

# Raum und Ordnung

## Die mittelalterliche Synagoge als Konstruktionsraum von Öffentlichkeit

### Einleitung

An einem Laubhüttenfest zwischen 1450 und 1460 in der Synagoge in Graz stieß ein gewisser Gerschom bar Schalom einen gewissen Elieser im Gedränge des Umzugs um die Bima derart heftig, dass dessen Schulterknochen brach und er einen Arzt brauchte. Obwohl er fehlende Absicht konstatierte, bestrafte Rabbi Israel Isserlein bar Petachja von Wiener Neustadt (ca. 1390-1460) den Verursacher streng, denn „wenn einer dem anderen an einem solchen Ort Schaden zufügt, zählt das mehr als an jedem anderen Ort und zu anderer Zeit, erstens, weil er die Heiligkeit der Synagoge beleidigt, zweitens, weil er das Gebot dieses Tages übertritt und zusätzlich, weil die Tora sich auf dem Pult befand ...“<sup>1</sup> Gerschom musste Gott und Elieser öffentlich in der Synagoge bei aufgerollter Tora und im Beisein der Gemeindevorsteher um Verzeihung bitten und eine Spende an die Zedaka (hebräisch: Gerechtigkeit), die Wohltätigkeitskassa der Gemeinde, leisten.

Die Forschungen der letzten Jahre zu Öffentlichkeit, Raum und sozialer Ordnung widmeten sich auch „Mikro-Räumen“ wie Rathaus, Wirtshaus und dergleichen. Die Frage nach sozialen Konstruktionen, Gestaltungen und Veränderbarkeiten von Räumen dieser Art bietet auch für die mittelalterliche jüdische Geschichte einen fruchtbaren Ansatz, solche Orte als „Bühne“ sozialer Interaktionen und Ordnungen zu verstehen.<sup>2</sup> Insbesondere würde es sich für das hier behandelte Thema lohnen, den Kirchenraum des Spätmittelalters im Vergleich zu untersuchen, „als Kommunikationsraum, als Raum, der benutzt, besetzt, bemalt und beschrieben wird, als Raum auch, den unterschiedliche Gruppen für sich beanspruchen und um den sie, falls nötig, auch kämpfen.“<sup>3</sup> Diese Beschreibung trifft durchaus auch für die Synagoge zu: Als *Jewish space* – „Raum“ hier wörtlich genommen – spiegelt sie die soziale Struktur, die wirtschaftliche Lage und die aktuellen Ereignisse, mit denen sich die Gemeinde konfrontiert sah, wie kein anderer Raum des jüdischen Mittelalters wider. Von den drei wichtigsten öffentlichen Räumen einer Kehilla (Gemeinde), also Judenviertel bzw.

Judengasse, Friedhof und Synagoge, ist letztere ein Ort, wo sich soziales Geschehen kristallisiert und in zahlreichen Facetten zum Ausdruck kommt.<sup>4</sup>

Die Synagoge bietet sich für die Frage nach einem „Konstruktionsraum von Öffentlichkeit“ aus mehreren Gesichtspunkten an. Man kann sie als besonderes Bauwerk innerhalb der mittelalterlichen Stadt und des Judenviertels verstehen, als symbolisch aufgeladenen religiösen Raum und als einen, in dem soziale Ordnungen markiert und die Betroffenen im wahrsten Sinn des Wortes auf ihren Platz verwiesen werden. Die darin stattfindende Kommunikation geht über die eigenen Gemeindemitglieder hinaus und erfasst auch die christlichen Bewohner der Nachbarschaft.

## 1. Architektonischer Raum

Das jüdische Religionsgesetz, die Halacha, enthält für die Anlage und den Bau einer Synagoge nur wenige Anweisungen und bietet somit nur wenig Grundlage für deren Gestaltung.<sup>5</sup> Doch wird im babylonischen Talmud ihre topographische Priorität innerhalb einer jüdischen Stadt oder eines Wohnbezirks festgelegt: Im Traktat Schabbat (bSchabbat 11a) zitiert Raba bar Mechasja im Namen von Rav Chama bar Gorja im Namen Ravs:

„Jede Stadt, deren Dächer höher sind als das des Bethauses, ist dazu bestimmt, zerstört zu werden, denn es steht geschrieben: ‚den Tempel unseres Gottes zu erheben und seine Trümmer herzustellen‘ (Esra 9,9). Dies gilt jedoch nur für gewöhnliche Häuser, bei Türmen und Mauern ist nichts dabei.“<sup>6</sup>

Auch die Tosefta zu Megilla 4:23 legt fest, dass die Synagoge am höchstgelegenen Bauplatz gelegen und auch das höchste Gebäude der Stadt – gemeint ist natürlich, einer jüdischen Stadt – sein musste: „Man baut sie nur auf der Anhöhe einer Stadt, denn es heißt: ‚Auf dem Gipfel der Mauern ruft sie [die Weisheit], am Eingang der Tore in der Stadt.‘“ (Prov. 8, 22)<sup>7</sup> Die Synagoge sollte also idealerweise ein zentraler Ort in der Gemeindetopographie sein.

Diese Vorschriften stammen aus einer Zeit – oder beschwören eine solche Idealsituation herauf –, wo eine jüdisch-rabbinische Stadtverwaltung autonom über die bauliche Gestaltung ihres Lebensraums entscheiden konnte. Dies war in der Diaspora meist nicht mehr der Fall, und schon gar nicht im christlich regierten mittelalterlichen Aschkenas. Trotzdem versuchten die mittelalterlichen Kehillot diese talmudischen Gesetze oder Empfehlungen so gut wie möglich in ihrer Umwelt zu realisieren. Dazu sei wieder ein Beispiel aus Graz mit dem obigen rabbinischen Protagonisten angeführt. Die Quelle für diese und zahlreiche andere kulturgeschichtliche und realienkundliche Informationen ist das Buch *Leket Joscher*, verfasst von Rabbi Israel Isserleins Schüler und

Diener Josef Jossel bar Mosche von Höchstädt, der die Rechtsgutachten und rabbinischen Antwortschreiben (Teschuwot, Responsen), Bräuche und alltäglichen Gewohnheiten seines verehrten Meisters akribisch aufzeichnete. Jossels Erinnerung nach untersagte Isserlein dem Parnass (Gemeindevorstand) Hendel, der übrigens mit ihm verschwägert war, dessen benachbartes Privathaus höher als die Synagoge zu bauen:

„Und ich erinnere mich, wie es mir scheint, dass ich die Leute sagen hörte, dass der Parnass von Graz ein Haus in Graz bei der Synagoge baute, und sein Name war Hendel, sein Andenken zum Segen, und er war der Schwiegersohn (oder Schwager) des Fürsten (= Rabbi Isserlein), das Andenken des Gerechten zum Segen, und der Fürst wollte nicht, dass dessen Dach höher als das Dach der Synagoge sei, und schau im ersten Kapitel des Traktat Schabbat (bSchabbat 11a, siehe oben) nach.“<sup>8</sup>

Hendel von Graz war ein bedeutender Geldleiher<sup>9</sup> und hätte sich ein repräsentatives Haus, etwa ein mit dem Stadtpalast eines Adligen vergleichbares, sicherlich leisten können. Indem ihn Isserlein in die Schranken wies, konstruierte und kontrollierte er die innere Ordnung im Judenviertel, welche die Bedeutung des Gottesdienstes über noch so großes weltliches Ansehen stellte. Jossel von Höchstädt sah oder hörte, wie er schrieb, diese Anweisung allerdings nicht als Augen- oder Ohrenzeuge. Doch lässt sich aus der Tatsache, dass er seine lückenhafte Erinnerung der Aufnahme in sein Buch würdig hielt, schließen, dass seine Zeitgenossen, vor allem jene aus niedrigeren sozialen Schichten, von ihrem Rabbiner diese Überwachung der Ordnung erwarteten. Die wirksamste Ordnungsmacht für eine mittelalterliche jüdische Gemeinde waren aber selbstverständlich nicht die Rabbiner und Gemeindevorstände, sondern die christlichen, weltlichen und kirchlichen Judenschutzherren, welche dafür sorgten, dass die einzige unter ihnen lebende Minderheit, die in ihrer „Halsstarrigkeit“ Jesus nicht als Messias akzeptierte, nicht zu große Repräsentanz in der christlichen Stadt beanspruchen konnte.

Selbst wenn also eine vermögende jüdische Gemeinde wie in Wien durchaus die Finanzierung eines Prunkgebäudes ermöglichen hätte können, mussten sie sich doch den Bauvorschriften der kirchlichen Gesetzgeber oder auch der Stadtherrn unterwerfen. So verbot die Wiener Provinzialsynode von 1267 Neubauten von Synagogen überhaupt und die Wiederherstellung von alten Gebäuden durfte nicht *amplior, preciosior seu altior* sein, also weder größer, kostbarer noch höher.<sup>10</sup>

Die Anwendung solcher kirchlichen Vorschriften blieb allerdings der durchführenden weltlichen Gewalt überlassen, in diesem Fall den österreichischen

Landesfürsten, also den habsburgischen Herzogen, unter Berufung auf das Stadtrecht und Mitsprache des Stadtrats. In der mittelalterlichen Wiener Judenstadt war die Synagoge sicherlich das größte Bauwerk im Judenviertel rund um den heutigen Judenplatz, der damals noch eng verbaut war<sup>11</sup> Dem Betrachter von außen fiel sie vermutlich vor allem durch die aufwändige Dachgestaltung, die teuren bunten Glasfenster, die Anbauten, das große Tor und den Hof auf. Nach der dritten Ausbauphase im letzten Drittel des 14. Jahrhunderts umfasste die Gesamtfläche der Wiener Synagoge mit Vorraum, Frauenschul und anderen Anbauten 465 m<sup>2</sup> und war somit eine der größten bekannten Synagogen im mittelalterlichen Aschkenas. Sie hatte sich von einem einschiffigen Saalbau in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts bis zu einem zweischiffigen Hallenbau mit etwa vierfacher Innenfläche entwickelt.<sup>12</sup> Von der mittelalterlichen Synagoge in Wien wird, soweit sich dies rekonstruieren lässt, ein vergleichbares Aussehen mit der heute noch als Gotteshaus benützten Altneuschul in Prag angenommen, deren auffällige Dachgestaltung mit den treppenartigen Dachziegeln vom Anfang des 14. Jahrhunderts stammt.<sup>13</sup> Verglichen mit vielen Kirchen oder gar Domen wirkte auch diese Synagoge allerdings geradezu lächerlich klein, und die Höhe der Wiener „Schul“ betrug vom Straßenniveau bis zum Dachfirst nur 17,4 m und war damit nur wenig höher als die umliegenden Häuser.<sup>14</sup>

## 2. Sozialer Ort – heilig oder profan?

Entgegen der hauptsächlichen Nutzung und Darstellung der mittelalterlichen Synagoge als religiöser Raum, ist ihr Charakter bis weit in die Neuzeit ambivalent. Einerseits war sie Bet- und – ebenso heilig – Lehrhaus, andererseits Versammlungsraum für die unterschiedlichen Bedürfnisse ihrer Gemeinde. In der kollektiven Erinnerung war und ist sie als Gedächtnisort für den Jerusalemer Tempel gespeichert. Seine Zerstörung im Jahre 70 nach christlicher Zeitrechnung (chr. Z.) durch die Römer wird bekanntlich durch einen strengen Fasttag am Tischa beAw (im August) in der Synagogalliturgie manifestiert. Zwar verboten die Rabbiner, Tempel und Synagoge in ihrer Heiligkeit zu vergleichen, doch dient ihr der Tempel als Referenzraum sowohl für die ruhmreiche Vergangenheit und deren gewaltsames Ende als auch für die erwartete Erlösung in messianischer Zeit. Bezugsbau ist dabei der Salomonische Tempel, welcher ca. 955 vor chr. Z. errichtet und 586 vor chr. Z. von den Babyloniern zerstört wurde.<sup>15</sup> Die Synagogenarchitektur soll zwar den Tempel nicht nachahmen, sie darf und soll jedoch architektonische Merkmale einsetzen, welche diesen im Raum vergegenwärtigen: Das Gebäude ist, nach dem Gebet Daniels in Richtung Jerusalem

(Daniel 6, 11) geostet, der Toraschrein, Aron haKodesch, entspricht, da er die heiligen Torarollen enthält, der Bundeslade und soll ebenfalls Richtung Jerusalem gelegen sein.<sup>16</sup> Der Toravorhang (Parochet) ist eine Reminiszenz an den Vorhang vor dem Allerheiligsten im Tempel, die Bima (auch Almemor genannt) an den Weihrauchaltar, von dem einst der Opferrauch und nun die Gebete aufsteigen, das Ner Tamid an das ewige Licht und der sieben- oder achtarmige Leuchter bildet den siebenarmigen Tempelleuchter, die Menora, ab. Alle diese Raumelemente waren durch die Jahrhunderte verschiedenen Veränderungen unterworfen, ihre Symbolsprache wurde aber durch alle Zeiten verstanden.<sup>17</sup>

Auch wenn die Synagoge verglichen mit dem Tempel, den nur die Kohanim betreten durften, grundsätzlich eine „demokratische“ Institution ist, gab es doch auch bei ihr hierarchische Ordnungen der Präsenz im Raum. Die erst auf den zweiten Blick sichtbaren sozialen Abgrenzungen entsprechen wiederum den Höfen am Tempel, wie etwa die „Frauensschul“ dem Frauenhof und die Absonderung von Trauernden und Gebannten dem separaten Eingang für diese im Tempelhof.<sup>18</sup> Die Juden im mittelalterlichen Aschkenas nahmen diese „Bezirke“ bewusst auf, etwa, wie ein Schüler von Rabbi Schalom von Wiener Neustadt (gest. 1415) überliefert, bei der Gestaltung der Trauerbräuche:

„Die Söhne Österreichs sitzen mit ihm [dem Trauernden, M. K.] im Hof der Synagoge, wie es auch die Söhne des Rheinlandes machen. Und er sagte, dass er von seinem Lehrer Rabbi Schalom, als dieser sich von einem Trauernden verabschiedete, [folgenden Satz, M. K.] gehört hatte: ‚Der Seinen Namen in diesem Haus wohnen lässt, möge dich trösten.‘ Und sie fragten ihn, wie ‚Seinen Namen wohnen lässt‘ auf unsere Synagoge passt, weil es einen Midrasch (Bibelauslegung)<sup>19</sup> gibt, der so sagt, dass es dem Tempel (*bet mikdasch*) entspricht, weil es dort zwei Tore gab, eines für den Bräutigam und eines für den Trauernden.<sup>20</sup> Und er antwortete ihnen, dass die Synagoge ein kleines Heiligtum (*mikdasch me'at*) ist.“<sup>21</sup>

Die Bezeichnung „kleines Heiligtum“ erscheint bereits in Ezechiel 11, 16 und wurde im babylonischen Talmud (bMegilla 29a) als die Synagogen und Lehrhäuser im babylonischen Exil interpretiert. Die irdische Repräsentanz des Tempels bei gleichzeitiger Ablehnung einer Entsprechung spielt auch im Zusammenhang mit der Separation der Frauen eine Rolle, welche im folgenden Abschnitt behandelt werden soll.<sup>22</sup>

Wie das mittelalterliche Kirchengebäude<sup>23</sup> war also auch die Synagoge für religiöse wie für profane Zwecke konzipiert, wie ihr hebräischer Name Bet haKnesset, Haus der Versammlung, und auch ihre griechische Bezeichnung von *synogein* (= zusammenkommen) verdeutlicht.<sup>24</sup> Im Mittelalter kam noch

die Behausung der Lernenden, was dem Gebäude bei Juden und Christen den Namen „Schul“ gab, und der durchreisenden Gäste hinzu, welche in gemauerten oder hölzernen Anbauten untergebracht waren. Dieser Ambivalenz entspricht der architektonische Baustil einer mittelalterlichen Synagoge: Den Zwecken einer kleinen Gemeinde genügte die bescheidene Form, ein gewölbter Saalbau – Bruck an der Leitha und Graz in Österreich, Marburg/Maribor in Slowenien, Sopron/Ödenburg in Ungarn und Miltenberg bei Nürnberg gehören zu diesen Bautypen –, wie er für einfache weltliche Räume oder auch für die Hauskapellen von Bürgerfamilien verwendet wurde.<sup>25</sup> In bedeutenderen Gemeinden, oft, wie in Wien, als zweite Ausbaustufe einer vorhandenen einschiffigen Synagoge, war ab Mitte des 12. Jahrhunderts ein zweischiffiger Raum mit zwei Säulen in der Längsachse gebräuchlich, der im christlichen Bereich etwa als Rathaussaal oder Refektorium diente. Einige der noch erhaltenen oder wieder rekonstruierten mittelalterlichen Synagogen, wie zum Beispiel die berühmte Altneuschul in Prag oder die kurz nach dem Zweiten Weltkrieg wieder aufgebaute Männerschul von Worms, entsprechen diesem zweischiffigen Typus.<sup>26</sup> Der Pionier der deutschen Synagogenforschung Richard Krautheimer – er dissertierte 1925 über die Kirchen der Bettelorden in Deutschland – betonte den profanen Charakter dieses Baustils und warf die Frage auf, wie die Stildiskrepanz zwischen einem Konzept als „kleines Heiligtum“ in Vergegenwärtigung des Tempels und einem weltlichen Versammlungsort zu lösen sei.<sup>27</sup>

Vielleicht ist die Beantwortung dieser Frage einfach: Im Mittelalter hatten Juden kaum Möglichkeiten der Stilwahl, sie waren bis auf wenige Ausnahmen<sup>28</sup> auf christliche Baumeister und Steinmetzen angewiesen und mussten sich nach deren Angebot an Fertigkeiten richten. Vielleicht wählten sie aber auch gerne den gerade modernen Baustil, wie ja auch der Transfer anderer Moden zwischen christlicher und jüdischer Gesellschaft im Spätmittelalter oft bezeugt ist. Je nach Größe und Vermögen beauftragte die Gemeinde dann den einfachen oder den aufwändigeren zweischiffigen Typus.

Letzterer bedeutet allerdings für die Teilnehmer am Gottesdienst eine gewisse Behinderung, und es ist zu fragen, warum man derart lange an dieser Raumarchitektur festgehalten hat. Wie erwähnt, geben die biblischen und talmudischen Gesetze keinen Anhaltspunkt für die Gestaltung des Synagogenraums. Erst im Mittelalter legten einige sefardische und aschkenasische Gelehrte dafür Richtlinien fest, die eine Gemeinde als Minhag (Brauch, Gewohnheit) übernehmen konnte, aber nicht musste. Der berühmte spanische Rabbiner, Arzt und Philosoph Maimonides (1138–1204) und der deutsche Rabbiner Jakob bar Jechiel (Mitte bis Ende des 13. Jahrhunderts) schrieben vor, dass die Bima in der Mitte zu stehen hatte.<sup>29</sup> Nicht nur die Torarolle als heiliger Gegenstand war also der Mittelpunkt, sondern in gleicher Wertigkeit ihre Lesung und Auslegung.

Der Toraschrein ist üblicher Weise zentriert an der Ostwand eingemauert oder angebaut, der Vorleser hatte sich diesem zuzuwenden – und sah somit genau auf die dazwischen stehende Säule. Ebenso trennten die Säulen die in der Längsachse sitzenden Gläubigen von beiden Hauptelementen, dem Aron und der Bima. Durch diese wurde also die Wahrnehmungsrichtung der zum Gottesdienst Versammelten gebrochen.<sup>30</sup> Auch eine weitere rabbinische Vorschrift, nämlich den ersten Blick beim Eintritt in den Synagogenraum auf den Aron zu werfen, war bei einer solchen Raumordnung unmöglich, weshalb der Eingang im Westen zuweilen auf die Süd- oder Nordseite versetzt wurde, um die Sicht von der Tür auf den Aron freizugeben.<sup>31</sup> Zum Unterschied von den Bettelorden, die besonderen Wert auf die Predigt legten und die zweischiffige Anlage als ihren idealen Kirchentyp wählten, weil so die Kanzel inmitten der Zuhörerschaft zwischen den beiden Säulen stand,<sup>32</sup> ist dieser Bautyp für den jüdischen Gottesdienst nicht günstig. Doch wenn man, wie Krautheimer, den profanen Anteil des Synagogencharakters hervorhebt, hat er durchaus seine Berechtigung:

„Es findet hier kein Dienst statt, bei dem alle Anwesenden ausschließlich dem Symbol desjenigen, dem gedient wird, sich zuwenden, sondern eine Versammlung, in deren Mittelpunkt die Bima steht – ohne dass aber doch auch diese Bestimmung rein zum Ausdruck käme. Die Raumform, wie die Kultform, bleibt schwankend.“<sup>33</sup>

### 3. Sitzordnung – soziale Ordnung

Im öffentlichen Raum der Synagoge kommen Wertigkeiten zum Ausdruck, welche die Führungsgremien der Gemeinde für deren Mitglieder festlegten. Eine davon ist die soziale Ordnung, die sich in der Sitzordnung widerspiegelt. Leider haben wir auch für diese nur eine einzige rabbinische Vorschrift, wieder von Jakob ben Ascher (gest. 1340). Er legte fest, dass die Ältesten, also die Vorsteher und Würdenträger der Gemeinde, ihre Sitze links und rechts vom Aron, mit dem Gesicht zur Bima, haben sollten.<sup>34</sup> Die restlichen Gemeindeglieder saßen entweder mit dem Gesicht zum Aron – also unter dem kontrollierenden Blick der Vorstände – oder an der Seite: „Bei der fast kreisförmigen Sitzordnung wird die Vorherrschaft des Almemors über die Heilige Lade betont, denn die Gläubigen wenden sich dem Vorleser zu, also dem in der Mitte befindlichen Almemor.“<sup>35</sup> Auch an der Nord- und Südseite hinter der zweiten Säule standen vermutlich Bänke, für, wie ich annehme, die in der Gemeindegliederhierarchie nachgeordneten „mittleren“ und Unterschichten.<sup>36</sup>

Auch niedrige Sitzgelegenheiten für die Knaben waren vorhanden. Meir bar Baruch von Rothenburg (gest. 1293), die letzte in ganz Aschkenas akzeptierte rabbinische Autorität, verbot den Hausvätern, diese Bänke nach Hause zu nehmen, auch wenn sie sich in ihrem Privatbesitz befanden und sie dafür andere aufstellten. Ihre Benutzung in der Synagoge machte sie zu einem heiligen Gegenstand, den man in seiner Verwendung nicht herunterstufen, in seiner Heiligkeit nicht „vermindern“ dürfe, „auch wenn darauf nur Kinder gesessen hatten“.<sup>37</sup>

Die Plätze oder genauer gesagt, die freie Fläche für die Stühle oder Bänke, die für die Umzüge um die Bima zu Hoschana Rabba und Simchat Tora entfernt werden konnten, war dauerhaft vermietet, nur einige Sitze wurden für durchreisende Gäste freigehalten, wie wir durch Jossel bar Höchstädt konkret von Marburg an der Drau wissen:

„Und ich erinnere mich, in Marburg (Maribor), dass bezüglich der Plätze in der Männersynagoge jeder einzelne seinen Platz an seinen Sohn vererbt hat, nur drei oder vier Plätze am Toraschrein (*Tewa*), die man *Sizel* nennt, waren herrenloses Gut, um darauf die Fremden sitzen zu lassen.“<sup>38</sup>

Eine genauere Sitzordnung der Gemeindemitglieder aus dem Mittelalter ist nicht überliefert, lässt sich aber vorsichtig aus der Raumarchitektur erschließen. Wir können annehmen, dass sich schon durch das Vorhandensein der Säulen eine Hierarchie ergab: Vermutlich saßen die weniger bedeutenden und ärmeren Gemeindemitglieder hinter der zweiten Säule und eher an der mit Kälte, Dunkelheit und Dämonengefahr konnotierten Nordseite, auf der nicht zufällig – dazu komme ich noch – oft auch die Frauenschul angebaut war. Einen besonderen Platz nahmen, entsprechend ihrer einstigen Stellung am Tempel, die Priester, die Kohanim, ein. Sie spendeten den Aronseggen (*Birkat Kohanim*) von einer kleinen Plattform, *Dukan* genannt, aus; sie lag seitlich zwischen Bima und Aron, ich nehme an, an der höher geschätzten Südseite.

Wenn wir wieder einen vergleichenden Blick in den zeitgenössischen Kirchenraum werfen, fällt auf, dass nach allgemeiner Forschungsansicht „die Stühle erst nach der Reformation kamen“, und zwar mit der Bedeutung der Predigt, der die Laien nunmehr sitzend lauschen durften. Vorher sei das ehrfürchtige Stehen des Kirchenvolks die angemessene Haltung gewesen. Gabriela Signori widerlegt diesen vereinfachten Befund durch zahlreiche bereits spätantike, aber auch hoch- und spätmittelalterliche Quellen. Die zentrale Frage im Mittelalter war nicht, ob die Gläubigen standen oder saßen, sondern wann sie aufzustehen oder niederzuknien hatten. Zwar sind aus dem deutschsprachigen Raum im Unterschied etwa von England nur wenige Kirchenstühle erhalten

geblieben, doch bezeugen schriftliche Quellen wie Testamente und Gerichtsurteile eindeutig den Besitz von solchen Möbeln.<sup>39</sup> In Zürich, Nürnberg, Augsburg, Lübeck und Lüneburg wurden die Kirchenstühle von der Mutter auf die Tochter vererbt.<sup>40</sup> Auch die Sitze in der Synagoge, von Männern und von Frauen, waren erblicher Besitz der Familie, was zuweilen Konflikte auslöste.<sup>41</sup>

Dieser Beitrag kann sich nicht mit der Innengestaltung des Synagogenraums, die zwischen dem Präsentationsbedürfnis der Gemeinde und den halachischen Vorschriften ausbalanciert sein musste, beschäftigen. Auch die religiösen Riten und Zeremonien in der Synagoge sollen hier nicht behandelt werden.<sup>42</sup> Der Gottesdienst mit seinen verschiedenen Aspekten von öffentlicher Ehre und Repräsentation, Ein- und Ausschluss beim Aufruf zur Toralesung und den damit verbundenen Ehrenämtern war und ist ein zentraler Ort, wo sich Macht und Hierarchie in einer Gemeinde manifestieren. Diese Ämter – dazu gehört etwa das Ausheben und Auf- und Zusammenrollen der Torarolle – waren und sind mit großzügigen Geldspenden verbunden. Frauen waren, wie bekannt, von den beiden Säulen jüdischer Existenz, Gelehrsamkeit und Gottesdienst, ausgeschlossen und dies manifestiert sich in ihrer Separation im Synagogenraum. Doch markierten sie, bisher von der Forschung – weil schwerer nachweisbar – weniger beachtet, auch das Gebäude und den Hauptraum durch Repräsentation. Einerseits wirkten auch Frauen maßgeblich an der Stiftung von Synagogen oder der Finanzierung von deren Ausbauten und Verschönerungen mit und verewigten diese Leistung an einer gut sichtbaren Stelle. Ältestes aschkenasisches Beispiel ist die Stifterinschrift der Wormser Synagoge, die Jakob ben David und seine Ehefrau Rachel im Elul 4794 (August/September 1034) auf der rechten Seite des Eingangsportals zur Männerschul anbringen ließen.<sup>43</sup> Andererseits spendeten sie oder fertigten selbst Ritualgegenstände und vor allem Synagogaltexilien, wie den meist prächtig bestickten Toravorhang (Parochet), die Mäntel für die Torarollen (Me'ilim) und die Decken für Bima und Lesepult.<sup>44</sup> Dasselbe ist für illuminierte Prachthandschriften von Festtagsgebetbüchern (Machsorim) oder andere in der Liturgie verwendete Bücher denkbar.<sup>45</sup>

#### 4. Frauenschul – Ordnung der Geschlechter

Wie der mittelalterliche Kirchenraum wurde auch der Synagogenraum zur Ordnung der Geschlechter und zur „Triebdisziplinierung“ benutzt, welche scheinbar nur durch die strikte physische Trennung von Männern und Frauen gelingen konnte. Wenn noch dazu die Frauenschul im Norden angelegt wurde – in der Kirche vom Altar bzw. Kreuz aus gesehen links –, wo sich bereits

nach antiker Tradition das Kalte, Böse und Dämonenhafte aufhielt, war damit eine nonverbale und allgemein verständliche Einordnung des weiblichen Geschlechts manifestiert.<sup>46</sup>

Die Segregation der Geschlechter ist weder in der Tora noch im Talmud als Halacha vorgeschrieben, doch werden einige Bibelstellen und rabbinische Statements, wie z. B. „Die Stimme der Frau ist schamlos“ (bBerachot 24a) im Sinne einer geforderten Separation interpretiert. Der endgültige Ausschluss der Frauen aus dem Hauptraum erfolgte im Laufe des 13. Jahrhunderts, vielleicht in Reaktion auf die zunehmende öffentliche Präsenz von Geschäftsfrauen. Davor war die direkte Partizipation zumindest an manchen Teilen des Gottesdienstes möglich gewesen, wenn auch zuweilen hinter einer Abtrennung (Mechiza) aus Vorhängen oder Gebetsschals. Hier ging es nicht um bloße Abtrennung, dafür hätte ein Seil genügt, sondern um das Verbergen vor den Blicken des anderen Geschlechts.<sup>47</sup>

Die steinernen Anbauten der Frauenschulen, die erste in Worms 1212, im negativ besetzten Norden, aber mit einer Mittelsäule sehr schön gestaltet, oder der ungewöhnlich große Zubau in Speyer im Süden, erweiterten die Öffentlichkeit des Hauptraums im Grunde nicht.<sup>48</sup> „Die Frauenschule war nicht Synagoge im eigentlichen Sinn [...]“, wie Krautheimer konstatiert. „Sie war Annex, Anbau an eine Synagoge, nicht nur faktisch, sondern auch gedanklich [...] Die religiöse Handlung spielte sich in der Männerschule ab; die Versammlung der Frauen bildete eine unnötige und nicht wahrgenommene Begleitung.“<sup>49</sup> Die Fenster, eher Hörfenster oder Sehschlitze, waren so bemessen, dass die Frauen kaum sehen und hören und vor allem nicht wahrgenommen werden konnten.<sup>50</sup> Wie ein Rechtsgutachten von Rabbi Israel Isserlein zum korrekten Ablauf des Purimfests überliefert, hatten die Frauen Mühe, hinter den Schlitzfenstern der Frauenschul die geforderte „Artikulation der Buchstaben“ zu verstehen.<sup>51</sup> Trotzdem gab es auch hier eine Sitzordnung, die den sozialen Rang der Frauen widerspiegelte und den diese behaupten mussten:

„Lea und Rachel [meist Decknamen, um den Fall zu anonymisieren, Anm. M. K.] streiten über Plätze in der Frauenschul (*bet haKnesset shel naschim*), und Lea brachte zwei Frauen, [die bezeugten, M. K.] dass die Plätze ihr gehören, und Rachel bringt einen Mann, der bezeugt, dass die Plätze ihr gehören; welche Zeugenschaft ist vorzuziehen, die des einen Mannes oder die der zwei Frauen?

Antwort: Obwohl Frauen sonst nicht als Zeugen zugelassen sind, sind sie in diesem Fall bessere Zeuginnen, wie auch im Fall, welche Kleidung eine Witwe zu Lebzeiten ihres Mannes getragen hat [die daher ihr Eigentum ist, Anm. M. K.], denn die Männer sind nicht gewohnt, die Kleider der

Frauen anzusehen. Und es scheint, dass auch in diesem Fall die Männer für gewöhnlich nicht wissen, welcher Platz welcher Frau gehört. [Es folgt eine lange Beweisführung, Anm. M. K.]. Da er ein tauglicher (*kascher*) Zeuge ist, und die beiden Frauen ebenfalls tauglich gemachte Zeugen sind, steht Aussage gegen Aussage.“<sup>52</sup>

Wie immer dieser Fall entschieden wurde, geht doch daraus hervor, dass der Besitz bestimmter Plätze in der Frauenschul – vermutlich die an der Trennmauer zur Männerschul gelegenen – ihrer Besitzerin Prestige einbrachte und denselben Rechtsvorgängen unterlag wie die männlichen Sitze: „Und er (Rabbi Isserlein) sagte, dass es erlaubt sei, Plätze in der Frauensynagoge (*Esrat Naschim*) zu vermieten oder zu verkaufen, sogar die Plätze, die in [Wiener] Neustadt in die Mauer eingebaut sind.“<sup>53</sup>

Auch wenn Frauen wahrscheinlich, was aber bis jetzt nicht bewiesen ist, unter der Leitung einer Chasanit (Vorbeterin) ihre eigenen Gottesdienst abhielten, war durch die fehlende Toralesung deren Wert gemindert und sie damit auch vom Ort der öffentlichen Ehre ausgeschlossen.<sup>54</sup> Die Separation der Geschlechter im religiösen Raum war jedoch keine jüdische Spezialität: Klosterkirchen verbannten die Nonnen hinter geschlossene Emporen im Westen oder Norden, und zeitgenössische Darstellungen von Predigten z. B. des Bernhard von Siena zeigen die lauschende Menge nach Geschlecht geteilt durch einen am unteren Gerüst der Kanzel angebrachten Vorhang.<sup>55</sup>

Doch waren nicht nur die Gefährdung der Konzentration der Männer und drohende Sittenlosigkeit Argumente für den Ausschluss der Frauen, sondern auch ihre rituelle Unreinheit während und nach der Menstruation und nach Geburten.<sup>56</sup> Die Reinheitsgebote der Tora bezüglich des Tempels wirkten sich demnach auch auf die Synagoge aus, obwohl die Rabbiner immer betonten, dass zwischen den beiden Gotteshäusern keine Analogie bestünde. Die Diskussion, ob Frauen in ihrer Nida – was per se schon „Absonderung“ heißt – die Synagoge, ja sogar deren Frauenraum, besuchen dürften, war Gegenstand rabbinischer Diskurse. Nach der Halacha (bBerachot 22a) besteht kein Verbot, in einem Zustand der Unreinheit zu beten oder sogar die Tora zu lesen und die Torarolle zu halten. Doch beeinflusst durch das magische Denken des Volksglaubens bildeten sich Minhagim der Absonderung heraus, die die Halacha an Strenge weit übertrafen. Vor allem die Gruppe der Chasside Aschkenas (erstes Drittel des 13. Jahrhunderts) verbot den Frauen während der Menstruation und der darauffolgenden sieben „weißen“ Tage den Zutritt zur Synagoge.<sup>57</sup> Diese Pietisten, die auf die nachfolgenden Generationen aschkenasischer Gelehrter maßgeblichen Einfluss ausübten, folgten dem extrem magischen Weltbild der Rabbiner aus der gaonäischen Zeit, also dem 9. und

10. Jahrhundert, wie sie das Werk *Baraita deNida* zum Ausdruck brachte. Darin wurden der Menstruation die Wirkungen übelsten Schadenszaubers zugesprochen, wie etwa, dass der Lernende seinen gesamten Lernstoff vergesse – eine bei der Bedeutung des Lernens in der jüdischen Kultur extrem gefürchtete Wirkung, die sich folgerichtig nur gegen Männer richtete.<sup>58</sup> Gegensätzliche Meinungen wie die des berühmten Bibel- und Talmudkommentators Raschi von Troyes (1040–1105, welche kein absolutes Verbot aussprachen, sondern es den Frauen überließen, eine „Fleißaufgabe“ in Frömmigkeit zu leisten, konnten sich gegenüber der strengen Richtung nicht durchsetzen. Erst Mitte des 15. Jahrhunderts entschied Rabbi Israel Isserlein als Kompromiss, dass man den Frauen nicht den Kummer zumuten dürfe, zu den hohen Feiertagen zwischen Neujahr und Versöhnungstag von der Gemeinde ausgeschlossen zu werden, denn an normalen Schabbatot blieben ja Gemeindemitglieder aus unterschiedlichen Gründen dem Gottesdienst fern. Er räumte aber auch ein, dass sie eine besonders fromme Tat setzten, wenn sie von sich aus zu Hause blieben.<sup>59</sup> Diese freiwillige Steigerung der religiösen Strenge gab den Frauen die Möglichkeit zur Erhöhung ihres ehrenvollen Rufes und zu einer Kompensation ihrer religionsgesetzlichen Benachteiligung. Rund um diesen ganzen Themenkomplex ist von einem gender-methodischen Standpunkt aus bemerkenswert, dass zwar die rituelle Reinheit der Männer ungeheuer wichtig ist, doch die im Talmud noch intensiv geführte Diskussion über die Unreinheit der Männer durch nächtlichen Samenerguss im Mittelalter völlig ausgeblendet wird. Die Reinheit der Männer definiert sich nunmehr über die Seele, die der Frauen über ihren Körper, was den gängigen Gender-Zuschreibungen des Mannes als Geist und der Frau als Leib entsprach. Die Männer delegierten die Zuständigkeit für ihre Reinheit an ihre Frauen, machten diese durch die strenge Beobachtung der Nida-Gesetze maßgeblich dafür verantwortlich und „schrieben so ihre Reinheit in den Körper ihrer Frauen ein“.<sup>60</sup>

Es gab aber im wahrsten Sinne des Wortes „Hintertüren“ für die Präsenz von Frauen im Hauptraum: Etwa bis zum ersten Drittel des 15. Jahrhunderts hielten sie in vielen Gemeinden während der Beschneidung als Patin (Sandakit) den Säugling auf ihrem Schoß, was Meir von Rothenburg wegen ihrer schönen Kleidung, der Körperhaltung und der körperlichen Nähe zum Beschneider als extrem sittenlos und anstößig empfand.<sup>61</sup> Auch die Hochzeit konnte, zumindest in Mainz, wie Rabbi Jakob bar Mosche haLevi (Maharil, gest. 1427) überliefert, im Hauptraum stattfinden und die Braut und die Mütter des Paares durften zu diesem Zweck sogar auf der Bima stehen. Allerdings musste darauf geachtet werden, dass die Männer dem Toraschrein am nächsten standen.<sup>62</sup> Auch die Eidesleistung verlangte bei schweren Eiden auf die Torarolle die Anwesenheit der Frau im Hauptraum, was aber für den strengen Rabbiner Jakob Weil

(ca. 1390–1453 Erfurt) aufgrund der Geschlechtersegregation unmöglich schien:

„Frau Chana ist zu einem Schwur auf die Tora verpflichtet, denn sie hat teilweise ein Geständnis abgelegt. Und ich sah, dass Morenu haRaw Jakob Molin [Maharil], Ehre seinem Andenken, über einen Mann urteilte, der zu einem Schwur auf die Tora verpflichtet war, dass er an einem Tag des Gottesdienstes, nachdem sie die Torarolle (Sefer Tora) zusammengerollt haben, auf das Pult (wörtlich „Turm“, hebr. *migdal*) geht und die Torarolle in seinen Arm nimmt und schwört. Aber im Fall einer Frau ist es nicht möglich, dass sie in die Synagoge der Männer (*bet haknesset shel anaschim*) geht, wie es Maharam (Meir von Rothenburg) auslegt, denn eine Frau kann nicht Herr des Bundes (*baal berit*) sein und daher kann sie nicht in die Männersynagoge gehen.“<sup>63</sup>

Das Problem wurde in der Weise gelöst, dass die Schwörende buchstäblich an der Schnittstelle des weiblichen und männlichen Raumes, nämlich in dem kleinen Türchen zwischen Männer- und Frauenschul die Torarolle in den Arm nahm und ihren Eid „in der Sprache, die sie versteht“, also vermutlich deutsch, ablegte.<sup>64</sup>

Je nach Bedeutung für die Gemeinde konnten die Rabbiner also die Durchbrechung der üblichen Ordnung erlauben, vermutlich auf Druck der Gemeindevorstände, welchen der reibungslose Ablauf von weltlichen Geschäften und der daraus resultierenden Steuerleistungen wichtiger waren als Reinheits- und Segregationskonzepte.

## 5. Wie jüdisch war die Öffentlichkeit des Synagogenraums?

In Anbetracht des religiösen Charakters der Synagoge muten schon die weltlichen Abläufe im Raum wie öffentliche Ankündigungen, Diebstahlmeldungen, Eidleistungen, Informationen über freie Immobilien und ähnliches mehr etwas unerwartet an.<sup>65</sup> Noch erstaunlicher scheint die Öffnung dieses derart innerjüdisch definierten Raums für Nichtjuden. Die für die frühe Neuzeit bewiesene Mitnahme von christlichen Freunden ist für das Mittelalter nicht belegt, doch waren Christen in verschiedenen Funktionen im Raum anzutreffen. In einer Urkunde vom 4. November 1354 bekennen beispielsweise der Marburger Richter Nikolaus Petzolt, der Judenrichter – also der christliche, für Rechtsstreitigkeiten zwischen Juden und Christen zuständige Richter – Wilhelm und ein weiterer Ratsvertreter, dass ein Bote des Grafen von Pfannberg nach Marburg/Maribor kam und sie bat, mit ihm in die *Juden schul* zu gehen.

Dort ließen sie durch den *mesner*, also den Schamasch oder Amtsdienner, der Juden fragen, ob jemand unter ihnen sei, der von dem Grafen von Pfannberg Schuldurkunden hätte. Diese sollten zur Auslösung vorgelegt werden, doch zufällig war kein Gläubiger des Grafen darunter.<sup>66</sup> Weitere Beispiele dieses sogenannten „Berufens auf Brief und Siegel“ nach dem Tod eines Gläubigers sind auch aus den Synagogen von Wien, Krems und Wiener Neustadt bekannt.<sup>67</sup> Unter anderem für Verlautbarungen dieser Art hatte Jakob ben Ascher eine erhöhte Bima gefordert, damit religiöse und öffentliche Ankündigungen von allen gut verstanden würden, ebenso, obwohl von ihm nicht erwähnt, von den Frauen hinter ihren Schlitzfenstern. Diese Aufforderung betraf ja auch Geldleiherinnen, wie es in Marburg mehrere gab.<sup>68</sup> Lückenloser Beweis für die Präsenz von Christen im Hauptraum ist diese Urkunde und der darin beschriebene Rechtsvorgang allerdings nicht: Die drei Richter und der Bote betraten zwar die Synagoge, doch ob sie tatsächlich im Hauptraum standen oder nur im Hof oder der Vorhalle das Ergebnis des Ausrufs abwarteten, wissen wir nicht.

Eindeutig belegt ist aber die Anwesenheit von Christen ausgerechnet am heiligsten und düstersten Fest des jüdischen Jahreskreises, am Versöhnungstag. Da den ganzen Tag und die ganze Nacht Kerzen brennen müssen, das Feuermachen an Feiertagen aber untersagt ist, sorgten „Gojim“ für die Lichter und schützten das Haus auch vor Brandgefahr, wie in den Minhagim des Maharil berichtet wird. Aufgrund des strengen Arbeitsverbots durfte kein Betender einem „Schabbesgoj“ das Entzünden einer verlöschten Kerze auftragen, das mussten diese von sich aus tun. Doch bei Brandgefahr wegen einer umgefallenen Kerze durften wegen der drohenden Lebensgefahr, die das Arbeitsverbot am Schabat und Feiertag außer Kraft setzt, auch Juden das Feuer löschen.<sup>69</sup> Die Kerzen standen auf einem rund um den Raum der Mauer entlang führenden Gesims, dessen Spuren in einigen mittelalterlichen Synagogen noch zu sehen sind.

## Zusammenfassung

Wenn wir nach der Konstruktion von Öffentlichkeit im Synagogenraum fragen, lässt sich festhalten: Die jüdische Öffentlichkeit bestand aus den männlichen Gemeindemitgliedern und Gästen, inklusive der Knaben ab etwa drei Jahren, für die auch eigene niedrige Bänke zur Verfügung standen. Die Sitzplätze waren hierarchisch im Raum vom Osten nach Westen und vom Süden nach Norden angeordnet, sie stiegen im Wert, je näher sie zur Bima und zum Aron lagen. Auch der Zustand der Trauer bedingte eine Entfernung vom Aron, Trauernde verließen auch während Gebeten fröhlichen Inhalts den Synagogenraum.<sup>70</sup>

Zu manchen Gelegenheiten, wie dem Verkünden von politischen und ökonomischen Nachrichten, gehörten auch Christen zur Öffentlichkeit. Exkludiert waren diejenigen Männer, die Buße für ein Vergehen leisten mussten und sich im endgültigen oder – häufiger – temporären Bann befanden. Hier galt Sippenhaftung, auch die Ehefrau und die Kinder des Gebannten durften die Synagoge nicht betreten. Bei leichteren Vergehen und nur vorübergehendem Bann konnte der Synagogenplatz an eine weniger würdige Stelle verlegt werden.<sup>71</sup> Ausgeschlossen waren – in kleinen Schritten, aber schließlich beinahe vollkommen – die Frauen und Mädchen, wurden aber in Ambivalenz von Heranholung und Distanzierung durch die Schlitzfenster Augen- und Ohrenzeuginnen des Geschehens im Hauptraum. Als Teil der Öffentlichkeit wurden sie in dieser Verborgenheit allerdings nicht wahrgenommen.

## Anmerkungen

- 1 Israel bar Petachja, *Sefer Terumat ha-Deschen ha-schalem*, hrsg. von Schmueel Abitan, Jerusalem 1991, 2. Teil: Pesakim u-Khetawim, S. 412, nr. 210.
- 2 Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 21990. Literatur zur „Öffentlichkeit“ im Mittelalter bei Gabriela Signori, Links oder rechts? Zum ‚Platz der Frau‘ in der mittelalterlichen Kirche, in: Susanne Rau/Gerd Schwerhoff (Hrsg.), *Zwischen Gotteshaus und Taverne. Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Köln-Weimar 2004, S. 339–382, hier S. 341, Anm. 8-12.
- 3 Gabriela Signori, *Räume, Gesten, Andachtsformen. Geschlecht, Konflikt und religiöse Kultur im europäischen Mittelalter*, Ostfildern 2005, S. 9.
- 4 Martha Keil, *Orte der jüdischen Öffentlichkeit: Judenviertel, Synagoge, Friedhof*, in: Eveline Brugger/Birgit Wiedl (Hrsg.), *Ein Thema – zwei Perspektiven. Juden und Christen in Mittelalter und Frühneuzeit*, Innsbruck-Wien-Bozen 2007, S. 170–186.
- 5 *Rabbinische Responsen zum Synagogenbau Teil 1: Die Responsentexte*, übersetzt und eingeleitet von Brigitte Kern-Ulmer (Studien zur Kunstgeschichte 56), Hildesheim-Zürich 1990 S. 3–5.
- 6 *Der babylonische Talmud, neu übertragen* von Lazarus Goldschmidt, Berlin 1929, S. 462.
- 7 *Die Tosefta, Seder II: Moed, 4: Taanijot-Megilla*. Übersetzt und erklärt von Günter Mayer und Carola Krieg, Stuttgart 2002, S. 129; siehe auch Kern-Ulmer, *Rabbinische Responsen*, S. 6 f., und Uwe Kornberger, *Raumkonzeptionen sefardischer Synagogen*, Heidelberg 1998, S. 50.
- 8 Josef Jossel bar Mosche, *Leket Joscher*, hrsg. von Jakob Freimann, Berlin 1903, repr. Jerusalem 1964, I, S. 31. [Übersetzt aus dem Hebr. von Martha Keil].
- 9 Arye Maimon/Mordechai Breuer/Yacov Guggenheim (Hrsg.), *Germania Judaica III/1: 1350–1519*, Tübingen 1987, S. 464 Nr. 4 (Handel, Sohn des Mannes von Radkersburg).
- 10 Klaus Lohrmann, *Judenrecht und Judenpolitik im mittelalterlichen Österreich*, Wien-Köln 1990, S. 98 f. Weitere Beispiele von einschränkenden Verordnungen bei Carol Herselle Krinsky, *Europas Synagogen. Architektur, Geschichte und Bedeutung*, Stuttgart 1988, S. 44–48.
- 11 Klaus Lohrmann, *Die Wiener Juden im Mittelalter*, Wien 2000, S. 97–102. Eine Abbildung des im Museum zum mittelalterlichen Judentum ausgestellte Modell des Judenplatzes: [ftp://ftp.jmw.at/press/jmw\\_press\\_material/judenplatz/](ftp://ftp.jmw.at/press/jmw_press_material/judenplatz/), Bild judenplatz-12.tif (Zugriff 28.11.2007). Die Synagoge ist mit weißen Dachziegeln gekennzeichnet.
- 12 Heidrun Helgert/Martin Schmid, *Die mittelalterliche Synagoge auf dem Judenplatz in Wien. Baugeschichte und Rekonstruktion*, in: *Wiener Jahrbuch für jüdische Geschichte, Kultur und Museumswesen* 4 (2000), S. 91–110, und dies., *Die Archäologie des Judenplatzes*, in: Gerhard Milchram (Hrsg.), *Museum Judenplatz zum mittelalterlichen Judentum*, Wien o. J. [2000], S. 17–49, hier S. 33–38.
- 13 Krinsky, *Europas Synagogen*, S. 158–164.

- 14 Helgert/Schmied, *Die Archäologie*, S. 36.
- 15 Kern-Ulmer, *Rabbinische Responsen*, S. 4.
- 16 Ebda, S. 7 f.
- 17 Vivian B. Mann, *Zu einer Ikonografie der mittelalterlichen Diaspora-Synagogen*, in: Christoph Cluse (Hrsg.), *Europas Juden im Mittelalter. Beiträge des internationalen Symposiums in Speyer vom 20–25. Oktober 2002, Trier 2004*, S. 365–376.
- 18 Eine Rekonstruktion des Salomonischen und des Herodianischen Tempels in Bezael Narkiss (Hrsg.), *Geschichte der jüdischen Kultur in Bildern, Birsfelden-Basel 1973*, S. 53.
- 19 Pirke de-Rabbi Elieser am Ende von Perek 17 (bei Spitzer, *Minhage Schalom* S. 217, nr. 27, wie Anm. 21, irrtümlich mit Kapitel 16 angegeben). Dieses pseudepigraphische Werk – Elieser ben Hyrkanos war ein Mischnaglehrter am Ende des 1. Jahrhunderts – ist eine Sammlung von Erklärungen einzelner Bibelverse. Der Verfasser ist anonym, es entstand im 8. oder 9. Jahrhundert, enthält aber ältere Teile.
- 20 Das Kapitel lautet folgendermaßen: „Und als Salomon den Tempel erbaute, baute er zwei Tore, eines für die Bräutigame und eines für die Trauernden und die Gebannten. Und die Israeliten gingen an den Schabbattagen dorthin und saßen zwischen jenen zwei Toren. Und wenn jemand durch das Tor der Bräutigame eintrat, erkannten sie, dass er ein Bräutigam war, und sie sagten zum ihm: Der in diesem Haus wohnt, [abweichend vom Zitat Rabbi Schaloms, Anm.] möge dich mit Söhnen und Töchtern erfreuen. Und wenn jemand durch das Tor der Trauernden eintrat, und sein Bart war verhüllt, woran sie erkannten, dass er ein Trauernder war, sagten sie zu ihm: Der in diesem Hause wohnt, möge dich trösten.“ Auch ein Trost- und Stärkungsspruch für den Gebannten wird angeführt. Kontext ist die Erweisung von Liebesdiensten, auf denen gemeinsam mit Tora und Gottesdienst der Bestand der Welt beruht (Pirke Avot 1, 2). Elieser Ben-Hirkanos, *Pirke de-Rabbi Elieser*, nach der Edition Venedig 1544 unter Berücksichtigung der Edition Warschau 1852, aufbereitet und übersetzt von Dagmar Börner-Klein (*Studia Judaica* 26 ), Berlin 2004, S. 180–182.
- 21 Shlomo Spitzer (Hrsg.), *Hilchot u-Minhage Rabbi Schalom me-Neustadt, Jerusalem 1977*, S. 217, nr. 27.
- 22 Zum Verhältnis Tempel und Synagoge siehe Krinsky, *Europas Synagogen*, S. 17–19.
- 23 „Sie [Die Kirchengebäude] gewährten Asyl, dienten aber auch als Kornspeicher, als Depositenanstalt für Wertpapiere und als Gerichtslaube.“ Signori, *Räume*, S. 47.
- 24 Krinsky, *Europas Synagogen*, S. 21 und 35.
- 25 Eine Beschreibung der mittelalterlichen österreichischen Synagogen siehe bei Martha Keil, *Gemeinde und Kultur – Die mittelalterlichen Grundlagen jüdischen Lebens in Österreich*, in: Eveline Brugger/dies./ Christoph Lind/ Albert Lichtblau/Barbara Staudinger, *Geschichte der Juden in Österreich*, (Österreichische Geschichte 15), Wien 2006, S. 15–122, Anm. S. 573–585, S. 17–24; Krinsky, ebda, beschreibt die mittelalterlichen Synagogen in Sopron/Ödenburg auf S. 131 f.; Budweis S. 152; Buda S. 143; Prag S. 158–164; Krakau S. 190–192.
- 26 Krinsky, ebda, S. 312–318 (Worms), S. 158–164 (Prag).
- 27 Richard Krautheimer, *Mittelalterliche Synagogen*, Berlin 1927, S. 98.
- 28 Krautheimer führt jüdische Steinmetze in Prag und Nürnberg an, siehe ebda, S. 142.
- 29 Maimonides, *Mischne Tora, Hilchot Tefila*, Kap. 11; dazu ein Responsum von Chatam Sofer (Pressburg, 19. Jhd.), das sich darauf stützt, zitiert bei Kern-Ulmer, *Rabbinische Responsen*, S. 83.
- 30 Krinsky, *Europas Synagogen*, S. 30.
- 31 Maimonides, *Hilchot Tefila*, 11,1. Krautheimer, *Mittelalterliche Synagogen*, S. 108.
- 32 Ebda, S. 104 f. Siehe auch Wolfgang Schenkluhn, *Architektur der Bettelorden. Die Baukunst der Dominikaner und Franziskaner in Europa, Darmstadt 22004*. Bei der Abfassung dieses Beitrags noch nicht erschienen war: Simon Paulus, *Die Architektur der Synagoge im Mittelalter. Überlieferung und Bestand. Schriftenreihe der Bet Tfila – Forschungsstelle für jüdische Architektur in Europa, Band 4, Petersberg 2007*, mit zahlreichen Vergleichen zur christlichen Bautypologie.
- 33 Krautheimer, *Mittelalterliche Synagogen*, S. 107.
- 34 Jakob ben Ascher, *Tur Orach Chaim, Hilchot bet ha-Knesset*. Das Sitzen auf dem Boden war sefardischer Brauch, siehe Krautheimer, ebda, S. 118.
- 35 Krinsky, *Europas Synagogen*, S. 30.
- 36 Zur sozialen Schichtung einer Kehilla siehe Keil, *Gemeinde und Kultur*, S. 52–59.
- 37 Meir bar Baruch von Rothenburg, *Sche'lot u-Teschuwot* 2, hg. von Rafael S. Rabinowitz, Lemberg 1860, S. 326, nr. 9.
- 38 Leket Joscher I, S. 31. Mordechai Breuer/Yacov Guggenheim, *Die jüdische Gemeinde, Gesellschaft und Kultur*, in: Arye Maimon/Mordechai Breuer/Yacov Guggenheim, *Germania Judaica III/3, Tübingen 2003*, S. 2079–2138, hier S. 2085. Man hielt auch Gebetsmäntel für Durchreisende bereit, siehe Leket Joscher I, S. 9.

- 39 Signori, Räume, S. 85, S. 87.
- 40 Ebda, S. 92. Einige Kirchen, wie das Basler Petersstift 1388, erließen Stuhlordnungen, welche Geschlechterordnung und soziale Schichtung sehr klar festlegten. Ebda, S. 93 f.
- 41 Beispiele bei Kern-Ulmer, Rabbinische Responsen, S. 98–112.
- 42 Beispiele und Literatur bei Keil, Gemeinde und Kultur, S. 79–82, S. 87–95, S. 112–115.
- 43 Europas Juden im Mittelalter. Katalog zur Ausstellung, hrsg. vom Historischen Museum der Pfalz Speyer, Speyer 2004, S. 128, und Abbildung auf S. 129.
- 44 Susanne Borchers, Jüdisches Frauenleben im Mittelalter. Die Texte des Sefer Chasidim (Judentum und Umwelt 68), Frankfurt am Main-Berlin 1998, S. 252, S. 254.
- 45 Für Aschkenas sind Quellennachweise für solche Spenden noch nicht gefunden worden, jedoch für Kairo: Sara Raguer, Women and the Synagogue in Medieval Cairo, in: Susan Grossman/Rivka Haut (Hrsg.), Daughters of the King. Women and the Synagogue, Philadelphia-Jerusalem 1992, S. 51–57, hier S. 55.
- 46 Friedrich Möbius, Zur Anthropologie des mittelalterlichen Kirchenraums, in: *Mediävistik* 6 (1993), S. 189–199, hier S. 194 f.
- 47 Martha Keil, „Und sie gibt Nahrung ihrem Haus“. Jüdische Geschäftsfrauen im spätmittelalterlichen Aschkenas, in: Europas Juden im Mittelalter, S. 83–89, S. 87.
- 48 Abbildungen bei Krinsky, Europas Synagogen, S. 314 (Worms), und in: Europas Juden im Mittelalter, S. 67, S. 81 (Speyer).
- 49 Krautheimer, Mittelalterliche Synagogen, S. 111; siehe auch ebda, S. 134–136. Auch Krautheimer konstatiert den zunehmenden Ausschluss der Frauen von der Toralesung, dessen Anfang er aber bereits in die Spätantike legt.
- 50 Abbildung der Hörfenster in der mittelalterlichen Synagoge in: Europas Juden im Mittelalter, S. 89.
- 51 Israel Isserlein bar Petachja, Sefer Terumat ha-Deschen, I. Teil: Sche'elot uTeschuwot Nr. 108; Leket Joscher I, S. 156.
- 52 Ebda, Sche'elot uTeschuwot Nr. 353.
- 53 Leket Joscher I, S. 31.
- 54 Siehe das Kapitel "Women in the Synagogue", bei Avraham Grossman, Pious and Rebellious. Jewish Women in Medieval Europe, Hanover, NH 2004, S. 180–187.
- 55 Keil, Gemeinde und Kultur, S. 91 f.
- 56 Siehe das Kapitel Niddah. Laws of the Menstruant, bei Rachel Biale, Women & Jewish Laws. An Exploration on Womens Issues in Halakhic Sources. New York 1984, S. 147–174, bes. S. 167–169.
- 57 Quellen aus dem Sefer Chasidim und anderen Werken dieser Pietisten bei Judith Baskin, Women and Ritual Immersion, in: Lawrence Fine (Hrsg.), Judaism in Practice. From the Middle Ages through the Early Modern Period. Princeton, NJ 2001, S.131–142, hier S. 138–142.
- 58 Ivan G. Marcus, Rituals of childhood. Jewish acculturation in medieval society, New Haven/Conn. 1996, S. 70, und Biale, Women, S. 169–172.
- 59 Isserlein, Pesakim u-Khetawim Nr. 132, und Leket Joscher I, S. 131, und II, S. 23. Diese Meinung wurde ohne Nennung der Quelle auch von Moses Isserles von Krakau (Rema) im 16. Jahrhundert rezipiert. Siehe auch Shaye J. D. Cohen, Purity and Piety: The Separation of Menstruants from the Sancta, in: Susan Grossman/Rivka Haut (Hrsg.), Daughters of the King. Women and the Synagogue, Philadelphia-Jerusalem 1992, S. 103–115.
- 60 Judith Romney Wegner, Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah, New York, 1988, S. 163.
- 61 Keil, Gemeinde und Kultur, S. 108 f.; Lawrence A. Hoffman, The Role of Women at Rituals of Their Infant Children, in: Lawrence Fine, Judaism in Practice. From the Middle Ages through the Early Modern Period, Princeton NJ 2001, S. 99–114.
- 62 Minhage Maharil 463–475, hier 465 f., Nr. 3. Übersetzung der Hochzeitsbräuche in Konrad Schilling (Hrsg.), Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein, Handbuch, Köln 1963, S. 117–119.
- 63 Jakob Weil, She'elot u-Teshuvot, hrsg. von Izchak Sela, Venedig 1549, Nachdruck Jerusalem 1988, Nr. 29–32. Zu ihm siehe Germania Judaica III/1, S. 46, nr. 12.
- 64 Ein ausführlicher Ausschnitt des Responsums bei Martha Keil, Geschäftserfolg und Steuerschulden. Jüdische Frauen in österreichischen Städten des Spätmittelalters, in: Günther Hödl/Fritz Mayrhofer/Ferdinand Opll (Hrsg.), Frauen in der Stadt, Linz 2003, S. 37–62, hier S. 57–59.
- 65 Keil, Gemeinde und Kultur, S. 87–92; dies., Orte jüdischer Öffentlichkeit, S. 175–177; Breuer/Guggenheim, Die jüdische Gemeinde, S. 2082–2087.
- 66 Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, Allgemeine Urkundenreihe 1354 XI 4. Herzlichen Dank an meine Kollegin Birgit Wiedl, die mir diese Urkunde zur Kenntnis brachte.

- 67 Klaus Lohrmann, *Judenrecht und Judenpolitik im mittelalterlichen Österreich*. Wien-Köln-Weimar 1990, S. 205. Martha Keil, Ein Regensburger Judensiegel des 13. Jahrhunderts. Zur Interpretation des Siegels des Peter bar Mosche haLevi, in: *Aschkenas, Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 1 (1991), S. 135–150, hier S. 138 f., insbes. Anm. 21.
- 68 Martha Keil, „Petachja, genannt Zecherl“: Namen und Beinamen von Juden im deutschen Sprachraum des Spätmittelalters, in: Reinhard Härtel (Hrsg.), *Personennamen und Identität* (Grazer grundwissenschaftliche Forschungen Band 3 = Schriftenreihe der Akademie Friesach 2, Graz 1997), S. 119–146, hier S. 144–146.
- 69 Shlomo Spitzer (Hrsg.), *Sefer Maharil, Minhagim* schel Rabenu Jakob Molin, Jerusalem 1989, S. 330, Nr. 11.
- 70 Ebda, S. 598, Nr. 2.
- 71 *Encyclopaedia Judaica* 9, Jerusalem 22006, S. 10–16 (Artikel Herem), bes. S. 15.