötet. Es ist nicht ganz auszuschließen, dass dem Weihnachtsfest in unserer Geschichte zunächst eine ähnliche Funktion zugeordnet war, die aber spätestens in der letzten gemeinsamen Vorstufe von MR und MBUX missverstanden wurde.

Nicht nur standen die Galgen der mittelalterlichen Städte meistens auf einem Berg vor der Stadt, auch Märchen wie KHM 60²⁰ (›Zwei Brüder‹) verlegen das Menschenopfer auf einen Berg. Für unsere Erzählsituation spezifischer ist zum einen, dass die *‘aqēdat Yizhāq* (Genesis 22) auf dem Berg Morija stattfand. Zum andern stellten sich aber auch die Christen Golgotha als Hügel oder gar Berg vor, eine Vorstellung, die in den Städten selbst den Nichtchristen in Form der Kalvarienberge vor Augen trat; die Idee kann also sein, dass der Ort der ›Rache‹ dem Ort der Kreuzigung gleichen sollte.

Der Erzähler weiß, dass *Papst* (~ *papa*) ›Vater‹ bedeutet oder dass der Papst von den Christen als ›(Heiliger) Vater‹ angeredet wird (MR 40, MBUX 69). Bemerkenswerterweise ist dieser Papst weder als böse aus eigenem Antrieb noch als unbelehrbar dargestellt. Im Gegenteil, der hohe Herr ist sogleich zu einer Disputation bereit. Denn ihm schwebt dabei wohl – im Denken des Erzählers – eine jener großen christlich-jüdischen Disputationen vor, die besonders in Spanien beliebt waren, weil der ›Sieg‹ der christlichen Seite, wie vordergründig auch immer, von Anfang an feststand.²¹ Dass der Papst dabei in MBUX (72–74) sogar sein und seines Opponenten ›Leib und Leben‹ zum Pfand setzt, bleibt hier allerdings blindes Motiv und dürfte ein müßiger Zusatz der von Buxtorf transkribierten Handschrift sein, einer jener Zusätze, mit denen Kopisten glauben, die Erzählung noch dramatischer gestalten zu können.

Bei den Kardinälen kann die Zwölfzahl, wie sonst im Märchen, einfach Vollständigkeits- bzw. Bekräftigungszahl sein. Doch ist unserem Erzähler auch zuzutrauen, dass er ihre Gruppe, als engste Vertrauensleute des Papstes, der Zahl der Jünger Jesu nachgebildet hat.

Denn eine ähnliche Kenntnis des christlichen Glaubens zeigt er nun im Hauptteil der Erzählung. Der Rabbi und die Kardinäle begeben sich in die Kirche, und der Rabbi bringt durch Beschwörungen mit dem heiligen Gottesnamen die Jesusfigur zum Reden.²² Diese gesteht, dass sie keineswegs Wohlgefallen bei der Hinrichtung der Juden empfindet, sondern eben dafür jedes Jahr gleichzeitig Höllenqualen auszustehen hat. Hier hat der Erzähler – zum einen – dem christlichen Motiv von

20 Vgl. Röhrich 1974: 129. – KHM = Grimms *Kinder- und Hausmärchen*, zitiert nach Röllecke 1999.

21 Doch ist dieses Motiv – erfolgreiche Disputation mit einem Papst – auch in der aschkenasischen Überlieferung zumindest noch einmal, und zwar etwa gleichzeitig, verwendet worden in der Erzählung von *Beria und Simra*, vgl. Timm 1975: 20–27 und 52–55.

22 Das internationale Märchen kennt ähnliche Motive (Thompson 1955–1958: D 435.2.1: »Picture comes to life«), aber da der jüdische Glaube das Bildnisverbot des Dekalogs (20:4) sehr ernst nimmt, so dass zumindest jede plastische Figur ein *pesel*, ein Götzenbild, ist, wird daraus in den jüdischen Volkserzählungen ein (Heraus-) Beschwören der im jeweiligen Bild sitzenden (›Götzen‹-) Gestalt mit Hilfe des heiligen Gottesnamens.

der ›Höllenfahrt Christi‹, die sich ja unmittelbar an das Karfreitags-Geschehen der Kreuzigung anschloss, eine unerwartete Wendung gegeben. Die Höllenfahrt wurde seit dem frühen Mittelalter in der christlichen Kunst und seit dem Spätmittelalter sogar in den öffentlichen Mysterienspielen dargestellt;²³ spätestens dadurch musste sie auch den Juden bekannt werden.²⁴ Wenn nun Christus ›die Sünden der Welt‹ auf sich nimmt, wie die Christen verkündeten, so hat er hier eben auch die Sünde der Judenmorde auf sich zu nehmen. So weit hat der Erzähler also – im Hinblick auf eine mögliche christliche Zensur – wohl nichts Anstößiges gesagt. Zum anderen kommt aber im Hintergrund unverkennbar eine im Talmudtraktat Gittin (fol. 57a) verankerte Erzählung zum Zuge: Der konversionswillige Onkelos lässt durch Nekromantie Jesus erscheinen und fragt ihn, wer in jener Welt am geachtetsten sei. Jesus antwortet: ›Israel‹. Auf die nächste Frage, ob man sich ihnen anschließen solle, antwortet er diplomatisch: ›suche ihr Bestes und nicht ihr Böses‹, und auf eine weitere Frage, womit er gerichtet werde, antwortet er: ›mit glühendem Kot‹. Ein Meister erklärt: das sei die Strafe für einen, der über die Worte der Weisen spottet.²⁵ In der spätmittelalterlichen oder frühneuzeitlichen Welt unseres Erzählers, wo jeder Christ auf Grund des *Nulla salus extra ecclesiam* jedem Juden erklären konnte, dass er außer im Fall der Konversion zu den Qualen der Hölle verdammt sei, musste der Rekurs auf die Talmudstelle zudem als ein willkommenes ›Umdrehen des Spießes‹ keineswegs maßlos erscheinen.

Ein guter Erzähler rundet manchmal seine Darbietung noch durch eine nette Schlusspointe ab, so auch der unsere. Wie allgemein in der Menschheitsgeschichte für die Menschenopfer allmählich Tieropfer eintraten und wie speziell bei der *‘aqēdāh* Abraham statt des Isaak einen Widder opfern durfte, so ›seitdem‹ der Papst statt der beiden Judenkneben zwei Ochsen. In MBUX wird dieser Schluss noch durch eine Gewährsangabe besiegelt, die vielleicht vom Erzähler stammt: ›Leute‹ können bezeugen, dass die Ochsen noch heutigen Tags geschlachtet werden. (Also muss die Geschichte ja wahr sein...)

In allen Versionen unseres Typs kommt der Retter aus der Ferne, ist nie ein einheimischer Jude; das verstärkt den Eindruck des Schicksal-

23 Vgl. etwa das *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Art. »Höllenfahrt Christi«.

24 Zudem hatten die Christen gerade bei Disputationen mit Juden allen Grund, auf sie einzugehen; denn ihr theologischer Sinn ist ja, dass Christus die Gerechten des Alten Bundes aus der Unterwelt mit sich in die Seligkeit hinaufführt.

25 Ich zitiere nur den Teil des Textes, der unseren Erzähler beeinflusst haben dürfte. – Zu der seit Jahrhunderten strittigen theologischen Interpretation dieser Talmudstelle vgl. z. B. Schäfer 2010: Kap. 8, »Die Höllenstrafe Jesu«. Auch Buxtorf kennt und kommentiert diese Stelle, s. dazu weiter unten.

haften. Problematisch bleibt freilich in den beiden oben betrachteten Versionen die Identität des Retters. In MR heißt er *Avi ha-'Ezri*.²⁶ Dies war zunächst der Titel der großen Dezisionen-Sammlung des Eliezer ben Joel von Bonn (gest. um 1235), die für ihre Zeit neue Maßstäbe setzte und im aschkenasischen Bereich erst seit dem späten 16. Jh. allmählich durch den *Šulḥān 'Arūkh* verdrängt wurde; doch wurde der Buchtitel früh – unverändert oder als *Avi ha-'Ezer*²⁷ – zum ehrenden Übernamen des Autors. Dem aschkenasischen Leser um 1600 musste die Erzählung mit diesem Namen also konsistent erscheinen. Heute allerdings muss man sich über den Namen etwas wundern – weniger, weil *Avi ha-Ezri* auf seinen Wanderungen höchstens bis in die Lombardei,²⁸ nicht bis nach Rom gekommen zu sein scheint, als vielmehr, weil er sonst nicht als Trägergestalt aschkenasischer Volkserzählungen bekannt ist. Denn für eine solche Rolle braucht man doch einen Mann mit bekanntem Charisma.

MBUX liest stattdessen *Aben Haezri*. Da Jod und finales Nun nicht zu verwechseln sind, kann man nicht einen bloßen Lesefehler Buxtorfs oder seiner Vorlage für *Avi ha-'Ezri* annehmen. Zwar mögen jüdische Leser der damaligen Zeit die Buchstabenfolge אבן nicht mit Buxtorf als *Aben*, sondern als *even* gelesen haben; denn *Even ha-'ezer* (wenn auch nicht *-'ezri*) ist immerhin der Name der Dezisionen-Sammlung des Raban (R. Eliezer ben Natan von Mainz, gest. um 1170) und des dritten Teils zweier weiterer Dezisionen-Sammlungen, nämlich der *Arba'ah Turim* und des darauf aufbauenden *Šulḥān 'Arūkh*. Doch scheint *Even ha-'ezer*, ›Stein der Hilfe‹ – anders als *Avi ha-'Ezri / 'Ezer* – in der jüdischen Tradition nie als Personennamen, insbesondere nicht eines der drei Autoren, gebraucht worden zu sein. *Even* kann hier also nicht gut die primär gemeinte Lautung der Buchstabenfolge אבן gewesen sein; vielmehr scheint Buxtorf mit seinem *Aben*, also dem arabischen Patronymikon-Signal *Aben ~ Ibn*, das Richtige zu treffen.²⁹ Man kann sich dann des Eindrucks nicht erwehren, dass sich hier der Name *Ibn Ezra*

26 Im Manuskript MR steht אָזִי irrtümlich mit Qamez.

27 Letztere Form laut *Encyclopaedia Judaica* 1928–1934: Art. »Elieser ben Joel ha-Levi aus Bonn«.

28 So die *Encyclopaedia Judaica* 1972: Art. »Eliezer ben Joel Ha-Levi of Bonn«.

29 Da ursemitisch *bin* ›Sohn‹ zugrunde liegt, ist der Initialvokal von *aben/ibn* nur ein Vorschlagvokal, dessen Färbung geschwankt haben muss: die mittelalterlichen Übersetzer in Toledo glaubten *aben* zu hören, doch die Sefarden brachten bei ihrer Ausweisung die kanonische Form *ibn* mit. Da Buxtorf in seinen Werken von *Aben* spricht, u.a. von *Aben Ezra* (in *Synagoga Judaica* [1603], 36, 37, 63, 73, bzw. *Aben Efra*, z. B. in *Bibliotheca Rabbinica* [1613], 28, 35, 91, 128, 151, 163, 218; in *De Abbreviaturis*. [1613], 192 אָבֵן עֶזְרָא, 192 אָבֵן עֶזְרָא unter dem Stichwort רַבִּי אָבֵן עֶזְרָא), vokalisierte er das אבן natürlich auch hier nicht als *Ibn*, sondern als *Aben*. – Die Aussprache *evn-ezre* im modernen Oj. (vgl. *Groyser verterbukh* (1): 23, anscheinend regional beschränkt) ist wohl von *evn* ›Stein‹ sekundär beeinflusst.

eindrängt oder dass er sogar wieder eindringt, wobei an Abraham ibn Ezra zu denken ist, der ja schon zu einer Lieblingsgestalt der sefardischen Folklore geworden war,³⁰ nicht an die viel weniger bekannten Moses oder Isaak ibn Ezra. Zwar sehe ich keinen genügenden Grund, dieses *Aben* schon der noch gemeinsamen Vorstufe von MR und MBUX zuzuschreiben; denn MR hat ja das in sich konsistente *Avi ha-Ezri*. Doch handelt es sich keineswegs um eine bloße Caprice von MBUX, da uns das *Aben* im nächsten Textzeugen (aus Italien, von 1775) abermals begegnet wird, also schon um 1600 eine breitere und dauerhafte Basis gehabt haben muss.

Damit kommen wir zu den anderen Versionen. Sechs von diesen kenne ich aus einem Aufsatz, den Elisheva Sheynfeld 1968 unserem Erzähltyp gewidmet hat.³¹ Da sie nur gedrängte Inhaltsangaben gibt, habe ich mir, um sicherer urteilen zu können, die Volltexte beschafft, ferner ein Foto des oben erwähnten Textes aus dem Manuskript Gaster 66.³² Dazu kommen noch einzelne weitere Versionen aus dem 2011 erschienenen Band III der großen Sammlung *Folktales of the Jews*.³³ Doch zeigte sich, dass für den jetzigen Zweck eines Überblicks über die Entwicklung des Typs bei der Mehrzahl der Texte eine kursorische Besprechung ausreicht.

Die folgende Maïse stammt aus einer handschriftlichen hebräischen Sammlung, die 1775 von einem Arie Ḥai ינייסי³⁴ in Lugo (20 km westlich Ravenna)³⁵ angelegt wurde. Der Retter heißt jetzt Rabbi אבן העזר *Aben* (bzw. *Even*) *ha-'Ezer* – hier der Inhalt:

30 Vgl. Alexander-Frizer 1990: passim, dies. 2008: 209–223, speziell 213.

31 Da Sheynfeld (1968: 58–64) unsere beiden Versionen und den Text im Ms. Gaster 66 nicht kennt, macht sie sich von der Entstehung des Typs zwangsläufig andere Vorstellungen als die hier vorzutragenden. Sie spricht unter anderem von der Möglichkeit, dass die harten Aufnahmeprüfungen des spätantiken Mithraskultes als geforderte Menschenopfer missverstanden und von Mithras auf Jesus übertragen sein könnten und dass auch der Hahn, der manchmal in Mithras' Begleitung erscheint, das Urbild des Hahnes in den osteuropäischen und orientalischen Fassungen unseres Typs sein könnte. Ich gehe im Folgenden auf diese Hypothesen nicht ein, da ich die Erfindung des Typs bis zum Beweis des Gegenteils erst im mittelalterlichen Sefardentum vermute und auch für den Hahn eine andere Erklärung vorzuschlagen habe.

32 Moses Gaster gibt nicht an, wo in dem umfangreichen Manuskript die Erzählung aufgezeichnet ist. Um so mehr bin ich Claudia Rosenzweig für die Beschaffung einer Fotokopie zu Dank verpflichtet: Sie hat für mich im *Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts* in Jerusalem (das Original befindet sich heute in der John Rylands Library, Manchester) den Text am Film gesucht und auf Fol. 46r–47r gefunden, und mich außerdem auf den Artikel von E. Sheynfeld hingewiesen.

33 Ben-Amos 2011: 158–164 (*Tale 12* und Kommentar dazu).

34 Die lateinschriftliche Entsprechung des Namens ינייסי scheint unbekannt zu sein.

35 Der Text der Maïse ist abgedruckt bei Ginzberg 1960: 234f. – Sheynfeld (1968: 63a) schreibt versehentlich Lugan (Italyah), aber Ginzbergs Lugo ist richtig. Lugo hatte damals (laut *Encyclopaedia Judaica* 1972: Art. »Lugo«) eine recht angesehene Judengemeinde

›Vor vielen Jahren‹ kam der Rabbi nach Rom, wo man jeweils zu ›deren Pascha‹ (dem der Nichtjuden) einen Juden ausloste und in ein Fass steckte, in das man von außen Nägel einschlug, deren Spitzen bis in das Innere drangen. Indem man das Fass durch die Stadt rollte, kam der Jude elend um. Diesmal hatte das Los einen Bräutigam getroffen, der in der folgenden Woche heiraten wollte. Rabbi Aben ha-‘Ezer trat an seine Stelle. Es war üblich, dem Opfer einen letzten Wunsch zu erfüllen. Der Rabbi wünschte sich nur, dass man ihm das Gerät für eine Fußwaschung bringe. Und obwohl Götzenbilder doch lebloser Stoff sind und sich nicht bewegen können [in diesem Sinn wird emphatisch Ps 115: 5–7 zitiert], ließ er nun mit Hilfe von heiligen Namen die Zuschauer es so sehen, ›als ob‹ er aus der nahen Kirche ›Götzenbilder‹ herbeirief, die die Waschung vorbereiteten, und schließlich dem großen Götzen, der *oto ha-is* ›jenen Menschen‹ darstellte, beföhle, ihm die Füße zu waschen. Schreiend bat das entsetzte Volk, *eloqehem* ›ihrem Gott‹ eine weitere Demütigung zu ersparen. Das tat der Rabbi auch, als man auf der Stelle das Gesetz widerrief. Der Widerruf wurde in das Gesetzbuch eingetragen.

Der Witz der Erzählung besteht also darin, dass Aben ha-‘Ezer das Volk, wie wir heute sagen würden, einer Massenhypnose unterzog.

Die Maisé lässt sich verstehen als zeitbedingte Weiterentwicklung der oben besprochenen Version MR/MBUX. Volkserzähler machen eine vorgefundene Erzählung gern noch spektakulärer, so auch hier: die grundsätzliche narrative Neuerung, die dann auch in den osteuropäischen und orientalischen Versionen erhalten bleibt, besteht darin, dass der Rabbi mit Hilfe von geheimen Gottesnamen das Jesusbild nicht nur zu reden, sondern zu handeln zwingt.

Doch Lugo gehörte 1775 zum Kirchenstaat. Die Juden waren hier zwar ihres Lebens sicher, lebten aber materiell in ziemlich beschränkten Verhältnissen, kulturell sogar in einem Überwachungsstaat.³⁶ In Lugo hatte Anfang des 17. Jhs. der berühmt-berüchtigte Zensor Camillo Jagel gelebt,³⁷ und auch 1775 gab es im Kirchenstaat sicher mehr als genug Geistliche, die mit ihrem Bibelhebräisch eine konfiszierte hebräische Maisé-Sammlung leidlich verstanden hätten. Das führt zu verhüllendem Sprachgebrauch (›deren Pascha‹ ohne vorherige Definition des ›sie [Pl.]‹, ›jener Mensch‹ für Jesus u.ä.); ferner dazu, dass der Erzähler

(zum innerjüdischen Kulturleben vgl. Volli 1957: passim), allerdings nicht allein aus eigener Kraft, sondern z. T. dadurch, dass die Päpste die Juden des Kirchenstaates in nur drei Ghettos, nämlich in Rom, Ancona und eben Lugo, konzentriert hatten (Volli 1957: 69).

³⁶ In welchem unglaublichen Maße Kleinigkeiten des täglichen Lebens in Lugo der staatlichen Kontrolle unterlagen, zeigt Sierra 1958: passim.

³⁷ Volli 1957: 67.

den Herrn von Rom lieber nicht nennt: ›das Volk‹ handelt; schließlich dazu, dass er die Maisé ausdrücklich ›vor vielen Jahren‹ spielen lässt.

Denn selbst im Kirchenstaat durfte man inzwischen das ferne Mittelalter eine dunkle und inhumane Epoche nennen. Da konnte dann sogar ein Motiv wie das vom Tod im rollenden Nagelfass den Weg in nur diese Fassung finden. Wir kennen es als Märchenschluss aus KHM 13 ›Die drei Männlein im Walde‹, 89 ›Die Gänsemagd‹ und 135 ›Die weiße und die schwarze Braut‹, und schon die Grimms kannten es laut ihren Anmerkungen (von 1822) zu KHM 13 auch aus anderen europäischen Märchen und historischen Liedern.³⁸ Doch unser Erzähler kann es durchaus aus jüdischer Quelle haben. Denn während in der *Maisé h[a-šem]*, die seit 1708 mehrfach im Raum Frankfurt a.M. und anderswo gedruckt wurde, immerhin geschildert wird, wie bei der Wiener Gesera von 1421 jüdische Jünglinge den Märtyrertod in durch die Stadt gerollten, allerdings nicht mit Nägeln versehenen Fässern auf sich nahmen,³⁹ erzählt Salomon ibn Verga im *Ševet Yéhūdāh*,⁴⁰ dass einst ein französischer König fünfzig Juden in mit Nägeln ausgeschlagene Fässer gesperrt habe, um sie einen Berg hinunterrollen zu lassen; er wurde aber von einem seiner Untertanen aufgefordert, das erste Fass selbst anzustoßen, und verstauchte sich dabei so sehr den Fuß, dass er in Ohnmacht fiel; wieder aufgewacht, befahl er, die Juden aus den Fässern zu holen.

Schwerer zu beurteilen ist, ob die Wirkung der ›Namen‹ als Phänomen der Massenhypnose, wie sie in keiner anderen Version explizit gemacht wird, erst vom Erzähler hinzugefügt ist. Auch wenn es damals den Begriff der Hypnose noch nicht gab, interessierte man sich ja im Europa der zweiten Hälfte des 18. Jhs. sehr für alle paranatürlichen Erscheinungen wie den damals gerade modern werdenden ›Mesmerismus‹ und Ähnliches, und es gab zweifellos Personen, die die Hypnose praktisch handhaben konnten.

Auch hier ist die zudem nur vorgetäuschte Demütigung der Christen ein unblutiges Schockerlebnis, um weitere blutige Taten zu verhindern. Woher hat der Erzähler das Motiv der Fußwaschung? Zwar dürfte ihm der altorientalische Brauch schon aus der hebräischen Bibel bekannt gewesen sein.⁴¹ Doch kann man mit ziemlicher Sicherheit davon ausgehen, dass er sich an einer Szene aus dem Johannes-Evangelium (13: 1–17) orientiert hat: Dort wäscht Jesus ja kurz vor seinem Tod allen

38 Röllecke 1999: 883f.

39 Z. B. in der Ausgabe Frankfurt a. M. (oder Homburg) 1724/25, fol. 77r.

40 Schon im hebr. Original (gedruckt ab der Mitte des 16. Jhs.; hier Nr. 17), aber auch in der jiddischen Übersetzung, Krakau 1591, fol. 46vf.

41 Als Geste der Ergebenheit, vgl. z. B. 1 Sam 25: 41: Abigail ist bereit, Davids Frau zu werden und seinen Boten die Füße zu waschen.

zwölf Jüngern die Füße, um sie durch seine Demut zu ähnlichem Verhalten gegeneinander zu verpflichten; hier nun soll er – scheinbar – auch einem Juden die Füße waschen. Aber überschätzen wir damit nicht die Kenntnisse des Erzählers vom Christentum? Keineswegs. Denn im 18. Jh. mussten die Juden von Lugo jeweils in den Tagen der christlichen Fastenzeit in der dortigen Karmeliterkirche Zwangspredigten über sich ergehen lassen;⁴² 1751 und 1771 wurde für alle männlichen, über zwölf Jahre alten Juden die Anwesenheitspflicht erneut eingeschärft.⁴³ Und gerade in der Fastenzeit wurde und wird in der katholischen Kirche traditionell das Johannes-Evangelium (sowie die Passionsgeschichte nach den anderen Evangelien) gelesen und darüber gepredigt.⁴⁴ Doch selbst wer es damals schaffte, sich vor der Teilnahme zu drücken oder konsequent wegzuhören, erfuhr von der Fußwaschung. Denn einmal im Jahr, am Gründonnerstag, waren ja seit dem Mittelalter und speziell gemäß dem Pontifikale von 1570 alle Bischöfe (also auch der Papst) und alle Äbte verpflichtet, die Fußwaschung persönlich im Gottesdienst zu vollziehen,⁴⁵ und sicherlich sorgte der Klerus des Kirchenstaates dafür, dass diese Ostentation der Demut in der Öffentlichkeit gebührende Beachtung fand.

Ostaschkenasische Versionen unseres Typs liegen im Druck nur in Aufzeichnungen aus der Mündlichkeit (seit dem späten 19. Jh.) vor,⁴⁶ kön-

42 Wie allgemein die Juden des Kirchenstaates. Auf das Mittel der Zwangspredigten war zuerst Papst Nikolaus III. 1278 in seiner Bulle *Vineam Soreth* verfallen; vgl. Sierra 1958: 453.

43 Sierra, loc. cit.

44 Im Laufe des 20. Jhs. haben sich die Schriftlesungs-Pläne der katholischen Messe zwar in den Details sehr geändert, nicht aber in den großen Linien: spätestens seit dem *Missale Romanum* (1570) galt für den gesamten Bereich der katholischen Kirche das oben Gesagte; vgl. etwa das *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Art. »Évangiles«, speziell Tabelle S. 522.

45 Vgl. z. B. Kunzler 1995: 585.

46 Nämlich: eine Version aus Litauen bei Cahan (1938: 138); eine von Jacob Avitsuk aufgezeichnete Version aus dem Munde eines rumänischen Juden aus Vaslui (rumänische Moldau), der sie dort vor dem Ersten Weltkrieg hörte, in extenso abgedruckt bei Noy (1960: 114–116, zur Herkunft S. 114, Anm. 10) und Avitsuk (1965: 24–29), heute IFA 842 (ähnlich nach Ben-Amos 2011: 162 wohl die ungedruckte Version IFA 2690); die bei Karlinger/Mykytiuk (1969: 180–182) abgedruckte Version, die zuerst 1895 von Ivan und Ol'ha Franko in ukrainischer Sprache veröffentlicht wurde (vgl. Karlinger/Mykytiuk 1969: 303) und deshalb vielleicht mit einiger Vorsicht zu betrachten ist. (Die beiden Versionen aus dem ostjiddischen Süden enden, offenbar unter der Nachwirkung der Chmielnicki- und Haidamaken-Erfahrungen, weniger versöhnlich; das wirkt zum Teil bis in die orientalischen Versionen nach.) Die Version bei Ben-Amos (2011: 158–160) schließlich stammt zwar aus dem Mund einer in Israel in eine irakisch-jüdische Familie geborenen Erzählerin, die sie aber »from any number of sources« (ibid. S. 161) haben kann; da der Retter hier der Baal-Shem-Tov ist, der in der Ukraine lebte und dort 1760 starb, und da die Erzählung nicht die geringsten orientalischen Züge enthält, neige ich dazu, sie der Sache nach zu den aschkenasischen Versionen zu stellen.

nen natürlich in der Substanz um Jahrhunderte älter sein. Da der einfache Jiddischsprecher mit Namen wie *Avi ha-Ezri* oder *Aben ha-Ezri* nichts und selbst mit dem Namen Ibn Ezra – wie es scheint – wenig verbinden konnte, ist an deren Stelle ein anonymes Rabbi, der Prophet Elija oder ein anonymes Engel getreten. Zugleich weitet sich das Streben nach Spektakularität aus: der Retter gebietet außer Jesu auch Maria und sogar – als drittem lebendig gemachten ›Götzenbild‹ – einem Kirchturmhahn;⁴⁷ andere Erzähler kennen aus ihrer Gegend keinen Turmhahn mehr, behalten aber den Hahn bei, der nun untermotiviert erscheint.

Mit Jesus, Maria und dem Hahn ist die Erzählung dann – vielleicht schon vor Jahrhunderten – in den islamischen Orient gewandert, wobei wir Zeugnisse nicht aus türkischsprachigen, sondern nur aus persisch- und arabischsprachigen Gebieten haben.⁴⁸ Dass alle drei Elemente zufällig dort erneut erfunden worden seien, oder gar, dass der ganze Erzähltyp mit diesen für das Christentum spezifischen Elementen überhaupt im islamischen Orient ersonnen und dann westwärts gewandert sei, wird wohl niemand annehmen.

Doch halten die Versionen aus dem persischen und arabophonen Bereich noch eine Überraschung für uns bereit: in allen ist der Held der Sefarde Abraham ibn Ezra aus dem fernen Westen. Zwar passt inhaltlich Abraham ibn Ezra ausgezeichnet: er ist ja auch sonst primär der außerordentlich Kluge, in der Folklore mit übernatürlichen, gottgegebenen Kräften, und er hat schon im realen Leben vierundzwanzig

47 So in der Fassung bei Noy (1960: 114–116). Da es Turmhähne im Bereich der orthodoxen Kirche anscheinend nie gegeben hat und da sie im katholischen Bereich zwar im Mittelalter normaler Teil der Kirche waren (vgl. vor allem Novati 1904–1905: passim, Sauer 1924: 143–145 und 396, sowie Kretzenbacher 1958: passim), aber zumindest aus Osteuropa allmählich seit der Gegenreformation so gut wie ganz verschwunden sind, kann das Motiv entweder alt sein oder aber aus einer der evangelischen Kirchen, z. B. in Siebenbürgen, stammen, wo z. B. die Kirchen von Almás und Klosdorf noch heute einen Hahn tragen.

48 Hierher gehören: die Version in Gasters Ms. 66 aus Persien, nach Gaster (1924: 17) zusammengesetzt aus Niederschriften des 16.–18. Jhs., dort fol. 46r–47r, wobei aber die untere Hälfte von fol. 46 aus dem Ms. gerissen ist, so dass nur drei Bruchstücke der Erzählung erhalten sind (ich urteile nach Fotokopie); die Version bei Ben-Menachem (1978: 358–360) aus einem undatierten jemenitisch-hebr. Ms. im Besitz von J. L. Zlotnik, das, nach dem Faksimile bei Zlotnik (1946: 11) zu urteilen, höchstens etwa zweihundert Jahre alt sein dürfte; die Version aus Ägypten, abgedruckt aus einem jüdisch-arab. Ms. von 1840 bei Avishur (1992: 167–170) mit hebr. Übersetzung; die aus Syrien, erwähnt bei Ben-Amos (2011: 162 Anm. 18). Schließlich ist hier zu nennen die Version des jemenitisch-jüdischen Erzählers Jefet Schwili bei Noy (1963: 331–334), heute IFA 619; doch hat Schwili die Erzählung sehr modernisiert und aus der Christenheit in den heutigen Islam versetzt (die Hinrichtung des Juden findet jeweils am »Arafat-Tag« statt!); Jesus, Maria und der Hahn sind verschwunden, der Retter – es ist immer noch Abraham ibn Ezra – erbittet sich stattdessen einen Hammer und einen Pfosten, und bei jedem Hammerschlag versinken alle anwesenden Araber tiefer in die Erde, bis der König das Gesetz widerruft.

Jahre auf ruhelosen Wanderungen durch christliche Länder von Italien bis England zugebracht und erscheint deshalb auch in der jüdischen Folklore oft als Wanderer.⁴⁹ Doch bleibt die geographische Frage: sollen wir wirklich annehmen, dass seine Gestalt erst im persisch-arabischen Bereich in den Erzähltyp eindrang? Wohl kaum; denn vor dem Hintergrund dieser Versionen gewinnt doch das zunächst rätselhafte *Aben* in Buxtorfs und der italienischen Fassung (also 1602 bzw. 1775) nunmehr eine weit größere Relevanz. Es muss sich jetzt die Vermutung aufdrängen, dass der Name schon dort durch eine sefardische Erzähltradition über Ibn Ezra beeinflusst wurde.

Damit stehen wir vor der entscheidenden Frage: ist denn unser Erzähltyp aus Abraham ibn Ezras Heimat, aus dem sefardischen oder sefardisch dominierten Bereich gar nicht zu belegen? Doch, aus dem Munde eines Erzählers aus Meknès in Marokko; die dortige jüdische Gemeinde war zwar schon vorsefardisch, wurde aber kulturell, vor allem dank der weitverzweigten Familie der Toledano, Rabbiner und Vertrauensleute des Scherifen, völlig sefardisiert.⁵⁰ Der Retter ist auch dort Abraham ibn Ezra. Die Version wird von Sheynfeld, anscheinend wörtlich, ohne weitere Herkunftsangabe vorgeführt:⁵¹

Zur Zeit des Rabbi Abraham ibn Ezra lebte ein den Juden feindlich gesinnter König, der ihnen auferlegt hatte, jedes Jahr ein Kind zu bringen, das dann an seinem Hofe geopfert wurde. Als die Reihe an den einzigen Sohn einer Familie kam, erschien Abraham ibn Ezra und schlug vor, an Stelle des Sohnes zur Opferung zu gehen. Er kam vor den König, und dieser gestattete ihm, nun seinen letzten Wunsch zu äußern; er, der König, werde ihn erfüllen. Aber Abraham ibn Ezra zögerte, dem Fürsten seinen Wunsch zu offenbaren. Als der König ihn nach dem Grund fragte, entgegnete er: »Wenn ich dir offenbarte, was ich gern erfüllt sähe, würde der König aller Könige mich zornig fragen, warum ich meinen Wunsch nicht ihm, sondern einem so kleinen König offenbarte.« Doch der König fragte ihn abermals nach seinem letzten Wunsch; denn er gelobe ihn doch zu erfüllen, und das Versprechen eines Königs sei unabänderlich. »So ist mein Wunsch, dass du alle Opfer, die du getötet hast, ihren Eltern lebend zurückgibst.« Doch da ein irdischer König Tote nicht auferwecken kann, fragte ihn der König erneut nach einem letzten Wunsch. Er antwortete: »Du hast unten eine Tonne Weizen, hol sie herauf und trage sie in den Oberstock.« Wieder konnte der König die Bitte nicht erfüllen.

49 Zu Letzterem vgl. speziell Alexander-Frizer (1990: 15 und 16, sowie 2008: 210 und 212).

50 Vgl. *Encyclopaedia Judaica* 1972: Art. »Meknès«.

51 Sheynfeld 1968: 63f [hebr.]; diese Version hat jetzt im IFA die Nummer 3813; vgl. Ben-Amos 2011: 162.

Da sagte Rabbi Abraham zu ihm: »Wenn der König nicht einmal eine solche Last auf seinem Rücken tragen kann – wie kann er dann all die jüdischen Opfer tragen, die von seiner Hand getötet wurden, all die Kinder Israel, die er Jahr für Jahr gemordet hat?« Plötzlich spürte der König starke Schmerzen im Rücken und in den Hüften. Die ließen nicht nach, bis er sein Versprechen besiegelt hatte, den Juden in seinem Land nie mehr Böses anzutun. Diese Urkunde wurde Rabbi Abraham ibn Ezra ausgehändigt.

Eine bewundernswert sparsame und durchstrukturierte Geschichte. Ibn Ezra erinnert den König zunächst an den größeren König: dem zuerst ist Abraham auch jetzt Rechenschaft schuldig. Dann spricht er die Psyche des irdischen Königs an, sein Gewissen: auch der König weiß, dass diese Opfer schuldlos sind, und er wird für sie zur Rechenschaft gezogen werden. Nunmehr wendet er sich dem Körper des Königs zu und demonstriert ihm dessen Schwäche. Schließlich verbindet er im *qal wa-ḥomer* Körper und Psyche, vergleicht die körperliche Last mit der ungleich schwereren Gewissenslast. Das Wunder, das sich dann ereignet, übersteigt kaum das, was wir heute eine psychosomatische Wirkung nennen würden.

Kann man sich vorstellen, dass die spektakuläre orientalische Form unseres Typs mit Ibn Ezra, aber auch mit Jesus, Maria und dem Hahn einige Tausend Kilometer westwärts gewandert und dann von Volkserzählern so völlig umgeformt, so ins Unspektakulär-Geistige zurückübersetzt worden wäre? Wenn nicht, so bleibt nur eine Alternative: wir haben hier in der Substanz sehr altes sefardisches Erbe vor uns.⁵² Man könnte einwenden wollen, dazu sei die Erzählung in ihrer Milde zu modern. Aber erinnern wir uns nur an die oben erwähnte Erzählung Ibn Vergas: auch dort reicht eine Fußverstauchung samt Ohnmachtsanfall aus, den französischen König von der geplanten Untat abzubringen.

Doch wenn wir wagen wollen, die sefardische Erzählung in ihrer Substanz noch vor unsere aschkenasische Doppelversion MR/MBUX von um 1600 zu stellen, so müssen wir zumindest einen plausiblen Weg der Beeinflussung aufzeigen. Seit wann ist denn eigentlich Ibn Ezra als Gestalt der sefardischen *Folklore* bezeugt? Jedenfalls seit Gedaljah ibn Yaḥya (1515–1587) in seiner *Šalšelet ha-Qabbālāh* (Venedig 1587, fol. 31) über ihn schrieb: »Ich habe viele Erzählungen über seine Lebensver-

52 Dass die orientalischen Versionen unseres Typs als Retter Abraham ibn Ezra nennen, die rezenten ostaschkenasischen aber nicht, spricht nicht gegen unsere Vorstellung vom Wanderweg des Typs; der Name kann ja im östlichen Aschkenas allmählich verloren gegangen sein. Schon die sämtlich naheliegenden Ersatzgestalten (anonymer Rabbi, der Prophet Elija, ein Engel, der Baal Shem Tov) deuten ja auf den Verlust einer alten Trägergestalt hin.

hältnisse, seine Taten und die Eleganz seiner Sprache gehört, die ich um der Kürze willen hier nicht niedergeschrieben habe.«⁵³ Gedalja ibn Yahya gehörte der ersten Generation der sefardischen Diaspora an; geboren in Imola, lebte er lange im Kirchenstaat, seit 1569 dann in mehreren Städten Norditaliens, unter anderem bis 1575 in Ferrara – kurzum, in dem breiten Überlappungsgebiet zwischen Sefarden und Aschkenasen. Warum sollte unsere Erzählung nicht zu den ›vielen‹ gehören, die es damals schon gab? Und warum sollte sie nicht auch Aschkenasen zu Ohren gekommen sein?

Hier drängen sich zwei Erwägungen auf: Zum einen weiß man im sefardischen Kulturkreis recht gut über die Verfolgungen in Aschkenas Bescheid. Nicht nur erfuhr man darüber aus erster Hand von Flüchtlingen wie dem berühmten Ascher ben Jehiel.⁵⁴ Auch berichtet Salomon ibn Verga im *Ševet Yēhūdāh* von den aschkenasischen Ereignissen des Jahres 1349 und der Wiener Gesera von 1421.⁵⁵ Vor allem aber hatte man Blutbeschuldigungen im sefardischen Bereich selbst erlebt: 1250 und 1294 in Saragossa, im selben Jahrhundert auch in Sepúlveda und 1490/91 in La Guardia (Provinz Toledo).⁵⁶ Die Annahme, im sefardischen Bereich sei eine Erzählung unseres Typs entstanden, strapaziert also keineswegs die Wahrscheinlichkeit.

Und zum anderen: der historische Abraham ibn Ezra hielt sich 1140–1145 in Rom auf.⁵⁷ Dort schrieb er ein eigenes grammatisches Werk und einen kurzen Kommentar zum Daniel und zum Hiob und übersetzte mehrere grammatische Traktate des Ibn Ḥayyūḏž. Da er in seinen Werken jeweils den Entstehungsort nennt, konnte man somit leicht von seinem Aufenthalt in Rom wissen. Dann lag es nahe, als seinen Kontrahenten gleich den Papst zu wählen.

Kürzlich hat Israel Yuval ausgeführt, wie nur das aschkenasische Judentum für das Endzeitschicksal der Christen eine Vergeltungsperspektive ausbildete, insbesondere der sefardische Bereich aber an einer Bekehrungsperspektive festhielt.⁵⁸ Passt nun nicht die Diskussionswilligkeit und Belehrbarkeit des Papstes sowohl zu denselben Eigenschaften des Königs in unserer sefardischen Version, als auch im weiteren Rahmen zu dieser Bekehrungsperspektive? Im Hauptpunkt allerdings wird unsere aschkenasische Erzählung wesentlich handfester, und

53 Zitiert nach Alexander-Frizer (2008: 213).

54 *Encyclopaedia Judaica* 1972: Art. »Asher ben Jehiel«.

55 Hebr. (vgl. oben Anm. 40) Nr. 25, 34, 36; jidd. (Krakau 1591) fol. 52r–53r, 72v–73r, 73v–74v.

56 *Encyclopaedia Judaica* 1972: Art. »Blood Libel«, »La Guardia, Holy Child of«, »Saragossa«.

57 *Encyclopaedia Judaica* 1972/2006: Art. »Ibn Ezra, Abraham«.

58 Yuval 2007: 105–125.

man versteht warum: Nach den Erfahrungen des Mittelalters konnte ein Aschenke schwer glauben, dass der Judenfeind sich auf bloße menschliche Psychologie hin ändern würde. Man brauchte vielmehr eine Instanz, welcher selbst ein Papst Glaubensgehorsam schuldete.

Abschließend noch einmal zurück zu Buxtorf. Ich habe oben seine Über- und Unterschriften zu seiner Aufzeichnung – weil nicht zum Maisé-Text gehörig – noch nicht genannt.

Die Überschrift lautet: *Ex manuscripto Iudaei libro* ›aus der Handschrift eines Juden‹.⁵⁹ Buxtorf schöpft also nicht etwa aus einem für uns verlorenen Druck, sondern aus einer Handschrift, und zwar offenbar einer jiddischen. Denn hätte er aus einer hebräischen ins Deutsche übersetzt, dann hätte er nicht hebräische Wörter, auch ideologisch völlig belanglose, durch Synonymendopplungen wie »*bekitzur* und kurz« erklärt, sondern nur den deutschen Ausdruck gebracht.⁶⁰

Aufschlussreicher noch ist seine Unterschrift: *ult[imo] Jan[uarii] anno 1602 / scripsi ex libro / chartaceo judaei / poloni cui nomen / Iacob Mocher / Sepharim, Jacob buchhandler von / Messeritz burtig* – ›am 31. Januar 1602 habe ich dies abgeschrieben aus der Papierhandschrift eines polnischen Juden namens Jakob *Mokher Sefarim*, d.h. Jakob Buchhändler, gebürtig aus Meseritsch‹ (wohl das heutige Międzyrzec Podlaski). Mit anderen Worten, dieses ›handschriftliche Buch‹ gehörte gerade jenem Mann, der im selben Jahr, ebenfalls in Basel, in der Druckerei des Christen Konrad Waldkirch, wo in diesen Jahren auch eigene Schriften Buxtorfs erschienen, die Erstauflage des großen *Maisébuchs* drucken ließ.⁶¹ Angesichts des von Buxtorf genannten Januardatums ist es zudem das Wahrscheinlichere, dass die Drucklegung fortgeschritten, aber noch nicht beendet war. Und damit wird Buxtorfs Niederschrift, sozusagen *e contrario*, für die Druckgeschichte des Werkes interessant.

Das Titelblatt des Buchs verspricht ›dreihundert und etliche‹ Maisés; das Buch enthält deren aber bei genauer Zählung nur 258, nach der Zählung im Text selbst und im Inhaltsverzeichnis am Ende des Buches sogar nur 255. Diese Diskrepanz habe ich 1995 ausführlich zu erklären versucht.⁶² Wie man leicht an der Lagenzählung erkennt, ist das

59 *Liber* wird, wie in der Antike und im ganzen Mittelalter ausschließlich, so später auch noch für Handschriften gebraucht; die Präzisierung auf ›Handschrift‹ steckt erst in dem hier adjektivisch gebrauchten *manuscriptum*.

60 Vgl. oben Anm. 17. Alle hebräischen Elemente, die nur in MBUX vorkommen (17, 22, 28, 64, 89, 131 [2], 147, 148), sind im Jiddischen vor und um 1600 durchaus gängig.

61 Jakob b. Abraham Meseritsch (מעוריטש) hat bei Waldkirch in den Jahren 1598–1602 mindestens vier hebräische und vier jiddische Bücher zum Druck gebracht (vgl. Prijs 1964: Nr. 153a, 157, 159, 167, 169, 170a, 174, 178); im Sommer 1603 arbeitete er sogar mit Buxtorf direkt zusammen (Prijs 1964: Nr. 185A, vgl. auch 185B).

62 Timm 1995: 270–272 (»Die Faszination der Zahl 300«).

Titelblatt fester Bestandteil der ersten Lage, muss also gleich zu Beginn der Druckerarbeit gedruckt worden sein; doch wird auf seiner Rückseite auch schon der Verkaufspreis des Buchs mit einem Taler angegeben.⁶³ Der Schluss des Buches ist auffällig schmucklos: die letzten vier *Maiés* sind nur je eine halbe Seite lang, und nach der letzten *Maié* folgt, gerade auf dem letzten Blatt der fünfzigsten Lage (allerdings noch auf dessen Vorderseite), ohne die gewohnte *Messias*-Wunschformel nur ein dreimaliges *ślik* (›Finis‹), das nicht einmal graphisch ausgezeichnet ist. Auch wenn dann zwei weitere Lagen für das Inhaltsverzeichnis – einen praktisch unabdingbaren Bestandteil einer solchen Sammlung – nötig wurden, ist der Textschluss doch offensichtlich kurzfristig improvisiert. Daraus habe ich damals geschlossen, dass der geplante Inhalt des Buches aus wirtschaftlichen Gründen in einer Spätphase des Druckes gekürzt werden musste. Die Vorkalkulation des Buches hatte sich auf fünfzig Lagen Text bezogen, der Text der handschriftlichen Vorlage erwies sich aber während des Drucks als wesentlich länger, und mehr als den eingedruckten Verkaufspreis würde für das Buch kaum jemand zahlen wollen.

Das halte ich auch heute noch für eine naheliegende Erklärung der Diskrepanz. Buxtorfs Abschrift ist dabei jetzt ein sehr willkommenes Indiz; denn sie beweist ja, dass Jakob Meseritsch in der Tat mit der 258. *Maié* keineswegs am Ende seines Wissens oder seiner Sammeltätigkeit angekommen war. Und inhaltlich wäre die vorliegende *Maié* von seiner jüdischen Leserschaft zweifellos günstig aufgenommen worden; man sieht also nicht, warum er sie nicht hätte drucken lassen mögen.

Allerdings bietet sich jetzt auch eine andere Erklärung an, die mit der ersten durchaus vereinbar ist. In den 258 gedruckten *Maiés* tritt Jesus nicht als handelnde Person auf; erst recht berichtet er nicht von Qualen. Es ist durchaus denkbar, dass angesichts dieser neuen und vielleicht noch einiger ähnlicher *Maiés* Buxtorf oder Waldkirch Bedenken bekamen und für Waldkirchs Konzession fürchteten. In einigen Monaten würde der Text in Hunderten Exemplaren vorliegen, und Jakob Meseritsch würde den Vertrieb nicht erst in Böhmen, ›Reußen‹ oder Polen, sondern gleich an Ort und Stelle beginnen, wie der gereimte Vorspann des Buches ankündigte.⁶⁴ Gerade weil im Laufe des 16. Jahrhunderts zwar das Interesse von Gelehrten und Studenten am ›jüdischen Deutsch‹ und seiner Verschriftung, aber nicht notwendigerweise auch ihrer aller Toleranz zugenommen hatte, wusste man nicht, welchen

63 Nach den Angaben von Krieg (1953: 228) zu Lagenpreisen in der Druckerei von Nikolaus Schneider in Liegnitz um 1600 darf man vergleichsweise ›einen Taler‹ als Verkaufspreis für das *Maiébuch* durchaus als realistisch ansehen.

64 Immerhin war Jakob Meseritsch im Sommer 1603 noch in Basel; vgl. Anm. 61.

Christen das Buch in die Hände fallen würde. Schon von Buxtorfs eigenen Schülern hätte eines Tages einer mit dem Buch sich beim Rat der Stadt wichtig machen können, und ein Entzug der Konzession für Waldkirch hätte die Folge sein können. In dieser Situation könnte sich einer von beiden entschlossen haben zu einem ›Bis hierher und nicht weiter‹.

Dafür spricht insbesondere Buxtorfs Polemik in seiner etwa zur selben Zeit verfassten und 1603 in Basel gedruckten *Synagoga Judaica*, wo er – in größerem Zusammenhang – die oben vorgeführte Erzählung aus Gittin⁶⁵ scharf kommentiert und mit Beifall hinzufügt: »aber im Talmud / zu Basel getruckt⁶⁶ / ist sie billicherweise / wie viel andere Sachen mehr wider Christum / und die Christliche Religion / außgelassen worden«. Man darf also die Vermutung wagen, dass es Buxtorf selbst war, der die Aufnahme unserer Maiše in das *Maišebuch* verhindert hat. Wenn er sie trotzdem nicht nur sorgfältig transkribierte, sondern mit erklärenden Zusätzen versah, so vielleicht, weil er sie zum Beispiel in einer seiner Vorlesungen zu verwenden gedachte.

Zitierte Literatur

- AARNE, Antti / THOMPSON, Stith, 1961: *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*. Second revision. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia (= FFC 184).
- ALEXANDER-FRIZER, Tamar, 1990: »Hagiography and Biography: Abraham ibn Ezra as a Character in the Hebrew Folktale.« In: *Abraham ibn Ezra y su tiempo*. Actas del Simposio Internacional. 1–8 febrero 1989. Madrid: Asociación Española de Orientalistas, 11–16.
- ALEXANDER-FRIZER, Tamar, 2008: *The Heart is a Mirror. The Sephardic Folktale*. Detroit: Wayne State University Press.
- AVISHUR, Yiḏḏaḡ, 1992: »Sippūrēy-‘am ḥadāšīm ‘al R’ ‘Avrāhām ‘ibn ‘Ezra’ (ū-vēnō) mi-Miḏrayīm ū-mē-‘Īrāq.« In: *Studies in the Works of Abraham Ibn Ezra*. [Te‘udah 8] Tel-Aviv: University of Tel Aviv, 163–192.
- AVITSUK, Jacob, 1965: *Hā-‘ilān še-sāfaḡ dēmā‘ōt. 36 sippūrēy-‘ām mippī 12 mēsappērīm*, ed. and annotated by Dov NOY. Haifa: IFA Publication Series 7.
- BEN-AMOS, Dan (ed.), 2011: *Folktales of the Jews*. Vol. 3: *Tales from Arab Lands*. Philadelphia: The Jewish Publication Society.

65 *Synagoga Judaica*, p. 93f.; vgl. oben S. 287.

66 1578–1580 bei Ambrosius Froben; vgl. Prijs 1964: Nr. 124.

- BEN-MENAHEM, Naftali, 1978: *'Inyēnēy 'Ibn 'Ezra'*. Jerusalem: Mosad ha-Rav Kook.
- BIRNBAUM, Salomo A., 1960: »Das Datum des Codex Zimt Sand.« In: *Mitteilungen aus dem Arbeitskreis für Jiddistik* 2 (11): 9–10.
- BUXTORF, Johann, 1603: *Synagoga Judaica, das ist: Juden-schul*. Basel: Petri. (Zitiert nach der Ausgabe Basel: König 1643 [urn:nbn:de:hebis:30-180010577006].)
- BUXTORF, Johann, 1613: *De Abbreviaturis Hebraicis [...]* Item: *Bibliotheca Rabbinica [...]*. Basel: Waldkirch. (Zitiert nach dem Nachdruck der Ausgabe Herborn: Andreas 1708.)
- CAHAN, Judah Leyb, 1938: *Der yidisher folklor*. Wilna: YIVO.
- Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 15 vols., ed. Fernand Cabrol [et al.]. Paris: Letouzey, 1907–1953.
- Encyclopædia Judaica* 1928–1934: 10 Bde. Berlin: Eschkol.
- Encyclopædia Judaica* 1972: 16. Bde. Jerusalem: Keter. (Second Edition, 22 Bde., Detroit: Gale, 2007).
- GASTER, Moses, 1924: *The Exempla of the Rabbis*. London: Asia Publ. Co. (Nachdruck New York: Ktav Publ. House, 1968).
- GINZBERG, Louis [hier: גינצבורג לוי], 1960: *'Al halākhāh wě-'aggādāh. Meḥqār ū-massāh*. Tel Aviv: Dvir.
- Groyser verterbukh fun der yidisher shprakh*. 1961–1980: 4 Bde. [= Buchstabe Alef], hg. von Judah A. JOFFE und Yudl MARK. New York: Komitet farn Groysn verterbukh fun der yidisher shprakh.
- KARLINGER, Felix, und MYKYTIUK, Bohdan (Hg.), 1967: *Legendenmärchen aus Europa*. Düsseldorf: Diederichs.
- KHM = *Kinder- und Hausmärchen*, s. Röllecke 1999.
- KRETZENBACHER, Leopold, 1958: »Der Hahn auf dem Kirchturm.« In: *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 9: 194–206.
- KRIEG, Walter, 1953: *Materialien zu einer Entwicklungsgeschichte der Bücher-Preise und des Autoren-Honorars vom 15. bis zum 16. Jahrhundert, nebst einem Anhang: Kleine Notizen zur Auflagengeschichte der Bücher im 15. und 16. Jahrhundert*. Wien: Stubenrauch.
- KUNZLER, Michael, 1995: *Die Liturgie der Kirche*. Paderborn: Bonifatius.
- Lexikon der christlichen Ikonographie*, 8 Bde., hrg. v. Engelbert Kirschbaum SJ [et al.]. Freiburg i. Br.: Herder 1968 (Sonderausgabe 1994).
- LOTTER, Friedrich, 1993: »Innocens virgo et martyr. Thomas von Monmouth und die Verbreitung der Ritualmordlegende im Hochmittelalter.« In: Rainer ERB (Hg.), *Die Legende vom Ritualmord*. Berlin: Metropol, 25–72.
- MEITLIS, Jakob, 1933: *Das Ma'assebuch. Seine Entstehung und Quellengeschichte*. Berlin: Mass. (Neudruck Hildesheim: Olms 1987).

- NEUBERG, Simon, 2008: »Deutsch ist anders, unverstündlich, gelehrt, lächerlich, hässlich. Zur Verwendung des Deutschen in der jiddischen Literatur.« In: *Grenzgängereien. Beiträge der gemeinsamen germanistischen Vortragsreihen in Trier und Prešov 2006/07*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 41–66.
- NOVATI, Francesco, 1904–1905: »Li Dis du Koc di Jean de Condé. Ed il gallo del campanile nella poesia medievale.« In: *Studi medievali* 1: 465–512.
- NOY, Dov, 1960: »'Ēliyyāhū ha-nāvī' bē-lēyl ha-sēder.« In: *Maḥanayim* 44: 110–116.
- NOY, Dov (Hg.), 1963: *Jefet Schwili erzählt. Hundertneunundsechzig jemenitische Volkserzählungen aufgezeichnet in Israel 1957–1960*. Berlin: De Gruyter.
- PRIJS, Joseph, 1964: *Die Basler Hebräischen Drucke (1492–1866)*. Ergänzt und hrg. von Bernhard Prijs. Olten–Freiburg i. Br.: Graf.
- ROHRBACHER, Stefan, und SCHMIDT, Michael, 1991: *Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile*. Hamburg: Rowohlt.
- RÖHRICH, Lutz, 1974: *Märchen und Wirklichkeit*. 3. Aufl. Wiesbaden: Steiner.
- RÖHRICH, Lutz, 1981: »Drache, Drachenkampf, Drachentöter.« In: *Enzyklopädie des Märchens* 3. Berlin: De Gruyter, 787–820.
- RÖLLECKE, Heinz, Hg., 1999: *Kinder- und Hausmärchen, gesammelt durch die Brüder Grimm*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SAND, Ilse Z[imt], 1965: »A Linguistic Comparison of Five Versions of the Mayse-bukh.« In: Uriel WEINREICH, Hg., *The Field of Yiddish*, Bd. 2. The Hague: Mouton, 24–48.
- SAUER, Joseph, 1924: *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters*. 2. Aufl., Freiburg: Herder.
- SCHÄFER, Peter, 2010: *Jesus im Talmud*. 2. durchgesehene Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck.
- SHE(Y)NFELD, Elisheva, 1968: »Ha-qorbān wē-'ośeh ha-pele'«. In: *Yeda-'Am* 13: 58–64.
- SIERRA, Sergio, 1958: »Notizie storiche e pragmatica degli Ebrei di Lugo nel sec. XVIII.« In: *Rassegna mensile di Israel* 24: 451–462.
- STARCK, Astrid, Hg., 2004: *Un beau livre d'histoires – Eyn schön Mayse bukh. Fac-similé de l'editio princeps de Bâle (1602). Traduction du yiddish, introduction et notes*. 2 Bde. Basel: Schwabe.
- STEINSCHNEIDER, Moritz, 1852–1860: *Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*. Berlin: Friedländer. (Neudruck Hildesheim: Olms 1964).

- TIMM, Erika, 1975: »Beria und Simra. Eine jiddische Erzählung des 16. Jahrhunderts. Hrg. und kommentiert.« In: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* NF 14: 1–94.
- 1995: »Zur Frühgeschichte der jiddischen Erzählliteratur. Eine neu aufgefundene Maisé-Handschrift.« In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 117: 243–280.
- 2005: *Historische jiddische Semantik. Die Bibelübersetzungssprache als Faktor der Auseinanderentwicklung des jiddischen und des deutschen Wortschatzes*. Tübingen: Niemeyer.
- THOMPSON, Stith, 1955–1958: *Motif-Index of Folk Literature*. 6 Bde. Kopenhagen: Rosenkilde/Bagger.
- TREUE, Wolfgang, 1996: *Der Trienter Judenprozess. Voraussetzungen – Abläufe – Auswirkungen (1475–1588)*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung.
- UTHER, Hans-Jörg, 2004: *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. 3 Bde. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia (= FFC 284–286).
- VOLLI, Gemma, 1957: »Gli Ebrei a Lugo.« In: *Rassegna mensile di Israel* 23: 65–76.
- WEINREICH, Max, 1973: *Geshikhte fun der yidisher shprakh*. 4 Bde. New York: YIVO.
- WILLI, Thomas, 1994: »Übersicht über den Inhalt der Kollektaneen von Johann Buxtorf I.« In: *Die Handschriften der Universitätsbibliothek Basel. Die hebräischen Handschriften*. Basel: Publikationen der Universitätsbibliothek 21, 89–98.
- YUVAL, Israel J., 2007: *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter*. Aus dem Hebräischen von Dafna Mach. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- ZLOTNIK [Avida], Yehuda Leyb, 1946: *Ma‘aseh yērūšalmī*. Jerusalem: Palestine Institute of Folklore and Ethnology.