

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Grözinger, Karl Erich  
Title: "Wahrnehmung und Konstruktion von Raum als Erbe der religiösen Kultur am Beispiel des deutschen Judentums"  
Published in: Gelebte Religionen: Untersuchungen zur sozialen Gestaltungskraft religiöser Vorstellungen und Praktiken in Geschichte und Gegenwart; Festschrift für Hartmut Zinser zum 60. Geburtstag  
Würzburg: Königshausen & Neumann  
Year: 2004  
Pages: 107 - 118  
ISBN: 978-3-8260-2768-0

URL to the Original Publication:

<https://verlag.koenigshausen-neumann.de/product/9783826027680-gelebte-religionen/>

---

The article is used with permission of [Königshausen & Neumann](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Karl E. Grözinger

## Wahrnehmung und Konstruktion von Raum als Erbe der religiösen Kultur am Beispiel des deutschen Judentums

Der amerikanische Anthropologe Yi-fu Tuan hat ein Buch mit dem schönen Titel *Topophilia. A Study of Environmental Perception, Attitudes and Values*<sup>1</sup> veröffentlicht, in dem er der Frage nach den Faktoren dieses universal-menschlichen Phänomens der Topophilien, also der Liebe von Menschen zu einem bestimmten Ort nachgeht. Der Autor zeigt, wie auch schon andere vor und nach ihm, dass die Liebe der Menschen zu einem gewissen Ort, die Ortsbindung, ein durchaus komplexes Phänomen ist, das nicht einlinig zu beantworten ist. Dies, so Tuan hängt unter anderem damit zusammen, dass der Mensch ein Wesen ist, das durch unterschiedliche Komponenten definiert und von sehr verschiedenen Kategorien bestimmt ist – zunächst nämlich drei: Der Mensch ist zum Ersten ein biologischer Organismus, zum Zweiten ist er ein soziales Wesen und schließlich drittens ist er ein einzigartiges Individuum.<sup>2</sup> Alle diese drei Faktoren bestimmen die menschliche Wahrnehmung des Raumes: seine Einstellung zum Raum und dessen Bewertung sind stets von allen drei Kategorien abhängig. Das bedeutet, für die Anerkennung eines Raumes als lebenswertem oder verabscheuungswürdigem Raum sind alle drei Komponenten des Menschen von Belang. Für den Menschen als biologisches Wesen gelten demnach wie für Tiere und Pflanzen zunächst physiologische und physikalische Faktoren, welche seinen Raumbezug bestimmen. Diese Gemeinsamkeit mit Pflanze und Tier geht jedoch noch ein Stück weiter – sie hat auch eine physio-soziale Seite: Manche Tiere und Pflanzen mögen Gesellschaft, andere meiden sie. Dies gilt natürlich in noch viel höherem Maße für den Menschen als sozialem Wesen schlechthin. Die Gesellschaft ist ein elementarer Faktor für seine Raumwahrnehmung. Schließlich als dritter Faktor sind die höchst individuellen Veranlagungen ein gewichtiger Bestandteil in Wahrnehmung, Bewertung und Gestaltung von Raum.

---

<sup>1</sup> Tuan, Yi-fu: *Topophilia. A Study of Environmental Perception, Attitudes and Values*, Englewood Cliffs 1974.

<sup>2</sup> Ebd., S. 245.

Hinzu kommt eine weitere Komplikation. Empirische Beobachtungen zeigen, dass die Raumbeziehung keine Einbahnstraße ist. So sehr der Mensch aufgrund der genannten Faktoren seine Raumbeziehung bestimmt, im selben Maße bestimmt auch die Physiognomie des Raumes die menschliche Perception: - Man denke nur daran, wie sich ein Kind der Alpen in Brandenburg fühlt, oder ein norddeutscher Flachländer, wenn er in die engen Bergschluchten der Alpen kommt. Der im Buschwald aufgewachsene Eingeborene hat eine andere Weltwahrnehmung als der Wüstensohn oder der „Seebär“. Für den einen ist die Sonne ein tödlicher Feuerball, der Buschmann hat sie nie richtig wahrgenommen.

Allein auch diese Vorgaben sind keine unverbrüchlichen Konstanten. Menschen können sich entwickeln, durch Verpflanzung können sie sich auf Neues einstellen – hat doch die neuere Anthropologie (Rothacker)<sup>3</sup> das Wesen des Menschen als prinzipielle Offenheit definiert. Schließlich muss noch ein Weiteres genannt werden. Die oben schon erwähnte soziale Komponente ist gleichfalls keine allgemein menschlich-universelle Größe. Denn Gesellschaften unterscheiden sich bekanntermaßen erheblich voneinander, sie werden, anders als die Tiergesellschaft, nicht durch artbedingte Instinkte bestimmt, sondern durch die menschlichen Kulturen. Eine Gesellschaft von Jägern und Sammlern nimmt ihren Ort anders wahr als eine Gesellschaft von z.B. Toragelehrten.

Es ist dieser ganze Cocktail an Ingredienzien, welcher das menschliche Verhältnis zum Raum bestimmt. Dass alle diese unterschiedlichen Faktoren zusammengenommen durchaus unterschiedliche Raumwahrnehmungen und Raumvorstellungen erzeugen, wird brennpunktartig da deutlich, wo die Menschen einen idealen Raum, einen Wunschraum konstruieren. In der Religionsphänomenologie sind solche Wunschräume unter dem Stichwort Paradies bekannt.

Allseits bekannt ist das biblische Paradies von einem reich bewässerten Garten, der vielfältige Früchte trägt, in dem die Menschen mühelos und sexuell schamlos in heiterer Nähe zur Gottheit leben. Im späteren Judentum und Christentum ist das Paradies schon kein irdischer Garten mehr. Jetzt ist das Paradies ein jenseitiger von Engeln bevölkerter Raum voller Halleluja-Gesängen – das jüdisch-rabbinische Ideal ist ein Paradies voller Jeschivot, also Talmudakademien, in denen man ununterbrochen Tora studieren kann.

Der Mahajana-Buddhismus stellt sich das Paradies so vor:

Die Welt Sukhavati ... ist reich und blühend, behaglich, fruchtbar, entzückend und angefüllt mit vielen Göttern und Menschen ... da gibt es keine Höllen, keine Tiergeburten, keine Gespenster, keine Dämonen und überhaupt keine unheilvollen Wiedergeburten.<sup>4</sup>

Im muslimischen Paradies findet man unter anderem

Bäume, [darunter ...] Stühle und Bänke aus Licht ... für die Propheten, die Boten, dann für die Heiligen und die Frommen ... Über diesen Sitzen sind Tücher aus Bro-

<sup>3</sup> Rothacker, Erich: Philosophische Anthropologie, Bonn 1964

<sup>4</sup> Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen, Freiburg, Basel, Wien 1981, IV, S. 301.

kat und Satin und grüner Seide ... [und den Frommen werden] die feinsten Speisen [dargereicht] ... Früchte ..., ... [dergleichen] sie zuvor niemals gesehen haben ...<sup>5</sup>

Andere Denker und Religionen sehen dieses höchste Glück gerade in der Leiblosigkeit im absoluten Nichts.

Wie schön ist es dagegen im heutigen Deutschland – wir haben Ferienparadiese, Küchenparadiese, Reifenparadiese und vieles mehr. Und gerade so, wie sich die Vorstellung vom Garten und Paradies und ewiger Seligkeit unterscheiden, so ist es auch mit dem, was wir Heimat nennen. Erwähnenswert ist auch der Unterschied etwa zwischen dem englischen Park mit seinen weitläufigen geschwungenen Wegen, Wiesen und einzelnen Bäumen und demgegenüber der symmetrisch strenge geometrische Schlossgarten Frankreichs – und man halte schließlich den japanischen Garten daneben. Die Kultur bestimmt die Vorstellung vom Raum, in dem man sich zu Hause fühlt. In diesem Sinne einer durchaus komplexen Mischung von Faktoren verwendet Ina Maria Greverus den Heimatbegriff in ihrem sehr instruktiven Buch *Der territoriale Mensch*<sup>6</sup>. Sie fügt für den Begriff der Heimat noch eine weitere wichtige Beobachtung hinzu: Greverus meint, dass die populäre Dichtung den „Lobpreis des Territoriums – als eines Natur-, Schönheits- und sozio-kulturellen Tugendraums um des liebenden Preises willen“<sup>7</sup> noch nicht kannte. Zur bewussten Rede von Heimat gehört nach ihr zuvor die „Verlusterfahrung“. Wo die Verlusterfahrung, das Fremdheitserlebnis nicht vorhanden ist, so Greverus, gibt es keine Reflexion über Heimat. Erst die Entfremdung macht Heimat zum Gegenstand von Reflexion und sprachlichem Ausdruck. Ich glaube, dies gilt auch für die jüdische Volkserzählung, die der Gegenstand meiner folgenden Betrachtungen sind.

Betrachtet man schließlich das Judentum, so fehlt es an dieser für Greverus grundlegenden Voraussetzung der Rede von Heimat gewiss nicht. Schon die biblische Berufung des Erzvaters von Israel, Abraham, beginnt mit dem von Gott verordneten Auszug aus seinem Land, seinem Geburtsort und dem Haus seines Vaters (Gen 12,1), um in ein ihm fremdes Land zu ziehen. Dieses fremde Land, das verheißene Land, ist gute 600 Jahre später das unbestrittene Land Israels, mit dem es sich identifizierte, in dem es – um mit den modernen Anthropologen zu reden – seinen Satisfaktions-, Stimulations- und Identifikationsraum hatte. So drückt es unvergleichlich der im babylonischen Exil entstandene Ps 137 aus:

An den Strömen Babels,  
da sassen wir und weinten,  
wenn wir Zions gedachten;  
an die Weiden im Lande  
hängten wir unsere Harfen ...  
Wie könnten wir des Herrn Lied singen  
auf fremder Erde?

<sup>5</sup> Ebd., S. 303f.

<sup>6</sup> Greverus, Ina Maria: *Der territoriale Mensch*, Frankfurt a. M. 1972.

<sup>7</sup> Ebd., S. 384.

Vergesse ich deiner, Jerusalem,  
 so müsse meine Rechte verdorren!  
 Die Zunge müsse mir  
 am Gaumen kleben,  
 wenn ich dein nicht gedenke,  
 wenn ich nicht Jerusalem setze  
 über meine höchste Freude!

Das Trauma der Trennung von Jerusalem blieb nachhaltig – jährlich rief man in der Pesachnacht: Nächstes Jahr in Jerusalem. Diese Bindung an Jerusalem und an das Land Israel im Judentum war so ausgeprägt, dass man oft nicht wahrhaben will, dass es jüdische Heimat auch fern von Jerusalem geben könnte. Dies ist wohl der Ursprung der wohlfeilen Formel vom Talmud als dem tragbaren Territorium der Juden.<sup>8</sup> Viele Autoren halten es darum kaum für möglich, dass es auch im jüdischen Exil Territorialbindung gibt. In meinem Aufsatz zur „Spirituellen Geographie“ der polnischen Juden<sup>9</sup> konnte ich zeigen, dass die polnischen Juden im Land Polen das erwählte Land sehen konnten. Als Rabbi Nachum von Tschernobyl eines kalten Wintertags ohne Schuhe am Grab des Ba'al Schem Tov stand, ohne zu frieren, sagte er: „Ich stehe auf einem Flecken des Landes Israel, darum spüre ich die Kälte nicht.“<sup>10</sup> Und die Belzer Hasidim gingen nach Belz auf Wallfahrt, denn der Gottesdienst an diesem Ort war so gut wie der in Jerusalem.<sup>11</sup>

Gab es oder gibt es dergleichen auch im deutschen Raum? Blicken wir z.B. in die Stammregion des deutschen Judentums, an den Rhein – in die Stadt Worms, in der es wohl schon in der römischen Zeit jüdische Einwohner gegeben hat. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wohnten demnach Juden und Christen gute 1200 Jahre in dieser Stadt zusammen. Und machen wir einmal die Probe aufs Exempel. Nehmen wir an, ein katholischer, ein protestantischer und ein jüdischer Wormser Schüler wollte sich vergewissern, was denn seine Vaterstadt, seine Heimatstadt Worms sei. Jeder dieser Schüler greift zum Bücherschrank seiner Eltern, um zu erfahren, was ihm diese Heimatstadt sei. Was findet ein katholischer Schüler in der Bibliothek seiner Eltern:

Worms. Stadt und Bistum ... Seit 416 war Worms Hauptstadt und Ausgangspunkt der Katholisierung des kleinen Burgundionenreiches ... Die lückenlose Bischofsliste beginnt aber erst mit Erembert 793 ... Nach der Wiederherstellung des Friedens im Reiche sah Worms die Vollendung seines Domes, eines der hervorragendsten Denkmäler romanischer Baukunst auf deutschem Boden ... Der Wormser Reichstag von 1521 bildet einen Markstein in der Geschichte der Glaubensspaltung. Auf ihm suchte der päpstliche Nuntius Alexander Karl V und die deutschen Fürsten zu einem

<sup>8</sup> Malmberg, Torsten: *Human Territoriality*, The Hague – Paris – NY, 1980 und Maier, E.: *Torah as Movable Territory* (1975). In: *Annals of the Ass. of American Geographers* 65, S. 18–23 und vgl. Greverus, Ina M., a.a.O., S. 34.

<sup>9</sup> Grözinger, Karl E.: *Spirituelle Geographie. Polnische Orte in der jüdischen Volkserzählung*. In: *Aschkenas* 11,2 (2001), S. 489–496.

<sup>10</sup> Ebd., S. 494.

<sup>11</sup> Ebd.



Warum es vor Zeiten so viele Verhängnisse in Worms gegeben hat und wegen welcher Sünde dies geschah.

Die Juden sind zur Zeit der Zerstörung des Ersten Tempels in die heilige Gemeinde Worms gekommen ... Und nachdem die 70 Jahre des babylonischen Exils vorüber waren, ist Israel wieder erlöst worden und sie haben sich wieder in Jerusalem und im Lande Israel angesiedelt. Aber die Menschen, welche in der heiligen Gemeinde Worms wohnten, sind nicht ins Land zurückgezogen, sondern sie blieben in Worms. Die Menschen aus Jerusalem haben aber an die Wormser Juden geschrieben, sie sollten ebenfalls aus dem Exil zurückkehren, um im Land Israel zu wohnen und so auch an den drei Wallfahrtsfesten nach Jerusalem wallfahren zu können. Denn wenn sie in Worms blieben, könnten sie ja nicht nach Jerusalem wallfahren, denn es ist doch ein sehr weiter Weg bis Jerusalem.

Aber die Wormser haben nicht auf sie gehört und ihnen folgende Antwort geschrieben: ›Wohnt ihr in Groß-Jerusalem und wir wollen hier in der heiligen Gemeinde Worms in Klein-Jerusalem wohnen.‹

Denn sie waren damals bei den Herrschaften hoch angesehen und haben bei den Nichtjuden großen Gefallen gefunden und sie waren auch sehr reich gewesen. Deshalb wollten sie die Erlösung nicht und wollten nicht aus dem Exil zurückkehren.

Wegen dieser Sünde ist die heilige Gemeinde Worms mit vielen Verhängnissen bestraft worden, mehr als andere Gemeinden und Städte.<sup>15</sup>

Die Widersprüchlichkeit der Gründungslegende des jüdischen Worms löst sich auf, wenn wir die hamartologische Moral der Geschichte beiseite lassen. Diese Deutung im Sinne einer Sünde, deretwegen Worms – gemeint ist damit in erster Linie das jüdische Worms – von so vielen Verhängnissen heimgesucht wurde, entspringt gewiss den lange anhaltenden Verfolgungen der Juden während der Kreuzzüge, der Zeit des Schwarzen Todes, dann im 17. Jahrhundert in Folge des Fettmilchaufstandes, sodann die Epidemien des Jahres 1666, der 30jährige Krieg, die sabbatianischen Unruhen von 1666 etc. Viele der übrigen Erzählungen nehmen diese Nöte auf – unter ihnen auch eine Geschichte von einer Ritualmordbeschuldigung. All diese Erfahrungen werden es gewesen sein, welche dem ganzen Legendenbüchlein seine bedrückende und verzweifelte Note aufdrückten. Aber unter dieser Decke gibt es auch noch ganz andere Töne – so auch in der vorgestellten Gründungslegende.

Das Auffälligste dieser Erzählung ist der Glaube, dass sich die Juden vor undenklichen Zeiten in Worms niedergelassen hatten, schon lange bevor Julius Cäsar die ehemals keltische Siedlung am Rhein romanisiert hatte. Der Erzähler der Legende zählte sich zum Urgestein der Wormser und da fügt es sich, wenn er den Mythos vom Lindwurm, welcher der Stadt den Namen gab, neben die jüdische Gründungslegende stellt. Die aus Jerusalem zugewanderten Juden wurden so gleichsam zu Mitbegründern der Stadt – dies darf man wohl so sehen. Dies lässt sich aus der Tatsache ableiten, dass eine ganze Reihe weiterer mittelalterlicher jüdischer Gründungslegenden die Gründungen auf eine Zuwanderung aus dem Orient zurückführen wie z.B. Mainz.<sup>16</sup>

Nicht unwichtig ist vielleicht der Gedanke, dass die Wormser Juden ihre Ansiedlung in Worms ganz bewusst in die vorchristliche Zeit verlegt hatten, um

<sup>15</sup> Juspa Schammes: Ma'se Nissim, Amsterdam 1723, S. 57 a-b.

<sup>16</sup> Vgl. Zfatman, Sara: Ben Aschkenas Li-Sefarad, Jerusalem 1993.

zu beweisen, dass sie selbst am Tode des christlichen Messias nicht schuld sein konnten, da sie selbst zur Zeit der Kreuzigung Jesu nicht in Jerusalem weilten – sie also konnten keine Gottesmörder sein.

Doch achten wir auf die weiteren Signale der Erzählung. I. Marcus hat in einem lesenswerten Aufsatz die jüdische Gründungslegende von Mainz bearbeitet. Diese Mainzer Gründungslegende erzählt, dass die jüdische (Geheim-)Lehre aus dem Orient von dem sagenhaften Abu Aharon nach dem italienischen Lucca in die Hände der Familie des Kalonymos gebracht wurde. Und diese Familie der Kalonymiden habe schließlich der „König Karl“ nach Mainz verbracht.<sup>17</sup> Marcus deutet diese Geschichte als Parallele zur karolingischen Gründungslegende aus der Zeit von Kaiser Friedrich I. Barbarossas, der mit seiner eigenen Legende sein Kaisertum gegen den französischen König Ludwig VII verteidigte. Die wesentlichen Elemente dieser karolingischen Gründungslegende sind:

1. Die *translatio imperii*, d.h. die Übertragung der Herrschaft von Rom auf den deutschen Kaiser, und

2. die *translatio studii*, die Übertragung der Gelehrsamkeit vom Osten in den Westen.

Die Mainzer Gründungslegende, so Marcus, enthält gerade die selben beiden Motive. Die jüdische Gelehrsamkeit kam aus dem Osten in den Westen und die politische Herrschaft des aschkenasischen Judentums wurde von König Karl den Kalonymiden übertragen, die er aus Italien nach Mainz gebracht hatte.

Im Lichte dieser Denkkategorien müssen wir auch die Wormser Legende sehen. In ihr findet gleichfalls eine *translatio* aus dem Osten in den Westen statt: Die Wormser Juden brachten die Autorität Jerusalems an den Rhein. Nachdem allerdings das originäre Jerusalem erlöst und wieder erbaut worden war – hat man sich in Worms mit dem Titel „Klein Jerusalem“ begnügt. Welch nachhaltigen Eindruck dieser Titel machte, mag die Illumination der Mohilever Holzsynagoge veranschaulichen, die 1740 entstanden ist und in deren Mitte ein Bild von Worms prangte.<sup>18</sup> Die Wormser Juden sahen sich demnach als die legitimen Vertreter der Jerusalemer Tradition am Rhein – der Titel „Jerusalem“ wurde später noch anderen Städten zuteil, Frankfurt a. Main, Wilna im Osten. Jedes Mal war damit ein Autoritätsanspruch erhoben und eine legitime Verpflanzung behauptet. Für die Wormser Legende ist der Hinweis auf das Wallfahrtsgebot nach Jerusalem kein wirklich schlagkräftiges Argument. Wie später die Hasidim von Belz in der Residenz ihres Rebben in Belz Jerusalem sehen,<sup>19</sup> so taten es die Wormser lange vor ihnen. Doch achten wir auf die Konnotationen, welche die Wormser Legende mit „Klein Jerusalem“ verbindet. Mit den Worten der Legende: Als Antwort auf die Rückkehrforderung schrieben die Wormser nach Je-

<sup>17</sup> Vgl. Marcus, Ivan: Die politischen Entwicklungen im mittelalterlichen deutschen Judentum, ihre Ursachen und Wirkungen. In: Grözinger, Karl E. (Hrsg.): Judentum im deutschen Sprachraum, Frankfurt a. M. 1991, S. 76.

<sup>18</sup> Eidelberg, Shlomo: R. Juspa, Shammash of Warmaisa (Worms), Jerusalem 1991, engl. S. 49, hebr. S. 42f.

<sup>19</sup> Siehe Grözinger, Karl E.: Spirituelle Geographie, a.a.O., S. 494.

rusalem: „Wohnt Ihr in Groß-Jerusalem und wir wollen in der heiligen Gemeinde Worms, in Klein-Jerusalem wohnen.“ Und dann fährt der Erzähler fort und erklärt:

Denn sie waren damals bei den Herrschaften (Fürsten) hoch angesehen und haben bei den Nichtjuden großen Gefallen gefunden und sie waren auch sehr reich gewesen.

Von einer *translatio studii*, also der Übertragung der Gelehrsamkeit von Ost nach West, wie in der Mainzer Legende ist hier nicht ausdrücklich die Rede – dazu werden wir später noch etwas aus Speyer hören, das ja mit Worms in dem sagenhaften Dreieck der *Schum*-Gemeinden, d.h. Speyer, Worms, Mainz, verbunden war. Die Wormser Legende verweist auf die politische, die soziale und wirtschaftliche Potenz der Wormser Gemeinde; diese Erfolge sind es, welche nach der Gründungslegende das Verbleiben im exilischen Klein-Jerusalem rechtfertigen. Auch die zweite Legende des Böchleins hebt auf die politische Potenz der Wormser Juden ab, welche durch eine besonders enge Beziehung der Juden mit dem Wormser Adels- und Bischofsgeschlecht derer von Dalberg begründet ist. Natürlich hat es in Worms auch an jüdischer Weisheit nicht gemangelt – alleine die Gründungslegende stützt sich nicht eigens auf sie. Das religiöse Element – hier als die Wallfahrtspflicht vertreten – sieht man offenbar auch in Klein-Jerusalem realisierbar. Erst spätere Generationen, unter ihnen Juspa Schammes im 17. Jahrhundert, sehen offenbar im Verbleib der Wormser Juden in Klein-Jerusalem eine Sünde, welche dementsprechend viele Verhängnisse über die Stadt gebracht hatte. Und diese Verhängnisse stellt der Autor in zahlreichen Legenden seines Böchleins dar. Da gibt es Legenden über Hostienschändungen und Blutbeschuldigungen (3; 10; 16), eine Geschichte von der Befleckung einer jüdischen Jungfrau mit Hilfe von Magie (4), der Verspottung und Demütigung durch Scholaren (5); Pogrom (6) und Vertreibung (9), Gewalt (13, 14, 22, 23, 24). Die vielen Geschichten über Verfolgung und Unterdrückung, die oft durch Wunder wieder ins Lot gerückt werden, zeigen Worms als einen Ort des Exils, der Verfolgung und Unsicherheit. Sie stehen darum in einem unübersehbaren Gegensatz zur Gründungslegende – die allerdings der Erzähler durch seinen in die Legende eingefügten Kommentar auszugleichen suchte. Der tiefe Gegensatz zur christlichen Mitbewohnerschaft ist vor allem durch die Geschichten von versuchter Blutbeschuldigung<sup>20</sup> der Wormser Juden dokumentiert:

Einst kam ein Unbeschnittener zu einem jüdischen Hausvater in Worms und sagte zu ihm, er habe ein fünf oder sechs Jahre altes Kind, das er gerne an die Juden verkaufen wolle, denn er habe gehört, dass die Juden Blut von Unbeschnittenen brauchen und er wisse gewiss, dass man von diesem Kind viel Blut gewinnen könne, was für eine lange Zeit reichen würde ...<sup>21</sup>

Zum Glück wurde diese versuchte Blutbeschuldigung durch Intervention der jüdischen Gemeindeoberen beim Magistrat der Stadt verhindert.

<sup>20</sup> Juspa Schammes: *Ma'ase Nissim*, a.a.O., Nr. 18 und 16.

<sup>21</sup> Ebd., Nr. 16.

Eine überaus negative Rolle in dieser Hinsicht spielten die Theologiestudenten und fahrenden Scholaren, welche keine Gelegenheit ausließen, die Juden zu demütigen und zu verfolgen. Aber gerade an dieser Front scheint es nach Ausweis auch der Wormser Legende zu Zeiten eine gewisse Entspannung gegeben zu haben. Es war im 17. und 18. Jahrhundert, in denen die jüdische Legende eine gewisse Überlegenheit der jüdischen Gelehrten über die christlichen behauptet, worüber ich an anderer Stelle gehandelt habe.<sup>22</sup>

Dies war die Zeit, als die christlichen Gelehrten der Renaissance sich der Magie zuwandten und offenbar eine große Hochachtung vor der Magie der jüdischen Kabbala entwickelten. Schon der in Worms lebende, 1632 verstorbene, Jehuda Liwa Kirchheim berichtet, dass die Attacken gegen die Wormser Juden während der Frankfurter Fettmilchunruhen im Jahre 1614/15 in Worms mit Hilfe der kabbalistischen Namensmagie des Wormser Ba'al Schem Gedalja abgewehrt worden seien.<sup>23</sup> Allerdings gehen die Wormser Legenden in dieser Hinsicht nicht so weit wie die stolze Überlegenheit demonstrierende Position des ebenfalls aus dem im 17. Jahrhundert entstandenen Legendenzyklus um den Bingerer bzw. Prager Rabbi Adam. Aber in den Wormser Legenden wird immerhin berichtet, dass die Wormser Jeschiva Formen des geselligen Lebens kannte, wie sie an den Renaissance-Universitäten eines Doktor Faust oder Johannes Trithemius verbreitet waren.<sup>24</sup> – Allerdings weiß Juspa Schammes hier von jüdischen Ba'ale Schem zu berichten, welche die von ihnen gerufenen Geister nicht mehr los geworden sind und die mit dem wohlmeinenden Rat enden:

Drum is als besser men soll ha-shem jisborekh (Gott, er sei gesegnet) trojen un niks nit Schemes (Gottesnamen) zu bazwingen, es kann einem bald mislingen. Ha-schem jisborekh soll for selchen sakones (Gefahren) bahiten ein itlichen Bar Iisroel ad bias ha-goel (bis zum Kommen des Erlösers) Amen.<sup>25</sup>

Immerhin wird in dieser Geschichte Worms als Ort der mystisch-magischen Gelehrsamkeit unterstrichen, denn neben R. Leser Ba'al Schem gab es in der Stadt noch einen weiteren Ba'al Schem, welcher alles wieder zurechtrücken kann, und außerdem Rabbi Gedalja, der schon genannte Ba'al Schem und Retter zur Zeit der Fettmilchunruhen. Dieser selbstbewusste Lokalstolz der Wormser Juden kristallisierte sich indessen noch mehr in den Vätern der *Chassidut Aschkenas*, Rabbi Jehuda he-Hasid und Rabbi El'asar aus Worms sind hier zu nennen. Insbesondere Rabbi El'asar aus Worms hat neben einem weit verbreiteten Ritualwerk vor allem mystische Schriften mit magischem Einschlag hinterlassen. Und gerade mit ihm verbindet die Wormser Legende ein Thema, welches Worms hoch hinaus

<sup>22</sup> Grözinger, Karl E.: Wundermann, Helfer und Fürsprecher. Eine Typologie der Figur des Ba'al Schem in aschkenasisch-jüdischen Volkserzählungen. In: Der Magus. Seine Ursprünge und seine Geschichte in verschiedenen Kulturen, hrsg. von Grafton, Anthony /Idel, Moshe, Berlin 2001, S. 169-192.

<sup>23</sup> Siehe Grözinger, Karl E.: Jüdische Wundermänner in Deutschland. In: ders.: Judentum im deutschen Sprachraum, Frankfurt a.M. 1991, S. 201.

<sup>24</sup> Dazu siehe Grözinger, Karl E.: Wundermann, Helfer und Fürsprecher, a.a.O., S. 169-192.

<sup>25</sup> Juspa Schammes: Ma'ase Nissim, a.a.O., Nr. 19, S. 67a

hebt. Laut dem *Ma'ase Nissim* war es kein Geringerer als El'asar aus Worms, der in himmlischem Auftrag die Kabbala aus Worms nach Spanien brachte und der so zum Lehrer des herausragenden Toragelehrten und Kabbalisten in Gerona, Rabbi Mosche ben Nachman, wurde (1195-1270). Damit ist Worms zu einer jüdischen Mutterstadt schlechthin deklariert, die ihren Jerusalemer Ursprüngen alle Ehre macht. Worms erklärt sich damit zu einem Hort der geheimen Wissenschaft, wo Gelehrte sitzen, die direkten Zugang zum Himmel haben – ganz ähnlich wie es Johannes Reuchlin in seinem 1517 erschienenen Buch *De arte Cabbalistica* von Frankfurt<sup>26</sup> am Main behauptet, in dem er die Hochburg jüdischer Kabbala schlechthin sieht.

In diesen Wormser Legenden über Mystiker und Wundermänner werden die kulturspezifischen Bauelemente einer spirituellen Ortskonstruktion erkennbar. Durch sie wird der Stadt Worms höchste Dignität im jüdischen Wertekanon zugeschrieben – allerdings eine Dignität, die zunächst an eine bestimmte Richtung jüdischer Spiritualität gebunden ist, nämlich an die mystisch-kabbalistische. Und dies ist für das 17. Jahrhundert typisch, denn diese innerjüdische Wertehierarchie hatte in der besagten Zeit der Renaissance zugleich ihre Parallele bei vielen christlichen Gelehrten und Klerikern. Wenn man so will, wird hier Worms zu einer Stadt erklärt, die zugleich eminent jüdisch und europäisch ist – im Sinne der Renaissancekultur des 16./17. Jahrhunderts. Dass jedoch, trotz dieser vorübergehenden Annäherungsphase, während der Zeit der magisch-kabbalistischen Renaissance die Wahrnehmungen des Ortes Worms bei Juden und Christen in der Stadt ganz erheblich auseinander fielen, soll abschließend nochmals an zwei zu Stein gewordenen Zeugnissen der Stadt demonstriert werden.

Als wir eingangs den christlichen und jüdischen Schülern der Stadt Worms über die Schultern blickten, um zu erfahren, wie sie sich in der gemeinsamen Stadt verorten würden, haben wir als Stein gewordene Zeugen für die beiden Seiten den herrlichen romanischen Dom auf der einen und die im Vergleich dazu bescheidene Synagoge auf der anderen Seite kennen gelernt. Für den christlichen Bürger von Worms war sein Verhältnis zu den jüdischen Bürgern der Stadt durch die bekannten Portalfiguren am Wormser Dom unüberbietbar klar eingehämmert – zur rechten Seite die Jungfrau *ekklesia triumphans* und auf der anderen Seite die gedemütigte *Synagoga* mit den verbundenen Augen, die unfähig ist, die Wahrheit zu erkennen.

Und wie der Christ seine Selbstbestätigung am Dom und an diesen beiden Figuren finden konnte, so auch der Jude an seinem Bethaus, der Synagoge. Auch dort gibt es ein zu Stein gewordenes Zeichen, welches die stets gefährdete Verankerung der Juden in dieser Stadt demaskiert, die aber doch durch das Wunder Gottes verbürgt wird. Die Erzählung ist in zwei Versionen überliefert. Zunächst die von Juspa Schammes: Die Geschichte ist mit der herausragenden Figur der

<sup>26</sup> Vgl. z.B. die zweisprachige Ausgabe Johann Reuchlin: *On the Art of the Kabbalah. De Arte Cabbalistica*. Translated by Martin and Sarah Goodman, introd. by Moshe Idel, Lincoln and London 1994.

Hasidut Aschkenas verbunden, also der schon genannten pietistisch-mystischen Volksbewegung des 12./13. Jahrhunderts, nämlich mit Jehuda he-Hasid:

Rabbi Juda Hasids Mutter ist einmal, als sie mit ihm schwanger war, in dem engen Gässchen neben der Frauensynagoge gestanden. Da kam ein frevelhafter Fuhrmann mit einem Pferdewagen daher gefahren und er hatte sich vorgenommen, die fromme Frau zu überfahren. Die Frau presste sich an die Wand der Frauensynagoge und da geschah ein großes Wunder: Die Mauer bog sich ein, so dass die Frau in der Mauernische stehen konnte, und der Frevler ihr mit seinem Wagen nichts antun konnte. Solche Wunder sind nicht viele geschehen, seit wir im Exil sind! Daran kann man sehen, welch ein frommer Mann R. Juda Hasid gewesen sein muss, dass ihm ein solches Wunder geschehen ist, noch bevor er groß geworden war. Und bis zum heutigen Tag steht die Mauer noch eingebogen und alle fremden Gäste, die nach Worms kommen, gehen zu der eingebogenen Mauer, um das große Wunder zu bestaunen.<sup>27</sup>

Nach der älteren Version von 1581 im Buch *Schalschelet ha-Kabbala* des Spaniers Don Gedalja ben Jahja war es R. Juda Hasid selbst, dem das Wunder geschah. Don Jahja weiß noch einen weiteren Grund für das Wunder zu nennen, nämlich, dass in der Mauer ein heiliger Gottesname verborgen sei, dem man das Wunder zu verdanken habe.<sup>28</sup>

Die Wormser Legende konnte sich allerdings auch preisen, der Ort der exoterischen jüdischen Gelehrsamkeit gewesen zu sein, was man gleichfalls bis in die Gegenwart als Stein gewordenes Zeugnis bewundern kann, worauf auch Juspa Schammes eigens hinweist: In Worms soll nämlich der kanonisch gewordene Tora- und Talmudkommentator, R. Schlomo Jizchaki, kurz Raschi (1040–1105), ein eigenes Bet-Midrasch und eine Synagoge unterhalten haben. In ihr, so Juspa Schammes, hat man zu Raschis Gedenken an jedem Neumond-Vorabend einen kleinen Jom Kippur gefeiert. Die heute noch gezeigte Raschi-Kapelle ist denn auch 1624, also der Zeit unseres Legendenerzählers, entstanden. Ich komme zum Schluss:

Auch im Westen von Aschkenas am Rhein haben die Juden wie in Groß-Polen im Osten – eine außerordentliche starke Ortsbindung entwickelt und diese mit Hilfe der unterschiedlichen Kategorien der Ortskonstruktion zum Ausdruck gebracht. Es zeigt sich dabei, dass in unterschiedlichen Phasen verschiedene Konstruktionselemente in den Vordergrund traten und andere im Hintergrund blieben. Je nach den Bedürfnissen der Zeit.

Die wohlfeile Rede vom transportablen Staat der Juden sollte angesichts solcher geographischer Verwurzelungen der Juden im „Exil“ mit allergrößter Vorsicht gebraucht werden. Auch die jüdische Diaspora entwickelte eine ausgeprägte Topophilie und hat diese mit den unterschiedlichen dafür zur Verfügung stehenden Medien zum Ausdruck gebracht.

Allein der Blick auf die Wormser jüdischen Legenden in der kleinen Sammlung *Ma'ase Nissim* legt einen – vielleicht nicht erstaunlichen – Schluss nahe: Bei

<sup>27</sup> Juspa Schammes: *Ma'ase Nissim*, a.a.O., Nr. 8, S. 21b.

<sup>28</sup> Scha'schelet ha-Kabbala, Ausgabe Jerusalem 1962, S. 123.

der Formulierung der eigenen Ortsbindung der Juden konnten in Zeiten einer erfolgsversprechenden Integration der Juden die kulturspezifischen Topoi in den Hintergrund treten und mit den Nichtjuden gemeinsame Geschichten erhalten – ich denke an die jüdisch unspezifische Legende vom Lindwurm. Während in Zeiten der Not, der Ausgrenzung und der religiösen Konfrontation die eigene spezifische Kultur den Ort beschreiben musste. Der je eigene Blick in die legendenhafte Geschichte bringt dann je unterschiedliche Orte zum Vorschein. Oder anders gesagt, die je eigene und spezifische Bindung an den Ort konstruiert eigene geschichtliche Bindungen an den Ort, in denen sich das Bewusstsein von Erzählern und Hörern verortet und rechtfertigt. Dies kann auch durch Geschichten von Verfolgung und wunderbarer Errettung geschehen – denn schon die alte Midraschliteratur und jedes jüdische Gebetbuch kennt einen eigenen Segen für Orte, an denen den Vätern Israels Wunder geschahen.

Der Blick auf volkstümliche Ortslegenden, die uns nicht so leicht zur Illusion von wirklich geschehener Geschichte verleiten, kann uns demgegenüber die Bedeutung des Wortes vor Augen führen, mit dem sich die Menschen verorten. Ist das Bewusstsein dafür erst einmal geschärft, so wird man alsbald auch sogenannte realistische Berichte und Äußerungen als Ausdruck momentaner Befindlichkeiten von Erzählern und Berichterstattern erkennen. Wichtig ist dafür allerdings, dass man sich zuvor die Mühe macht, die Ausdrucksweisen der jeweiligen Wort- oder Bildkunst wahrzunehmen, um diese Kunst dann als historisches Zeugnis für menschliche Befindlichkeiten und Mentalitätszustände sichtbar werden zu lassen, die sich schließlich auch in der Historiographie niederschlägt.