

Me peperit ecclesia mater
 // Einige Bemerkungen zur Selbstdarstellung
 Hermanns von Köln in seinem
 „*Opusculum de conversione sua*“

Fidel Rädle zum 65. Geburtstag

Das *opusculum de conversione sua* Hermanns von Köln¹ ist uns in zwei Handschriften des ausgehenden 12. und beginnenden 13. Jhs. und zwei Handschriften des 17. Jhs. sowie auf verschollenen Vorlagen beruhenden Drucken aus dem 17. und 18. Jh. überliefert². Hermann, der vor seiner Taufe Judas hieß, berichtet dort ausführlich von seinem Übertritt vom jüdischen zum christlichen Glauben. Wann er das Werk verfaßt hat, ist unbekannt. Niemeyer setzt seine Entstehungszeit zwischen 1150 und 1156 an, Lotter plädiert dagegen für eine Abfassung bald nach 1137/38³. Hermanns Sterbedatum ist ebenfalls unbekannt⁴. Abgesehen von einer kurzen Passage in der Vita Gottfrieds von Cappenberg gibt es für das im *Opusculum* überlieferte Geschehen keine Parallelüberlieferung⁵. In einer

¹ Ausgaben: Migne PL 170, Sp. 803-836. HERMANNUS quondam Iudeus, *Opusculum de conversione sua*, hrsg. v. Gerlinde NIEMEYER, (MGH, Die deutschen Geschichtsquellen des Mittelalters 500-1500, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 4) Weimar 1963 (nach dieser Ausgabe alle weiteren Stellenangaben zum Text). Die Signatur der dort, S. 49, genannten Handschrift V muß lauten: Bibliotheca Vaticana, Cod. Lat. 504 (und nicht 507). Vgl. auch die kritische Beurteilung dieser Edition von Wilhelm WATTENBACH – Franz-Josef SCHMALE, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, Bd. 1, 1976, S. 379-381. Deutsche Übersetzung: Augustin HÜSING, *Der heilige Gottfried von Cappenberg, Prämonstratenser-Mönch, und das Kloster Cappenberg*, Münster 1882, S. 104-164. Amerikanische Übersetzung: Karl F. MORRISON, *Conversion and text: The cases of Augustine of Hippo, Herman-Judah and Constantine Tsatos*, Charlottesville 1992, S. 76-113.

² Zur Textüberlieferung: NIEMEYER, in ihrer *Einleitung* zur Edition des *Opusculum* (wie Anm. 1), S. 49-61.

³ Ebd., S. 45-48. Friedrich LOTTER, *Ist Hermann von Schedas 'Opusculum De conversione sua' eine Fälschung?*, in: *Aschkenas* 2, 1992, S. 207-218, da: S. 214f.

⁴ NIEMEYER, *Einleitung* (wie Anm. 2), S. 24f., nimmt »nicht lange nach 1181« an, wofür es allerdings keinen gesicherten Anhaltspunkt gibt; vgl. Ludger HORSTKÖTTER, *Zweifel an der Gleichsetzung des Propstes Hermann von Scheda mit dem jüdischen Konvertiten Hermann von Cappenberg*, in: *AnPraem* 71 (1995) S. 52-76, hier S. 55f.

⁵ *Vita Sancti Godefridi comitis Cappenbergensis*, hrsg. v. Philipp JAFFÉ (MGH SS XII), 1853, S. 514-528, hier S. 518, Z. 1-23. LOTTER, *Hermann* (wie Anm. 3), S. 211-215, legt

Urkunde des Kölner Erzbischofs Philipp für das Kloster Bredelar, »in der unter anderem die Unterstellung des Frauenklosters Bredelar unter das Kloster Scheda geregelt wird, heißt es innerhalb der längeren Datumszeile, daß dieser Rechtsakt unter *Herimanno Israhelita eiusdem ecclesie preposito* geschehen sei⁶. Nachdem man in der bisherigen Forschung davon ausgegangen ist, *eiusdem ecclesie* beziehe sich auf Scheda, hat nun Horstkötter darauf hingewiesen, daß hiermit ebensogut Bredelar gemeint sein könnte, und Hermann somit nicht Propst von Scheda, sondern von Bredelar gewesen wäre. Horstkötter hält es überdies für nicht gesichert, daß der genannte »prepositus« überhaupt mit dem Autor des *Opusculum* gleichzusetzen ist. Ebenso hat er mit sehr gewichtigen Argumenten die Annahme angezweifelt, es habe sich bei dem in Scheda bei einer Graböffnung im 17. Jh. aufgefundenen Leichnam um Hermannus quondam Iudaeus gehandelt⁷. Nach seiner überzeugenden Darlegung müßte außerdem die Identifizierung des Konvertiten Hermann mit in anderen Zeugnissen erwähnten Personen gleichen Namens, die Niemeyer vorgenommen hat, erneut unter der Voraussetzung geprüft werden, daß es sich bei dem Beinamen 'Iudaeus' nicht unbedingt um eine Angabe der (ursprünglichen) Religionsgemeinschaft (»Jude«) handeln muß, sondern durchaus auch um den einer bekannten christlichen Kölner Familie »Jüdden« (lat. 'Iudeus'), und »der Name 'Hermann' im Kloster Cappenberg und dessen geistigem Umfeld« ausgesprochen häufig war⁸.

Es sei hier noch angemerkt, daß Saltman das Werk überhaupt für die Fälschung eines christlichen Autors angesehen hat, was aber nach der überzeugenden Beweisführung Lotters für widerlegt gelten darf⁹.

mit überzeugenden Argumenten dar, daß die Vita in ihrem Bericht vom *Opusculum* Hermanns abhängig ist und nicht umgekehrt. Die Existenz des Autobiographen im *Opusculum* als einer historischen Person hängt dieser Parallelüberlieferung zufolge also keineswegs nur vom Zeugnis des *Opusculum* ab, wie MORRISON, *Conversion* (wie Anm. 1), S. 40, meint. Vgl. auch Jean-Claude SCHMITT, *Les dimensions multiples du voir. Les rêves et l'image dans l'autobiographie de conversion d'Hermann le juif au XIIe siècle*, in: *Micrologus* 6 (1998) S. 1-27, der in einem Annex (S. 24-27) die betreffenden Textpassagen sehr anschaulich zusammengestellt hat.

⁶ HORSTKÖTTER, *Zweifel* (wie Anm. 4), S. 64f.

⁷ Ebd., S. 61-66. Zur Urkunde vgl. auch NIEMEYER, *Einleitung* (wie Anm. 2), S. 10, zur Graböffnung S. 28f.

⁸ HORSTKÖTTER, *Zweifel* (wie Anm. 4), S. 68-72, bes. S. 72.

⁹ AVIOM SALTMAN, *Hermann's 'Opusculum de conversione sua': Truth or fiction?*, in: *Révue des études juives* 147 (1988) S. 31-56. LOTTER, *Hermann* (wie Anm. 3). Vgl. auch AVIAD M. KLEINBERG, *Hermannus Iudaeus's Opusculum: In defence of its Authenticity*, in: *Révue des études juives* 151 (1992) S. 337-353.

Hermann berichtet uns in seiner Schrift von wenigen Einzelinformationen abgesehen, nur aus einem Zeitraum von etwa zehn Jahren seines Lebens, von seinem ersten intensiveren Kontakt mit Christen bis zu seiner Priesterweihe nämlich. Neun Jahre dieser Zeitspanne sind zudem sehr kurz abgehandelt. Bei der derzeitigen Quellenlage ist es also ganz offensichtlich unmöglich, Gesichertes über den gesamten Lebensverlauf Hermanns zu erfahren¹⁰. Erschwerend kommt noch hinzu, daß das Werk keine Jahreszahlen und nur Angaben zur relativen Chronologie enthält, aus denen sich — ausgehend von 1127/1128 als Zeitpunkt seines Aufenthalts in Münster — nur einige Lebensdaten Hermanns rekonstruieren lassen¹¹. Sie seien hier kurz wiedergegeben: Geboren ist er um 1107/08 in Köln, 1127/28 hält er sich bei Bischof Ekbert in Münster auf, wo er sich dem Christentum zuzuwenden beginnt. Als er von dort in seine Vaterstadt zurückkehrt, hat er zunehmend unter Anfeindungen seiner jüdischen Glaubensgenossen zu leiden, die seine christlichen Ambitionen ahnen. Durch eine Heirat soll er fester an die jüdische Gemeinde gebunden werden. Dennoch beschäftigt er sich weiter mit der Frage nach der richtigen Religion. Nach einiger Zeit steht sein Entschluß fest, zum Christentum überzutreten. Er begibt sich über Worms nach Mainz, um seinen siebenjährigen Halbbruder zu entführen und christlich erziehen zu lassen. Nach der Flucht aus Mainz läßt er seinen Bruder im Kloster Flonheim zurück und sucht selber im Augustinerstift Ravensburg Schutz, wo er freundlich aufgenommen und als Katechumene auf die Taufe vorbereitet wird. Diese findet am 25. November 1128 oder am 24. November 1129 in Köln statt. 1129/30 tritt er in das Prämonstratenser Kloster Cappelberg ein. Dort lernt er in den folgenden Jahren Latein und durchläuft die Weihegrade. Nach 1137/38 wird er zum Priester geweiht. Hier endet der Bericht des *Opusculum*, und die Spuren Hermanns verlieren sich¹².

¹⁰ Im Gegensatz zu vielen anderen sieht dies ganz klar Johannes Baptista VALVEKENS, *Hermannus quondam Iudaeus praepositus in Scheida*, in: *AnPraem* 41 (1965) S. 158–165, hier S. 160: »De Hermanno isto proinde non ita multa in ipsa hac biographia edicuntur«.

¹¹ Vgl. dazu: NIEMEYER, *Einleitung* (wie Anm. 2), S. 32–49; LOTTER, *Hermann* (wie Anm. 3), und vor allem HORSTKÖTTER, *Zweifel* (wie Anm. 4), S. 54–56, dort ist auch die Literatur zum *Opusculum* sehr umfassend dargestellt. Vgl. auch Fidel RÄDLE, *Wie ein Kölner Jude im 12. Jahrhundert zum Christen wurde. Hermannus quondam Iudaeus 'De conversione sua'*, in: Friedrich NIEWÖHNER – Fidel RÄDLE, (Hgg.), *Konversionen im Mittelalter und in der Frühneuzeit*, Hildesheim 1999, S. 9–24, der den Text nach dem »sensus litteralis vel historicus« durchgeht und besonders seine konversionstypischen Motive hervorhebt.

¹² Von den angeblich »nicht immer rühmlichen Wechselfällen seines späteren Lebens«, die er nach NIEMEYER, *Einleitung* (wie Anm. 2), S. 45, »verständlicherweise« nicht berichtet habe, wissen wir also nichts.

Angesichts der Tatsache, daß die wenigen historischen Fragen zu seinem Lebensgang, die u.U. zu lösen wären, offensichtlich noch diskutiert werden, und andere nach heutigem Kenntnisstand nicht zu lösen sind, scheint es mir sinnvoll und geboten, den Text selbst als literarisches Werk und unabhängig von seinem Wert als historische Quelle, genauer in Augenschein zu nehmen. Erstaunlicherweise ist dies meines Wissens von einigen Ansätzen abgesehen, bisher kaum geschehen.

Misch hat das *Opusculum* im Rahmen seiner *Geschichte der Autobiographie* behandelt und festgestellt¹³, daß Hermann in seinem Werk »dem schlichten Glauben als einer Gnadengabe« den Vorzug gibt vor der Lösung religiöser Fragestellungen auf einem »intellektuellen, rabbinischen sowohl wie scholastischem, Wege«¹⁴. Er macht darauf aufmerksam, daß die Schrift in der literarischen Tradition der Hagiographie steht, und ist der Ansicht, sie sei von den *Confessiones* Augustins nicht beeinflusst¹⁵ und ein »Beispiel für die natürliche, aus mündlichen Äußerungen hervorgehende Form von Lebenserinnerungen«¹⁶. Im Rahmen seines umfassenden Werkes zur Autobiographie betrachtet Misch den autobiographischen Bericht Hermanns aber nicht für sich als Einzelwerk, sondern benutzt ihn neben vielen anderen als Quelle für die Darstellung der Entwicklung des menschlichen Selbstbewußtseins. Dabei berührt er zwar literaturwissenschaftliche Fragen wie beispielsweise die nach der Form und den Vorlagen des Textes, benutzt diesen dann aber doch wieder als Quelle für Aussagen zum Lebenslauf Hermanns wie die folgende: Bei Hermann handele es sich »um die für die Zeit charakteristische Erscheinung eines jungen Menschen, der die Sicherheit des Daseins in der Umfriedung durch den Glauben der Väter verloren hatte und sich zu der neuen Sicherheit, die ihm in der christlichen Welt vor Augen stand, auf intellektuellem Wege hindurchzufinden strebte, aber [...] nicht zum Ziele kam«¹⁷.

Im Interesse Hofmanns steht demgegenüber nur der Text als solcher. Er hat sehr richtig beobachtet, daß die Bekehrungsgeschichte Hermanns »'dezidiert' historisch erzähle und das eigene Bekehrungserlebnis im Kontext der sozialen und religiösen Lebenswirklichkeit lokalisieren«¹⁸.

¹³ Georg MISCH, *Geschichte der Autobiographie*, Bd. III, 2. Teil, 1. Hälfte, Frankfurt 1959, S. 505-522.

¹⁴ Ebd. S. 509, und Inhaltsverzeichnis unter IV, 2, II, 2.

¹⁵ Ebd. S. 505f; vgl. dazu auch unten, S. 95.

¹⁶ MISCH, *Geschichte* (wie Anm. 13), S. 506.

¹⁷ Ebd. S. 509.

¹⁸ Heinz HOFMANN, *Artikulationsformen historischen Wissens in der lateinischen Historiographie des hohen und späten Mittelalters*, in: *Grundriß der romanischen Literaturen*

Lotter hat auf mögliche Stilisierungen des Geschehens im *Opusculum* und eine »maßvolle Zuhilfenahme der *disputatio* Gisleberti« hingewiesen¹⁹.

Anknüpfend an diese Aussagen, werde ich im Folgenden das *Opusculum* ausschließlich aus einem literaturwissenschaftlichen Blickwinkel betrachten und dabei mein besonderes Augenmerk auf seine Form, auf mögliche Stilisierungen und den Gebrauch von Stereotypen, auf seine theologische Grundhaltung, auf die Art der Selbstdarstellung des Autobiographen sowie auf seine Intention und das mögliche Publikum richten.

1. Aufbau und Erzähltechnik

Das *Opusculum* wird gemeinhin als Autobiographie bezeichnet²⁰. In der gebotenen Kürze können hier freilich Fragen der Begrifflichkeit nicht diskutiert werden; der Text erfüllt jedoch immerhin einige Gattungsmerkmale einer Autobiographie: er ist ein Bericht in Ich-Form über das eigene Leben, der zeitlich von der Geburt bis zur Priesterweihe reicht²¹.

des Mittelalters, hrsg. v. Hans Robert JAUSS, Erich KÖHLER u. a., Bd. XI, 1,2, Heidelberg 1987, S. 367-687, zu Hermann: S. 595f.

¹⁹ LOTTER, *Hermann* (wie Anm. 3), S. 216. HORSTKÖTTER, *Zweifel* (wie Anm. 4), S. 209 und 216. Vgl. auch Steven F. KRUGER, *Dreaming in the middle ages* (*Cambridge Studies in the medieval literature* 14), Cambridge 1992, S. 154-165, der auf den mündlichen und anekdotenhaften Charakter der Schrift hinweist (S. 154) und sie zwar zutreffend, aber viel zu eng gefaßt, als Illustration für den Weg vom falschen jüdischen, dem Litteralsinn folgenden Schriftverständnis zum richtigen christlichen Verständnis wertet (S. 164). MORRISON, *Conversion* (wie Anm. 1), S. X u. S. 39-75, kündigt an, Erlebnis und Text trennen zu wollen (S. X) und scheint sich auch mit literaturwissenschaftlichen Fragen beschäftigt zu haben, wenn er betont, daß »the architectonic unity of the narrative depends upon the hermeneutic gap between the first dream and its misinterpretation, and [...] the correct interpretation [...]« (S. 53) oder, wenn er sagt, daß Hermanns Erzählung kein menschliches Interesse zeige und seine Personen »'cardboard' figures« seien, oder wenn er die hermeneutische Methode Hermanns als eine Übung in Kryptographie bezeichnet (nämlich um seine Glaubwürdigkeit als Christ durch den Gebrauch antijüdischer Stereotype zu unterstreichen, S. 60-70). Er beschäftigt sich dann aber doch vornehmlich mit historischen Fragen zur Person Hermanns wie mit der nach der Glaubwürdigkeit des Autors (S. 48-53) und der, in welchem Maß der Text »a measure of the degree to which conversion entailed a particular convert's assimilation to the dominant Christian society« sei (S. 40).

²⁰ MISCH, *Geschichte* (wie Anm. 13), S. 505: »förmliche Autobiographie«; NIEMEYER, *Einleitung* (wie Anm. 2), S. 2: »autobiographisches Werk«; VALVEKENS, *Hermannus* (wie Anm. 10), S. 159: »autobiographia«. HORSTKÖTTER, *Zweifel* (wie Anm. 4), S. 53: »Autobiographie«. SCHMITT, *Les dimensions* (wie Anm. 5), S. 1: »autobiographie de conversion«.

²¹ Also über einen Zeitraum von ca. 30 Jahren (kanonisches Alter für die Weihe).

Mit der Aussage *ibique* [d.h. in Cappenberg] *presentis vite finem et promissionem future prestolaturus*²² dehnt Hermann darüberhinaus den Rahmen des Werks gewissermaßen auf sein ganzes Leben aus.

Nach einem an einen sonst nicht weiter bekannten Heinrich gerichteten Dedikationsschreiben teilt Hermann kurz seine Abstammung und seine Herkunft aus Köln mit²³, um sofort daran anschließend eine Vision zu erzählen, die er als Dreizehnjähriger hatte und die er sich von einem Verwandten auslegen ließ. Dieser deutete sie ihm, weil er als Jude *ea sola que carnis sunt sapiens* (S. 71, Z. 26f.) war, als Glücksverheißung *secundum carnem* (ebd.) aus. Mit der Aussage, er habe diesen Traum erst viel später, als er mit den Gaben des heiligen Geistes ausgestattet war, richtig verstanden und zwar als frühe Prophezeiung seiner künftigen Priesterwürde (S. 72), verweist Hermann auf die an den Schluß der Schrift plazierte Interpretation dieser Vision und spannt so den Bogen seines Selbstberichts von der falschen jüdischen Deutung des Traumes hin zur richtigen christlich-allegorischen Deutung²⁴. Durch diese Umrahmung des Werkes macht er deutlich, daß er sein ganzes Leben als eingebettet in seine Prädestination zum Christen und Priester versteht. Damit räumt er zugleich einer persönlichen Auserwähltheit den Vorrang ein vor seiner kollektiven Erwähltheit als Mitglied des Volkes Israel²⁵. So ist schon in der äußeren Gestaltung des Opusculum ein Diskussionspunkt der damaligen jüdisch-christlichen Auseinandersetzung aufgenommen und

²² HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 121, Z. 24f. Vgl. auch ebd., S. 123, Z. 20ff.: [...] *Spiritus sancti carismata* [...] *mecum sint finetenus permansura*; ebd., S. 126, Z. 14f. u. 25f. Vgl. auch Norbert BACKMUND, *Die mittelalterlichen Geschichtsschreiber des Prämonstratenserordens* (Bibliotheca Analectorum Praemonstratensium 10), Averboode 1972, S. 57f.

²³ In einem anderen Zusammenhang, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 106, Z. 18ff, weist HERMANNUS darauf hin, daß er von vornehmen Eltern abstamme und gebildet und vermögend gewesen sei.

²⁴ Am Schluß des Werks, S. 122, Z. 15ff., weist er auf den Anfang zurück: [...] *somnium in prima huius opusculi fronte insertum* [...] *intellexi, cuius sicut superius promisi, interpretationem explicabo*. Vgl. Jean-Claude SCHMITT, *L'autobiographie rêvée*, in: *Problèmes et méthodes de la biographie*. Actes du colloque Sorbonne 3-4 mai 1985 (Sources travaux historiques), o.O. o.J., S. 153-166. Auch Isaak legt übrigens den Traum »allegorisch« und nicht »dem Litteralsinn nach« aus, wie mehrfach angenommen worden ist (vgl. oben Anm. 19). Seine Deutung erweist sich jedoch als falsche »Übersetzung« der im Traum gezeigten Allegorie. SCHMITT, *Les dimensions* (wie Anm. 3), S. 4, weist darauf hin, daß die Erzählung dieses Traums und seine Interpretation das Werk strukturieren und einen »métarécit« zum Konversionsbericht bilden.

²⁵ Das Motiv der persönlichen Erwählung ist noch einmal aufgenommen in den Schlußworten des Opusculum, S. 126.

im christlichen Sinne entschieden, die Frage nämlich, ob die Juden als Religionsgemeinschaft auch nach dem Erscheinen Christi als das auserwählte Volk gelten dürfen oder nicht.

Nachdem Hermann den Traum des Dreizehnjährigen erzählt hat, läßt er den eigentlichen Bericht seiner Konversion beginnen, die *descriptio historie*, wie er sie nennt (S. 83, Z. 5), deren *occasio* er nun der Reihe nach darlegen wolle²⁶.

Die Komposition des Opusculum folgt einem hagiographischen Schema²⁷: Nach einer kurzen Bemerkung über Hermanns Abstammung und der o.g. Vision, die seine Prädestination von Anfang an aufzeigen soll, folgt der Lebensbericht nach, und zwar in Form episodenhafter Einzelerzählungen, die durch Überleitungen miteinander verbunden sind. Diese kündigen entweder explizit einen Exkurs an²⁸ oder bestehen meistens in einer die relative Chronologie und den Ort des Geschehens betreffenden Aussage²⁹. An einigen Stellen begründen sie die folgende Erzählung auch mit dem Fortgang der spirituellen Entwicklung des Autobiographen³⁰. Der Bericht einzelner Erlebnisse mündet häufig ein in eine Schilderung der inneren Entwicklung und in damit zusammenhängende theologische Reflexionen. In den Text eingeflochten sind viele Zitate aus den biblischen Schriften, die häufig die Argumentation nicht nur bekräftigen, sondern nachgerade zum Ausdruck bringen³¹. Zitate heidnischer Autoren sind dagegen kaum zu finden³².

Die formal nur lose miteinander verbundenen Episoden sind lebendig geschilderte, z.T. dramatisch gestaltete Szenen, in die Hermann die Leser

²⁶ S. 72, Z. 9f. Ein kurzer Abriß des Aufbaus auch bei Jean-Claude SCHMITT, *La question des images dans les débats entre juifs et chrétiens au XII^e siècle*, in: *Spannungen und Widersprüche* (Gedenkschrift František Graus), hrsg. v. Susanna BURGHARTZ, Hans-Jörg GILOMEN u.a., Sigmaringen 1992, S. 245-254, hier S. 250.

²⁷ So schon MISCH, *Geschichte* (wie Anm. 13), S. 506.

²⁸ So z.B. HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 83, Z. 8: *Occurrit hoc loco rei cuiusdam memoria, quam etiam hic inserere dignum existimo [...]*; vgl. auch S. 87, Z. 24ff.; S. 122, Z. 15; ebd., Z. 22.

²⁹ So z.B. S. 70, Z. 21f.: *Tertio decimo etatis mee anno [...]*; vgl. auch S. 72, Z. 13; S. 76, Z. 19; S. 83, Z. 8; S. 93, Z. 11; S. 103, Z. 3; S. 114, Z. 18; S. 116, Z. 14; S. 118, Z. 6.

³⁰ So z.B. S. 94, Z. 7: *Ego autem tanto magis de Dei pietate confisus [...]*; S. 98, Z. 4: *Sed auctor invidie diabolus [...] me [...] aggreditur*; vgl. auch S. 106, Z. 26ff.; S. 108, Z. 22ff.; S. 109, Z. 14ff.; S. 112, Z. 18; S. 121, Z. 3f.

³¹ RÄDLE, *Kölner Jude* (wie Anm. 11), S. 21, vermutet, daß »das besondere Ernstnehmen und fast penetrante Festhalten von leitenden Bibelworten« ein »jüdisches Erbteil im Leben dieses Konvertiten ist«.

³² NIEMEYER (wie Anm. 1), S. 130, hat nur drei Zitate nichtchristlicher Autoren (Horaz, Macrobius, Vergil) festgestellt.

gleichsam mit hineinnimmt und sie somit an ihnen teilhaben läßt³³. Der Ansicht Morrisons, der Leser könne die Szenen nicht »visualisieren«, kann ich keineswegs zustimmen³⁴. Wenn Hermann beispielsweise seinen Aufenthalt bei Bischof Ekbert in Münster schildert und beschreibt, wie er bei einem Festmahl mit dem Gefolge des Bischofs vom Verhalten eines seiner Dienstleute zutiefst berührt war³⁵, können und sollen sich die Leser die Szene sehr wohl lebhaft vorstellen: Der Bischof hatte seinem *provisor* Richmar, einem in seinem Lebenswandel sehr frommen Manne, ein Gericht vom Hecht kommen lassen, das Richmar *pietatis affectu* (S. 83, Z. 19) dem neben ihm sitzenden Juden anbot und sich selbst mit Wasser und Brot begnügte. Hermann ist völlig verwundert über das liebevolle Verhalten eines Mannes, den er bis dahin für *gesetz- und gottlos* gehalten hatte³⁶, noch dazu gegenüber einem Juden, den dieser Christ doch eigentlich hätte hassen müssen. Der freundliche Umgang der Christen mit ihm und besonders diese Szene gaben Hermann, wie er sagt, einen ersten Anstoß, sich mit der Frage zu beschäftigen, durch welche Religion man Gott auf angemessenere Weise dienen könne. Auch hier wird wieder durch die Illustration einer Szene ein jüdisch-christlicher Gegensatz, ob man nämlich seine Feinde hassen oder lieben solle, als im christlichen Sinne entschieden dargestellt³⁷. Die sich an diese Szene anschließende Schilderung, wie derselbe Richmar Judas (wie Hermann damals noch hieß) ein Gottesurteil anbietet, um ihn von der Wahrheit des Christentums zu überzeugen³⁸, ist ebenfalls sehr lebendig gestaltet und dient dazu, einen Vorwurf, den Christen Juden gegenüber häufig erhoben haben, zu illustrieren und zurückzuweisen: daß nämlich die Juden nach Zeichen verlangen, während die Christen einen Glauben ohne Vorbedingungen fordern³⁹. Man sieht die beiden ihre Wette abschließenden Männer geradezu vor sich, wie sie sich dann zu Bischof Ekbert begeben, um seine Erlaubnis für das Unternehmen einzuholen. Dieser untersagt die Wette jedoch, und die Erzählung mündet in eine Rede Ekberts ein, in der er darlegt,

³³ Mit welchen stilistischen Mitteln er dies erreicht, würde auf jeden Fall eine Einzeluntersuchung lohnen. Ein augenfälliges Mittel ist beispielsweise der häufige Gebrauch des historischen Präsens an dramatisch markanten Punkten der Erzählung.

³⁴ MORRISON, *Conversion* (wie Anm. 1), S. 57.

³⁵ HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 83f.

³⁶ Ebd., S. 83, Z. 24f.: [...] *homo, quem prorsus exlegem et sine deo putabam* [...].

³⁷ Vgl. auch RÄDLE, *Kölner Jude* (wie Anm. 11), S. 17.

³⁸ HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 84, Z. 15ff.

³⁹ Er zitiert in diesem Zusammenhang Paulus 1 Kor 1, 22: *Iudei signa querunt*.

warum der Glaube nicht von Zeichen abhängig gemacht werden dürfe⁴⁰. Auch andere Begebenheiten aus der Zeit seiner Konversion schildert Hermann sehr lebendig: Wie er zufällig, d.h. geleitet durch die Gnade Gottes, ausgerechnet mit dem Kleriker nach Mainz reist, der einen Brief der Kölner jüdischen Gemeindemitglieder mit sich führt; dieser Brief enthielt eine Aufforderung an die Mainzer Juden, auf den Apostaten die volle Härte des Gesetzes anzuwenden. Hermann kommt so in die Lage, die Briefe vernichten zu können⁴¹. Ebenso plastisch berichtet er, wie er mit seinem Halbbruder auf den Schultern orientierungslos bzw. irreführt vom Teufel, durch die Straßen von Mainz läuft und das richtige Stadttor nicht finden kann, wo sein Knecht mit einem Pferd auf ihn wartet⁴².

Auch wenn Hermann sein inneres seelisch-geistiges Ringen um die wahre Religion beschreibt, ist sein Bericht weniger belehrend als vielmehr plastisch und sehr dramatisch. So erzählt er, wie er sich sowohl nach jüdischem wie auch nach christlichem Ritus strengen Fastenübungen unterwarf, weil er hoffte, einer nächtlichen *visitatio* Gottes gewürdigt zu werden, die ihm die *via veritatis* zeigen sollte⁴³. Hier läßt er die Leser ebenso unmittelbar an seiner Verzweiflung, seinen Qualen und seiner Enttäuschung beim Ausbleiben dieses Zeichens teilhaben wie an seiner Angst, aus der Synagoge ausgeschlossen zu werden, wenn er dem Drängen der Juden nicht nachgeben und die Heirat verweigern würde⁴⁴.

Während Misch von »predigthaftern Einlagen« im gesamten Opusculum spricht⁴⁵, kann ich erbauliche, belehrende Ansprachen an nur zwei Stellen des Werkes feststellen: Einmal hat die o.g. Rede Bischof Ekberts zu der Frage, ob der Glaube durch den Beweis von Zeichen erlangt werden dürfe⁴⁶, die der Predigt verwandte Form eines didaktischen Monologs, ohne jedoch eine Predigt im eigentlichen Sinne zu sein. Zum anderen hat die Ansprache der Christen anlässlich der Hochzeit Hermanns und seiner

⁴⁰ HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 84, Z. 26ff.

⁴¹ Ebd., S. 111f.

⁴² Ebd., S. 114ff.

⁴³ Ebd., S. 94, Z. 7ff.: *Ego autem tanto magis de Dei pietate confisus, quanto [...], cepi iterum, sicut prius crebris eum precibus implorare, ut mihi veritatis viam [...] nocturna visione dignaretur revelare.*

⁴⁴ Ebd., S. 98ff; S. 99, Z. 23ff.: [...] *vel, si aliud quippiam mihi placuisset, extra sinagogam eorum fierem. Quod ne leve apud eos esse quispiam fortassis arbitretur, noverit hoc esse inter Iudeos extra sinagogam fieri, quod apud Christianos ab ecclesia per excommunicationem eliminari.*

⁴⁵ MISCH, *Geschichte* (wie Anm. 13), S. 505.

⁴⁶ HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 85, Z. 5ff.

Rückkehr zum Judentum einen ähnlichen Charakter, wenn er sie das Unglück »ihres Juden«, der sich ja schon auf dem richtigen Weg befunden hatte, beklagen und ihn vor der ewigen Verdammnis warnen läßt⁴⁷.

Die *disputatio* spielt dagegen sowohl formal wie inhaltlich eine bestimmende Rolle im *Opusculum*⁴⁸. So betont Hermann, daß seine Neugier auf das Christentum durch die Predigten Ekberts erregt worden sei, der als *scriba doctus* mit *idonea ratione* das Alte Testament auf das Neue bezog, und das Neue aus dem Alten bewies⁴⁹. Schon hier, am Anfang seines Selbstberichts, macht Hermann also deutlich, daß das Interesse des jungen Juden, der unter den Seinen selbst als *scriba doctus* galt⁵⁰, zunächst durch die intellektuell anregenden typologischen Ausführungen und allegorischen Deutungen des *doctor egregius* Ekbert⁵¹ geweckt worden ist. Die Bedeutung des vernunftgemäßen und scholastischen Nachdenkens über Glaubensfragen hebt Hermann auch in langen Passagen hervor, die immer wieder in das Werk eingefügt sind und darlegen, wie in ihm regelrecht ein geistiger Kampf der Argumente für und wider die beiden Religionen tobte. Welch hohen Wert Hermann der rationalen Behandlung von Glaubensfragen beimißt, kann man auch daran ablesen, wie häufig er berichtet, daß er mit Christen disputiert oder disputationsähnliche Gespräche geführt habe, um die drängende Frage nach der richtigen Religion für sich zu lösen⁵². Das »Protokoll« der Disputation, die Hermann mit Rupert von Deutz in übrigens recht angriffslustiger Weise führte, nimmt in seinem Bericht mehrere Seiten ein⁵³. Es berührt sich, was die Argumentation angeht, mit dem *Annulus sive dialogus inter Christianum et Iudaeum* Ruperts, ohne daß wohl eine direkte Abhängigkeit anzunehmen ist⁵⁴. Schmitt hat darauf

⁴⁷ Ebd., S. 101, Z. 2ff; Z. 7ff.: *Quomodo, inquiunt, miser Iuda, tam cito, tam facile a bono proposito ad tantum perditionis baratrum dilapsus es? Quomodo manu ad aratrum missa tam cito retro respexisti?*

⁴⁸ Allein das Wort *disputatio* begegnet 11mal im *Opusculum*.

⁴⁹ Ebd., S. 73, Z. 23ff.: *Ibi itaque audiebam scribam doctum in regno celorum de thesauro suo nova et vetera proferentem, et vetus scilicet testamentum ad novum referendo et novum ex veteri idonea satis ratione approbando.*

⁵⁰ Ebd., S. 97, Z. 12.

⁵¹ Ebd., S. 86, Z. 16.

⁵² Vgl. z.B. ebd., S. 96f.; S. 103, Z. 24ff.

⁵³ Ebd., S. 76-83; vgl. besonders S. 79, Z. 15ff., wo Hermann zu Rupert sagt: [...] *unum iam e duobus, quod placuerit, elige: aut scilicet mihi huius abhominabilis vestre culture* [d.h. der Bilderverehrung], *si quam forte nosti, auctoritatem pretende; vel certe, quod consequens est, si id non potes, immo plane quia non potes, dampnabilem hunc et sacre omnino legi contrarium errorem erubescens confitere.*

⁵⁴ RUPERTUS TUTTIENSIS, *Annulus sive dialogus inter Christianum et Iudaeum* (Migne PL 170, Sp. 559-610; vgl. dazu Heinz SCHRECKENBERG, *Die christlichen Adversus-Iudaeos-*

hingewiesen, daß das Streitgespräch des *Opusculum* ähnliche Argumente gegen den Vorwurf der christlichen Idolatrie enthält wie die *Disputatio Iudei et Christiani* des Gislebertus Crispinus, die Hermann nach Lotter auch benutzt hat⁵⁵. In der *disputatio* zwischen Rupert und Hermann sind einige der geläufigen religiösen Streitfragen zwischen Juden und Christen im Mittelalter⁵⁶ angesprochen wie die nach der Auserwähltheit des Volkes Israel⁵⁷, die nach der willkürlichen Auslegung des Gesetzes durch die Christen⁵⁸, und die nach der Bilderverehrung⁵⁹, wobei Rupert nach der zusammenfassenden Aussage, daß er nichts von dem gänzlich zurückweise, was Hermann vorgebracht habe⁶⁰, nur auf die Vorwürfe der Idolatrie eingeht und *tam pulcherrimis rationibus quam validissimis scripturarum auctoritatibus obvians, eas velut quandam tetre noctis caliginem clarissimis responsionum suarum radiis propellebat* (S. 82, Z. 21ff.).

Nach seinem Bekehrungserlebnis fordert Hermann, nun schon als Christ, wenn auch noch ungetauft, die Juden der Wormser Synagoge zum Streitgespräch heraus⁶¹ und disputiert mit seinem Bruder und David, dem *archisinagogus* von Worms⁶². Nach der Erschütterung, die der Besuch des Klosters Cappenberg bei ihm ausgelöst hatte, führt er einen aufgeregten inneren Disput mit Gott über den rechten Glauben⁶³, in dem u.a. ein geläufiges Argument der Christen gegen die Juden eingeflochten und behandelt ist: Gott würde es nicht zulassen, daß die Juden heimatlos über

Texte (11.-13.Jh.). Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd. 335), Frankfurt 1988, S. 100-107). Zur Abhängigkeit der beiden Schriften vgl. SCHMITT, *La question* (wie Anm. 26), S. 252; ferner auch NIEMEYER, *Einleitung* (wie Anm. 2), S. 4f. mit Anm. 2.

⁵⁵ GISLEBERTI CRISPINI *Disputatio Iudei et Christiani*, hrsg. v. Bernhard BLUMENKRANZ (Stromata Patristica et Mediaevalia 3), Utrecht 1956; vgl. dazu SCHRECKENBERG, *Adversus-Iudeos-Texte* (wie Anm. 54), S. 58-65. SCHMITT, *La question* (wie Anm. 26), S. 247. LOTTER, *Hermann* (wie Anm. 3), S. 216. Vgl. auch NIEMEYER, *Einleitung* (wie Anm. 1), S. 4 mit Anm. 2.

⁵⁶ Vgl. dazu die zahlreichen Belege bei SCHRECKENBERG, *Adversus-Iudeos-Texte* (wie Anm. 54).

⁵⁷ HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 77.

⁵⁸ Ebd., S. 77f. Diese Streitfrage behandelt RUPERT VON DEUTZ in seinem *Annulus* ebenfalls; vgl. SCHRECKENBERG, *Adversus-Iudeos-Texte*, (wie Anm. 54), S. 102.

⁵⁹ HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 78f.

⁶⁰ Ebd., S. 79, Z. 22: *In omnibus, ait, que mihi utcumque convenienter opposuisse visus es, nihil omnino deterreor.*

⁶¹ Ebd., S. 112-114; S. 113, Z. 5f.: [...] *cum ipsis disputationem ingressus* [...].

⁶² Ebd., Z. 19ff.: *Contra archisinagogum quoque David nomine et predictum fratrem meum singulare certamen disputationis arripiens* [...].

⁶³ Ebd., S. 88-93; S. 90, Z. 13f.: [...] *cepi talibus intra me pro ipsis questionibus quasi contra Deum argumentari* [...].

die ganze Welt verstreut seien, wenn der jüdische Glaube der rechte wäre⁶⁴. Erst nach der Zeit der Taufe Hermanns hören im *Opusculum* die äußeren und inneren Disputationen auf. Die Überlegungen zum Glauben werden jetzt nicht mehr aufgeregt argumentierend, sondern eher ruhig und meditativ in den Bericht eingebracht. Damit wird auch formal verdeutlicht, daß die Zeit des Zweifels vorbei ist⁶⁵.

Hermann sagt aber andererseits auch ausdrücklich, daß er in der falschen Reihenfolge den Glauben mit dem Intellekt habe erlangen wollen⁶⁶. Dies sei nämlich nicht durch scholastisches Argumentieren, sondern nur durch die Gnade Gottes möglich. Er zitiert in diesem Zusammenhang die Jesajastelle *nisi credideritis, non intelligetis*⁶⁷ und nimmt damit das *credo, ut intellegam* der Scholastik auf⁶⁸. Die theologisch begründete Grundaussage des *Opusculum*, daß der Glaube eine Gnadengabe sei, impliziert aber keineswegs, wie Misch meint, daß die vernunftsgemäße, scholastische Auseinandersetzung mit Glaubensfragen in dem Werk *ad absurdum* geführt wäre⁶⁹. Dazu hat sie m. E. im Bericht Hermanns sowohl formal wie inhaltlich ein viel zu hohes Gewicht. Sie besitzt durchaus ihren theologisch begründeten Stellenwert im Ringen um den rechten Glauben, weil sie bei Juden (und anderen »Irrgläubigen«)⁷⁰ gerade in ihrer Aussichtslosigkeit Zweifel auszulösen imstande ist, die den Ungläubigen überhaupt erst in den Zustand von Demut und Einsicht in das eigene Unvermögen versetzen, der nötig ist, um die Gnadengabe des Glaubens empfangen zu können. Das rational argumentierend geführte religiöse Streitgespräch hat überdies *eo ipso* seinen Stellenwert im interkulturellen Bereich der Religionen, weil es, wie scharf und engagiert auch immer geführt, von der gegenseitigen Achtung zeugt, einander zuzuhören und

⁶⁴ Ebd., S. 92, Z. 1ff. Ein sehr geläufiges Argument der Christen gegen die Juden; vgl. Kurt SCHUBERT, *Das christlich-jüdische Religionsgespräch im 12. Und 13. Jh.*, in: *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt*, hrsg. v. Alfred EBENBAUER u. Klaus ZATLOUKAL, Wien 1991, S. 223-250, hier: S. 232; Nicholas R. M. DE LANGE, Art. 'Antisemitismus IV', in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 3, 1978, S. 128-137, hier: S. 131.

⁶⁵ Vgl. bes. ebd., S. 122-127.

⁶⁶ HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 104, Z. 2f.: [...] *ego dum ordine pre-postero fidem intellectu volebam pervenire*; vgl. auch S. 108, Z. 17: [...] *me, quem ad fidem Christi nec reddita mihi a multis de ea ratione nec magnorum potuit clericorum convertere disputatio* [...].

⁶⁷ Ebd., S. 104, Z. 5f. (Jes 7, 9 Vg.).

⁶⁸ Vgl. dazu MISCH, *Geschichte* (wie Anm. 13), S. 518.

⁶⁹ Ebd., S. 509; vgl. NIEMEYER, *Einleitung* (wie Anm. 2), S. 8.

⁷⁰ Gemeint sind wohl Moslems; HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 69, Z. 12: [...] *infideles Iudeos sive paganos* [...]; S. 87, Z. 4: [...] *iudaici seu cuiuslibet erroris homines* [...].

sich nicht umzubringen. Wenn Hermann sich also als dem Juden, der er war, in solchen Disputationen den Part des wirklich Zweifelnden und nach außen und innen Argumentierenden zuschreibt, und sich nicht, wie sonst in mehr oder weniger fingierten Disputationsprotokollen häufig, als zum reinen Stichwortgeber degradiert darstellt⁷¹, betont er schon damit den hohen Wert rationaler Auseinandersetzung zwischen den Religionen.

Hofmann hat sehr richtig festgestellt, daß im Selbstbericht Hermanns »der äußere ereignishafte Ablauf« und die »innere Entwicklung [...] realiter aufeinander bezogen« sind⁷². So sind die in den einzelnen Episoden berichteten Ereignisse, die Hermanns *conversio* begleiteten, stets verknüpft mit dem Bericht seiner spirituellen Entwicklung. Hier ist jedoch deutlich eine Hierarchie der beiden Ebenen in der Erzählung festzustellen. Die Schilderung seiner Entwicklung vom Juden zum Christen, die im seelisch-geistigen Bereich stattfand, zieht sich kontinuierlich durch das gesamte Opusculum und ist somit schon durch die Komposition des Textes als die wichtigere Ebene herausgehoben, während Hermann Einzelereignisse aus der Zeit seiner Bekehrung als in das äußere Geschehen ragenden Ausdruck seiner inneren Entwicklung und als Niederschlag des Wirkens Gottes bzw. Gegenwirkens des Teufels in seinem Leben kennzeichnet⁷³. Hermann berichtet gleichsam über das ganze Werk hinweg fortschreitend von seiner langsamen Hinwendung zum Christentum, die er letztlich als eine Errettung durch Gott versteht.

Die Darstellung der »historischen« Ereignisse geschieht dagegen immer in Form von in sich geschlossenen »Szenen«, die nur durch einige zusammenfassende Aussagen ergänzt werden und auf die dann wieder eine zeitliche Lücke folgt. So sind beispielsweise Hermanns Erlebnisse im Gefolge Bischof Ekberts deutlich in ihrer Funktion als Anreiz für den jungen Juden gekennzeichnet, sich mit dem Christentum auseinanderzusetzen und Zweifel am jüdischen Glauben auszulösen⁷⁴. Ebenso ist der

⁷¹ Vgl. dazu die zahlreichen Belege bei SCHRECKENBERG, *Adversus-Iudeos-Texte* (wie Anm. 54); z. B. für den Disput in der Silvesterlegende Lydia MIKLAUSCH, *Der Antijudaismus in den mittelalterlichen Legenden am Beispiel der Silvesterlegende in der Fassung des Konrad von Würzburg*, in: *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt*, hrsg. v. Alfred EBENBAUER u. Klaus ZATLOUKAL, Wien 1991, S. 173-182, hier: S. 179.

⁷² HOFMANN, *Artikulationsformen* (wie Anm. 18), S. 596.

⁷³ Vgl. auch MISCH, *Geschichte* (wie Anm. 10), S. 507: »Aber unser hauptsächliches Interesse und auch das des Autors haftet doch an dem inneren Geschehen, das er selber als ein 'Suchen nach der Wahrheit' bezeichnet.«

⁷⁴ Vgl. z. B. HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 83, Z. 9ff: [...] *tum scilicet quod sui [Richmari] dulcedine magnum mihi conversionis prebuit incitamentum* [...];

plötzliche Tod seines Bewachers Baruch nach Art eines hagiographischen Strafwunders als eine ihn bestärkende Gnadenstat Gottes in die Erzählung eingebracht⁷⁵. Wenn er berichtet, wie er sich an die *religiosae* Berta und Glismut wendet und sie um ihre Fürbitte ersucht, dient dies als Illustration der völlig verzweifelter Lage, in der er sich selbst nicht mehr zu helfen weiß und sich nur noch demütig an die *Freunde Gottes* wenden kann⁷⁶. Der Bericht von seiner Disputation mit den Wormser Juden hat im Text u.a. die Funktion, genau den Zustand zwischen persönlicher Bekehrung und offiziellem Übertritt zu verdeutlichen, in dem sich Hermann als so glaubensgewiß darstellt, daß er es zwar wagte, die Wormser Juden zu einer Disputation herauszufordern und die christliche Wahrheit zu verteidigen, aber noch nicht so errettet durch die Taufe und geschützt durch die Kirche, daß er nicht am Schluß doch einlenkte und vorgab, den christlichen Standpunkt nur vorgetäuscht zu haben, um die Juden im Argumentieren gegen die Christen zu üben⁷⁷.

So ließe sich dies durch das ganze Opusculum hindurch weiterverfolgen. Auch einige Überleitungen stellen heraus, daß das Folgende nur deshalb in den Bericht kommt, um beispielsweise von der Gegenkraft des Teufels zu berichten, der Hermanns Bekehrung zu verhindern suchte:

und ebd., S. 92, Z. 4ff. [nach dem Besuch im Kloster Cappenberg]: [...] *titubare intra me cepi et cogitare, ne forte Iudeis errantibus per viam mandatorum Dei currerent Christiani* [...].

⁷⁵ Ebd., S. 93, Z. 20ff.: *Deus autem ultionem Dominus dignam mox ei* [Baruch, vgl. auch S. 75, Z. 26ff.] *pro hac maligna accusatione sua ultionem reddidit* [...]. *Statim namque gravi febrium dolore correptus infra quindecim dies obiit*. Vgl. auch MISCH, *Geschichte* (wie Anm. 13), S. 516, der darauf hinweist, daß solche Bestrafungen aus anderen Selbstzeugnissen des Mittelalters bekannt sind.

⁷⁶ HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 106-108; vgl. bes. S. 107, Z. 4ff.: [...] *et ad educendum me de tenebris et umbra mortis dexteram sue maiestatis* [Deus] *dignaretur extendere, quem ex propria infirmitate ubique videret defecisse*; ebd., S. 107, Z. 9: [...] *considerare cepi, quod sicut servilis aliqua persona, perdita domini sui gratia, non ad eam ulterius nisi eiusdem domini pro se intervenientibus amicis valet reverti* [...]. Die beiden Frauen werden übrigens in ihrer seine Rettung befördernden Funktion deutlich der seine Rettung behindernden Ehefrau gegenübergestellt; ebd., S. 108, Z. 11: [...] *ut per feminam lapsus* [sc. Hermannum] *femine precibus sublevarent*. Vgl. dazu auch MORRISON, *Conversion* (wie Anm. 1), S. 61.

⁷⁷ HERMANNUS, *De conversione*, S. 112, Z. 19ff.: [...] *tam fortiter in amore catholice fidei* [...] *cepi fervere, ut* [...] *inimicis eius Iudaeis constanter et libere predicare auderem*. In Worms befand sich eine bedeutende Talmudschule, vgl. Günter STERNBERGER, Art. 'Juden, Judentum I', in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 5, ³1996, Sp. 1027-1032, hier: Sp. 1030. Rabbi Josef Kimchi, ein Zeitgenosse Hermanns, schrieb ein Handbuch für jüdische Gelehrte, die damit rechnen mußten, mit Christen zu disputieren; SCHUBERT, *Religionsgespräch* (wie Anm. 64), S. 229.

*Sed auctor invidie diabolus, qui me infidelitatis adhuc nexibus irretitum tenebat, [...] antique me fraudis sue armis aggreditur*⁷⁸.

Auch an der Inszenierung der Personen in der Erzählung, die in der Zeit seiner Bekehrung eine Rolle gespielt haben, läßt sich die Hierarchie der beiden Ebenen ablesen: Ohne Ausnahme treten sie gleichsam geschichtslos in einer oder einigen wenigen Szenen auf und werden dann für den weiteren Verlauf der Erzählung wieder fallengelassen⁷⁹. Dies gilt für Juden ebenso wie für Christen. Sie haben als historische Personen kaum ein eigenes Profil, Leben gewinnen sie erst in ihrer Rolle als Impulsgeber bzw. Störer der spirituellen Entwicklung des Autobiographen. So taucht beispielsweise Bischof Ekbert nur in seiner Rolle als derjenige auf, der Hermann auf den Weg des Christentums brachte, ohne daß abgesehen von einer Angabe seines Standes auch nur ein Wort verloren würde über sein Vorleben oder sein späteres Verhältnis zu Hermann, geschweige denn über sein weiteres Schicksal. Auch der Halbbruder Hermanns tritt ausschließlich in seiner Rolle als «geraubter Schatz» auf, den der Konvertit zum Christentum mit hinüberretten wollte⁸⁰. Über das weitere Schicksal des Knaben, nachdem er bei Mönchen in Verwahrung gegeben war, erfahren wir aus dem *Opusculum* nichts; daß er mit Hermann zusammen getauft worden ist, berichtet nur die *Vita Godefridi*⁸¹. Für den Fortgang der *conversio* hat der Bruder in den Augen Hermanns offensichtlich keine Rolle mehr gespielt, weshalb er auch kein Wort mehr über ihn sagt. Von Hermanns Ehefrau erfahren wir nur, wie der Teufel sie ihm als Lockvogel fleischlicher Versuchung schickte und damit zunächst auch sehr erfolgreich gewesen ist⁸². Was aus ihr wurde, nachdem er sie verlassen hatte, erfahren wir ebensowenig wie davon, daß die Sanktionen, denen er

⁷⁸ HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 98, Z. 4ff.; vgl. auch die oben, Anm. 28-30, angeführten Stellen.

⁷⁹ Meine Bemerkungen an dieser Stelle beziehen sich auf die (nichtbiblischen) Einzelpersonen, auf die Personengruppen »Juden« und »Christen« komme ich unten zu sprechen. Vgl. ferner auch MORRISON, *Conversion* (wie Anm. 1), S. 55.

⁸⁰ HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 109-111; S. 109, Z. 16ff.: [...] *nolebam et ego tali doctus exemplo de Egipto, tenebris videlicet iudaice infidelitatis, vacuus exire, sed aliquam [...] rationalem predam abducere*.

⁸¹ *Vita Godefridi* (wie Anm. 5), S. 518, Z. 20ff.: *Sicque secum erepto puero, in brevi dehinc baptismi gratiam [frater hebraeus, d.i. Hermannus] percepit cum illo, ac prosequente caelesti dono, simul cum eodem non longe post nostrae militiae societati adunatus est*. Vgl. dazu auch LOTTER, *Hermann* (wie Anm. 3), S. 212.

⁸² HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 98, Z. 9ff.: *Qui [diabolus] enim primo parenti gustum necis per feminam [...] reservavit, ipse mihi in meam ruinam mulierem matrimonio copulavit*.

von seiten der jüdischen Gemeinde ausgesetzt war, u.U. nicht nur mit seinem Abfall vom Glauben zu tun hatten, sondern auch mit dem unrechtmäßigen Verlassen der Ehefrau⁸³. Als letztes Beispiel sei der Wegbegleiter Hermanns, der *capellanus regine Richenze* Wolkwin, genannt, dem er den Brief abnehmen konnte, der seine Anklage bei den Juden in Mainz enthielt. Dieser Kleriker ist in die Erzählung nur deshalb eingeführt, um durch den Bericht die Gnade Gottes hervorzuheben, die das Geschehen lenkte⁸⁴. Warum die Kölner Juden ausgerechnet einen christlichen Boten mit der Überbringung der Briefe betrauten, und was mit ihm geschah, als er sie nicht ordnungsgemäß ablieferte, gehört nicht zum Konversionsbericht und ist deshalb nicht erwähnt.

Die eigentliche *descriptio historie* (S. 83, Z. 5) ist also die Schilderung der schrittweisen inneren Hinwendung Hermanns zum Christentum bzw. der göttlichen Gnade, die diese Hinwendung bewirkte. Alles andere ist ihr unter- bzw. zugeordnet. Der Vollständigkeit halber sei nur erwähnt, daß der Autobiograph in seiner Erzählung bis zum Zeitpunkt seiner Taufe mit größter Regelmäßigkeit einem Fortschritt im Glauben einen Rückschritt folgen läßt.

Wenn im *Opusculum* in der Tat »die Seelengeschichte nicht mehr weitgehend isoliert dargestellt« ist wie in Selbstberichten genuin christlicher Autobiographen vor Hermann⁸⁵, so mag das auch damit zusammenhängen, daß die *conversio* eines Juden zum christlichen Glauben in viel stärkerem Maße Wirkung auf seine soziale und ökonomische Existenz zeitigen mußte als beispielsweise die *conversio* eines Mönchs vom lauen zum eifrigen Glauben.

Schon nach diesen wenigen Beobachtungen zur Form des *Opusculum* kann ich der Auffassung Mischs nicht zustimmen, es sei »ein Beispiel für die natürliche, aus mündlichen Äußerungen hervorgehende Form von Lebenserinnerungen.« Hermann sagt allerdings in seinem Dedikations-schreiben ausdrücklich, er sei oft nach seiner Bekehrung gefragt und erst neulich durch demütige Bitten gezwungen worden, sie zu erzählen⁸⁶. Dies

⁸³ Zu solchen Sanktionen beim Verlassen der Ehefrau; vgl. Friedrich DEXINGER, Art. 'Judentum V', in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 17, 1988, S. 352-356, hier S. 355.

⁸⁴ HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 110, Z. 22ff.: [...] *Deus* [...] *illorum* [Iudeorum] *suo nutu dissipans consilium, ab eorum* [...] *me laqueo potenter liberavit* [...].«

⁸⁵ HOFMANN, *Artikulationsformen* (wie Anm. 18), S. 596.

⁸⁶ HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 69, Z. 5ff.: *Solent plerique* [...] *a me sciscitari, qualiter de Iudaismo ad Christi gratiam conversus sim* [...], *sicut et nuper te presente quarundam sancte conversationis feminarum devota petitione coactus sum omnem eius seriem replicare*«; vgl. dazu unten S. 99.

ist also vielleicht in der Tat zwar der Anlaß gewesen, die Geschichte seiner Konversion auch niederzuschreiben, der autobiographische Bericht in der Form, wie er uns schriftlich im *Opusculum* vorliegt, ist jedoch eine durchdachte und, wie noch zu zeigen sein wird, in theologischen Reflexionen verankerte, komplizierte Komposition und mit Sicherheit mehr als eine schriftlich fixierte Sammlung von Anekdoten, wie Misch wohl meint.

2. Typisierungen und Stilisierungen

Die Christen (es handelt sich hier fast ausschließlich um Kleriker und Ordensleute) werden im *Opusculum* fast ausnahmslos sehr positiv geschildert⁸⁷. Ekbert ist der *bonus pastor* (S. 73, Z. 19) und ein *totius consilii vir* (S. 72, Z. 16f.). Die Christen gratulieren Hermann zu seiner Neugier und beklagen in frommer Liebe seinen Irrtum⁸⁸, sie umschmeicheln und umgarnen ihn⁸⁹, sie geben ihm Bücher⁹⁰, und Richmar ist *homo pietatis affectu plenissimus*⁹¹. An Hermanns Hochzeit beklagen sie *christiano affectu* seine Rückkehr zum Judentum⁹². Die frommen Frauen kommen voller Mitleid seiner Bitte um Fürsprache nach⁹³. Die Kleriker, mit denen er disputieren möchte, entsprechen bereitwillig seinem Wunsch⁹⁴. Die Mönche in Flonheim nehmen ihn mit großer Liebe und Freude auf, obwohl er noch ungetauft ist⁹⁵. Und auch die bei seiner Taufe anwesenden Kleriker überzeugen ihn mit Milde, noch einmal unterzutauchen⁹⁶. Hermann betont in seinem *Opusculum* also das von frommer Liebe getragene Entgegenkommen der Christen, auch und gerade, als er

⁸⁷ Es gibt nur zwei Ausnahmen: Als Hermann bei seiner Taufe nicht weiß, daß er dreimal untertauchen muß, führt er das auf die Nachlässigkeit der Kirchendiener zurück, die ihm das nicht gesagt hatten (ebd., S. 119, Z. 2: [...] *ex ministrorum negligentia* [...]), und als er mit seinem siebenjährigen Halbbruder durch Mainz irrt, lachen die Christen über ihn (ebd., S. 115, Z. 3: [...] *quod multi videntes velut fatuum me deriserunt Christiani*).

⁸⁸ Ebd., S. 74, Z. 20ff.: [...] *curiositati mee congratulantes simulque errorem meum pio affectu miserantes* [...].

⁸⁹ Ebd., S. 75, Z. 9f.: [...] *precantationibus Christiani me demulcentes*.

⁹⁰ Ebd., S. 76, Z. 9ff.

⁹¹ Ebd., S. 83, Z. 19.

⁹² Ebd., S. 101, Z. 5f.

⁹³ Ebd., S. 106-108.

⁹⁴ Ebd., S. 96f.

⁹⁵ Ebd., S. 116, Z. 1f.

⁹⁶ Ebd., S. 119, Z. 13: [...] *blanda baptiste mei flexus ammonitione* [...]; S. 120, Z. 1f.: [...] *blanda religiosorum, qui aderant, clericorum exhortatio* [...].

noch Jude war, der zunächst nur Neugier und dann auch Zweifel am Glauben seiner Väter mitbrachte.

Zu Beginn der Erzählung tauchen einzelne Juden auf, die in naher Beziehung zu Hermann stehen: seine Eltern, seine Verwandten⁹⁷, der Gelehrte Isaak, der ihm den Traum auslegte⁹⁸, und dann der *pedagogus* Baruch⁹⁹, der ihm nach Münster zur Beaufsichtigung mitgegeben worden war¹⁰⁰. Dieser wird im Laufe des Aufenthalts immer mehr zum mißgünstigen Bewacher stilisiert, der Hermanns Interesse am Christentum beargwöhnt. Als Baruch Hermann nach seiner Rückkehr bei seinen Verwandten anklagt, hat er in der Schilderung jegliches persönliches Profil verloren und wird auch nicht mehr mit seinem Namen genannt. Aus ihm ist *ille emulus meus Iudeus* (S. 93, Z. 13) geworden, der durch die Gerechtigkeit Gottes auch bald für seinen Verrat sterben muß¹⁰¹. Von diesem Punkt des Opusculum an treten Juden nur noch ganz selten als Einzelpersonen auf¹⁰². Ab jetzt ist fast ausschließlich die Rede von »den Juden«, die Hermann verfolgen. Sie haben auch als Gruppe kein deutliches Gepräge; nur andeutungsweise erfährt man, daß wohl die jüdische Gemeinde in Köln gemeint ist¹⁰³. Die Juden werden aus der Sphäre menschlicher Beziehungen herausgehoben und zur feindlichen, Hermanns Bekehrung bedrohenden Macht stilisiert¹⁰⁴. Wenn er erzählt, er sei in Köln gerade noch der Steinigung durch die Juden entgangen¹⁰⁵, ist diese Aussage gerade in ihrer Ahistorizität¹⁰⁶ ein deutlicher Verweis sowohl

⁹⁷ Ebd., S. 70, Z. 18.

⁹⁸ Ebd., S. 71, Z. 23ff.

⁹⁹ Ebd., S. 75, Z. 26f.

¹⁰⁰ Ebd., S. 73f.

¹⁰¹ Ebd., S. 93.

¹⁰² Es handelt sich bei den Ausnahmen um ihm persönlich nahestehende Personen wie seinen Schwiegervater Alexander (S. 98, Z. 14), seinen Bruder Samuel in Worms (S. 112, Z. 25f.) und außerdem um den *archisinagogus David* (S. 113, Z. 19).

¹⁰³ Vgl. z.B. ebd., S. 99, Z. 5: *Coacto siquidem Iudeorum concilio* [...], und S. 115, Z. 12: [...] *Iudei Colonienses navigio supervenientes* [...]. Zur Kölner jüdischen Gemeinde im Zeitalter der Kreuzzüge vgl. Zvi ASARIA, *Die Juden in Köln*. Von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart, Köln 1959.

¹⁰⁴ Als Beispiele seien hier nur genannt: HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 100, Z. 6: *Ad primam etenim Iudeorum comminationem ita totus immenso povere obriui* [...]; S. 109, Z. 4ff.: [...] *Iudeorum persecutionem* [...] *metuebam*; S. 110, Z. 7: [...] *in tantum omnes [Iudei] adversum me zelum exarsere* [...]; S. 111, Z. 15f.: [...] *Iudeorum adversum me insidias* [...]; S. 114, Z. 19: [...] *ob metum Iudeorum* [...].

¹⁰⁵ Ebd., S. 110, Z. 8: [...] *ut, si qua eis [Iudeis] efficiendi sceleris facultas occurrisset, propriis me non timuissent manibus lapidare*.

¹⁰⁶ Im 12. Jh. war es Juden natürlich nicht erlaubt, jemanden zu steinigen; vgl. dazu LOTTER, *Hermann* (wie Anm. 3), S. 209 mit Anm. 7.

auf »die Juden« der Apostelgeschichte, die die ersten Christen verfolgten und mit der Steinigung bedrohten¹⁰⁷, wie auch auf die Gesprächspartner Jesu im Johannesevangelium, die dort durchweg als »die Juden« bezeichnet werden¹⁰⁸. Mit dieser Stilisierung der Juden im Opusculum nach dem biblischen Vorbild der jüdischen Christenverfolger nimmt Hermann einen im christlichen Kulturkreis stereotyp auftauchenden Gedanken auf, daß nämlich die Juden gewalttätig seien¹⁰⁹.

Als Hermann sich mitten in Köln taufen läßt, treten dieselben (Kölner) Juden in einem eher marginalen Satz als Statisten auf, die, ihrer Macht beraubt, seinen Übertritt nur noch betrauern können¹¹⁰. Obwohl diese Darstellung durchaus der Realität entsprechen dürfte, weil Hermann als Konvertit nun unter dem Schutz der Kirche stand, weist sie dennoch einen Bruch auf, denn der plötzliche Sinneswandel seiner Verfolger wird im Opusculum weder hergeleitet noch durch eine Bemerkung über die weltlichen Machtverhältnisse erklärt. Vor dem Hintergrund einer theologisch begründeten Konzeption des Werkes wird er jedoch verständlich: Mit der Stilisierung der Juden zur feindlichen Macht *vor* der Bekehrung und zu bedeutungslosen Zuschauern *danach* unterstreicht der Text die heilsgeschichtliche Bedeutung der Taufe; durch sie ist Hermann aus dem Reich der Finsternis hinübergerettet in das Reich Christi, und die Juden als Handlanger des Teufels¹¹¹ haben keine Macht mehr über ihn.

Außer dem Vorwurf der Gewalttätigkeit sind auch noch andere Vorstellungen von den Juden und dem Judentum im Opusculum verarbeitet; sie sind, ausgehend von den biblischen Berichten, von der Patristik entwickelt worden und begegnen stereotyp in der Literatur und Ikonographie

¹⁰⁷ Vgl. bes. Act 7, 13, 14, 17.; dazu Theo C. DE KRUIJF, Art. 'Antisemitismus III.5', in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 3, 1978, S. 122-128; Friedrich LOTTER, Art. 'Judenfeindschaft', in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 5, 1991, S. 790f.

¹⁰⁸ KRUIJF, Art. 'Antisemitismus III.5' (wie Anm. 108), S. 126f.; Josef NIEWIADOMSKI, *Die Juden im Neuen Testament und bei den Kirchenvätern*, in: *Christen und Juden in Offenbarung und kirchlichen Erklärungen vom Urchristentum bis zur Gegenwart*, hrsg. v. Erika WEINZIERL (*Veröffentlichungen des internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg*, NF, Bd. 34: Publikationen des Instituts für kirchliche Zeitgeschichte, hrsg. v. Erika WEINZIERL, Serie I: Studien, Dokumentationen), Salzburg 1988, S. 13-31, hier S. 20.

¹⁰⁹ Ebd., S. 13f. Verbunden mit der Schuldzuweisung an die Juden, Jesus getötet zu haben (I Thess 2, 14f.).

¹¹⁰ HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 120, Z. 21ff.: *Iudei autem [...] luctu me amarissimo velut perfidum ac perditum inconsolabiliter plangebant*; sie hatten ihm immerhin nicht nur Apostasie, sondern auch das (wohl unrechtmäßige) Verlassen seiner Ehefrau und Entführung vorzuwerfen.

¹¹¹ Vgl. dazu unten, S. 96f.

des Mittelalters, um die Juden und den jüdischen Irrweg zu charakterisieren¹¹². Bischof Ekbert weist in seiner »Predigt« Hermann vorsichtig und taktvoll darauf hin, daß die Juden mit ihrer streng auf den Litteralsinn ausgerichteten Interpretation des Alten Testaments stumpfen Lasttieren zu vergleichen seien, die sich mit der Spreu zufriedengeben¹¹³. Weitaus überheblicher und aggressiver hat ein Zeitgenosse Hermanns, Petrus Venerabilis, den Gedanken, daß Juden in ihrer Einsichts- und Vernunftlosigkeit den Tieren gleichgestellt seien, ausgedrückt: *Audiet nec intelliget asinus, audiet nec intelliget Iudeus*¹¹⁴. Regelmäßig taucht zur Charakterisierung der Juden im *Opusculum* auch der Vorwurf der Verstocktheit und Blindheit auf¹¹⁵. Auch er wird, von den biblischen Texten ausgehend, schon in der Patristik stereotyp gebraucht¹¹⁶ und ist nicht nur bei ausgesprochen judenfeindlichen Autoren wie Johannes Chrysostomus oder Petrus Venerabilis zu finden¹¹⁷, sondern durchaus auch bei solchen, die sich in ihren Schriften und ihrem Wirken für den Schutz von Juden ausgesprochen und stark gemacht haben wie Rupert von Deutz und Bernhard von Clairvaux¹¹⁸. Diese Beurteilung der Juden ist theologisch in der

¹¹² LOTTER, Art. 'Judenfeindschaft' (wie Anm. 107), S. 790. Willehad Paul ECKERT, Art. 'Antisemitismus V', in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 3, 1978, S. 137-143. NIEWIADOMSKI, *Die Juden* (wie Anm. 108), S. 13-31. Für das 11.-13.Jh.: SCHRECKENBERG, *Adversus-Iudeos-Texte* (wie Anm. 54).

¹¹³ HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 74, Z. 6ff.: [...] *Iudeis tamquam brutis quibusdam iumentis sola in his littera velut palea contentis* [...].

¹¹⁴ PETRUS VENERABILIS, *Adversus Iudeorum inveteratam duritiem*, hrsg. v. Yvonne FRIEDMANN (*Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 58), Turnhout 1985, hier: S. 125, Z. 19f.; vgl. auch S. 55 und 186. Zu Petrus Venerabilis vgl. SCHRECKENBERG, *Adversus-Iudeos-Texte* (wie Anm. 54), S. 180-193, und passim zu dieser antijüdischen stereotypen Aussage. Vgl. auch SCHUBERT, *Religionsgespräch* (wie Anm. 64), S. 224.

¹¹⁵ Als Beispiele seien hier nur genannt: HERMANNUS, *De conversione*, S. 110, Z. 10f.: *Sed perfidie ac malignitatis sue tenebris excecati* [Iudei...]; S. 113, Z. 12f.: [...] *ceca superbia et superba cecitate* [...].

¹¹⁶ Vgl. dazu die oben in Anm. 112 u. 114 genannte Literatur.

¹¹⁷ Zu Johannes Chrysostomus vgl. Heinz SCHRECKENBERG, *Die christlichen Adversus-Iudeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd. 172) Frankfurt ³1995; NIEWIADOMSKI, *Die Juden* (wie Anm. 108), S. 17; zu Petrus Venerabilis: SCHUBERT, *Religionsgespräch* (wie Anm. 64), S. 123f. und SCHRECKENBERG, *Adversus-Iudeos-Texte* (wie Anm. 54), S. 180-193.

¹¹⁸ RUPERT VON DEUTZ, *Annulus* (wie Anm. 54), Sp. 576A: [Iudaeus]: *Quae enim culpa in me, si obscuratus sive excaecatus sum* [...]«; vgl. auch SCHRECKENBERG, *Adversus-Iudeos-Texte* (wie Anm. 54), S. 106. S. BERNARDI *Sermones super cantica canticorum*, hrsg. v. J. LECLERCQ, C.H. TALBOT u. H.M. ROCHAS, Rom 1957, hier S. 76, Z. 22f.: *Hoc ergo iudicium, o Synagoga, quod flagitas. Errori tuo caeca et contentiosa desereris* [...]; vgl. auch SCHRECKENBERG, *Adversus-Iudeos-Texte* (wie Anm. 54), S. 169-178; Bernhard BLUMENKRANZ, *Patristik und Frühmittelalter*, in: *Kirche und Synagoge*. Handbuch zur

Ansicht begründet, daß die Juden die heilsgeschichtliche Bedeutung Jesu Christi nicht haben sehen und anerkennen wollen, obwohl sie dazu in der Lage gewesen wären. Sie hat auch in zahlreichen bildlichen Darstellungen ihren Niederschlag gefunden, von denen die wohl bekannteste die der Synagoge mit der Augenbinde ist¹¹⁹. Die Blindheit und Verstockung der Juden durchzieht als Motiv das ganze Opusculum. Hermann macht deutlich, daß ihn erst die Einsicht in seine eigene jüdische Blindheit für den Empfang des Glaubens bereit machen konnte. Wie ihm die Augen geöffnet wurden, hat er sehr anschaulich in einer Szene geschildert: Als er auf der Suche nach der Wahrheit wieder einmal mit Christen disputierte und sie seiner Aussage zufolge mit logischen Winkelzügen in die Irre zu führen versuchte, sagte einer der eher unbeteiligten Zuschauer aus dem Gefolge des disputierenden Klerikers: *Cur [...] o magister, cur frustraniteris? Quid in ventum verba fundis? [...] Scis equidem, teste apostolo [2 Kor 3, 16] usque in hodiernum diem, cum legitur Iudeis Moyses, velamen positum est super cor eorum*¹²⁰. Hermann stilisiert den Vorwurf der Blindheit, der ihm aus früheren Kontakten mit Christen schon vor dieser Disputation bekannt gewesen sein muß, zur »Initialzündung« für seine Einsicht in die christliche Wahrheit¹²¹. Auch hier hat er also wieder eine lebendig geschilderte Szene auf der Folie der jüdisch-christlichen Auseinandersetzung gestaltet und stellt den christlichen Standpunkt als durch sein eigenes Erleben erwiesen dar.

Das gleiche Phänomen zeigt sich im sechsten Kapitel des Opusculum. Hermann erzählt dort, wie er mit Bischof Ekbert das Kloster Cappenberg besucht hat und dort Menschen *varie conditionis diverseque nationis* sah, und sagt dann ausdrücklich, daß durch das Zusammenleben dieser Gesellschaft der Getreuen Christi¹²² die Prophetie des Jesaja [Jes 11] *spiritualiter* erfüllt sei, die für die Zeit nach dem Kommen des Messias völligen

Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen, hrsg. v. Karl Heinrich RENGSTORF und Siegfried VON KORTZFLEISCH, Bd. 1, Stuttgart 1968, S. 84-135, hier S. 119-124.

¹¹⁹ Vgl. dazu Bernhard BLUMENKRANZ, *Juden und Judentum in der mittelalterlichen Kunst*. Franz Delitzsch-Vorlesungen 1963, Stuttgart 1965, hier bes.: S. 57-61; H. FELDBUSCH, Art. 'Blindheit', in: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Bd. 1, hrsg. v. Engelbert KIRSCHBAUM, Rom 1968, Sp. 307f.; Willehad Paul ECKERT, Art. 'Juden, Judentum', in: Ebd., Bd. 2, 1970, Sp. 449-454 u. SCHRECKENBERG, *Adversus-Iudeos-Texte* (wie Anm. 54), Anhang, S. 447-636.

¹²⁰ HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 104, Z. 11ff.

¹²¹ Ebd., S. 14ff.: *Hoc audiens [...] vehementer expavi, reputans ne forte [...] ego misticum Mosaice legis intellectum nequaquam, velut interpositis quibusdam carnalium figurarum umbris, clara mentis acie possem attingere.*

¹²² Ebd., S. 89, Z. 1f.: [...] *in hac Christi fidelium societate* [...].

Frieden vorausgesagt habe. Er antwortet damit sozusagen auf ein sehr gewichtiges Argument der Juden gegen das Christentum, daß nämlich der friedlose Zustand der Welt doch ganz deutlich beweise, daß der Messias noch nicht erschienen sei¹²³. Auch hier nimmt der Autobiograph von seiner Warte als nun überzeugter Christ das Selbsterlebte zum Anlaß, auf einen strittigen Punkt der religiösen Diskussion zwischen Juden und Christen einzugehen und ihn als gelöst darzustellen¹²⁴. Damit hebt Hermann überdies auch das urchristlich orientierte Gemeinschaftsideal des Ordens hervor, dem er nun angehörte¹²⁵.

Er ordnet in seinem Selbstbericht die Juden in ihrer Blindheit, ihrer Verstockung und Gewalttätigkeit dem Reich des Teufels zu. Anknüpfend an ihre Dämonisierung vor allem im Johannesevangelium bezeichnet er sie als *Synagoge des Satans*¹²⁶. Als dessen Handlanger versuchen sie, Hermann im Machtbereich Satans zu halten. Ganz besonders deutlich wird die Verbindung Juden-Teufel in der Schilderung, wie Satan ihn durch die fleischliche Versuchung zur Ehe zwingt und sich dabei der Drohungen der Juden bedient, ihn zu verfolgen und aus der Synagoge

¹²³ So z. B. GISLEBERTUS CRISPINUS, *Disputatio* (wie Anm. 55), S. 34, Z. 3-28. Dazu SCHRECKENBERG, *Adversus-Iudeos-Texte* (wie Anm. 54), S. 60. Zu diesem Argument überhaupt vgl. die ebd. angeführten jüdischen Autoren (vgl. S. 9); SCHUBERT, *Religionsgespräch* (wie Anm. 64), S. 237ff.; SCHMITT, *La question* (wie Anm. 26), S. 246.

¹²⁴ Dies stellt schon fest: Bernhard BLUMENKRANZ, *Jüdische und christliche Konvertiten im jüdisch-christlichen Religionsgespräch des Mittelalters*, in: *Judentum im Mittelalter*, hrsg. v. Paul WILPERT (Miscellanea Medievalia 4), Berlin 1966, S. 277.

¹²⁵ Zur Vorstellung der 'kommunistischen' *vita apostolica* bei den Prämonstratensern vgl. Stefan WEINFURTER, *Der Prämonstratenserorden im 12. Jh.*, in: *Marchtal. Prämonstratenserabtei, Fürstliches Schloß, Kirchliche Akademie*, hrsg. v. Max MÜLLER, Rudolf REINHARDT u. Wilfried SCHÖNTAG, Ulm 1992, S. 13-30, hier S. 13.

¹²⁶ HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 97, Z. 2ff.: [*Religiosi doctores*] *suis me disputationibus et ammonitionibus a sinagoga Sathane* [Offb 3, 9] *segregare [...] laborabant [...]*; vgl. ebd., S. 87, Z. 23f.: [*Iudei...*] *resipiscant a diaboli laqueis, a quo captivi tenentur [...]*. Vgl. Joh 8, 44: *Vos ex patre diaboli estis*; vgl. dazu František GRAUS, *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt*, in: *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt*, hrsg. v. Alfred EBENBAUER und Klaus ZATLOUKAL, Wien 1992, S. 53-65, hier S. 63; Karl Heinz RENGSTORF, *Das Neue Testament und die nachapostolische Zeit*, in: *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen*, hrsg. v. DEMS. u. Siegfried VON KORTZFLEISCH, Bd. 1, Stuttgart, 1968, S. 23-83, hier S. 43-40; zur Vorstellung »Juden als Teufelskinder« überhaupt vgl. SCHRECKENBERG, *Adversus-Iudeos-Texte*, Bd. 1 (wie Anm. 117), S. 132-137, und beispielsweise bei Rupert von Deutz, ebd., Bd. 2 (wie Anm. 54), S. 100-107. Die Verwendung antijüdischer Stereotype gehört in die *theologische* Vorstellungswelt Hermanns und dient nicht, wie MORRISON, *Conversion* (wie Anm. 1), S. 60, annimmt, dem Zweck, die Glaubwürdigkeit der Konversion Hermanns zu bekräftigen, was er wohl nach zehn Jahren im Kloster und als geweihter Priester nicht mehr nötig gehabt haben dürfte.

auszuschließen¹²⁷. Die Juden sind in ihrer Rolle als Widersacher Hermanns der eigentlichen Gegenmacht seiner Errettung, dem Teufel, untergeordnet. Dieser bedient sich aber nicht nur der Juden, sondern ist auch sonst in gewohnter Tücke bemüht, ihn auf alle erdenkliche Weise von der Konversion abzuhalten, durch fleischliche Versuchung, Schuldgefühle, Verwirrung und vieles mehr¹²⁸. Er stellt sich der Gnade Gottes, die Hermann ins Licht ziehen will, mit aller Macht entgegen und muß am Schluß doch unterliegen. Das äußere Geschehen im Leben des Konvertiten ist ebenso wie seine Seele zum Schauplatz für den Kampf der Mächte »Gott« und »Satan« ausgestaltet. Die beiden Bereiche werden charakterisiert mit Teufel, Synagoge, Finsternis, Blindheit, Reich des Todes und der Ägyptischen Gefangenschaft auf der einen und mit Christus, Kirche, Licht, Erleuchtung, ewigem Leben und dem Auszug aus Ägypten auf der anderen Seite¹²⁹. Das Ringen des Juden um den christlichen Glauben wird so eingeordnet in den größeren Zusammenhang eines Kampfes des Teufels um die Seelen. Die geläufige Vorstellung, daß jede Seele nur durch die Gnade Gottes und nicht durch eigene Verdienste aus den Fängen des Satans befreit werden kann¹³⁰, ist im *Opusculum* verbunden mit der spezifischeren Ansicht, die schon in der Bibel begegnet, daß besonders ein Jude in seiner tierhaften Vernunftlosigkeit nicht durch intellektuelle Anstrengungen, sondern nur durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes zu Christus bekehrt werden könne¹³¹. Das Bekenntnis Hermanns, daß der

¹²⁷ HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 98ff., hier bes. S. 98, Z. 9ff. MISCHE, *Geschichte* (wie Anm. 13), S. 517, meint unrichtig, daß dies die einzige Stelle sei, wo Hermann zum Teufelsglauben greife; zutreffender MORRISON, *Conversion* (wie Anm. 1), S. 75.

¹²⁸ Aus der Fülle von Belegstellen seien hier nur genannt: HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 105, Z. 22: *Quod ideo callidissimus hostis fecisse credendus est, ut intentionem meam eo facilius a proposito suo retraheret, quo per hoc me legis prevaricatorem esse ostenderet*; S. 114, Z. 25f: *Nam cum transitus urbis illius mihi esset notissimus, ita [...] oculi mei sunt diabolica illusione obcecati, ut [...] exitum eius invenire non possem*.

¹²⁹ Weitere gegensätzliche metaphorische Vorstellungen sind (als allgemein konversionstypische Motive) zusammengestellt bei RÄDLE, *Kölner Jude* (wie Anm. 11), S. 23f.

¹³⁰ Hier sind im Falle Hermanns vor allem Fastenübungen (vgl. HERMANNUS, *De conversione* [wie Anm. 1], S. 94-96) und intellektuelle Bemühungen zu nennen.

¹³¹ Vgl. z.B. PETRUS VENERABILIS, *Adversus [...] duritiem* (wie Anm. 114), S. 57, Z. 564ff.: *Nescio plane utrum Iudaeus homo est, qui nec rationi humanae caedit, nec auctoritatibus divinis et propriis acquiescit. [...] in cuius medio nondum positus est divinus spiritus, sine quo ad Christum nunquam potest converti Iudaeus*; vgl. dazu SCHRECKENBERG, *Adversus-Iudaeos-Texte* (wie Anm. 54), S. 188f. Zur Vorstellung im Johannesevangelium, daß es der Überwindung des Teufels bedarf, wenn die Juden die Wahrheit erkennen sollen, vgl. RENGSTORF, *Das Neue Testament* (wie Anm. 126), S. 38.

Glaube nicht durch Verstehen erlangt werden könne, muß auch in diesem Zusammenhang gesehen werden. Im Rahmen dieser dem ganzen Werk zugrundeliegenden theologischen Konzeption ist dann auch die Rolle der Kirche als Mittlerin der Gnade herausgestellt¹³².

Die Aussage Hermanns zu Beginn des *Opusculum*, daß gerade die teuflischen Versuchungen, die seine Konversion begleiteten, ihre Ernsthaftigkeit bewiesen¹³³, ist ebenfalls nur zu verstehen vor dem Hintergrund des Kampfes der Mächte um die Seele, denn nach traditionellen Vorstellungen versucht Satan immer mit aller Anstrengung ihre Hinwendung zu Gott durch Versuchungen zu verhindern. Daß es sich dabei um die Seele eines Juden handelt, ist hier durchaus zweitrangig¹³⁴.

3. Selbstdarstellung des Autobiographen

Peccator ego et indignus sacerdos Hermannus (S. 70, Z. 16), so beginnt Hermann seinen autobiographischen Lebensbericht. Diese Demutsformel steht zwar wie ein Motto über seiner Selbstdarstellung, in deren weiterem Verlauf tauchen dann aber, soweit ich sehe, kaum mehr derartige Formeln auf¹³⁵. Durch ihr Fehlen wirkt der Bericht sehr selbstbewußt, was noch durch die Tatsache verstärkt wird, daß Hermann weder, wie sonst bei mittelalterlichen Autoren häufig, darauf hinweist, daß Gott der eigentliche Inspirator des Werkes sei, noch dessen Mithilfe bei seiner Entstehung betont¹³⁶. Allerdings schreibt Hermann seine Konversion nieder, um glänzend in der Reinheit des Lebens wie geprüftes Silber, auch für andere von der Liebe Gottes und dem ewigen Leben zu klingeln (S. 123, Z. 14ff.). Daß die Gnade Gottes ihn auf seinem Lebensweg geführt hat, und alles Gute, was ihm widerfahren ist, nicht auf seine eigenen Verdienste

¹³² HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 107, Z. 12: [...] *nec ego nisi sancte ecclesie fultus intercessionibus Christi possem gratiam promereri*«; weitere Stellen vgl. unten, S. 105, Anm. 200.

¹³³ HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 69, Z. 16ff.: *At vero mea conversio, gravissimis in eius primordio crebrescentibus temptationum procellis multisque se ei opponente antiquo hoste insidiis [...] est mancipata*.

¹³⁴ Zu Versuchung allgemein vgl. Simon LEGASSE, Paul LAMARCHE, u.a., Art. 'Tentation', in: *Dictionnaire de spiritualité*, Bd. 15, Paris 1990, Sp. 193-243.

¹³⁵ Vgl. HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 84, Z. 9: [...] *mihi indigno* [...]; dort allerdings mehr auf seine Unwürdigkeit in dieser Situation als auf seine ganze Person bezogen.

¹³⁶ So schon MORRISON, *Conversion* (wie Anm. 1), S. 72.

zurückgeht, betont er immer wieder¹³⁷. So schildert er sich nicht vornehmlich als handelndes Subjekt seines Werdegangs, sondern als Objekt der göttlichen Gnade, die sich in seinem Leben manifestierte¹³⁸. Mehr noch, seine gesamte Existenz und seine Identität sind in der Gnade Gottes begründet: *Hermannus Dei gratia id quod est* (S. 69, Z. 4), so überschreibt er seinen Lebensbericht.

Dieser Satz, Zitat der berühmten autobiographischen Aussage von Paulus¹³⁹, verweist auf den judenchristlichen Apostel als Identifikationsmodell Hermanns in seiner Selbstdarstellung¹⁴⁰. Schon die Genealogie zu Beginn ist ebenso nach Paulus gestaltet¹⁴¹ wie die vor den Lebensbericht gestellte Vision als Zeichen einer Prädestination von Anfang an¹⁴². Aus Paulus stammen auch die mit Abstand meisten direkten und indirekten biblischen Zitate des *Opusculum*. Als Hermann beginnt, sich neugierig für das Christentum zu interessieren, bieten ihm die Christen diesen Apostel als Vorbild an¹⁴³, und er beginnt bald, sich nach einer dem Lichteerlebnis von Damaskus ähnlichen Vision zu sehnen, die ihm aber zunächst nicht gewährt wird¹⁴⁴. Als er jedoch das zu erhalten verdient hat, was er gläubig von Gott erbeten hatte, wird ihm plötzlich der christliche Glaube zuteil (S. 107, Z. 7f.). Dieses Ereignis ist ebenfalls in Anlehnung an Paulus und

¹³⁷ Die Belegstellen sind so zahlreich, daß sie nicht im einzelnen aufgeführt werden können; vgl. NIEMEYER (wie Anm. 1), Register: 'gratia'. Seine ganze Bekehrung führt er auf die Gnade Gottes zurück, vgl. HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 108, Z. 22f.: *Inventa igitur per gratiam Dei una pretiosa catholice fidei margarita [...]* oder auch einzelne Geschehnisse, vgl. z. B. ebd., S. 111, Z. 8: *Ex Dei namque dispensatione [...]*.

¹³⁸ Vgl. z.B. ebd., S. 126, Z. 25ff.: *Spero, Domine, [...], quia misericordia tua subsequetur me omnibus diebus vite mee, cuius tanta iam mihi gratiarum pignora dignatus es prerogare [...]*.

¹³⁹ 1 Kor 15, 10: *gratia autem Dei sum id quod sum et gratia eius in me vacua non fuit sed abundantius illis omnibus laboravi non ego autem sed gratia Dei mecum.*

¹⁴⁰ Daß Paulus Hermann als Vorbild gedient hat, ist mehrfach festgestellt worden, vgl. zuletzt RÄDLE, *Kölner Jude* (wie Anm. 11), S. 11, 14 u. 24.

¹⁴¹ HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 70, Z. 17: [...] *genere Israelita, tribu Levita, ex patre David [...]*; Phil 3,5f. (Paulus über sich selbst): [...] *ex genere Israhel, de tribu Benjamin, Hebraeus ex Hebraeis [...]*.

¹⁴² Gal 1, 15f.

¹⁴³ HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 74, Z. 26f.: *Ad commendandam etiam gratie huius largitatem apostoli sui Pauli mihi proponebant exemplum [...]*; vgl. auch weiter.

¹⁴⁴ Ebd., S. 92, Z. 15ff.: *Dum [...] maximas in corde meo [...] pugnas sustinerem, recordatus eorum, que dudum de conversione beati Pauli a Christianis [...] audieram [...] lacrimabiliter deprecatus, ut [...] mihi hoc vel per occultam inspirationem [...] vel certe [...] per signum aliquod visibile revelaret, et qui ad ecclesie sue ovile Paulum traxit [...], ad illud me perduceret [...]*.

vielleicht auch an das Lichterlebnis des Augustinus im Mailänder Garten, wie er es in den *Confessiones* schildert, wiedergegeben¹⁴⁵: Die Klarheit des christlichen Glaubens leuchtet in seinem Herzen ebenso plötzlich auf wie Paulus das Licht vom Himmel auf dem Weg nach Damaskus¹⁴⁶. Darüber hinaus hat Hermann mit dem Bericht über seine Predigt in der Wormser Synagoge möglicherweise eine Reminiszenz an Apg 18, 4 und andere Stellen der Apostelgeschichte beabsichtigt¹⁴⁷, wo über Paulus gesagt ist: *disputabat in synagoga per omne sabbatum*. Auch wenn Hermann erzählt, wie ihm kurz nach seinem Bekehrungserlebnis seine Augen blind wurden, so daß er das richtige Mainzer Stadttor nicht mehr finden konnte (S. 114, Z. 26f.), dürfte dies eine beabsichtigte Aufnahme des Berichtes in der Apostelgeschichte von der Erblindung des Apostels zwischen seinem Damaskuserlebnis und seiner Taufe sein¹⁴⁸. Die Geschichte seiner Bekehrung beschreibt Hermann also auf der Folie des Musters Paulus. Als weitere Vorbilder, deren Funktion als Modell sich jedoch mehr auf einzelne Szenen bezieht als auf den gesamten Lebensbericht, sind im *Opusculum* genannt: aus dem Bereich der Bibel nur Nikodemus¹⁴⁹, Naaman der Syrer¹⁵⁰ und nach der Schilderung der Taufe dann auch Christus selbst¹⁵¹. Die Stifter seines Klosters, Gottfried und Otto, dienen Hermann ebenfalls als Vorbilder¹⁵², wenn er sagt, er habe, alles Weltliche hinter sich lassend, mit den Brüdern in Cappenberg leben wollen¹⁵³.

¹⁴⁵ Ebd., S. 108, Z. 8ff.: [...] *tanta repente cordi meo christiane fidei claritas infulsit, ut ab eo totius pristinae dubietatis et ignorantie tenebras penitus effugaverit* [...]. 2 Kor 4, 6: *quoniam Deus qui dixit de tenebris lucem splendescere qui inluxit in cordibus nostris ad inlumenationem scientie claritatis Dei* [...]; AUGUSTINUS, *Confessionum libri XIII*, hrsg. v. Lucas VERHEIJEN (*Corpus Christianorum, Series Latina* 27), Turnhout 1981, S. 131 (VIII, 12): *Statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt*; so MORRISON, *Conversion* (wie Anm. 1), S. 45. Außer dieser Stelle sehe ich keine Textübereinstimmung des *Opusculum* mit den *Confessiones*, auch kann ich eine inhaltliche Verwandtschaft, wie sie oft angenommen worden ist, so zuletzt RÄDLE, *Kölner Jude* (wie Anm. 11), S. 12, nicht feststellen, außer daß natürlich beide Autoren über eine Bekehrung zum Christentum schreiben.

¹⁴⁶ Apg 22, 6 u. 26, 12.

¹⁴⁷ HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 112-114; vgl. auch Apg 9, 20; 9, 29; 13; 17, 2.

¹⁴⁸ Apg 9, 8: [...] *apertisque oculis nihil videbat* [...]; vgl. auch Apg 22, 11.

¹⁴⁹ HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 109, Z. 6.

¹⁵⁰ Ebd., S. 119, Z. 22.

¹⁵¹ Ebd., S. 124, Z. 7: *Christum quoque regem secutus sum* [...].

¹⁵² Bei HERMANNUS, ebd., S. 88, Z. 9ff., werden sie in einer längeren Passage als Gründerpersönlichkeiten von Cappenberg und wegen ihrer Weltentsagung lobend erwähnt.

¹⁵³ Ebd., S. 121, Z. 23f. Es ist mehrfach darauf hingewiesen worden, daß einem Juden, der durch seine Konversion aus den sozialen und ökonomischen Bezügen seiner ursprünglichen

Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß Hermann seinen Bericht zwar bewußt auf sein ganzes bisheriges Leben ausdehnt, die eigentliche Erzählung aber nur die kurze Zeit seiner Bekehrung zum Christentum wiedergibt. Diese Tatsache ist für die Selbstdarstellung Hermanns im Opusculum nicht ohne Bedeutung. Seine *conversio* wird so schon formal als sein ganzes Leben überstrahlendes und seine Identität begründendes Ereignis herausgestellt. Der Selbstbericht läuft in seiner Dramatik ansteigend auf die Taufe als das bestimmende Ereignis in seinem Leben zu. Hervorgehoben wird dieser Höhe- und Scheitelpunkt seines Lebens noch durch die Wiedergabe des die Taufe vorbereitenden inneren Bekehrungserlebnisses¹⁵⁴ und seine Überhöhung in der nachfolgenden Priesterweihe. Hermann präsentiert den Lesern seine Bekehrung nicht nur als ein, wenn auch sehr wichtiges Ereignis unter anderen, sondern als das seine Existenz geradezu definierende Geschehen, auf das sein gesamtes früheres Leben sich zuentwickelte und von dem aus sein späteres existenziell bestimmt ist.

Wie schon in der paulinischen Theologie wandelt die Taufe seinen Tod dem Fleische nach in ein Leben im Geiste¹⁵⁵. Hermann beschreibt diesen Wandel seiner Persönlichkeit, der seine autobiographische Darstellung ebenso wie das in ihr beschriebene Leben auf die Mitte der persönlich und heilsgeschichtlich bedeutsamen Erlösung bezieht, in mächtigen Bildern aus der christlichen Tradition:

Er hat den alten Menschen mit seinen Taten ausgezogen und sich durch das Bad der Erneuerung mit dem neuen bekleidet¹⁵⁶. Mit der Taufe wird

Glaubensgemeinschaft herausgerissen war, kaum etwas anderes übrig blieb, als ins Kloster zu gehen; vgl. dazu u.a. LOTTER, *Hermann*, (wie Anm. 3), S. 215 mit Anm. 23.

¹⁵⁴ Die Schilderung ist hier, was die Gewichtung angeht, genau andersherum geordnet als im autobiographischen Bericht des Paulus, wo die Erwähnung der Taufe dem entscheidenden Lichterlebnis nachgeordnet ist.

¹⁵⁵ HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 127, Z. 5: [...] *quia mortuus fueram et revixi* [...]; Röm 6, 4-16; Eph 4, 22-24; vgl. dazu Henry PINARD DE LA BOULLAYE, Art. 'Conversion', in: *Dictionnaire de spiritualité*, Bd. 2, 1953, Sp. 2224-2265, hier Sp. 2234; MORRISON, *Conversion* (wie Anm. 1), S. 61. Die Bedeutung der Taufe als existenzieller Wende im Leben des Konvertiten wird noch deutlicher, wenn man die jüdische Polemik gegen getaufte Juden betrachtet, die beispielsweise Nitsachon vetus bringt: Das Taufwasser reiche bis an die Seele und vernichte diese; SCHUBERT, *Religionsgespräch* (wie Anm. 64), S. 240. Nach jüdischer Sicht ist die Taufe Götzendienst: František GRAUS, *Judentum und Judenverfolgung im Hoch- und Spätmittelalter*, in: *Christen und Juden in Offenbarung und kirchlichen Erläuterungen vom Urchristentum bis zur Gegenwart*, hrsg. v. Erika WEINZIERL (wie Anm. 108), S. 33-46, hier S. 36.

¹⁵⁶ HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 118, Z. 6f.: [...] *veterem hominem cum actibus suis exuendus, et novum fueram per lavacrum regenerationis induendus*; ebd., S. 120, Z. 9f.: [...] *me per lavacrum regenerationis pelle vetustatis exutum* [...].

er aus dem Reich der Finsternis ans Licht, aus der Tyrannis des Teufels gezogen¹⁵⁷, der noch während des Taufvollzuges ein letztes Mal versucht, ihn mit jüdischer Blindheit zu schlagen und die Erlösung zu verhindern¹⁵⁸. Von der Lepra des Geistes geheilt¹⁵⁹, ändert er die Ordnung seines früheren Lebens¹⁶⁰, um wie ein verlorenes Schaf auf den Schultern des Erlösers zum Stall der Kirche getragen zu werden¹⁶¹. Von der jungfräulichen Mutter Kirche wird er in eine neue Kindheit geboren¹⁶². Als Zeichen dieser neuen Existenz ändert er das Besitzrecht an seinem Namen und heißt fortan Hermannus¹⁶³. Dieser Name ist vermutlich nach dem für Cappenberg so bedeutsamen Großvater Gottfrieds für den neuen Christen ausgewählt worden¹⁶⁴ und hebt Hermanns Zugehörigkeit zu seiner neuen geistlichen Klosterfamilie sinnbildlich hervor.

Die Taufe ist verstanden als eine durch göttliche Gnade bewirkte Errettung; aus ihr leitet sich die neue christliche Identität des Konvertiten ab. Sie ist dann *die* Identität, aus der heraus Hermann sein Opusculum verfaßt. Das Ich, das hier schreibt, ist das Ich eines geweihten christlichen Priesters¹⁶⁵. Die frühere Identität des zweifelnden und sich dem Christentum langsam annähernden Juden ist im Opusculum durchweg negativ als eine *Nicht*-Identität gestaltet. Mit dem schweren Joch des mosaischen Gesetzes auf den Schultern war er gefangen in den Banden jüdischer Blindheit¹⁶⁶. Als er sich unter die christliche Schafherde mischte, hätte er

¹⁵⁷ Ebd., S. 118, Z. 21f.: [antiquus hostis] *per divine institutionis salutare sacramentum ab eius me rapi tyrannide conspexit*; vgl. S. 70, Z. 9.

¹⁵⁸ Ebd., S. 118-120. Vermutlich spielt Hermann mit der Aussage (S. 119, Z. 10), er habe die Winke der Kleriker nicht sehen und ihre Anweisungen nicht hören können *defluente nimirum hinc inde piloso capite aqua* auf die jüdische Haar- und Barttracht (Schläfenlocken und Vollbart) an, die im 11. Jh. aufgekommen war (ECKERT, Art. 'Juden, Judentum' (wie Anm. 119), Sp. 449) und nimmt so noch ein letztes Mal das Motiv der jüdischen Blindheit auf.

¹⁵⁹ HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 119, Z. 22ff.

¹⁶⁰ Ebd., S. 120, Z. 11f.

¹⁶¹ Ebd., Z. 14f.

¹⁶² Ebd., Z. 9ff.: [...] *me [...] in novam peperit ecclesia virgo mater infantiam*. Das Motiv klingt bereits S. 109, Z. 25ff., an: er will seinen Halbbruder mit zum Christentum herüberziehen, *quatenus quam non habueramus carnaliter nascendo, unam haberemus simul matrem ecclesiam spiritualiter renascendo*.

¹⁶³ Ebd., S. 120, Z. 12.

¹⁶⁴ *Vita S. Godefridi* (wie Anm. 5), S. 515, Z. 10ff. So erklärt sich vielleicht auch, daß der Name Hermann im Umkreis des Klosters Cappenberg so häufig gewesen ist, vgl. oben, S. 71.

¹⁶⁵ HERMANUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 70, Z. 16; vgl. auch S. 69, Z. 4 u. S. 122, Z. 4f.

¹⁶⁶ Ebd., S. 75, Z. 10 u. S. 70, Z. 19.

wegen seines Irrtums eher zu den Böcken gezählt werden müssen¹⁶⁷. Später ist er von der Finsternis des Zweifels umgeben¹⁶⁸. Immer wieder hebt Hermann die damalige Verstockung seines Herzens hervor¹⁶⁹. Aus seinem Leben vor der Taufe berichtet Hermann kaum etwas Positives. Abgesehen von der neutralen Nennung seiner Abstammung und seines jüdischen Namens sind hier nur einige wenige Angaben zu finden, die aber nicht eigens hervorgehoben, sondern beiläufig erwähnt werden und in die Wiedergabe seiner spirituellen Entwicklung integriert sind¹⁷⁰. Alles, was ihn mit der *schmutzigen und unaussprechlichen Glaubensrichtung jüdischen Aberglaubens* verband¹⁷¹, ist generell negativ und unter Verwendung fest etablierter antijüdischer Stereotype geschildert. Alles Positive, was Hermann aus seiner Zeit als Ungetaufter berichtet, referiert das Vorankommen auf dem Weg zu seiner eigentlichen Bestimmung: die Neugier, die Aufgeschlossenheit, die Fähigkeit zum Mitleid, das stete Bemühen um Erkenntnis und schließlich die demutsvolle Hilflosigkeit sind auf seine Konversion und Taufe ausgerichtet. Zudem beginnt die Lebensbeschreibung des Opusculum überhaupt erst eigentlich in dem Moment, als Hermann neugierig wird und am mosaischen Glauben zu zweifeln beginnt. Er sieht sein Leben als ein erst eigentlich zu diesem Zeitpunkt beginnendes an.

Und selbst die wenigen Sätze, in denen er sich als Juden schildert, der dem väterlichen Glauben noch unangefochten verbunden ist, geben nur das wieder, was ihn aus christlicher Sicht als »guten Juden« ausweist: Als Kreditgeber verläßt er sich auf die Vertrauenswürdigkeit eines Bischofs, ohne eine Sicherheit zu verlangen. Die Schuld fordert er nur erzwungenermaßen ein¹⁷².

Der Traum des Dreizehnjährigen, den Hermann an den Anfang seiner Lebensbeschreibung stellt, hatte ihm bereits seine wahre Bestimmung und seine *eigentliche* Identität als die eines christlichen Priesters offenbart. Infolge seiner am Litteralsinn haftenden jüdischen Blindheit hat er sie jedoch nicht erkennen können. Die Lebensphase des Zweifelns, der Hinwendung und Rückfälle interpretiert er als eine Zeit des Ringens nicht nur

¹⁶⁷ Ebd., S. 73, Z. 20f.

¹⁶⁸ Ebd., S. 103, Z. 23.

¹⁶⁹ Vgl. z.B. ebd., S. 84, Z. 16.

¹⁷⁰ Zu nennen sind hier die Angaben, er entstamme einer angesehenen Familie, sei *scriba doctus* und begütert gewesen.

¹⁷¹ HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 126, Z. 18ff.

¹⁷² Ebd., S. 72f.

um den rechten Glauben, sondern um seine wahre Identität, zu der er sich schließlich mit der Gnade Gottes durchkämpfen konnte. Erst in der Bekehrung und in der Taufe wird er zu dem, der er eigentlich hätte sein sollen und nun auch ist: *sacerdos Hermannus*.

4. Publikum und Intention

Gewidmet ist das *Opusculum karissimo filio Heinricho*, den Hermann an anderer Stelle auch als *frater karissime* anspricht¹⁷³. Wir wissen sonst nichts von diesem Heinrich. Der Begriff *frater* legt aber nahe, daß er ebenfalls Prämonstratenser gewesen ist, wohingegen die Anrede *filius* nahelegt, daß er nicht ordiniert war¹⁷⁴. Von Ordensleuten ist Hermann früher immer wieder nach seiner Bekehrung gefragt worden¹⁷⁵, durch die Bitte von Nonnen fühlt er sich jetzt gezwungen, seine Bekehrung der Reihe nach zu berichten¹⁷⁶. Diese Nonnen spricht er im Laufe seiner Erzählung auch einmal an: *O vos ergo devote et sancte mulieres, quaecumque ista legeritis vel lecta audieritis* (S. 108, Z. 12ff.). Als direktes Publikum hat Hermann also wahrscheinlich einen Nonnenkonvent im Auge. Setzt man voraus, daß der in der Urkunde des Kölner Erzbischofs Philipp genannte *Herimannus Israhelita* mit dem Autor des *Opusculums* gleichzusetzen ist¹⁷⁷, wäre hier an Bredelar zu denken. Ferner spricht er dann aber auch andere Leser der Gegenwart und Zukunft an¹⁷⁸. Wie schon der Sprache des Werks zu entnehmen ist, wendet er sich ganz sicher an Christen und nicht an Juden, die normalerweise kein Latein konnten¹⁷⁹. Deshalb fühlt er sich an einigen Stellen des Werkes auch veranlaßt, einem christlichen Publikum jüdische Gebräuche und Verhältnisse zu erklären¹⁸⁰.

¹⁷³ Ebd., S. 69, Z. 4 u. S. 70, Z. 7.

¹⁷⁴ *Frater* ist im Orden um diese Zeit nicht auf nichtordinierte Mitglieder beschränkt, sondern Bezeichnung aller Mitbrüder; darauf hat mich freundlicherweise Professor Ulrich Leinsle OPræm, Regensburg, hingewiesen. Vgl. auch NIEMEYER, *Einleitung* (wie Anm. 2), S. 46f.

¹⁷⁵ HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 69, Z. 5ff.

¹⁷⁶ Ebd., Z. 9ff.: [...] *sicut et nuper te presente [Heinrico] quarundam sancte conversationis feminarum devota petitione coactus sum omnem eius seriem replicare*; vgl. auch S. 70, Z. 6ff.

¹⁷⁷ Vgl. oben S. 71. Dabei wäre erst von sekundärer Bedeutung, ob Hermann Propst von Scheda oder Bredelar war.

¹⁷⁸ Vgl. HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 70, Z. 9f.

¹⁷⁹ Hermann sagt ebd., S. 122, Z. 2ff., er selbst habe erst als Getaufter Latein gelernt.

¹⁸⁰ Die Erklärung der unterschiedlichen Fastenvorschriften: ebd., S. 94, Z. 14ff.; die Erklärung, daß für einen Juden der Ausschluß aus der Synagoge Ähnliches bedeute wie

Die Ansicht Morrisons, die Schrift wende sich an Juden, die sich mit dem Gedanken eines Übertritts trugen, und sei gleichzeitig an eine wirklich oder potentiell feindlich gesinnte Zuhörerschaft gerichtet, entbehrt jeder Grundlage im Text¹⁸¹.

Auch eine »apologetische und erbauliche Tendenz« des Werkes, wie sie mehrfach angenommen worden ist¹⁸², kann ich nicht feststellen. Die Begriffe *aedificatio* und *aedificare* sind im Opusculum nirgends verwendet. Und obwohl Hermann sagt, er wolle erzählen, daß seine *conversio* nicht schnell, unüberlegt und vor allem nicht unangefochten vor sich gegangen sei¹⁸³, halte ich es dennoch für ausgesprochen unwahrscheinlich, daß es ein sicher nicht leichtfertig geweihter Priester, der u.U. sogar Propst gewesen ist, mindestens zehn Jahre nach seinem Eintritt in Capenberg nötig gehabt haben soll, die Glaubwürdigkeit und »Echtheit« seines Übertrittes zu betonen und zu diesem Zweck einen Konversionsbericht zu verfassen.

Hermann selbst äußert bereits in seinem Dedikationsschreiben eine durchaus andere Absicht: Es sei für fromme Ohren ergötzend (*delectabilis*), von dem wunderbaren (*mirabilis*) Erfolg seiner Bekehrung zu erfahren (S. 70, Z. 4f.). Er möchte die Gnade dessen verkünden, der ihn aus der Finsternis ans Licht gezogen hat. Die Verherrlichung der Gnade Gottes, die ihn zum rechten Glauben führte, ist also das erklärte Ziel Hermanns bei der Abfassung seines Werkes¹⁸⁴.

Darüber hinaus macht uns schon ein Schreiber (oder Leser) des 12. Jahrhunderts auf eine weitere Intention im Opusculum aufmerksam: In der Handschrift der Bibliotheca Vaticana ist am Rande der Satz *Iudei trahendi sunt clementia* zu finden¹⁸⁵. Diese Aussage bietet m.E. einen wichtigen

für einen Christen die Exkommunikation: S. 99, Z. 24ff. u. die Erklärung, daß es einem Juden streng verboten ist, heidnische Bräuche zu üben: S. 105, Z. 16ff.

¹⁸¹ MORRISON, *Conversion* (wie Anm. 1), S. 70f.; zu Recht schon kritisiert von SCHMITT, *Les dimensions* (wie Anm. 5), S. 20.

¹⁸² LOTTER, *Hermann* (wie Anm. 3), S. 207; vgl. auch MISCH, *Geschichte* (wie Anm. 13), S. 506; MORRISON, *Conversion* (wie Anm. 1), S. 39-75 passim.

¹⁸³ HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 69, Z. 11ff. Hieraus ist immer wieder geschlossen worden, Hermann habe seinen Bericht verfaßt, um darzulegen, wie vollkommen seine Bekehrung gewesen ist (so z.B. LOTTER, *Hermann* [wie Anm. 3], S. 209).

¹⁸⁴ HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 70, Z. 7ff.: [...] *dignum duxi [...] inestimabilem gratiam eius, qui me de tenebris vocavit in admirabile lumen suum, tam futuri quam presentis evi fidelibus ad perennem ipsius laudem et gloriam fideliter annuntiare*; vgl. auch ebd. S. 127, Z. 4ff.

¹⁸⁵ Ebd., S. 87; NIEMEYER äußert sich nicht zum paläographischen Befund dieser Randbemerkung.

Schlüssel für das Verständnis des gesamten Opusculum. Denn auch Hermann selbst betont an zahlreichen Stellen, die Christen sollten den Juden nichts Böses zufügen, ihre Liebe zu ihnen befestigen, an ihren Nöten Anteil nehmen und ihnen ein Vorbild an Güte sein, damit sie diejenigen, die sie durch ihr Wort nicht überzeugen konnten, durch ihr Beispiel gewöhnen¹⁸⁶.

Der Christ Hermann gibt also in seinem Opusculum Empfehlungen an andere Christen weiter, wie mit den Juden umzugehen sei: Sie sollen nicht verachtet und bespuckt werden (S. 87, Z. 3), sie sollen nicht durch Zeichen, d.h. Gottesurteile, zum Glauben gebracht werden (S. 85, Z. 4ff. u. 17ff.), die Christen sollen die Geduld nicht verlieren und den Juden trotz ihrer Rückfälle immer wieder den Weg der Buße aufzeigen (S. 101, Z. 2ff.), sie sollen dafür beten, daß Gott ihnen die Gnadengabe des rechten Glaubens gewähre (S. 87, Z. 20ff.) und es für gottwohlgefällig halten, sich für das Heil der Juden abzumühen (S. 87, Z. 10ff.). Hermann propagiert also, an ein christliches Publikum gerichtet, ganz offensichtlich eine nicht nur tolerante, sondern überdies von christlicher Nächstenliebe getragene Haltung den Juden gegenüber, um ihnen auf ihrem Weg zum rechten Glauben behilflich zu sein. Er scheint es damit gleichsam aufzufordern, dem an Paulus ergangenen Missionsauftrag Gottes (Act 26, 17) selbst Folge zu leisten: [...] *in quas [gentes] nunc ego mitto te aperire oculos eorum ut convertantur a tenebris ad lucem et de potestate Satanae ad Deum* [...]. Von einer ähnlich zugewandten Haltung den Juden gegenüber sind auch die Schriften von Gilbertus Crispinus und Rupert von Deutz getragen; Gilbertus bekennt sich zu einer freundschaftlichen Gesinnung, zu Toleranz und Geduld, und Rupert vergleicht sich mit dem verlorenen Sohn, der zu seinem Bruder hinausgeht und ihn bittet einzutreten¹⁸⁷.

Faßt man die judenfreundliche Tendenz des Werkes ins Auge, erscheint auch die Aussage Hermanns im Dedikationsschreiben, seine Bekehrung habe sich langsam, bedacht und unter vielen Anfechtungen vollzogen, in einem etwas anderen Licht, als bisher angenommen: Hermann macht hier klar, daß die Gnadengabe einer Bekehrung nicht schnell und schon gar

¹⁸⁶ Vgl. z.B. ebd., S. 87, Z. 16ff.: *confirmant [Christiani] igitur ad illos caritatem eorum, quantum valent, necessitatibus communicando ac totius eis forma pietatis existendo, quatenus quos verbo non possunt, lucrentur exemplo*; ohne das genauer auszuführen, hat BLUMENKRANZ, *Jüdische Konvertiten* (wie Anm. 124), S. 276, festgestellt, das Opusculum enthalte praktische Ratschläge für die missionarische Tätigkeit.

¹⁸⁷ SCHRECKENBERG, *Adversus-Iudeos-Texte* (wie Anm. 54), S. 60 u. 100, jeweils mit Stellenangaben.

nicht erzwungen erlangt werden könne, sondern nur dann vollkommen sei, wenn sich der Konvertit unter Aufwendung aller Kraft und begleitet von christlicher Fürsorge und Fürbitte langsam aus den Fallstricken des Teufels befreie.

Wenn sich das *Opusculum* an Christen und *nicht* an vielleicht bekehrungswillige Juden richtet, stellt sich die Frage, mit wem die Leser sich bei der Lektüre eigentlich identifizieren können und sollen. Im Falle Hermanns können sie sich zwar durchaus an seiner wunderbaren Begnadung mitfreuen, eine Identifikation mit seiner eigentlichen Bekehrungsgeschichte ist dagegen nicht möglich, wie sie es beispielsweise bei der Lektüre eines Berichtes wäre, in dem ein Christ seinen Wandel vom Zustand der Sünde zu einem gottwohlgefälligen Leben beschriebe. Sich selber bietet Hermann bezeichnenderweise erst ab dem Zeitpunkt seiner Taufe als Identifikationsmodell an: Erst jetzt, als er Christ ist, stellt er selbst sich anderen als Beispiel vor Augen und scheint sie zum Priesterstand verlocken zu wollen, wenn er die Freude beschreibt, die ihn beim Altardienst erfüllte (S. 125, Z. 1ff.). Für die Zeit vor der Taufe dient der Autobiograph in seiner Erzählung dagegen nur indirekt als Modell für eine ideale Bekehrung, die eigentlichen Identifikationsmodelle sind die im *Opusculum* beschriebenen Christen, die ihn zum rechten Glauben führten. Sie sind dort durchweg positiv geschildert und werden den Lesern als das leuchtende Vorbild christlicher Nächstenliebe vor Augen gestellt, das imstande ist, Andersgläubige für die Gnade Gottes bereit zu machen.

Die judenfreundliche Tendenz des Werkes ist in einer, um sie einmal so zu nennen, christlichen Theologie zur Judenfrage verankert, die in der Patristik entwickelt worden ist und bei späteren Autoren immer wieder aufgenommen wurde. Sie besagt, daß die Juden eine heilsgeschichtliche Funktion in der Welt besitzen und deswegen nicht verfolgt werden dürfen¹⁸⁸. So wurde die Aussage des Hoheliedes *ich halte den Geliebten fest, bis ich ihn führe in meiner Mutter Haus* (Hld 3, 4), als das Wort der Kirche verstanden, welche die Synagoge noch vor dem Zeitende zu Christus bekehren wird. Wer also einen Juden tötet, greift frevelnd in den Heilsplan Gottes ein¹⁸⁹. Die Juden tragen das Alte Testament überallhin und sind lebende Zeugen für ihr Unrecht und die christliche Wahrheit und

¹⁸⁸ Vgl. dazu ganz allgemein die Zeugnisse ebd. u. bei NIEWIADOMSKI, *Die Juden* (wie Anm. 108).

¹⁸⁹ Friedrich OHLY, *Synagoge und Ecclesia*. Typologisches in mittelalterlicher Dichtung, in: *Judentum im Mittelalter*. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch, hrsg. v. Paul WILPERT (Miscellanea Medievalia 4), Berlin 1966, S. 351-369, hier S. 354.

verdienen in dieser nicht eben positiven Funktion Schutz¹⁹⁰. Diese theologische Grundüberzeugung ist sogar bei ausgesprochen judenfeindlichen Autoren wie Petrus Venerabilis anzutreffen, der zwar den Schutz ihres Lebens postuliert, sich ansonsten jedoch für die Enteignung und Vertreibung von Juden ausspricht¹⁹¹. Bei Bernhard von Clairvaux dienen dieselben Ansichten dagegen als Begründung für seine Überzeugung, daß die unterworfenen Juden zu schonen seien¹⁹². Hermann geht in seinem Opusculum noch einen Schritt weiter und betont, anknüpfend an biblische Aussagen, daß das Heil, Christus, aus dem Judentum hervorgegangen sei, und die Christen deshalb in einer Art Wechselseitigkeit (*vicissitudo*) verpflichtet seien, sich erbarmungsvoll um das Heil der Juden zu bemühen¹⁹³.

Gestützt auf die Ansicht, daß ein Jude wie ein *animal irrationale* nicht mit Argumenten zu überzeugen sei, hebt Hermann die Beispielfunktion der Christen bei der Überzeugungsarbeit hervor. Im Rahmen dieses Zusammenhanges ist dann auch ein vermeintlicher Widerspruch des Werkes aufzulösen, warum sich nämlich bei Hermann auf der einen Seite die Überzeugung feststellen läßt, rationale Argumente und Überlegungen seien zwar notwendig, um bei Juden Zweifel auszulösen, nicht aber in der Lage, dieselben von der Wahrheit zu überzeugen, auf der anderen Seite dann aber doch strittige Fragen aus der interreligiösen Diskussion in einzelnen Szenen verarbeitet sind: Von der Gültigkeit des Gebotes beispielsweise, auch seine Feinde und nicht nur seine Freunde zu lieben, ist ein Jude letztlich doch gleichsam auf der emotionalen Ebene durch das Beispiel eines frommen Christen zu überzeugen, obwohl er durch seine geistige Blindheit und Verstockung nicht imstande ist, sie aus Vernunftgründen anzuerkennen. Daß der messianische Friede bereits herrscht, kann der Jude in Cappenberg *sehen*, auch wenn er in die Messianität Jesu intellektuell noch keine Einsicht gewonnen hat.

Um 1140 berichtet der in Köln in hebräischer Sprache schreibende Salomo bar Simeon von den Judenverfolgungen während des ersten

¹⁹⁰ Dazu vgl. NIEWIADOMSKI, *Die Juden* (wie Anm. 108), bes. S. 13 u. 19; GRAUS, *Judentum und Judenverfolgung* (wie Anm. 155), S. 33.

¹⁹¹ Vgl. SCHRECKENBERG, *Adversus-Iudeos-Texte* (wie Anm. 54), S. 180-193.

¹⁹² Ebd., S. 168-178.

¹⁹³ HERMANNUS, *De conversione* (wie Anm. 1), S. 87, Z. 8ff.: *Quia enim, ut ait ipse salvator, salus ex Iudeis est, attestante quoque eius apostolo Paulo, quia illorum delicto salus est gentibus, digna omnino et Deo placita vicissitudo est, Christianos, quantum possunt, pro illorum salute satagere, ex quibus ipsi eterne salutis auctorem Iesum Christum meruerunt suscipere.*

Kreuzzuges: *Als sie [die Kreuzfahrer] nun auf ihrem Zuge durch die Städte kamen, in denen Juden wohnten, sprachen sie untereinander: 'Sehet, wir ziehen den weiten Weg, um die [Grabstätte] aufzusuchen und uns an den Ismaeliten zu rächen, und siehe, hier wohnen unter uns die Juden, die ihn [d.h. Christum] unverschuldet umgebracht und gekreuzigt haben! So lasset zuerst an ihnen uns Rache nehmen, uns sie austilgen unter den Völkern, daß der Name Israel nicht mehr erwähnt werde [Ps 83, 5]; oder sie sollen unsresgleichen werden und zu unserem Glauben sich bekennen'*¹⁹⁴.

Um 1140 waren also bei den Kölner Juden die Ereignisse am Anfang des ersten Kreuzzuges, als Hunderte von Juden in den Städten des Rheinlandes den Tod gefunden hatten, noch sehr lebhaft in Erinnerung. Zu Beginn des zweiten Kreuzzuges standen ähnliche Verfolgungen und Zwangstaufen zu befürchten, die für die rheinischen Städte nicht zuletzt durch den Einsatz Bernhards von Clairvaux weitestgehend abgewendet werden konnten, wohingegen beispielsweise in Würzburg 1147 solche Zwangstaufen stattgefunden haben¹⁹⁵. Niemeyer hat vermutet¹⁹⁶, daß die Entstehungszeit des *Opusculum* in eine Periode verschärfter Judenverfolgung vor dem zweiten Kreuzzug fällt. So scheint die Aussage Hermanns in seinem Dedikationsschreiben, seine *conversio* sei nicht so plötzlich und unüberlegt gewesen wie die vieler anderer, in diesen historischen Zusammenhang zu gehören; sie könnte — nimmt man eine frühe Abfassungszeit für das Werk an — allerdings ebenso gut auch ein Reflex der Zwangsbekehrungen während des ersten Kreuzzuges sein¹⁹⁷. In jedem Fall hat sie jedoch eine viel gewichtigere Bedeutung als bloß die, der Autobiograph habe sich hier gegen die Annahme verwahren wollen, sein

¹⁹⁴ Zitiert nach BLUMENKRANZ, *Patristik und Frühmittelalter* (wie Anm.118), S. 118. Vgl. auch das Klagelied des Kölner Rabbi Joel Halevy (Zeitgenosse des ersten Kreuzzuges): »Wie hat sich Gottes Hand so schwer gelegt auf die hochgeschätzte Gemeinde in Köln! [...] Die Feinde wollten zu fremden Diensten sie verleiten, sprechend: 'Führt sie zum Tode, wer nicht zu unserem Glauben sich bekennen will!'«, zitiert nach ASARIA, *Die Juden* (wie Anm. 103), S. 37f. Zu den Judenverfolgungen während des ersten Kreuzzuges vgl. ferner ROBERT CHAZAN, *European Jewry and the first crusade*, Berkeley 1987.

¹⁹⁵ NIEMEYER, *Einleitung* (wie Anm. 2), S. 48 mit Anm. 1.

¹⁹⁶ Ebd., S. 47f.

¹⁹⁷ Es ist allerdings zu beachten, daß Hermann seine Bekehrung zwar von den schnellen und ahnungslosen der anderen abhebt, diese jedoch durchaus nicht nur negativ bewertet: [...] *multos sepe infideles sive Iudeos sive paganos ad fidem catholicam repentina et inopinata mutatione converti videmus, ut quos heri perfidos dolebamus, hodie fideles et nostros in gratia Christi factos coheredes gaudeamus* (S. 69, Z. 12ff.); das mag damit zusammenhängen, daß selbst Christen, die Zwangstaufen im Prinzip ablehnten, das Sakrament der Taufe auch dann für vollgültig ansahen, wenn es unter Zwang empfangen worden war. Zu den Zwangsbekehrungen während der ersten Kreuzzüge: GRAUS, *Judentum und*

Religionswechsel sei aus opportunistischem Kalkül oder erzwungen geschehen, was man bis heute in der Forschung anzunehmen scheint. Nimmt man nämlich zwei weitere Aussagen hinzu, wird das o.g. Zeugnis Hermanns noch aus einem anderen Zusammenhang verständlich: Im Verlauf der Disputation mit Rupert von Deutz wirft Hermann als Jude den Christen vor, daß sie die Juden wie tote Hunde bespeien würden, obwohl diese doch das auserwählte Volk Gottes wären¹⁹⁸. Und im Rahmen seiner Aufforderung an die Christen, den Juden mit Freundlichkeit zu begegnen, sagt er, daß es die Sitte mancher Leute sei, Andersgläubige zu verabscheuen¹⁹⁹. Hermann gibt also ein deutliches Votum gegen die Verachtung und Verfolgung von Juden ab. Diese Aussagen und die auch sonst allorts feststellbare judenfreundliche Tendenz des Werkes, die auf die Überzeugungskraft guter Beispiele setzt, berechtigt m.E. zu der Annahme, daß das *Opusculum* nicht nur ganz allgemein in den historischen Kontext der Judenverfolgungen während der ersten Kreuzzüge gehört, sondern, viel konkreter, Bemühungen zu unterstützen beabsichtigt, wie sie die Kirche unternommen hat, um die Juden vor Übergriffen undisziplinierter Kreuzfahrerhaufen und vor der allgemeinen Stimmung gegen sie in Schutz zu nehmen²⁰⁰. So tritt uns in dem Selbstbericht Hermanns eine ähnliche Haltung wie die Bernhards von Clairvaux entgegen, der die Bischöfe aufforderte, die Juden nicht zu verfolgen, nicht totzuschlagen oder zu verjagen, und dem es 1146 durch seinen persönlichen Einsatz gelungen war, dem Pogromprediger Radulf Einhalt zu gebieten und die Juden vor Schlimmerem zu bewahren, wofür er in der hebräischen Chronistik dankbar erwähnt wird²⁰¹.

Judenverfolgung (wie Anm. 155), bes. S. 36; BLUMENKRANZ, *Patristik und Frühmittelalter* (wie Anm. 118), S. 111-124; ferner CHAZAN, *Jewry* (wie Anm. 194), S. 85-222.

¹⁹⁸ HERMANNUS, *De conversione*, (wie Anm. 1), S. 77, Z. 6f.: *Magnum vos Christiani Iudeis preiudicium facitis, qui eos ac si canes mortuos execrando et abhorrendo conspuitis [...]*; vgl. auch weiter: *[...] nos [...] pre cunctis mortalibus exosos habetis [...]*; ähnlich GISELBERTUS CRISPINUS, *Disputatio* (wie Anm. 55), S. 28, Z. 18f.

¹⁹⁹ HERMANNUS, *De conversione*, (wie Anm. 1), S. 87, Z. 4f.: *[Christiani] iudaici seu cuiuslibet erroris homines nequaquam, ut quibusdam mos est, conspuentes, abhorreant [...]*.

²⁰⁰ Daß die Aufforderung, die Juden zu schützen, sich an kirchliche Kreise richtet, geht daraus hervor, daß als direktes Publikum nur Kirchen- und Ordensleute angesprochen sind und ausschließlich diese als Beispiele angeführt werden. Auch sonst ist deutlich eine Tendenz festzustellen, die Rolle der Kirche bei Hermanns Bekehrung hervorzuheben; vgl. ebd., S. 93, Z. 2; S. 107, Z. 12f.; S. 120, Z. 13ff. Vgl. dazu auch MISCH, *Geschichte* (wie Anm. 13), S. 522.

²⁰¹ BLUMENKRANZ, *Patristik und Frühmittelalter* (wie Anm. 118), S. 121-124; SCHRECKENBERG, *Adversus-Iudeos-Texte* (wie Anm. 54), S. 168-178.

Das *opusculum de conversione sua* ist also durchaus mehr als die persönliche Schilderung Hermanns von seiner gelungenen Konversion. Über seine Person weit hinausgehend, hat er am Beispiel seiner zum Lebensbericht ausgestalteten Bekehrungsgeschichte zeigen und bezeugen wollen, um wieviel wirkungsvoller als Gewalt und Verachtung die christliche Nächsten- und Feindesliebe imstande ist, die Gnade Gottes auf die Juden herabzuziehen, sie aus den Banden des Teufels zu befreien und ihnen durch die Wiedergeburt in der Taufe zu ihrer wahren Identität in Christus zu verhelfen.

Summary

Looking at the *Opusculum* from a literary studies perspective (form, stylizing, stereotyped attitudes, intention, reader's point of view) one arrives at the following results: The *descriptio historiae* consists of a continuous description of the internal, spiritual, and intellectual struggle of the autobiographical ego. Individual experiences of his life are only reported in so far as they are important for the progression of conversion. »Historical Persons« mentioned in the text do not have their own personality: Jews are stylized as adversaries of the conversion (according to the stereotyped attitudes stemming from the theological tradition). Christians, however, are made into role models. The identity of the autobiographical writer is the identity of an ordained Christian priest. His former Jewish identity is portrayed as »non-identity«. The intention of the work is not to be, as it was assumed in the past, a defence against the reproach that the conversion took place for opportunistic reasons. Nor is it an attempt to respond with anti-Semitic comments to latent hostile feelings against the former Jew. On the contrary, the intention is to show Christian readers an example of how to part Jews from their »hardening« and win them for Christianity by gentleness and charity. The work attempts, as the second Crusade quickly approaches (among other things) to support efforts that defend Jews from encroachments.

Friedrich-Ebert-Str. 22
D-76829 Landau

Sabine GÄBE