

## RABBI AMRAM – EINE CHRISTLICHE SAGE IN JÜDISCHEM GEWAND

*Andreas Lehnardt*

*Eine Geschichte (Ma' ase) ist geschehen: Ein Teil sagt, es sei zu Mainz geschehen, ein Teil sagt, es sei zu Regensburg geschehen. Indes kann das nicht sein, denn von Regensburg nach Mainz muss man ein Stück Weges über Land gehen, bis man an den Rheinstrom kommt, und dann geht es stromab.*

*Die Geschichte geschah an einem Frommen (Chosid), der hieß Rabbi Amram und wohnte in Köln am Rhein. Und dort unterhielt er eine Yeshiva, aber er war in Mainz daheim. Als nun der Fromme alt war, wurde er krank. So schickte er nach seinen Schülern und sagte zu ihnen: „Meine lieben Schüler, da liege ich und werde sterben. Also wäre mein Wunsch, dass ihr mich in Mainz bei meinen Eltern ins Grab legt.“ Da entgegneten seine Schüler: „Unser lieber Rabbi, das können wir nicht tun, denn es ist sehr gefahrvoll, Euch so weit zu fahren“. Da erwiderte Rabbi Amram: „Wenn ich gestorben bin, so haltet meine Totenwaschung ab und legt mich in einen Sarg und danach stellt den Sarg in ein kleines Schifflin auf den Rhein. Und lasst das Schiff fahren, wo es von allein hin will.“*

*Wie nun Rabbi Amram gestorben war, da hielten seine Schüler die Tahara [Totenwaschung] ab und legten ihn in einen Sarg in ein kleines Schifflin auf dem Rhein. Da hob das Schifflin an, gegen den Strom zu fahren, bis es nach Mainz kam. Wie nun die Leute das große Wunder sahen, dass das Schiff von ganz allein gegen den Strom ankommt, da liefen sie hinzu und sahen, dass ein Leichnam in einem Sarg lag. Da sagten sie: „Das muss gewiss etwas Heiliges sein“, und bestanden darauf, man solle ihn in ein Grab legen. Da gingen die Leute hin und griffen nach dem Schifflin, aber es entwich ihnen. Da meldeten es die Christen dem Hegemon (Fürstbischof) von Magenza. Da kam die ganze Stadt an den Rhein gelaufen, Juden und Goyim [Nichtjuden] durcheinander. Und wie nun die Juden ans Rheinufer kamen und auch das große Wunder sehen wollten, da lief das Schifflin auf die Juden zu. Da wollten die Goyim wieder nach dem*

*Schifflein greifen, doch entwich das Schifflein, bis man allem Anschein nach sah, dass das Schifflein zu den Juden hinstrebte und nicht zu den Christen.*

*Da riefen die Goyim den Juden zu: „Geht aufs Schiff und schaut nach, was darin ist“. Da kam das Schifflein wieder auf die Juden zu, und die Juden gingen in das Schifflein und öffneten den Sarg. Da lag in dem Sarg ein Leichnam, und ein Brieflag dabei. Darin stand geschrieben: „Meine lieben Brüder und Freunde, ihr Juden der heiligen Gemeinde Mainz, wisset, dass ich, Amram, zu euch gekommen bin, ursächlich weil ich in der heiligen Gemeinde Köln gestorben bin und von euch wünsche, mich zu meinen Eltern, die auch in Mainz liegen, ins Grab zu legen. Möge euch viel Frieden und langes Leben beschieden sein.“*

*Und wie nun die Juden den Brief sahen, da hoben sie alle an zu trauern, und brachten den Sarg auf das Land. Da nahmen sich die Christen viele Gemeinheiten heraus und machten sich gegen die Juden stark und schlugen sie in die Flucht. Aber die Christen konnten den Sarg nicht von der Stelle bringen. Als bald gebot der Bischof, man solle den Sarg schützen, damit er nicht von den Juden hinweg geführt werde. Deshalb ließ er eine Kirche darüber bauen, und sie war gewaltig groß. Da setzten sich die Juden mit inständigen Fürsprachen ein und baten sehr darum, sich des Sarges annehmen zu dürfen. Aber es half alles nichts. Bis auf den heutigen Tag trägt die Kirche den Namen Amram.*

*Und jede Nacht kam Rabbi Amram im Traum zu seinen Talmudschülern und sagte zu ihnen: „Begrabt mich bei meinen Eltern.“ Als das die Schüler zu Köln hörten, da wurden sie traurig und zogen nach Mainz. Wie sie nun in Mainz waren, da gingen sie bei Nacht vor die Stadt und nahmen einen Dieb vom Galgen und legten ihm weiße Kleider an. Dann gingen sie hin und nahmen Rabbi Amram aus dem Sarg und legten an seine Stelle den Dieb in weißen Kleidern. Und sie beerdigten Rabbi Amram bei seinen Eltern, und der Heilige, gepriesen sei er, war den Juden gnädig und blieb im Geheimnis.*

Aus dem *Ma'ase*-buch, Amsterdam 1723<sup>1</sup>

1 Übertragung mit kleinen Änderungen auf der Basis der Ausgabe des *Ma'ase*-Buches Amsterdam 1723 nach Ulf DIEDERICHs, *Das Ma'assebuch. Altjiddische Erzählkunst*. München 2003, S. 769–772. Vgl. die ältere Fassung in Astrid STARCK (Hg./Übers.), *Un beau livre d'histoires. Eyn schön Mayse bukh*, 2 Bde. (= Schriften der Universität Basel 6). Basel 2004, hier Bd. 2, Bl. 194v–194r (Nr. 241). Siehe dazu und zu den unten besprochenen Parallelen auch Lucia RASPE, *Jüdische Hagiographie im mittelalterlichen Aschkenas* (= Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 19). Tübingen 2006, S. 95–101.

Diese in vielen Variationen und Sprachen überlieferte Sage gilt als klassisches Beispiel für die Übernahme christlicher Motive durch die jüdische Legende.<sup>2</sup> Die hier zitierte Fassung findet sich im jiddischen *Ma'ase*-Buch, einem erzählenden Sammelwerk, das nicht vor 1580, vielleicht etwas später entstanden und zum ersten Mal 1602 in Basel gedruckt worden ist.<sup>3</sup> Die in diesem Werk in mehreren Sagenkränzen gesammelten Geschichten gehen sowohl auf rabbinische Legenden als auch auf mittelalterliche Erzählungen zurück. Sie zirkulierten zum Teil auch in den Kreisen der „Frommen Deutschlands“ (Chasside Aschkenas), einer mit den Shum-Städten eng verbundenen mystisch inspirierten, asketischen Gruppe von Gelehrten.<sup>4</sup>

Eine ältere Fassung der Sage findet sich in dem 1587 zum ersten Mal in Venedig gedruckten Werk von Gedalya ibn Yaḥiya (1526–1587) „Sefer Shalshet ha-Kabbala“, dem Buch von der „Kette der Tradition“. Der Verfasser war Nachkomme von portugiesischen Juden, die sich in Imola, in der Emilia-Romagna, niedergelassen hatten. Später wirkte er vor allem in Alessandria im Piemont.<sup>5</sup> In sein Hebräisch verfasstes Werk, eigentlich eine Geschichte der rabbinischen Tradition, nahm er verschiedene Sagen und Legenden auf, ohne sie chronologisch immer richtig zuordnen zu können. Das Werk wurde daher bereits kurz nach seinem Erscheinen scharf kritisiert und galt als wenig zuverlässig.<sup>6</sup>

Die Amram-Sage wird von Ibn Yaḥiya in einen Zusammenhang mit einem babylonischen Gaon von Sura, Rav Amram bar Sheshna (857–875), gestellt, was noch bis in das 19. Jahrhundert zu kuriosen Verwechslungen in der Rezeption der Mainzer Amram-Sage geführt hat.<sup>7</sup> Die Fassung in „Shalshet ha-Kabbala“ weiß im Übrigen nichts

---

2 Vgl. eine Auswahl von weiteren Versionen und ihren Übersetzungen: Micha Joseph BIN-GORION, Volkserzählungen (= Der Born Judas 5). Leipzig 1921, S. 133f; Moses GASTER, *Ma'aseh Book. Book of the Jewish Tales and Legends Translated from the Judeo-German*. Philadelphia 1934, S. 641–644; Bertha PAPPENHEIM, *Allerlei Geschichten*. Maase Buch. Frankfurt am Main 1929, S. 337–339; Abraham TENDLAU, *Das Buch der Sagen und Legenden jüdischer Vorzeit*. Stuttgart 1842, Frankfurt <sup>3</sup>1873, S. 9–15 (in Reimen und unter der Überschrift: „Die Amrams-Kirche zu Mainz“); *Die Sagen der Stadt Mainz*, hg. von Wendelin DUDA. Freiburg 2015, S. 92f [nach Wilhelm MÜLLER, *Rheinhesisches Heimatbuch*, Bd. 1. Darmstadt 1921, S. 96f]. Weitere Fassungen und Bearbeitungen bei Avidov LIPSKER, *Arono shel Rav Amram*. In: *Encyclopedia of the Jewish History. Sippur okev Sippur*, hg. von Yoav Elstein, Avidov Lipsker und Rella Kushelevsky. Ramat Gan 2004 (Hebräisch), S. 364–374, hier S. 370.

3 Vgl. Jacob MEITLIS, *Das Ma'asebuch. Seine Entstehung und Quellengeschichte*. Berlin 1933, ND Hildesheim u.a. 1987, S. 27.

4 Jean BAUMGARTEN, *Introduction to Old Yiddish Literature*. Oxford 2005, S. 308.

5 Zum Verfasser vgl. Abraham DAVID, *Gedalia ibn Yahia, auteur de Shalshet ha-Qabbalah*. In: *Revue des Études Juives* 153 (1994) S. 101–132.

6 Zum Charakter des Werkes vgl. ausführlich RASPE, *Jüdische Hagiographie* (wie Anm. 1), S. 1f.

7 Siehe dazu unten.

davon, dass die Sage von einigen mit Regensburg in Verbindung gebracht wurde, so wie es in einer Vorbemerkung in der oben zitierten Fassung des *Ma'ase*-Buches zu lesen ist.

Wichtig für die Beurteilung der jiddischen Fassung ist der Vergleich mit einer handschriftlich erhaltenen hebräischen Fassung des „Shalshet ha-Kabbala“ in Ms Günzburg 652. Offensichtlich wurde die gedruckte hebräische Fassung der Erzählung gekürzt, was dann in die jiddische Fassung, die von dieser gekürzten Fassung abhängig ist, übernommen wurde.<sup>8</sup> Die jiddische Fassung der Sage weiß dabei auch noch etwas von ihrer möglichen Herkunft aus Regensburg, so dass die Vermutung nahe liegt, diese Rezension auf eine ältere jiddische Version zurückzuführen, die wiederum Vorlage für Ibn Yaḥiya gewesen ist.

Der 1602 in Basel gedruckte jiddische Text ist dann auf Basis der hebräischen Fassung Ibn Yaḥiyas entstanden, wobei diese Fassung selbst wiederum aufgrund einer älteren jiddischen Vorform redigiert wurde, die, so darf man annehmen, von aschkenasischen Emigranten nach Italien mitgebracht worden war. Hier wurde sie auch Ibn Yaḥiya bekannt, der sie in das Hebräische übertrug.<sup>9</sup>

In späterer Zeit hielt man zunächst die gedruckte hebräische Fassung für die älteste, zumal man hebräische Texte stets für ursprünglicher hielt. Die anfängliche, wahrscheinlich korrekte Lokalisierung der Sage in Regensburg, von der der Autor des *Ma'ase*-Buches noch eine (mündliche) Nachricht gehabt zu haben scheint, geriet daraufhin in Vergessenheit und die bis heute verbreitete Verbindung der Erzählung mit den Städten Köln und Mainz setzte sich durch.<sup>10</sup>

## I. Die christliche Emmeram-Legende

Die Verbindung der Legende des Heiligen Emmeram, des Patrons des Bistums Regensburg und Namensgebers einer Benediktinerabtei, mit der jüdischen Amram-Sage ist literarisch durch eine Nachricht in der Bistumsgeschichte des Regensburger Domherrn Laurentius Hochwart (um 1500–1570) belegt.<sup>11</sup> Demnach sei Emmeram nicht Christ, sondern Jude gewesen, und sein Leichnam sei auf wundersame Weise auf der Donau gegen die Strömung nach Regensburg gekommen. Als Grund für dieses Wunder nennt er, dass er ein jüdisches Gesetzbuch, womit wohl eine Tora-Rolle gemeint ist, bei sich

8 Vgl. RASPE, Jüdische Hagiographie (wie Anm. 1), S. 101f.

9 Vgl. RASPE, Jüdische Hagiographie (wie Anm. 1), S. 104.

10 Siehe dazu auch die Kritik an der Zuschreibung der Sage nach Regensburg in der von Ascher Anshel ben Eliezer 1701 in Amsterdam veranstalteten Neuauflage des *Ma'ase*-Buches. Zit. bei RASPE, Jüdische Hagiographie (wie Anm. 1), S. 106, Anm. 39.

11 Vgl. Catalogus Episcoporum Ratisponensium, niedergeschrieben seit 1539, nach Handschriften gedruckt bei Andreas Felix OEFELE (= Rerum Boicarum Scriptores 1). Augsburg 1763, S. 148–242. Zum Ganzen vgl. Romuald BAUERREISS, Kirchengeschichte Bayerns, 7 Bde. St. Ottilien 1949–1977, hier Bd. 1, 1958 (2., neubearb. und erw. Aufl.), S. 53f.

geführt habe. Die Christen aber hätten den Leichnam genommen und den Juden die Tora-Rolle überlassen.

Diese in einem christlichen Kontext überlieferte Version der Sage wird indirekt durch ein in den Gerichtsakten der Stadt Regensburg erhaltenes Protokoll vom 4. Mai 1407 gestützt. In diesem Vernehmungsprotokoll eines Regensburger Juden geht es eigentlich um den Fall, dass der Jude zunächst die Taufe annehmen wollte, dann jedoch widerrief. In diesem Zusammenhang wird erwähnt, dass dieser Jude berichtete, dass Haymran, also Emmeram, auf dem Regensburger Judenfriedhof bestattet worden sei. Dort fände sich sogar noch ein Loch, in dem sein Leichnam begraben worden sei, nachdem er auf der Donau heraufgefahren sei.<sup>12</sup>

Dieses Protokoll ist ein interessanter Beleg dafür, wie jüdisches Sagengut in die christliche Öffentlichkeit vermittelt worden ist. Zwar ist auch aufgrund dieses Protokolls nicht rekonstruierbar, auf welchem Wege die Emmerams-Sage von Regensburger Juden rezipiert wurde. Anhand des Aussageprotokolls wird jedoch deutlich, dass die stadtbekannt Heiligenvita Emmerams so einflussreich und bekannt war, dass sie sogar mit einer konkreten Lokalität auf dem heute nicht mehr erhaltenen mittelalterlichen jüdischen Friedhof in Regensburg in Verbindung gebracht werden konnte.

Die von Ardeo von Freising (723–784) festgehaltene Fassung der „Vita et passio Sancti Haimhrammi Martyris“ weist also nicht zufällig eindeutige Parallelen zur Amram-Sage auf. Nach einer deutschen Übersetzung der lateinischen Version lautet der vergleichbare Abschnitt, der auch Juden bekannt gewesen sein dürfte:

*Wie wir gesagt haben, ging die Seele des heiligen Mannes [Emmeram], erlöst von den Fesseln des Leibes und hellglänzender als Licht, vor den Blicken aller Anwesenden, indes die Luft zur Seite wich, in den Himmel ein, um die ewige Freude zu genießen, die sie verdient hatte. Jene, die dort anwesend waren, legten mit großer Furcht und Ehrerbietung den geweihten Leib des heiligen Mannes auf den Wagen und vollendeten die begonnene Fahrt zur Kirche des heiligen Apostels Petrus in der Villa Aschheim, in deren Mauern sie ihn zusammen mit den Einwohnern ehrenvoll begruben; dann kehrten sie zurück. Aber nicht dort wollte er auf den Tage der Auferstehung warten; denn, wie wir weiter oben erwähnt haben, gefiel ihm die anmutige Umgebung der Stadt Regensburg, und es besteht daher kein Zweifel, dass er seinen Leichnam dorthin bringen lassen wollte, um dort auf den Tag der Belohnung nach dem Ende der Zeit zu harren.*

*Aber, oh Wunder!, die Luft gehorchte seinem Willen, und von Abend her wehte der Westwind mit solcher Gewalt, dass das Antlitz des Himmels durch dichte Wolken verhüllt wurde. Und der Regen strömte auf die Erde, und es blitzte ringsum; so regnet es vierzig Tage ohne Unterbrechung. Durch die anhaltenden Regengüsse*

---

<sup>12</sup> Vgl. Raphael STRAUSS, Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte der Juden in Regensburg 1473–1738. München 1960, S. 29, Nr. 111 und S. 30, Nr. 112.

*waren Gießbäche zu Flüssen angeschwollen, und die Wasser stiegen über die Ufer und breiteten sich über das flache Land aus, so dass das Antlitz der Erde verhüllt wurde; und hätte man nicht den Leib dieses großen Mannes und Märtyrers zu der Stadt gebracht, so drohte das Element des Wassers das Land zu verderben. Das wurde damals einigen Leuten durch Gottes Fügung in nächtlichen Gesichten offenbart, die sie öffentlich kundtaten. Die Krieger versammelten sich mit dem Fürsten und der Geistlichkeit; sie hielten einen Rat und kamen überein, durch einige zuverlässige Männer den Leichnam dieses großen Mannes dort, wo er lag, aus der Erde nehmen und zum Isarfluss bringen zu lassen; dort legten jene ihn auf ein Schiff und entzündeten Kerzen; dann folgten sie der Strömung des Flusses bis zur Donau. Auf dieser setzten sie die weite Reise mit dem Schiff dem Ursprung des Stromes entgegen mit solchem Glück aufs schnellste fort, als würde es mit ausgespanntem Segel bei günstigem Winde getrieben.*

*Aber, welch ein Wunder, das der ehrerbietigen Betrachtung der Gläubigen anheimzugeben ist! – dass bei all diesem Wehen der Winde und Stürme, diesem Wasserschwall und der grenzenlosen Überschwemmung, diesen Regengüssen vom Himmel und diesem Anschwellen der unterirdischen Gewässer die Lichter dieser Kerzen nicht erloschen, sondern die Spitze der Flamme so selbstverständlich ganz ruhig nach oben sandten, als wenn sie im stillsten Kämmerlein gestanden hätten, wo kein Luftzug sich regte. Als aber jene, die längs der Flüsse wohnten, an den Kerzen solches Verdienst des Märtyrers erkannten, schlugen sie an ihre Brust, fielen auf ihr Angesicht und beteten den Gott des Himmels an.*

*Wie nun die Männer mit dem Leichnam des heiligen Märtyrers Gottes zu der Stadt gelangten, die ihr Ziel war, und dort, kundig wie sie waren, den schutzgewährenden Hafen ersehen hatten, kam ihnen der Fürst des Landes mit seinen Edlen und den Geistlichen entgegen, die Kreuze und Weihrauchfässer mit sich führten. Auch eine zahllose bunte Menge von Männern und Frauen war dort, die mit lauter Stimme Gott priesen und von deren Stimmen ob ihrer Freude wie ob ihrer Furcht die Erde zu beben schien. Da ließen sie durch die Hände der Priester den Leib aufnehmen und brachten ihn in die Kirche des heiligen Georg und setzten ihn dort, seiner Würde gemäß, in der Erde bei. In demselben Augenblick wurde der Himmel wieder so heiter, dass nirgends eine Wolke zu sehen war.<sup>13</sup>*

Volkstümliche Fassungen dieser Sage, in die dann das Motiv der möglichen jüdischen Herkunft Amrams eingeflossen ist, mögen Regensburger Juden auf die eine oder andere Weise bekannt geworden sein. Wichtig für die Rezeption der Sage war wohl auch die weit verbreitete Regensburger „Legenda Aurea“, die um 1500 im Emmeramskloster

13 Arbeo, Vita et passio Sancti Haimhrammi Martyris. Leben und Leiden des Hl. Emmeram. Lateinisch-deutsch, hg. von Bernhard BISCHOF. München 1953, S. 55–59 (Kap. 31–34).



Abb. 1: Das Martyrium des hl. Emmeram in einem Passionale des 12. Jahrhunderts aus Kloster Zwiefalten (Württembergische Landesbibliothek Stuttgart, Cod bibl fol 56, fol. 107r).

entstanden war. Sie dürfte auch städtischen Juden, die im Umfeld des Regensburger Heiligenkultes lebten, bekannt gewesen sein.<sup>14</sup> In einer handschriftlich erhaltenen volkssprachlichen Fassung dieser Sammlung von Heiligenviten wird die christliche

<sup>14</sup> Siehe dazu auch die Fassung in der Handschrift der Bayerischen Staatsbibliothek cgm 4879, die von Karl BABL, *Emmeram von Regensburg. Legende und Kult* (= Thurn und Taxis-Studien 8). Kallmünz 1973, S. 77–82, hier S. 77 mitgeteilt wird.

Herkunft des Emmeram – obwohl eigentlich selbstverständlich – gleich zu Beginn auffällig betont, und vielleicht kann man hierin bereits eine frühe Reaktion auf die behauptete jüdische Herkunft Emmerams erkennen.<sup>15</sup>

Ob und inwieweit die jüdische Amram-Sage also tatsächlich allein auf das christliche Vorbild reagiert, die ältere Heiligenlegende aufnimmt oder unter jüdischen Vorzeichen umdeutet und teilweise vielleicht sogar persifliert, ist in allen Einzelheiten nur schwer nachzuweisen. Denkbar erscheint jedoch, dass die Amram-Erzählung eine polemisch zugespitzte Reaktion auf die popularisierte Emmeram-Vita darstellt.<sup>16</sup> Dabei könnte es sich um den Versuch handeln, die christliche Sage im jüdischen Interesse zu deuten, um sich somit theologisch gegenüber dem Überlegenheitsanspruch der Kirche zu behaupten.

Die Abhängigkeit der jüdischen Sage von ihrem christlichen Vorbild ist allerdings auch in Frage gestellt worden. Moses Gaster hat etwa in einer Anmerkung zu seiner englischen Übersetzung der Amram-Sage darauf aufmerksam gemacht, dass sich im *Ma'ase*-Buch selbst einige verwandte Sagenelemente der Geschichte finden. Eine Ableitung der Amram-Sage allein aus christlichen Vorlagen sei daher zumindest in Frage zu stellen.<sup>17</sup>

Tatsächlich wird über Rabbi Eli' ezer ben Natan (ca. 1090–1170), einen weiteren bedeutenden Rabbinen aus Mainz,<sup>18</sup> etwa folgende Geschichte überliefert:

*Die Sage von Rabbi Eli' ezer ben Natan*

*Rabbi Eli' ezer ben Natan verstarb an einem Freitag in Würzburg, er hatte jedoch verlangt, in Mainz beerdigt zu werden. Die Rabbinen berieten, ob man in diesem Falle das Shabbat-Gebot verletzen dürfe, und sie beschlossen also, den Willen des Toten zu ehren. Der Schiffer, der die Leiche auf dem Main nach Mainz bringen sollte, schlief unterwegs ein und erwachte nach einer Stunde bei Frankfurt. Er fragte, wo er sei, und man wunderte sich darüber, dass ein Mainschiffer Frankfurt nicht erkenne. In Mainz langte er an, als man gerade am Abend zur Synagoge ging. Man beschloss, erst nach vollendeter Beerdigung zu beten. In Mainz wurde es jetzt sehr hell, doch nach dem Begräbnis wurde es so finster, dass die Leute nicht nach Hause gehen konnten und in dem Friedhof verbleiben mussten.*<sup>19</sup>

15 Vgl. RASPE, Jüdische Hagiographie (wie Anm. 1), S. 111.

16 Vgl. RASPE, Jüdische Hagiographie (wie Anm. 1), S. 117.

17 Vgl. GASTER, *Ma' asch Book* (wie Anm. 2), S. 693, Anm. 242.

18 Siehe zu ihm Birgit E. KLEIN, R. Elieser b. Nathan von Mainz: Vermittler zwischen Tradition und Innovation. In: *Die SchUM-Gemeinden*. Speyer, Worms, Mainz. Auf dem Weg zum Welterbe, hg. von der Generaldirektion Kulturelles Erbe Rheinland-Pfalz. Regensburg 2013, S. 236–250.

19 Übersetzung auf der Basis von Ms Jewish National Library Heb. 8° 3182. Vgl. Nehemias BRÜLL, Beiträge zur jüdischen Sagen- und Spruchkunde im Mittelalter. In: *Jahrbücher für Geschichte und Litteratur* 9 (1889) S. 1–71, hier S. 44 (mit hebräischem Text).

Diese Sage weist einige vergleichbare Motive mit der Amram-Sage auf. Allerdings sind auch Unterschiede hinsichtlich der jüdischen Motive erkennbar. So spielt der genaue Zeitpunkt der Beerdigung vor dem Shabbat, für dessen Beginn sogar der vorausgehende Rüsttag verlängert wird, in der Amram-Sage keine Rolle, und auch die Lichterscheinungen haben in der Regensburger Geschichte keine Parallele. Dennoch wird vergleichbar von einer Schiffsreise des Verstorbenen berichtet, die auf wundersame Weise die Überbrückung einer langen Wegstrecke ermöglicht.<sup>20</sup> Hintergrund dieses Details ist wie in der Amram-Sage der Wunsch des Verstorbenen neben seinen Verwandten begraben zu werden – ein Topos in vielen Heiligensagen, christlichen wie jüdischen.

In der jüdischen Tradition kommt dem Gedanken an die Beisetzung bei den Vätern aufgrund seiner biblischen Verankerung seit jeher große Bedeutung zu. In der christlichen Überlieferung wurde der Wunsch nach einer Beisetzung an einem bestimmten Ort oft mit dem Motiv der Beisetzung „bei den Heiligen“ (*ad sanctos*) verbunden, wobei die dahinterstehende Vorstellung weder in der Amram-Emmeram-Sage noch in der Erzählung über Rabbi Eli‘ezer ben Natan anklingt. Aus Sicht jüdischer Leser dürfte der gewünschte Rücktransport eines Leichnams insofern in erster Linie durch das Motiv „der Versammlung bei den Vätern“ nachvollziehbar gewesen sein.<sup>21</sup> Diese religiös motivierte Begründung konnte den hohen Aufwand der Überführung eines Leichnams rechtfertigen, und dies, obwohl er eigentlich dem rabbinischen Gebot zur sofortigen Bestattung eines Toten zuwider lief. Die in dem letzten Wunsch des Verstorbenen zum Ausdruck gebrachte Intention ist es, die die geschilderten Wunder notwendig und glaubhaft erscheinen lässt.

Das bereits häufig untersuchte Verhältnis zwischen Amram- und Emmeram-Sage ist jedoch wohl noch komplexer, als dass man die Geschichte nur aufgrund eines Vergleiches solcher Motive erklären könnte. Offensichtlich sind in die Amram-Sage einzelne christliche Erzählelemente und Motive aufgenommen worden. Doch wurde die Emmeram-Legende nicht einfach eins zu eins übernommen, sondern variiert und neu erzählt. In vielerlei Hinsicht ist sie dabei so weitgehend judaisiert worden, dass zentrale Motive, wie z.B. das Bestatten auf einem Fluss, das möglicherweise auf altgermanische Vorstellungen zurückgeht, in einem völlig neuen Sinnzusammenhang stehen und dadurch das christliche Interesse an dem Heiligen *ad absurdum* führen.

Von einer christlichen Sage in jüdischem Gewand kann man hinsichtlich der Amram-Sage also nur bedingt sprechen. Die motivischen Parallelen sind zwar greifbar, doch bleibt die Erzählung aus jüdischer Perspektive auch ohne einen christlichen Hintergrund verständlich und könnte sich somit auch allgemeinem erzählerischem Erbe verdanken.

---

<sup>20</sup> In späteren, mystisch inspirierten Texten wird dieses Erzählmoment als ‚Kefizat ha-derekh‘, Wegsprung, bezeichnet.

<sup>21</sup> Vgl. Genesis 23,20 und Genesis 47,30.

Häufig wird im Zusammenhang mit der Frage der Abhängigkeit noch auf die auffällige Ähnlichkeit des latinisierten deutschen Namens Emmeram (Haymram) und des hebräischen, biblischen Namens Amram (vgl. Exodus 6,20) verwiesen. Die Gleichsetzung von Namen und Personen stand aber vermutlich nicht am Anfang der Entwicklung, sondern erfolgte erst, nachdem die Adaption und Umdeutung der christlichen Legende erfolgt war.<sup>22</sup> Erst nachdem die Helden der Sagen identifiziert worden waren, dürfte die Namensähnlichkeit als zusätzliches Motiv der Verbindung der beiden Erzählungen ins Spiel gekommen sein. Hinsichtlich eines gemeinsamen historischen Kerns verraten die Namen daher wenig, zumal die Etymologie des christlichen Namens Emmeram bis heute nicht sicher erklärt werden konnte.<sup>23</sup>

## II. Die Aufnahme der Regensburger Sage in Mainz

Hintergrund für die Verbreitung und Popularisierung der Sage bildete die sich seit dem 13. Jahrhundert in Mainz entwickelnde Emmeramverehrung. Die 1220 zum ersten Mal erwähnte Mainzer Pfarrkirche St. Emmeran<sup>24</sup> ist einem Heiligen geweiht, der sonst nur im Bayerischen, nicht aber in rheinischen Kirchen verehrt wurde. Möglicherweise ist die Gründung einer Emmeranskirche in Mainz auf eine Regensburger Reliquienschenkung zurückzuführen.<sup>25</sup> Wie es im Einzelnen zur Verbindung von Mainz mit der Verehrung des Regensburger Heiligen gekommen ist, ist unklar.<sup>26</sup> Die ungewöhnliche Veneratio eines Regensburger Heiligen in Mainz könnte Juden bekannt gewesen sein und zu Spekulationen Anlass gegeben haben.

Mit dem seit dem 14. Jahrhundert vorangetriebenen gotischen Neubau der Mainzer St. Emmeran-Kirche wurde die Sage bekannter. Der Chor des Kirchenschiffs wurde um 1340, das Langhaus um 1400 vollendet. Hinzu kam um 1350 eine Ölbergkapelle, zu der 1523 ein weiterer Bau hinzugefügt wurde.<sup>27</sup> Die Pfarrkirche und die mit ihr

22 Zu einer anderen christlichen Sage über die Wahl eines Bischofs in Würzburg, die „gejüdischt“ wurde, vgl. BRÜLL, Beiträge (wie Anm. 19), S. 39. Zu dem Phänomen vgl. noch allgemein die Bemerkungen aus der Perspektive eines Vertreters des Reformjudentums von Kaufmann KOHLER, Sage und Sang im Spiegel jüdischen Lebens. In: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 2 (1889) S. 234–242, hier S. 241f.

23 Meist wird in diesem Zusammenhang auf das mittelhochdeutsche Wort für „Rabe“ verwiesen. Doch ist ebenso eine Ableitung von dem biblischen Namen Amram denkbar.

24 Die Mainzer Namenstradition mit der Schreibweise „n“ statt „m“ ist alt. Vermutlich geht sie auf das latinisierte „Emeranus(-Kirche)“ zurück.

25 Vgl. Fritz ARENS, Eine St. Emmeramskirche in Mainz. In: Thurn und Taxis-Studien 1 (1961) S. 274–277, hier S. 275.

26 Vgl. dazu die knappen Hinweise bei BABL, Emmeram (wie Anm. 14), S. 119f.

27 Vgl. Franz Theodor KLINGELSCHEMITT, Die Kirche des hl. Emmeran. In: Kirchenkalender für die Katholiken der Stadt Mainz und Umgebung 9 (1914) [o.Z.].

verbundene Heiligenverehrung standen also Ende des 15. Jahrhunderts, als die von Ibn Yaḥiyya aufgezeichnete Mainzer Sage verbreitet war, in voller Blüte. Da es nach der Vertreibung der Juden unter Erzbischof Adolf II. im Jahre 1471 und dann erneut 1483 bis Ende des 16. Jahrhunderts keine jüdische Gemeinde in der Stadt gegeben hat, wird die Verbreitung der Mainzer Fassung der Regensburger Emmeram-Sage noch im Laufe des 15. Jahrhunderts erfolgt sein.

Eigenartig bleibt dabei die der jüdischen Fassung eigene Sicht auf die Diskrepanz zwischen dem Ort, an dem die noch heute genutzte Emmeram-Kirche steht und dem vorgestellten Ort der Anlandung des Sarges, der schließlich von Christen nicht mehr bewegt werden konnte und über dem dann die Kirche der Sage nach errichtet worden sein soll. Der hierin erkennbare Widerspruch zu den topographischen Gegebenheiten fällt fast nur Ortskundigen auf. Er mag darauf hindeuten, dass dieses Detail nicht aus Mainz selbst stammt, sondern später hinzugewachsen ist.<sup>28</sup>

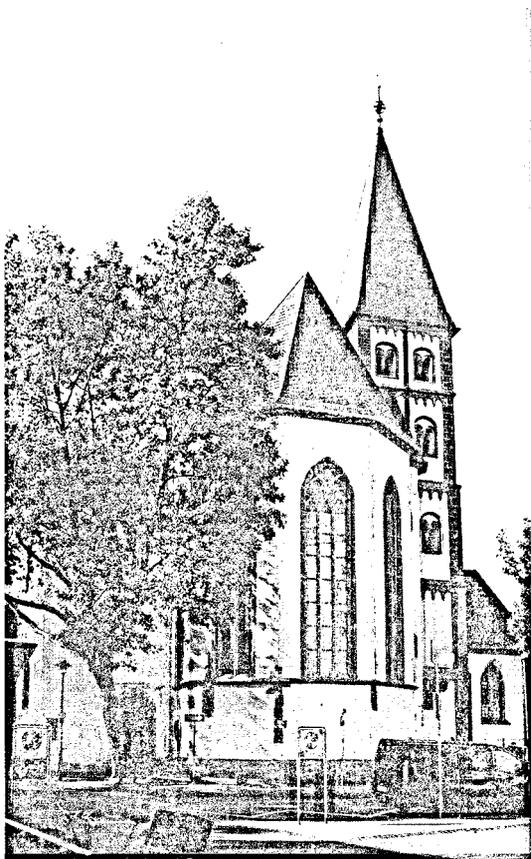


Abb. 2:  
*St. Emmeran in Mainz heute.*

### III. Die Sage in der christlichen polemischen Rezeption

Die jüdische Sage erfreute sich bald großer Beliebtheit und fand auch unter Christen Beachtung. Schon wenige Jahrzehnte nach ihrer Drucklegung im *Ma'ase*-Buch erwähnt sie etwa Johann Andreas Eisenmenger (1654–1704), der berühmt-berüchtigte Heidelberger Professor für hebräische Sprache und Wegbereiter des modernen

---

<sup>28</sup> Auch wenn man bedenkt, dass der heutige Rheinverlauf nicht mit dem mittelalterlichen übereinstimmt, bleibt ein beachtlicher Abstand, der nicht zu erklären ist. Die Errichtung der Kirche über dem Sarg wird damit begründet, dass der Sarg nicht transportiert werden konnte.

## Von denen Juden zu Mäynig.

441

leut und sehet iras darinnen ist. Hier auff nagere sich dasselbe zu den  
 Juden/und sie giengen hinein/und thaten den Sarg auf/da war ein  
 Todter darinnen/und lag ein Brief bey ihm/in welchem also geschrie-  
 ben stand: Meine liebe Brüder und Freunde / ihr  
 Juden der heiligen Versammlung zu Mäynig/  
 Ich bin zu euch gekommen/dann Ich bin in der hei-  
 ligen Versammlung zu Colln gestorben/und be-  
 gehre / daß ihr mich bey meine Eltern begrä-  
 bert möget / welche auch zu Mäynig liegen / und  
 wünschē euch viel Glück und langes Leben ;  
 Dieses begehret der Amram. Nachdem nun die Juden den Brief  
 gesehen hatten/huben sie alle an zu trauern/ und thaten den Sarg her-  
 aus auf das Land : Da trieben die Luther (oder Christen) eine grosse  
 Unverschämtheit/ übermeisterten die Juden / und schlügen sie. Es  
 konten aber die Luther so bald den Sarg nicht von der Stelle brin-  
 gen/so befahl der Bischoff von Mäynig / man solte den Sarg daselbst  
 verwahren / daß er nicht von den Juden weggeführt werde. Und  
 der Bischoff ließ eine Tifla darüber bauen / welche gewaltig groß war/  
 die Juden aber wendeten grossen Fleiß an / und baten / daß sie den  
 Sarg nehmen mögten/aber es half alles nichts ; Und auf den heuti-  
 gen Tag heisset noch eine Tifla. **וְיָמֵינוּ** Tome Amram.  
 Das ist Amrams unreine (Kirch). Und alle Nacht kam der Rabbi Amram  
 zu seinen Studenten / und sprach zu ihnen / begrabet mich bey meine  
 Eltern. Da solches die Studenten zu Mäynig hörten / waren sie  
 gar traurig und giengen bey Nacht aus der Grabe / und nahmen ei-  
 nen Dieb von dem Galgen / thaten ihm weisse Kleider an / und giengen  
 hin / und nahmen bey Amram aus dem Sarg / und legten den Dieb an  
 dessen Platz / und begruben den Rabbi Amram bey seine Eltern : Und  
 der heilig gebenedeyet GOTT errettete die Juden / und blieb die  
 Sach verschwiegen.

Bet

Abb. 3: Seite mit der Amram-  
 Sage aus Jakob Schudts „Jüdi-  
 schen Merkwürdigkeiten“ von  
 1714.

Antisemitismus, in seinem 1711 nach heftigen Widerständen erschienenen Werk „Entdecktes Judentum“.<sup>29</sup> In einem Abschnitt, in dem es eigentlich um die Etymologie des Wortes *Tifla*<sup>30</sup> (für Kirche) geht, wird von ihm die Sage mit der knappen Bemerkung eingeleitet: „Hier muss ich auch eine große Lüge anzeigen/welche in dem Maaße-Buch/ in dem 240. Capitel von der Emiranus-Kirchen zu Mayntz gelesen wird.“

29 Vgl. Johann Andreas EISENMENGER, Entdecktes Judentum, 2 Bde. „Königsberg“, eigentlich Berlin 1711, hier Bd. 1, S. 512–515. – Zu dem Autor und seinem Werk siehe Jacob KATZ, Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700–1933. München 1989, S. 21–30; Stefan ROHRBACHER, „Gründlicher und Wahrhaffter Bericht“. Des Orientalisten Johann Andreas Eisenmengers Entdecktes Judentum (1700) als Klassiker des „wissenschaftlichen“ Antisemitismus. In: Reuchlin und seine Erben, hg. von Peter Schäfer und Irina Wandrey (= Pforzheimer Reuchlinschriften 11). Ostfildern 2005, S. 171–188.

30 Eigentlich ist das hebräisch-jiddische Wort *Tefilla* oder *Tefille*, für (Haus des) Gebetes, gemeint. *Tifla* ist eine Verballhornung und bedeutet hier wohl so viel wie „Nichtigkeit“.

Diese schroffe Wertung lässt sich seither in der gesamten christlichen Literatur nach Eisenmenger weiterverfolgen. Wenig später findet sie etwa in Johann Jakob Schudts (1664–1722) „Jüdische(n) Merkwürdigkeiten“ ihre Fortsetzung, denn auch bei ihm findet sich der von Eisenmenger zitierte Abschnitt aus dem *Ma'ase*-Buch, und nun sogar noch abfälliger eingeleitet, indem er betont, dass dieser Abschnitt „noch gröber gelogen und eine recht boßhaftige Lästerung“ sei.<sup>31</sup>

Schudts Deutung der Sage geht von der Fassung des *Ma'ase*-Buches aus. Er hebt aber deutlicher als Eisenmenger hervor, dass sich bis auf den heutigen Tage noch eine „Tifla“ in Mainz befindet, d.h. eine Kirche, die „Tome Amram“<sup>32</sup> genannt wird, „das ist Amrams unreine (Kirch)“. Der lokale Bezug der Sage zu Mainz wird von ihm noch deutlicher hervorgehoben, und er betont dabei auch die „Falschheit“ der Geschichte, wobei er auf einen anderen christlichen Zeugen verweist, den hugenottischen Historiker Henri Basnage (1657–1710), dem dieselbe Geschichte noch in der Regensburger Variante bekannt gewesen sei.<sup>33</sup>

Ausgehend von Eisenmenger bis in die Zeit des nationalsozialistischen Antisemitismus lässt sich das Unverständnis für die jüdische Adaption der Sage weiterverfolgen. Die negative Rezeptionsgeschichte der jüdischen Amram-Sage wurde in der Folge unter anderem auch von dem großherzoglichen Kreisrichter und Mainzer Geschichtsforscher Karl Anton Schaab (1761–1855) in seiner „Diplomatischen Geschichte der Juden von Mainz“ aus dem Jahre 1855 fortgesetzt.<sup>34</sup>

Unter den Vorzeichen des rassistischen Antisemitismus ist die Amram-Sage dann auch von Alfred Rosenberg (1882–1946), einem führenden Ideologen des Nationalsozialismus, aufgegriffen worden. In seinem pseudowissenschaftlichen Pamphlet „An die Dunkelmänner unserer Zeit“, einer Apologie gegen katholische Kritiker seines „Mythus des 20. Jahrhunderts“, verteidigt er seine zunächst nur beiläufig geäußerte

---

31 Siehe Johann Jacob SCHUDT, *Jüdische Merkwürdigkeiten*. Frankfurt am Main und Leipzig 1714, Bd. 1, S. 445. Zu ihm und seinem Werk vgl. Yaacov DEUTSCH, *Johann Jacob Schudt – Der erste Ethnograph der jüdischen Gemeinde in Frankfurt am Main*. In: *Die Frankfurter Judengasse. Jüdisches Leben in der Frühen Neuzeit*, hg. von Fritz Backhaus, Gisela Engel, Robert Liberles und Margarete Schlüter (= Schriftenreihe des Jüdischen Museums Frankfurt am Main 9). Frankfurt am Main 2006, S. 67–76. Interessanterweise findet sich dieser Name für die Mainzer Emmerans-Kirche in dem Baseler Druck des *Ma'ase*-Buches an dieser Stelle nicht. Dafür heißt es sowohl in „Shalshet ha-Kabbala“ als auch im Baseler *Ma'ase*-Buch, dass die Kirche „gewaltig groß“ war.

32 Eine Verballhornung des Wortes „Dom“ mit dem hebräischen Wort für „unrein“ *tame*, aschkenasisch ausgesprochen *tome/tume*.

33 Vgl. SCHUDT, *Jüdische Merkwürdigkeiten* (wie Anm. 31), S. 443 unter Berufung auf Henri BASNAGE, *Histoire des Juifs depuis Jésus-Christ jusque à présent*, 6 Bde. Rotterdam 1706–1711, hier Bd. 5, S. 2086f.

34 Vgl. Karl Anton SCHAAB, *Diplomatische Geschichte der Juden zu Mainz und dessen Umgebung*, mit Berücksichtigung ihres Rechtszustandes in den verschiedenen Epochen. Mainz 1855, S. 35.

Interpretation der Mainzer Sage.<sup>35</sup> Rosenberg hatte zunächst versucht, Emmerams angeblich jüdische Herkunft zu belegen und sein Martyrium als gerechte Strafe für eine „Rassenschande“ darzustellen, die er mit einer bayerischen Herzogstochter begangen habe. Die Mainzer Amram-Emmeram-Sage diente Rosenberg dabei als ein Beleg für die von ihm propagierte antisemitische Deutung der deutschen Geschichte. Seinen katholischen Kritikern warf er in diesem Zusammenhang sogar mangelnde Kenntnis der jüdischen Quellen vor, ohne freilich die Komplexität der jüdischen Rezeptionsgeschichte der Sage zu erfassen.<sup>36</sup>

#### IV. Die jüdische Rezeption in der Neuzeit

Die innerjüdische Rezeption der Sage verlief dagegen, insbesondere in Mainz, ungeteilt positiv, und die These eines christlichen Hintergrundes wurde bald von vielen Forschern akzeptiert. Bemerkenswert ist, welche Rolle die auf „Shalshet ha-Kabbala“ zurückzuführende Verwechslung Amrams von Mainz mit dem babylonischen Gaon Amram spielte. Viele spätere Autoren und sogar jüdische Besucher des alten Mainzer Judensandes hat diese unhistorische Ineinssetzung noch bis weit ins 20. Jahrhundert in die Irre geführt. Der Friedhof auf dem Judensand war seit jeher Anziehungspunkt für jüdische Besucher. Bereits bei dem lange in Mainz ansässigen rabbinischen Gelehrten Maharil (gest. 1427) wird von solchen Besuchen berichtet, und diese regelmäßigen Besuche von auswärtigen Gästen führten wohl dann auch dazu, dass 1927 auf dem Judensand mit zum Teil in der Stadt bei Bauarbeiten aufgefundenen Grabsteinen ein Denkmalfriedhof eingerichtet wurde.

Die historisch nicht mehr fassbare Figur des Amram wurde dabei nach und nach mit dem viel bekannteren Gaon aus Babylonien gleichen Namens vermengt. Ein bemerkenswertes Beispiel für diese spezifisch jüdische Rezeption der Amram-Sage wird von Moses Schreiber (Sofer), genannt Chatam Sofer (1762–1839), überliefert. In seinem Hauptwerk, dem „Sefer Chatam Sofer“, verweist dieser bedeutende Rabbiner und Begründer der Ultraorthodoxie moderner Prägung darauf hin, er habe in Mainz

35 Vgl. Alfred ROSENBERG, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*. München 1941, S. 619. Zu der dort gemachten Bemerkung über Sankt Emmeram vgl. *Studien zum Mythos des XX. Jahrhunderts*, hg. vom Erzbischöflichen Generalvikariat. In: *Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Münster*, Oktober 1934. Köln 1935, S. 42f. Alfred ROSENBERG, *An die Dunkelmänner unserer Zeit. Eine Antwort auf die Angriffe gegen den „Mythos des 20. Jahrhunderts“*. München 1935, S. 26–31.

36 Rosenberg richtete sich insbesondere gegen eine von der Diözese Münster herausgegebene Widerlegungsschrift „*Studien zum Mythos des 20. Jahrhunderts*“. Zur Widerlegung der abstrusen Argumentation Rosenbergs vgl. noch Theodor SCHNEIDER, *Die Emmeramlegende und die Amramlegende*. In: *Theologische Blätter* 18 (1939) S. 54–58, und siehe auch BABL, *Emmeram* (wie Anm. 14), S. 120, Anm. 377.

einmal das Grab dieses Amram Gaon aus Babylonien besucht.<sup>37</sup> Im Kontext einer Erläuterung zur Gebetsordnung beruft er sich auf den babylonischen Gelehrten und führt dazu aus:

*Und der Gaon Rav Amram ordnete die Gebete Israels; sein Wohnort war Magenza, und ich habe [dort] sein Grab gesehen, und ebenso befindet sich dort noch das Haus des Verfassers des U-netanne toqef-Gebetes.<sup>38</sup>*

Chatam Sofer war als Heranwachsender für das Talmud-Studium nach Mainz zu Rabbiner Tevele (Herz) Scheuer (1753–1822)<sup>39</sup> geschickt worden. Im Rahmen seines Unterrichts machte ihn sein Lehrer mit den Lokaltraditionen der Gemeinde vertraut, insbesondere mit der Sage von einem angeblich noch existenten Haus des Rabbi Amnon und von der Stelle des Grabes Rav Amrams auf dem Judensand.<sup>40</sup>

Hintergrund der Lokaltradition dürfte gewesen sein, dass die berühmte Gebetsordnung Amram Gaons, der sogenannte Seder Rav Amram Gaon – ursprünglich ein Responsum an die jüdische Gemeinde von Lucena in Andalusien, verfasst um das Jahr 857 – im mittelalterlichen aschkenasischen Judentum breite Rezeption erfahren hatte und hohes Ansehen genoss.<sup>41</sup> Das einen babylonischen Ritus wiedergebende Werk war zwar nach und nach im Sinne des aschkenasischen Ritus überarbeitet worden, wobei den Kopisten und Redaktoren weniger an dem historischen Bezug zu Amram Gaon als an der Verbreitung ihrer aschkenasischen Liturgie gelegen war. Der Name des großen babylonischen Gaon wirkte jedoch wie ein Markenzeichen weiter und unterstrich noch viele Jahrhunderte nach Abfassung des Seder Rav Amram den Anspruch auf Autorität.

Die Vermischung der Identitäten des Mainzer Amram mit der des babylonischen Amram ist auf derselben Linie dieser kreativen aschkenasischen Tradierung der

---

37 Vgl. zu ihm Carsten WILKE, Art. Sofer, Moses. In: Biographisches Handbuch der Rabbiner, hg. von Michael Brocke und Julius Carlebach, Teil 1: Die Rabbiner der Emanzipationszeit in den deutschen, böhmischen und großpolnischen Ländern 1781–1871, Bd. 2: Kaempf–Zuckermann. München 2004, S. 816–821.

38 Vgl. Rabbi Moshe SOFER, Sefer H̄atam Sofer, ḥeleq Orakh H̄ayyim. Preßburg 1855, ND New York 1958, S. 8a, Nr. 16. – Zu dem Gebet vgl. den Beitrag über die Kalonymiden in diesem Band.

39 Zu ihm Carsten WILKE, Art. Scheuer, Herz. In: Biographisches Handbuch der Rabbiner (wie Anm. 37), S. 781f.

40 Wo das Haus des Ammons gelegen haben soll, ist nicht überliefert. Vermuten kann man, dass das romanische „Haus zum Stein“ vom Ende des 12. Jahrhunderts in der Weintorstraße gemeint ist. Vgl. dazu Ruth SCHÄFER, Wenn „der Stein“ reden könnte. „Curia de Lapide“, ein Mainzer Wohnturm im Licht der Geschichte. In: Mainz. Vierteljahreshefte für Kultur, Politik, Wirtschaft, Geschichte 5 (1991) Heft 2, S. 23–34.

41 Vgl. Robert BRODY, The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture. New Haven, London 1998, S. 192f.

genannten Gebetsordnung zu verstehen. Solch ein freier Umgang mit der Autorität einer historischen Persönlichkeit ging schließlich so weit, dass man auf dem alten Judensand einen Stein zu zeigen begann, der möglicherweise den Namen eines ganz anderen Amram trug, den man aber dennoch für den Stein der sagenumwobenen Gestalt der jüdischen Vorzeit hielt und ihn daher neugierigen Besuchern gern zeigte.

Solche Lokaltraditionen stießen zwar bald auf Kritik und insbesondere im Hinblick auf Amram Gaon konnte darauf verwiesen werden, dass der babylonische Gaon auf gar keinen Fall nach Mainz ausgewandert sein konnte.<sup>42</sup> Dennoch hielten sich solche Traditionen lange, und noch Siegmund Salfeld sah sich daher 1927 dazu veranlasst, ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass sich unter den in Mainz aufgefundenen mittelalterlichen Grabsteinen keiner mit dem Namen Amram gefunden hätte.

Als dann im Jahre 2007 bei Bauarbeiten in der unmittelbaren Nähe zu dem Denkmalfriedhof ein Grabstein mit diesem Namen gefunden wurde, stellten sich erneut die Fragen nach der Identität dieses Amram. Bald klärte sich zwar, dass es sich bei diesem „neuen“ Amram-Zeugnis nicht um einen Hinweis auf den babylonischen Gaon oder auf den Mainzer jüdischen Heiligen gehandelt haben kann. Denn dieser unbekannte Amram-Stein gehörte einem Verstorbenen, der aus der Heiligen Stadt, d.h. aus Jerusalem, nach Mainz gezogen war und aus ganz anderen Quellen bekannt ist.<sup>43</sup>

Denkbar erscheint angesichts dieses spektakulären Fundes nun allerdings immerhin, dass es dieser später verschüttete und dann ganz vergessene Stein eines Märtyrers aus dem Jahre 1086 gewesen ist, der dem jungen Chatam Sofer einst als Amram-Grabsteine präsentiert wurde. Der Name, so zeigte sich an dem Fund, war auf dem Mainzer Judenfriedhof seit dem Mittelalter belegt. Sollte der Stein noch bis ins 20. Jahrhundert auf dem Judensand wenigstens teilweise zu sehen gewesen sein, wird er die Phantasie der Besucher genauso angeregt haben wie er das Interesse der Wiederentdecker beschäftigt hat. Möglicherweise war es sogar dieser seltsame, sehr alte Amram-Stein, der von jeher Anlass für weitere Spekulationen bot, die dann auch in die lokale jüdische Sage Eingang fanden.

Bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts kannte die Mainzer Sage im Übrigen noch einen weiteren Erinnerungsort. Nicht nur die Emmeranskirche und die erwähnte Gräbnisstätte wusste man zu zeigen, sondern an einer Häuserwand, unweit des Holztores in der Altstadt von Mainz, soll sich ein Relief oder eine Plastik befunden haben, die eben-

42 Vgl. Eljakim CARMOLY, Die Juden zu Mainz im Mittelalter. In: *Der Israelit* 6 (1865) Nr. 51, S. 760f; Leopold LÖW, *Iggeret yud dalet*. In: *Kerem Chemed* 9 (1856) S. 75–79, hier S. 76; DERS., *Zur Geschichte der Juden in Ungarn II.: Vergangenheit und Gegenwart der Chašidäer*. In: *Ben Chananja* 2 (1859) S. 1–4, 49–58, 145–157 und 193–206, hier S. 200, wiederabgedruckt in: DERS., *Gesammelte Schriften*, hg. von Immanuel Löw. Hildesheim, New York 1979, S. 97.

43 Zu diesem Stein vgl. Nathanja HÜTTENMEISTER und Andreas LEHNARDT, *Newly Found Medieval Gravestones from Magenza*. In: *Death in Jewish Life. Burial and Mourning Customs Among Jews of Europe and Nearby Communities*, hg. von Stefan Reif, Andreas Lehnardt und Avriël Bar-Levav (= *Studia Judaica* 78. *Rethinking Diaspora* 1). Berlin, Boston 2014, S. 213–223, hier S. 216.

falls mit Amram-Emmeram in Verbindung gebracht werden konnte. Der Wiesbadener Volkskundler und Privatlehrer Abraham Tendlau (1802–1878)<sup>44</sup> erwähnt diesen Ort im Anhang zu seiner auf Ibn Yaḥiyas fußenden Nachdichtung der Amram-Sage aus dem Jahre 1842:

„Der Verfasser erinnert sich, von demselbigen Rabbiner Herz Scheuer zu Mainz, als er mit diesem in seinem Knabenalter einst spazieren ging, auf ein altes Gemäuer in der Nähe des Holzthores daselbst aufmerksam gemacht worden zu sein, woselbst ein Schiffchen, auf dem Rheine treibend, und eine Menge Volkes, darunter der Bischof, staunend am Ufer, in hochrother Farbe abgebildet zu sehen war.“<sup>45</sup>

Auch wenn das hier erwähnte Gemäuer, auf das der bereits vorgestellte Rabbiner Herz Scheuer seinen Schützling hinzuweisen wusste, heute nicht mehr erhalten und somit nicht mehr nachzuweisen ist, ob es sich überhaupt um eine Darstellung der Amram-Sage handelte,<sup>46</sup> belegt diese bemerkenswerte Kindheitserinnerung Tendlaus, dass und wie die Sage nachträglich mit verschiedenen Orten in Mainz verbunden wurde und hierdurch – gewissermaßen beim Spaziergehen – die lokale jüdische Identität gestärkt werden konnte.<sup>47</sup>

Die Rezeption dieser für das Selbstverständnis des aschkenasischen Judentums seit dem Beginn der Neuzeit typischen Sage – schon Salfeld wollte in ihr „eine Verkörperung des jüdischen Geistes“ erkennen – erfolgte bald weit über die Grenzen von Mainz hinaus. Hervorzuheben ist etwa die Aufnahme des Sagenstoffes bei dem jiddischen Schriftsteller Joseph Opatoshu (1887–1954) in seiner Erzählung „Ein Tag in Regensburg“, die in viele moderne Sprachen übersetzt worden ist.<sup>48</sup> In dieser freien Wiedergabe der Fassung des *Ma'ase*-Buches wird der ursprüngliche Regensburger Kontext wieder hergestellt und die Erzählung in eine Milieuschilderung des mittelalterlichen aschkenasischen Judentums eingebettet.<sup>49</sup> Die sich in dieser Nacherzählung wie auch in

---

44 Zu ihm vgl. WILKE, Art. Scheuer, Herz (wie Anm. 39), S. 850.

45 TENDLAU, Das Buch der Sagen (wie Anm. 2), S. 241.

46 RASPE, Jüdische Hagiographie (wie Anm. 1), S. 122, Anm. 93 verweist in diesem Zusammenhang auf Mainzer Bonifatiusdarstellungen, die ähnliche ikonographische Merkmale kennen. Möglicherweise handelte es sich bei der Darstellung also um eine Darstellung der Bonifatiuslegende, die mit jüdischen Augen betrachtet „umgedeutet“ wurde.

47 Siehe noch Siegmund SALFELD, Bilder aus der Vergangenheit der jüdischen Gemeinde Mainz. Festgabe zur Erinnerung an die 50jährige Wiederkehr des Einweihungstages (11. März 1853) der Hauptsynagoge. Mainz 1903, S. 1, der auf diese Bebilderung des „rheinaufwärts schwimmenden Sarges“ verweist.

48 Vgl. JOSEPH OPATOSHU, Ein Tag in Regensburg. Aus dem Jiddischen von Evita Wiecki und Sabine Koller. Passau 2008. Das Original erschien unter dem Titel „A tog in Regensburg“ 1933 in New York, mit einem Frontispiz von Marc Chagall. Eine Übersetzung ins Hebräische erschien 1943 und ins Englische 1968.

49 Siehe OPATOSHU, Ein Tag in Regensburg (wie Anm. 48), S. 10–12. Vgl. auch LIPSKER, Arono shel Rav Amram (wie Anm. 2), S. 366f.

anderen deutschen Wiedergaben wie der von Micha Joseph Ben Gurion (1865–1921) oder von Bertha Pappenheim (1859–1936) andeutende Tendenz zur Popularisierung des Stoffes lässt sich bis in die englischen und hebräischen Übertragungen aus jüngster Zeit verfolgen.<sup>50</sup> Die Sage wird schließlich zum Märchen, dessen Hintergrund und Bezug zu Mainz immer weiter in den Hintergrund treten.<sup>51</sup>

---

50 Vgl. Michael Jay KATZ, *Night Tales of the Shammas*. Northvale/New Jersey, London 1988 (1950), S. 3–11; Shlomo BEN DAVID, *Rabbi Yitzhaq Magenza*. Jerusalem 1982 (Hebräisch), S. 126–128.

51 Vgl. auch die jüngste Bearbeitung auf einer Hörbuch-CD: *Mainzer Sagen und Legenden. Erzählungen* von Kristina Hammann und Katharina Hammann. Schwaig 2007, Nr. 7 Rabbi Amram (09:21').