

Die jüdische Gemeinde und Landesorganisation im europäischen Mittelalter

Yacov Guggenheim (Jerusalem)

In einem bekannten Rechtsgutachten verordnete R. Meir von Rothenburg für eine jüdische Gemeinde, in der ein Streit die wesentlichen Funktionen der Gemeinschaft bis hin zum Gemeindegebet zum Erliegen gebracht hatte:

Man verfähre nach dem Mehrheitsprinzip bei der Wahl der Vorsteher, bei der Ernennung von Vorbetern, bei der Einrichtung einer Almosenkasse, bei der Ernennung von Almosenierern, beim Bau und beim Abbruch in der Synagoge, beim Ausbau und beim Umbau, beim Kauf eines Tanzhauses, bei seinem Ausbau und bei seinem Umbau, beim Kauf eines Backhauses, seinem Ausbau und seinem Umbau, kurz, alle Gemeindebedürfnisse sollen nach dem Willen der (von der Mehrheit gewählten) Vorsteher geschehen.¹

Rabbi Meir war angefragt worden, nach welchen Regeln eine zerrüttete Gemeinde neu organisiert werden müsse, und er stellte zwei Richtlinien auf, die – mit Variationen – in vielen Ländern des christlichen Europa seit der Ansiedlung von Juden im 9./10. Jahrhundert bis zur französischen Revolution galten: Erste Regel war, dass die Entscheidungsträger der Gemeinde von den wahlberechtigten Steuerzahlern (ohne Rücksicht auf ihr Vermögen) nach dem Mehrheitsprinzip gewählt wurden, und dass besonders schwerwiegende Entscheidungen nicht vom gewählten Vorstand, sondern wiederum von diesem Forum nach demselben Prinzip entschieden werden sollten. Als zweite Richtlinie legte er fest, dass kommunale Angelegenheiten – wiederum vor allem Wahlen, aber auch wichtige Sachentscheidungen – mit dem etablierten örtlichen Brauch konform zu sein hätten. Diese zweite Regel war ein Korrektiv zur ersten: Wir kennen vor allem aus dem 11. Jahrhundert Gemeinden, in welchen es als Norm galt, dass die *minores* den *maiores* hörig waren, in denen nicht die quantitative (*maior pars*), sondern eine qualitative Mehrheit (*sanior pars*) in Gemeindeangelegenheiten entschied. Diese ältere Form der Organisation hatte sich in einzelnen Gemeinden mit älteren Strukturen in Deutschland

noch bis in die Zeit Rabbi Meirs erhalten; im Königreich Aragón war sie zur selben Zeit noch durchaus die Regel.²

Die Funktionsfähigkeit der jüdischen Gemeinde war ein Anliegen der Juden und der Christen. Beide Gemeinschaften waren um das Heil der Menschen besorgt, und dieses hing unter anderem entscheidend davon ab, dass die menschliche Gesellschaft nach göttlichen Vorgaben geordnet war. Dies galt nicht nur für die eigene, sondern auch für die andere Gemeinschaft. Die damit verbundenen theologisch-ideologischen Prämissen dürfen wir bei einer Darstellung der konstitutionellen Grundlagen der jüdischen Gemeindeorganisation und bei der Frage, wie sie im Detail funktioniert hat, nicht aus den Augen verlieren.

Auch eine zweite Selbstverständlichkeit müssen wir beachten: Die jüdische Gemeinde war außerhalb der Familie der wichtigste Ort, wo sich der Einzelne definierte, von der Wiege bis zum Tod wie auch im Tages- und Jahreslauf. Zweimal pro Tag ging der erwachsene Jude in die Synagoge – unentschuldigte Abwesenheit konnte gebüßt werden; Schabbat und Festtage regelten und rhythmisierten das Leben nicht weniger als die Jahreszeiten. Auch die Feinmechanik der jüdischen Gesellschaft, die kleinen Ehrbezeugungen, die die Stellung des Individuums innerhalb der Gesellschaft definierten, waren gemeinde- und kultbezogen. In welcher Reihenfolge und mit welchen Titeln zur Toralesung aufgerufen wurde, wer bestimmte Ritualhandlungen ausführen durfte, welchen Synagogenplatz jemand einnahm – dies waren allen sichtbare, öffentliche Darstellungen und Rangsymbole. Die jüdische Gemeinde war, wie die christliche, auch – im Selbstverständnis ihrer Mitglieder vielleicht vorwiegend – eine Kultgemeinschaft.

Eine jüdische Ökumene in nichtjüdischen Umwelten

Die Unterschiede der Kultur zwischen verschiedenen Gemeinden, nicht nur von geografisch nahen sondern auch von entfernten, waren minimal. Dies hat mehrere Gründe: erstens die gemeinsame Grundlegung der religiösen Kultur in Spätantike und Frühmittelalter, als die jüdische Gemeinschaft noch sehr stark von zwei Zentren in Babylonien und Palästina her bestimmt wurde; zweitens die fast jedem Kult immanente Stabilität, man mag es Konservativismus nennen; drittens die große Mobilität der immer mehr vom Bodenbesitz unabhängigen jüdischen Gesellschaft im Mittelalter, die mit einem hohen Maß an Kommunikation verbunden war, sodass, um ein Beispiel herauszugreifen, auch liturgische Neuerungen sehr schnell den Weg über weite Distanzen fanden. Im Wormser Gemeinde-*Machsor* von 1272, einem durchaus repräsentativen Text, finden sich zum Neunten Av – dem Fasttag, an dem die Juden in Gedenken an die Zerstörung des Tempels und anderer Kalamitäten trauern – vier liturgische Dichtungen aus Spanien: Elegien von Salomo ibn Gabirol (gest. ca. 1057), Jehuda Halevi (gest. 1141) und von einem gewissen Salomo, vielleicht einem Zeitgenossen des Kopisten.³ Das sind gute 10%



Abb. 5: Chasan in einer spanischen Synagoge (London, BL, ms. Or. 2884, fol. 17^v).

der an diesem Morgen rezitierten Klagelieder. Zeitgenössische spanische jüdische Dichtung hatte schon im Hochmittelalter den Weg ins »Allerheiligste« des aschkenasischen Judentums gefunden, in die Gemeindeliturgie.

Eine wichtige Konsequenz dieser strukturellen Einheitlichkeit war, dass der jüdische Reisende, nicht nur der Intellektuelle, sich auch in einer Synagoge am andern Ende der Welt durchaus zurecht fand. Die Liturgie, auch ihre Sprache, war im lateinischen Westen, im byzantinischen Kulturkreis, in der arabischsprachigen Welt von Spanien bis in den Irak und nach Jemen, in Persien und bis nach Indien bis auf wenige Kleinigkeiten dieselbe. Auch wenn die Aussprache des Hebräischen dem fremden Ohr eine gewisse Zeit zur Anpassung abforderte und wenn Kleidung, Gebärdensprache und nicht zuletzt der »Tropus«, die Melodie der Gebetsrezitation durchaus als fremd empfunden werden konnten, überwogen die Gemeinsamkeiten das Fremdartige bei weitem.⁴ Die jüdische Gemeinde als Kultgemeinschaft ist daher bei allen Unterschieden, die im Folgenden zur Sprache kommen, eine auch persönlich erfahrbare ökumenische Einheit, die von der rabbinischen Elite auch bewusst gewahrt wurde.

Die Gemeinsamkeiten der kulturellen Ausprägung jüdischen Lebens waren im lateinischen Westen noch bedeutend größer als in der jüdischen Ökumene insgesamt. Die (teilweise) gemeinsame Herkunft und die Filiation jüdischer Gemeinschaften spielten dabei ebenso eine Rolle wie schiere geografische Nähe. Aber neben diesen innerjüdischen Faktoren sind auch die Einflüsse des nichtjüdischen Umfeldes nicht zu übersehen. Dessen römisch-kirchliche Prägung mit ihren theologischen, aber auch rechtlichen Implikationen hat dazu ebenso beigetragen wie die gemeinsame Herkunft des weltlichen Judenrechts von karolingischen Vorbildern. So hatte z. B. die Stigmatisierung der Juden durch Kleidungsvorschriften, die Einführung des Judenzeichens auf dem vierten Laterankonzil 1215 – gültig für den gesamten lateinischen Orbis, wenn auch vielerorts nur zögerlich durchgesetzt – natürlich auch für die so stigmatisierte Gruppe und für ihre Solidarität Konsequenzen. Gruppenidentität wird ja, wenn nicht geschaffen, so doch ganz sicher verstärkt durch den »Anderen«. Die in ihren Grundzügen einheitliche Sicht, wie dieser »Andere«, der römisch-katholische Christ, den Juden und die jüdische Gemeinschaft sah, der Spiegel, den er ihnen vorhielt, wirkte auf ihre Identität zurück.

Ebenso prägend wirkten auf die jüdischen Gemeindestrukturen die karolingische Herkunft und die daraus folgende Verwandtschaft der Gemeinde- und Territorialprivilegien, die Herrschaftsträger in Spanien und in England, im Deutschen Reich, in Ungarn und in Polen seit dem 11. Jahrhundert für ihre Judenschaften ausstellten. Diese Kollektivprivilegien sind, soweit bisher ersichtlich, eine Besonderheit des lateinischen Abendlandes. In Byzanz und im arabisch-persischen Kulturkreis war die legale Existenzbasis der Juden eine andere, auch wenn sie in derselben spätantiken, römisch-christlichen Tradition wurzelte. Als bemerkenswerte Ausnahme ist zu werten, dass in Kodungallur (Cranganore, Mahodayapuram, Muiyirikkode) im fernen Königreich Kerala in Südwestindien im Jahr 1000 Jussuf Rabban und mit ihm und durch ihn die jüdische

Gemeinde ein Privileg erhielt, das in vieler Hinsicht an die europäischen Gemeindeprivilegien erinnert.⁵

Außen- und Innenbestimmung griffen bei der Festlegung der großen Koordinaten jüdischen Gemeindelebens wie bei der Regelung von minutiösen Details ineinander. Die Juden nahmen in ihren *takkanot* (Gemeindeordnungen) Rücksicht auf die Vorgaben, die ihnen die christliche Umgebung setzte; andererseits wirkten sie nachweislich bei der Formulierung der ihnen erteilten Privilegien mit. Diese waren zwar immer, formaljuristisch, einseitige Aktionen der Herrschaft; in der praxisorientierten politischen Realität aber waren sie in aller Regel minutiös ausgehandelte Kompromisse, die auf die Interessen beider Parteien Rücksicht nahmen.

Legitimationsprobleme

Rabbi Meir von Rothenburg nannte in seinem Responsum eine Reihe gemeindlicher Institutionen, die allesamt nach innen wirken, die innere Bedürfnisse abdecken: kultische (Vorbeter, Synagoge, Backhaus), gesellige (Tanzhaus) und gesellschaftliche (Armenwesen). Der Unterhalt dieser Institutionen kostete Geld; die Erhebung der Gemeindesteuern, die von Gemeinde zu Gemeinde und von Steuerzweck zu Steuerzweck unterschiedlich gehandhabt wurde, war zumeist eine Kombination von Kopf-, Haushalts- und Vermögenssteuern, die für eine regressive Besteuerung sorgte, bei der man besser wegkam, je reicher man war. Diese Gemeindesteuern waren in aller Regel von Gemeindeordnungen (*takkanot ha-Kehillah*), geregelt.

Für diese demokratieähnlichen Realitäten soll hier ein Beispiel aus Sizilien stehen. In den Akten eines Notars von Monte San Giuliano (Erice) haben sich aus den Jahren 1298–1300 eine Anzahl Beschlüsse der jüdischen Gemeinde erhalten. Diese beginnen (mit kleinen Varianten) alle so: »Die Gemeinde (*universitas*) der Juden des Gebietes von Monte San Giuliano, wie es Brauch ist versammelt am Ort, wo sie sich zu versammeln hat, nämlich in der Synagoge der Juden jenes Gebietes, hat mit qualitativer und quantitativer Mehrheit gewählt, bestimmt und verordnet ...«. ⁶ Wahlen und wichtige Entscheidungen wurden in feierlicher Versammlung in der Synagoge getroffen – die religiös-kultische Absicherung liegt auf der Hand, die sakrale Atmosphäre der Synagoge drückte der Zusammenkunft einen wichtigen Stempel auf.

Doch konnten die gefassten Beschlüsse auch durchgesetzt werden? Eine besondere Schwierigkeit bei der Konstituierung der Gemeinde bildete ihre rechtliche, also talmudisch-rabbinische Legitimierung. Denn das spätantike Paradigma, das im Frühmittelalter in Babylonien und in Palästina zur Anwendung kam – eine zentrale Führung, die ihre traditionale Autorität entweder vererbte (also eine Art Gottesgnadentum) oder rituell weitergab (per *semicha*, einer Art apostolischer Vollmacht) – gab es in den neuen Gemeinden Europas, auch in denen des Maghreb, nicht.

Drei talmudische Texte dienten, oft in Konkurrenz, gelegentlich kumulativ, zur Begründung der Legitimation der Gemeinde. Diese wurde zurückgeführt auf:

- (1.) ein jüdisches Gericht,
- (2.) die Erlaubnis oder das Gebot, dass die Einwohner einer Polis die für die Gemeinschaft unbedingt notwendigen Funktionen wie Verteidigung und Armenwesen organisieren und durchsetzen dürfen oder müssen, und auf
- (3.) die Erlaubnis, dass Berufskorporationen, z. B. die Bäcker oder die Metzger, sich Satzungen geben und diese innerhalb der Korporation auch durchsetzen dürfen.⁷

Jeder dieser Texte hatte seine juristischen Vor- und Nachteile. Grob vereinfacht: Die Berufskorporation, als Handelsgesellschaft konzipiert, war in vieler Hinsicht das einfachste und natürlichste Muster, doch setzte sie Einstimmigkeit voraus, die selten gegeben war. Außerdem bedurfte sie zur Formulierung und zur Bestätigung ihrer Verfassung eines Gelehrten, der unter anderem dafür Sorge zu tragen hatte, dass die Verordnungen fair waren und keinen talmudisch-rabbinischen Vorgaben widersprachen. Die Stadtgemeinde als Korporation wiederum ermöglichte zwar – nach Meinung der meisten Rechtsgelehrten – Entschlüsse nach dem Mehrheitsprinzip und war daher praktikabler als eine Handelsgesellschaft, doch haperte es bei ihr bei der Frage, wann sie ihren Mitgliedern Geldstrafen auferlegen dürfe. Die juristische Konstruktion der Gemeinde als Gericht korrigierte diesen Mangel aufgrund des talmudischen Grundsatzes *hefker bêt din hefker*,



Abb. 6: Ein jüdisches Gericht in Italien (Vatikan, BAV, ms. Rossian. 498, fol. 2^o).

die dem Gericht erlaubte, nach seiner besten Erkenntnis und den Erfordernissen der Umstände Vermögen zu konfiszieren und zur Wahrung des gemeinen Nutzens neu zu verteilen. Und Strafen waren eine Notwendigkeit, denn es ging in der jüdischen Gemeinde nicht zuletzt immer wieder um »erzwungene Solidarität«, und erzwungen konnte sie nur dann werden, wenn auch entsprechende Sanktionen vorgesehen waren. Der Nachteil dieser juristischen Konstruktion war ihre mangelnde Finalität; mit dem Argument des »Interessenkonfliktes« konnte in der engen Welt der mittelalterlichen jüdischen Gemeinde, wo zum Überduss in der Regel auch noch fast jeder mit jedem verwandt war, fast jedes Gericht von einer der Parteien mit formaljuristischer Begründung zurückgewiesen werden.

All diesen Rechtskonstruktionen liegt eine wichtige Gemeinsamkeit zugrunde: Alle Gemeindemitglieder, das sind die wirtschaftlich aktiven, also die Steuerzahler (in der Regel unter Ausschluss der selbstständigen Frauen⁸) sind theoretisch gleichberechtigt; faktisch aber sind, damals noch mehr als heute, die Einflussmöglichkeiten der Vornehmen und der Betuchten »gleicher« als die der armen Schlucker.

Das wichtigste Mittel der Gemeinde, ihre Autorität durchzusetzen, waren Acht und Bann (*niddui* und *cherem*). Die soziale Ächtung, die bis zum Ausschluss vom jüdischen Begräbnis und zur Konfiskation des gesamten Vermögens gehen konnte, war ein machtvolles Mittel der Sozialdisziplinierung. Es wurde in der Regel vom Rabbiner und von der Gemeinde gemeinsam verhängt, die für seine Durchsetzung meistens auf die Mitwirkung der christlichen Herrschaft angewiesen waren; diese instrumentalisierte den jüdischen Bann ihrerseits zur Durchsetzung von Steuerforderungen an die Gemeinde und ihre Mitglieder.

Die öffentliche Drohung mit Acht und Bann diente der Gemeinde außerdem, ihre (Ver-)Ordnungen (*takkanot*, *haskamot*) durchzusetzen sowie Zeugenaussagen und Vermögensoffenlegung zur Steuerschätzung zu erzwingen. Sie ersetzte auch den in christlichen Kommunen üblichen, im talmudisch-rabbinischen Rechtssystem unbekanntem promissorischem Eid. Sie gehörte damit aus juristischer Sicht zu den konstitutiven Elementen der jüdischen Gemeinschaft.

Acht und Bann wurden in der Synagoge, oft im Anschluss an die Toravorlesung, öffentlich und feierlich verkündet, ebenso ihre Aufhebung. Diese religiöse Zeremonie unterstreicht den sakralen Charakter der Gemeindeordnung, den auch die Eingangsförmeln vieler *takkanot* betonen.⁹

Mikwe, Gericht und Friedhof

Zurück zum Responsum von Rabbi Meir. Bei seiner Aufzählung der Gemeindeinstitutionen fehlen drei, die wir dort eigentlich erwarten: die Mikwe (das Ritualbad), das *Bêt Din* (jüdische Gericht) und der Friedhof.

Weshalb fehlt die Mikwe, die doch an vielen Orten unverkennbar ein repräsentativer Gemeindebau ist? Weil sie aus zwei Gründen nicht zur Grundausrüstung der Gemeinde gehörte: Erstens konnte die Mikwe durchaus auch eine private Institution sein, und zweitens, wichtiger, gab es nördlich der Alpen wohl kaum eine Judensiedlung, wo nicht ein Fluss zur rituellen Waschung benutzt werden konnte (außer zur – kurzen – Zeit der Schneeschmelze, wenn dies halachisch problematisch war).¹⁰ Die Mikwe war also nicht eine Institution, auf die die Gemeinde nicht verzichten konnte.

Wichtiger ist das augenscheinliche Fehlen des jüdischen Gerichtes, des *bet din*. Dieses gehörte unbedingt zur Ausstattung einer Gemeinde. Doch erstens kostete es nichts, denn der anfallende Aufwand wurde von den streitenden Parteien getragen; es ist keine Institution, für die ein gemeinsames Steueraufkommen aufzuwenden war. Zweitens, und das ist wohl das Entscheidende, war das Gericht in der Aufzählung R. Meirs implizite schon enthalten. Denn wer fungiert als Gericht, in der jüdischen Gemeinde ebenso wie in der christlichen? Die Vorsteher, deren Wahl R. Meir an die Spitze der Gemeindeaufgaben gestellt hat. Das war so schon im Privileg von Bischof Rüdiger in Speyer vom Jahr 1084: »Wie der Stadtschultheiß (*tribunus urbis*) unter den Bürgern so soll ihr Vorsteher (*archi-synagogus suus*) alle Rechtsfälle, die unter ihnen oder gegen sie erhoben werden, entscheiden.« In Calatayud in Aragón erlaubte 1229 Jakob I. »euch, allen (*universis*) unseren treuen Juden von Calatayud, vier rechtschaffene Männer (*probes homines*) aus eurer Mitte zu euren Vorstehern (*adenantatos*) zu bestimmen, zu wählen und einzusetzen; sie sollen von der gesamten Gemeinde (*algema*) gewählt werden.« Diese Vier erhielten auch ausdrücklich die Vollmacht, alle jüdischen Missetäter zu vertreiben oder gefangen zu nehmen, zu richten und (gegebenenfalls sogar mit dem Tod) zu bestrafen. Zu ihren Regierungsbefugnissen gehörte, dass sie »mit dem Rat der Gemeinde und mit der Zustimmung einer Mehrheit der rechtschaffenen Männer« den Bann verhängen konnten. In Schweidnitz sagte es 1370 Herzogin Agnes, die den Juden ein Privileg erteilte, noch etwas anders: Der Gemeinde war freigestellt, ob sie für die Rechtssprechung einen Rabbiner anstellen oder ob sie ihre vier gewählten Vorsteher damit betrauen wollte. Wenn dieses Laiengericht der ›Vierer‹ in bestimmten Fällen nicht rechtskundig genug war, durfte es von einem auswärtigen Rabbiner ein Urteil, ein Rechtsgutachten, ein Responsum anfordern (*senden an einen bedirben man und sich dirfaren an im, daz den luten recht geschäe, dem armen alz dem reichen*). Dieses Privileg setzte als selbstverständlich voraus, dass die Juden bei innerjüdischen Rechtshändeln *yn judischim rechte berichten*, d. h. jüdisches, talmudisch-rabbinisches Recht anwenden.¹¹ Das war keineswegs immer und überall selbstverständlich! In Köln gab es nach Ausweis des Schutzbriefes, den Erzbischof Heinrich von Virneburg 1330 den Juden ausstellte, zwei jüdische Gerichte: Zivilgerichtsbarkeit zwischen Juden und bei Klagen von Christen gegen Juden wurde vor dem Gericht der Vorsteher geübt, wobei nicht spezifiziert ist, welches Recht anzuwenden war. Für kultische Belange war das rabbinische Gericht zuständig, das nach talmudisch-rabbinischem Recht (*secundum judaicum jus ipsorum*) zu richten hatte.¹² Aber Köln war eine der größten jüdischen Gemeinden im Deutschen Reich; die wenigsten

Judenschaften dürften sich eine so weit durchstrukturierte Organisation geleistet haben. Und wenn die Vorsteher, wie üblich und selbstverständlich, alle Gerichtsfunktionen, die sie allerdings auch delegieren konnten, in der Gemeinde ausübten, erübrigte es sich für R. Meir, diese speziell zu erwähnen.

Bleibt die erstaunlichste Auslassung von R. Meir, der Friedhof. Er war die wichtigste Institution der Gemeinde, die den individuellen Juden unabhängig von Vermögen und Einfluss unbedingt an sie band. Die meisten anderen Dienstleistungen, die die Gemeinschaft vermittelte, konnte er sich, wenn er reich genug war, erkaufen; sein Grab dagegen sollte womöglich in der Nähe der Grabstätten seiner Vorfahren liegen und musste bis zum Jüngsten Tag unberührt bleiben, und das konnte nur eine Gemeinschaft und deren Kontinuität gewährleisten. Im Übrigen wurden die sozialen Unterschiede im Judenviertel auch auf dem Friedhof beachtet; es gab besondere Bestattungsplätze für Märtyrer, für Rabbiner, für Kleinkinder und für Kohanim. Der Friedhof war sozusagen, um eine mittelalterliche Metapher zu bemühen, ein *speculum*, ein Spiegel der zeitgenössischen Gemeinde. Die wichtigste Sanktion des schweren Bannes war der Ausschluss des Juden von der Beerdigung auf dem Friedhof. Sie war die logische Fortsetzung des Ausschlusses aus der Gemeinde. Wie konnte R. Meir bei der Aufzählung der Aufgaben der Gemeinde den Friedhof übergehen? Nichts einfacher als dies: Es gab nicht in jeder Gemeinde einen Friedhof.

Christoph Cluse hat vor kurzem erneut auf den Entwurf einer Judenordnung für die französischen Kronlande aus dem frühen 14. Jahrhundert hingewiesen, in der gefordert wurde, »sie (die Juden) sollen in jeder Diözese nur *einen* Friedhof haben«; diese Forderung dürfte auf die Realität der Zeit vor der Vertreibung 1306 in etwa zurückgehen. Auch in Bayern gab es bis Ende des 14. Jahrhunderts nur einen jüdischen Friedhof in Regensburg, in Böhmen (außer dem Sonderfall Eger) nur einen Friedhof in Prag, in Österreich je einen Friedhof in Wien und in Krems und auch in England bis 1177 nur einen Friedhof in London. Beim Kauf des Friedhofs in Arnswalde in der Neumark 1321 bestätigte die Stadt den Erwerb für »die Gemeinde der Juden, die der Synagoge ... in unserer Stadt anhängen,« sowie »für alle Juden, die zum vorgenannten Friedhof gehören.«¹³

Der Friedhof, wiederum ein kultisches Bedürfnis, diente demnach als wichtiger Anlass für eine territoriale Verbindung unter den Juden. Die meisten Zeugnisse stammen aus einer verhältnismäßig späten



Abb. 7: Siegel der jüdischen Gemeinde Augsburg (Fürstl. Domänenkanzlei Hohenlohe-Waldenburg).

Zeit, aus dem 14. Jahrhundert, aber das Phänomen dürfte in die Frühzeit der Ansiedlung von Juden im mittelalterlichen Europa zurückreichen.

Formen territorialer Organisation

Es gab verschiedene Formen des organisatorischen Zusammenschlusses von Juden auf überlokalen Ebenen, und sie sind bisher nur in Ansätzen erforscht. Ein besonders wichtiger und recht früher Text zu diesem Thema ist die Einleitung zu einer sehr bekannten *takkanah* von Samuel b. Meir (»Raschbam«) und dessen Bruder Jakob (»Rabbenu Tam«). Es geht dabei um die Verhinderung oder jedenfalls Einschränkung der Interventionen der christlichen Herrschaft in die jüdische Gemeindeautonomie. Der uns interessierende Passus lautet folgendermaßen:

*Daher haben wir uns zusammen beraten
die Vorsteher von Troyes und ihre Gelehrten im Land rundum
die Gelehrten von Dijon und ihrer Umgebung
die Ältesten von Orléans und der Landschaft rundum
auch unsere Brüder die Einwohner von Châlons-sur-Marne
sowie die Gelehrten des Territoriums von Reims
und unsere Lehrer in Paris und ihre Nachbarn
sowie die gelehrten Räte von Melun und Etampes
auch die Einwohner der Normandie, der Küstenregion [= Pas-de-Calais, England oder
Bretagne?], von Anjou und von Poitou,
die führenden Gelehrten, die im Land Loter [= Lotharingien] wohnen.*

Von Troyes bis Orléans und von Reims bis Paris sind, wie in den anschließenden Ländernamen Normandie bis Poitou, ausdrücklich nicht Stadtgemeinden sondern territoriale Einheiten genannt.¹⁴ Es ist möglich, aber keineswegs sicher, dass die genannten Gemeinden diejenigen waren, die über einen Friedhof verfügten. Zugleich ist es wahrscheinlich, dass die territoriale Organisation der Gebiete, die in den späten dreißiger Jahren des 12. Jahrhunderts als »um eine Stadt(gemeinde) herum« definiert sind, sich von den mit Ländernamen definierten, z. B. der Normandie, unterschied.¹⁵

Die Beratung der beiden Brüder mit ihren Kollegen war eine schriftliche, offensichtlich ein Rundschreiben mit der vorgeschlagenen *takkanah*, denn im Folgenden berichten die Verfasser, dass sie noch nicht alle Antworten erhalten haben. Jedenfalls geht aus diesem Text klar hervor, dass es am Ende der dreißiger Jahre des 12. Jahrhunderts in Zarfat keine zentrale Organisation der Juden gab, an die sich Raschbam und Rabbenu Tam hätten wenden können; sie mussten sich, um eine überregional greifende Verordnung zu erlassen, mühsam an die regionalen Territorialverbände wenden, die an eine – im Fall

von Melun und Etampes an zwei – zentrale Gemeinden gebunden waren, um ihr Plazet zu erhalten. Was hier entstand, war eine sehr lose Gemeinschaft, die über keine uns bekannten gemeinsamen Institutionen verfügte und die bei Handlungsbedarf mit viel Aufwand immer wieder neu geschaffen werden musste.

Wir können uns denken, dass Raschbam vor Neid erblasste, als er erfuhr, dass im Osten, in Ungarn und ›Russia‹ – gemeint ist mit diesem Ausdruck wohl das Kiewer Großfürstentum – *Landesorganisationen* Verordnungen mit ähnlicher Zielrichtung erlassen haben. Aber in Zarfat war, wie in Aschkenas auch, die Autonomie der jüdischen Gemeinde, die sich von andern Gemeinden in nichts dreinreden ließ, spätestens seit dem Beginn des 11. Jahrhunderts sakrosankte Tradition, wie wir aus einem vielbesprochenen Responsum von Josef Tov Elem aus dem Jahr 1015 wissen.¹⁶ Rami Reiner hat den folgenden Text gefunden und in seiner Magisterarbeit besprochen:

Ein Schreiben, das Rabbenu Samuel an seinen Bruder Rabbenu Jakob sandte. »Hiermit sende ich dir die geserah [= Synonym für takkanah], die angenommen wurde von den Hungarias und Russia; und wer immer sie nicht ganz ernst nimmt, bringt sein Leben und seine Seele in Gefahr, denn er ist abtrünnig sogar mit gilgul und sogar so ist er verflucht, denn jede Verleumdung [laschon ha-ra, wörtlich: böse Zunge] geschieht im Geheimen, und es gibt (dafür) keine Sühne, nicht einmal für den Priester, der vor der Heiligen Lade und vor der kaporet [= den Cherubim auf der heiligen Lade] Dienst tut, wenn er nicht in die Bundes...› eintritt; er hat kein Leben zum guten Ende. Und Schalom.«¹⁷

Einige Details dieses Brieffragmentes sind noch unklar. Aber die für unser Thema relevanten Fakten könnten klarer nicht sein. In Ungarn und in ›Russia‹ sind offensichtlich zentralistische Traditionen, wie wir sie aus dem Vorderen Orient und im 10. und 11. Jahrhundert in al-Andalus, im muslimischen Spanien und in Sizilien kennen, lebendig. Die osteuropäischen *takkanot* gegen *malschinut*, gegen die von Juden provozierte Einmischung der Herrschaft in innerjüdische Angelegenheiten – das ist hier die Bedeutung von *laschon ha-ra* – aus dem 12. Jahrhundert sind landesweite *takkanot*.

Anders als in Nordfrankreich verlief die Entwicklung im Rheinland: Aus dem 11. Jahrhundert sind uns nur wenige und nicht ganz schlüssige Hinweise auf überregionale Aktivitäten der Juden überliefert. In einer Anfrage an Rabbenu Gerschom (gest. 1027) ist einmal die Rede von den »Gemeinden, die sich dort [an einem weiter nicht spezifizierten Ort] versammelten«. Zu Köln weist der Chronist der Verfolgungen des Jahres 1096 auf die Zentralitätsfunktion der dortigen jüdischen Gemeinde im niederrheinischen Raum hin. Weiter heißt es: »und dort war auch der Parnas, der oberste von allen, der Ehrbare ... Herr Jehuda bar Abraham ... Wenn *die Gemeinden* nach Köln kamen, dreimal pro Jahr, zu den Märkten, war er der Vorredner in der Synagoge, alle schwiegen vor ihm und merkten auf seine Worte. Und selbst wenn *die Vorsteher der Gemeinden* ihr Votum abgeben wollten ...«.¹⁸

Die Zeugnisse werden im Verlauf des 12. Jahrhunderts dichter. R. Elieser b. Joel aus Bonn berichtet: »In meiner Jugend [also Mitte des 12. Jahrhunderts] habe ich gesehen ... da kamen sie [= die streitenden Parteien] vor unsere Lehrer in den *Ausschuss der Gemeinden Speyer, Mainz und Worms*, und dabei war auch mein Vater ...« Dieser *wa'ad ha-Kehilot* war damals schon fest institutionalisiert. Er ist eine Parallele zu den Ausschüssen von Städtebünden, die allerdings erst im 13. Jahrhundert sicher nachweisbar sind.¹⁹ Es sind diese *regelmäßigen Versammlungen*, die dann Ende 12. und Anfang 13. Jahrhundert die bekannten *takkanot* verabschiedeten. Die Zusammenkünfte und Absprachen existierten weiter – mit Unterbrechungen anlässlich von Verfolgungen – bis zum Ausgang des Mittelalters, bis zwei der drei Gemeinden vertrieben waren.

Territoriale Organisationen werden, anders als die eben genannten *Gemeindebünde*, im Rheinland wie auch im Osten des Deutschen Reiches erst gegen Mitte des 13. Jahrhunderts greifbar. Den Anfang machten die Juden der Wetterau, die ihre Reichssteuer 1241 gemeinschaftlich abführten. Es folgten die kollektiven Privilegien für Österreich 1244 und für die Juden in Österreich, Böhmen und Mähren 1255, im weiteren Verlauf des 13. Jahrhunderts auch für die in Ungarn und für Juden in polnischen Fürstentümern.²⁰ Auch das Judenrecht, das Heinrich der Erlauchte von Meißen 1265 aufzeichnen ließ,²¹ dürfte in Abstimmung mit den Juden der Markgrafschaft erlassen worden sein. Die Juden der Diözese Köln erhielten von Erzbischof Engelbert von Valkenburg 1266 ein Privileg, das in Stein gehauen und im oder am Kölner Dom aufgestellt wurde (vgl. Abb. 44). Auch für Ascher b. Jechiel, den Rabbiner, der zu Beginn des 14. Jahrhunderts aus dem Rheinland nach Spanien auswanderte und dort über 20 Jahre in der Gemeinde Toledo amtete, war die Territorialorganisation der Juden Europas eine Selbstverständlichkeit. In einem Rechtsgutachten geht Rabbenu Ascher offensichtlich davon aus, dass es in jeder *medina*, in jedem »Land«, eine Art obersten Gerichtshof gibt, dem der hervorragendste Gelehrte des Territoriums vorsteht.²²

Zur weiteren Verbreitung von kleinen und kleinsten jüdischen Territorialorganisationen in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts soll hier der Befund aus der näheren Umgebung von Speyer exemplarisch stehen: Rainer Barzen hat vor kurzem eine *takkanah* aus dem Jahr 1306/07 gefunden, die auf einer »Versammlung der Vorsteher des Landes (*medinat*) Worms« verabschiedet wurde. Eine Ausführungsbestimmung derselben *takkanah* sagt eindeutig: »Und sollte es (einem Juden) nicht möglich sein, einen Teil der (ausstehenden) Schulden einzuziehen, so soll er es den Vorstehern *seiner Gemeinde* offen legen und nach ihrer Entscheidung soll er verfahren.« Es gab also in der *medinat Worms* mehr als eine Gemeinde. 1337 erteilte Bischof Gerhard von Speyer den Juden des Hochstifts, und zwar denen, die in Landau, Lauterburg, Deidesheim, Bruchsal, Waibstadt und Udenheim siedelten, ein zehnjähriges Privileg bei 700 Pfund Heller jährlicher Steuer. Im selben Jahr baten die Juden von *medinat Bergstraße*, nämlich die 13 Familien aus Bensheim, Heppenheim und Weinheim, ihre Mainzer Herrschaft, wahrscheinlich das Domkapitel, um die Erneuerung ihres Schutzes für weitere drei Jahre. Aus einer

Urkunde von 1343 geht hervor, dass die Juden im Rheingau, genannt sind die in Bingen, Gau-Odernheim, Sobernheim, Eltville »und anderswo«, ihre Steuern an den Erzbischof Heinrich von Virneburg gemeinsam schuldeten.²³

Die territoriale Organisation der Juden war in Deutschland in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts voll ausgebildet, wenn wir auch über ihre Verfassung herzlich wenig wissen. Vor allem wissen wir nicht, ob und wo sie aus einem Zusammenschluss von Gemeinden und ihren Vertretern bestand und wo sie eine Gemeinde im eigentlichen Sinn mit einer regelmäßigen, konstituierenden Versammlung aller steuerzahlenden Mitglieder war. Die letztere, eine Landesjudenschaft frühneuzeitlicher Prägung, ist nicht unbedingt nur in den kleinen territorialen Einheiten zu erwarten; spätestens um die Mitte 15. Jahrhundert kennen wir diese Art der Organisation auch in den habsburgischen Besitzungen im Südwesten des Reiches.²⁴ Dieses, anachronistisch gesprochen »basisdemokratische« Modell hat selbstverständlich ganz andere Implikationen auch und gerade für das Lebens- und Mitwirkungsgefühl des einzelnen Juden als das Modell, das auf der Vertretung durch Abgesandte der Gemeinden, meist Vertreter der Elite, beruhte.

Landesweite Organisation und »Reichsrabbiner«

Im Jahre 1236 verlieh Kaiser Friedrich II. 1236 der Gesamtheit der Juden Deutschlands (*universis Iudeis Alemanniae*) ein Schutzprivileg. Im Lauf des 13. Jahrhunderts häufen sich die Indizien, dass es eine Zentralorganisation der Juden im *regnum Teutonicum* gab. Nach den Pestverfolgungen 1348–50 wurde sie – mit weiteren Kollektivprivilegien für die Juden in ganz Deutschland, mit der Ernennung eines Reichsrabbiners vielleicht schon am Ende des 14., sicher im 15. Jahrhundert, und mit dem Aufgebot von jüdischen Abgeordneten zu »Judenreichstagen« – von der königlichen Kanzlei wiederbelebt.

Der Reichsrabbiner hatte zwei wichtige Funktionen: Er war dafür verantwortlich, dass ein Teil der Abgaben der Juden an den königlichen Fiskus abgeliefert wurde und er war für die innerjüdische Gerichtsbarkeit zuständig.²⁵ Die Parallele zu Kastilien mit seinem *Rav del Cortez* sowie zum »Oberrabbiner« (*dienchelele*) in Sizilien seit dem ausgehenden 14. Jahrhundert²⁶ und zu Matatija Treves und seinem Sohn Jochanan in den französischen Kronlanden in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts²⁷ ist evident. In Spanien und in Sizilien ist im Übrigen die zentrale Organisation der Juden unter einem *Nasi* (»Fürst«) oder *Nagid* (»Vorsprecher«) schon im 10. und im 11. Jahrhundert, in der muslimischen Zeit, nachgewiesen.²⁸ Es bedarf der weiteren Untersuchungen, ob und inwieweit die Parallelen in den Funktionen west-, süd- und mitteleuropäischer Landesrabbiner auf Übernahmen aus einem benachbarten Kulturbereich zurückgehen oder auf ähnliche Prägungen von Organisationsformen unter ähnlichen Bedingungen.

Dasselbe gilt für die territoriale Organisation in den verschiedenen Provinzen des Königreiches Aragón. In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts wurden die Juden der

verschiedenen Kronländer Katalonien, Aragón, Valencia, Mallorca und Roussillon in Steuerbezirken (*collectae*) organisiert, mit jeweils einem Vorort und den diesem zugeordneten Gemeinden. Die Verfassung der einzelnen *collectae* war nicht einheitlich; in einem Responsum beschrieb Salomo b. Adret (ca. 1235–ca. 1310) die Autonomie der Gemeinden, die seiner Barceloner Hauptgemeinde zugeordnet waren, und fuhr fort: »Aber es gibt andere Orte, wo der Vorort für die von ihm abhängigen Orte Verordnungen auch gegen ihren Willen erlässt, denn darin unterscheiden sich die Orte nach ihren verschiedenen Gewohnheiten.« In einer Krisensituation Mitte des 14. Jahrhunderts gab es dann ernsthafte Anstrengungen, einen übergeordneten Landesverband aller Judengemeinden in der aragonesischen Krone zu schaffen. Im Königreich Navarra lassen sich regionale jüdische Organisationen seit dem 12. Jahrhundert nachweisen.²⁹

In England wurde unter Heinrich III. (1216–72) 1239 eine Versammlung von Abgeordneten aller Judenschaften, ein jüdisches Parlament, von der königlichen Administration nach Worcester einberufen, um eine außerordentliche Steuer auf die Judenschaften zu verteilen. Auch die Verteilung der *collecta* auf die regionalen Judenschaften in Aragón und die der Jahresabgabe der Juden Kastiliens erfolgte auf solchen Versammlungen von Abgeordneten der jüdischen Territorialeinheiten. In der Provence, wo schon 1276 die *universitas judeorum* und ihre Abgeordneten (*procuratores*) genannt werden, wurden die Steuerbestimmungen (*statuta tallie judeorum*) 1344 im Detail geregelt (oder ihre Regelung bestätigt). Schon 1341 ist im Judenviertel von Aix ein Gebäude erwähnt, wo die Beauftragten der drei regionalen Judenschaften der Provence diese jährliche Steuererhebung verwalteten. In Kastilien sind regelmäßige Versammlungen von Gemeindevertretern, eine Art jüdischer *Cortes*, erst im 15. Jahrhundert sicher bezeugt. Doch bereits in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts gab es deutliche Ansätze zu einer landesweiten Organisation der Juden.³⁰

Die wichtigsten Funktionen all dieser räumlichen Organisationen bestanden in der Vereinheitlichung der Sozialdisziplinierung, in der Schätzung und Einziehung von Steuern sowie in einer übergreifenden Ordnung des Gerichtswesens. Alle drei Funktionen lagen im Interesse sowohl der jüdischen Gemeinschaft oder ihrer Eliten als auch der christlichen Herrschaftsträger.

Gesundheits- und Schulwesen

Neben diesen Modellen territorialer Organisation der Juden gab es auch andere, die noch wenig erforscht sind. Ein solches Beispiel hat in Speyer lokale Bedeutung: Im kurpfälzischen Germersheim gab es im 14. Jahrhundert ein jüdisches Leprosenhaus, dessen Emisäre bis nach Straßburg kamen, um Unterstützungsgelder zu sammeln. Ähnlich dürfte auch das jüdische Leprosorium in Provins (Champagne) unterhalten worden sein. Zur Frage, ob die Sammlung solcher Gelder im »fremden« Territorium für eine überregionale

Anstalt zulässig sei, gibt es ein Responsum von ca. 1300. Der Germersheimer Anstalt stand in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts der kurpfälzische Rabbiner Lebelang von Weinheim vor. Vor 1350 war es offensichtlich ein namentlich nicht bekannter Speyerer Jude, denn unter den in dieser Stadt im Januar 1349 ermordeten Juden findet sich in einer zeitgenössischen Elegie zum Neunten Av auch »der Schatzmeister der Lepräsen« (*gisbar ha-cholim*).³¹

Auch das Lehrhaus, das *Bêt Midrasch* oder die *Jeschiwa*, gehörte nach dem Selbstverständnis der jüdischen Gesellschaft im Mittelalter unbedingt zu einer funktionierenden Gemeinde.³² In Aschkenas und in Zarfat war zur Zeit Meirs von Rothenburg die Jeschiwa allerdings keine öffentliche, von der Gemeinde unterhaltene, sondern eine private Institution, die von den einzelnen Lehrern organisiert war und ganz von ihnen abhing. Daher fehlt die Jeschiwa auch in der Liste der Gemeindeaufgaben im Responsum, auf das wir hier immer wieder zurückgegriffen haben. Eine Privataufgabe (der Eltern) war in Aschkenas, in Zarfat und anderswo in Europa auch die Elementarbildung, wobei die Knaben und auch viele Mädchen anhand des Bibeltextes und einer oft interlinearen Übersetzung hebräisch und volkssprachlich in hebräischen Schriftzeichen lesen und schreiben lernten. In Mainz ist um das Jahr 1000 immerhin die Rede von der »heiligen Jeschiwa«, vielleicht ein Hinweis auf ein höheres Maß von Institutionalisierung, als wir es sonst im Hochmittelalter kennen. Im Spätmittelalter gibt es dann weitere Anzeichen für engere Verbindungen zwischen der immer noch privaten Institution und der Gemeinde, und in der Frühneuzeit wird die Jeschiwa sowohl im Deutschen Reich wie auch in Polen zu einer der wichtigsten Einrichtungen der Gemeinde.³³

Im Süden Europas, in Spanien, im Languedoc, in der Provence und in Italien war sie das weitgehend auch schon im Hochmittelalter. Im *Sefer Chukkê ha-Torah*, einem idealtypischen Gesamtentwurf und Lehrplan, einer »Schulordnung« für das jüdische Bildungswesen, die höchstwahrscheinlich aus dem 13. Jahrhundert und aus Südfrankreich stammt, wurde die Einrichtung einer Grundschule (*midrasch katan*) verordnet. Inspektoren hatten die Qualität des Unterrichtes zu überprüfen und unter anderem dafür zu sorgen, dass die Lehrer ihre Schüler, maximal 10 pro Klasse, nicht bei sich zu Hause sondern in der Schule unterrichteten. Den fortgeschrittenen Studenten, die sich verpflichteten, wenigstens sieben Jahre ausschließlich dem Studium zu widmen, sollte bei der Synagoge ein Lehrhaus (*midrasch gadol*) zur Verfügung gestellt werden. Dieses, die Lehrer und die Bibliothek wurden nicht nur über Kollegiangelder, sondern auch über eine Kopfsteuer der Gemeindeglieder (12 Pfennige jährlich, eine symbolische Zahl) finanziert. Die Interpretation dieser Schulordnung präziserte, dass dieses Lehrhaus jeweils im Zentralort einer Herrschaft einzurichten war und von den umliegenden Judenschaften mitgetragen werden sollte, auch dies wiederum ein Hinweis auf die damals wachsende Bedeutung der territorialen Organisation.³⁴

Bruderschaften

In denselben geografischen Raum, nach Südfrankreich und Spanien, führt uns die Suche nach weiteren Organisationsformen innerhalb der Gemeinden. Die beinahe totale Absenz von Bruderschaften in der europäisch-jüdischen Gesellschaft des Mittelalters ist bemerkenswert und sehr erstaunlich, umso mehr, als in der frühen Neuzeit diese Bruderschaften (*chevrot*) konstitutiv sind in der gesamten jüdischen Ökumene, vom Deutschen Reich und Polen über Italien, das osmanische Reich, Nordafrika, Persien und bis nach Jemen. Dieses Fehlen ist auch deshalb höchst merkwürdig, weil ähnliche Organisationsformen in der christlichen Gesellschaft, in welche die Juden eingebettet waren, durchaus die Regel waren.

Einzig in Spanien und in Südfrankreich gab es im Spätmittelalter einige *confradrias*, die dem christlichen und dem späteren jüdischen Modell in etwa entsprachen. Diese widmeten sich einer ganzen Reihe von Zwecken. Im 13. Jahrhundert tauchen erstmals *Cabarim* auf, deren Aufgabe die Beerdigung der Toten war, im 14. und im 15. Jahrhundert sind außerdem Bruderschaften bezeugt, die sich speziell um arme Tote bemühten oder um schwerkranke Menschen; andere sammelten Almosen zur Ausstattung armer Bräute oder zur Kleidung Mittelloser; gelegentlich erschienen auch ausgesprochen kultische Anliegen im Zentrum der Korporationsinteressen wie bei der Lichtbruderschaft, die für die Beleuchtung der Synagoge sorgte, oder bei der Gesellschaft derer, die sich verpflichteten, frühmorgens schon bei Sonnenaufgang zum gemeinsamen Gebet zusammenzukommen.

Im Zentrum der bruderschaftlichen Aktivitäten stand in der Regel eine Synagoge, in der die Mitglieder regelmäßig beteten und die auch ihre eigene Armenkasse hatte, so dass die Vermutung erlaubt sei, dass diese Bruderschaften neben ihrem expliziten Zweck durchaus auch gesellschaftliche Funktionen, auch die der gegenseitigen Hilfestellung in Notsituationen, erfüllten. In einem jüngst entdeckten Verzeichnis von über 600 hebräischen Büchern, die im Dezember 1415 in Jaca (Aragón) konfisziert wurden, finden sich auch die Inventare zweier Bruderschaften, der *confreria de Cabbarin* und der *confraria de Gomen Leçet de Juçe Almosnia* mit 52 und 12 Büchern – deutliche Hinweise auf wohl regelmäßige gemeinsame Studien (und unterschiedliche Interessen) der Mitglieder. Es wird vermutet, das Unvermögen einzelner Gemeinden, die notwendige Armen- und Totenfürsorge bereitzustellen, hätte bei der Bildung von *chevrot* Geburtshilfe geleistet. Das mag in Einzelfällen zutreffen; doch die Funktionen, die diese in Spanien im Spätmittelalter und bei den Juden der gesamten Ökumene in der Frühneuzeit erfüllten, gingen weit über solche punktuelle Lückenbüßerei hinaus; die *chevrah* fungierte, wie ihre Pendants in der christlichen Gesellschaft, auch und nicht zuletzt als Kultgemeinschaft.³⁵

Gelehrsamkeit als Kern der Gemeinde-Ideologie

Am Anfang dieser Ausführungen haben wir den wesentlichen Gleichklang der jüdischen Tradition, zum Teil bis in liturgische und organisatorische Details, vom äußersten Westen bis in den fernen Osten betont, ein Gleichklang, der es überhaupt erst ermöglicht, über die jüdische Gemeinde in einem so weiten geografischen und zeitlichen Rahmen sinnvoll zu reden. Er schloss natürlich unterschiedliche Ausprägungen, Varianten zum Thema, nicht aus, wie sie hier immer wieder zum Ausdruck gekommen sind. Zum Schluss ist es sinnvoll, noch auf die Ideologie einzugehen, die im Hochmittelalter diese Varianten nicht nur ermöglicht, sondern sie auch sanktioniert hat.

Wissen ist Macht. In der Spätantike war jüdisches Wissen, sowohl der Anspruch darauf wie auch der Ort, wo es greifbar war und wo es gepflegt wurde, in Babylonien und in Palästina konzentriert. Im Frühmittelalter war der Anspruch, und zu weiten Teilen auch die politisch bedingte Realität, die einer babylonischen Suprematie.³⁶ Abraham ibn Daud (ca. 1110–1181), ein etwas jüngerer Zeitgenosse von Rabbenu Jakob Tam, erhielt seine Ausbildung in Córdoba, dem Zentrum von al-Andalus, und wirkte seit den vierziger Jahren des 12. Jahrhunderts in Toledo, von 1085 an Hauptstadt Kastiliens. In seinem »Buch der Tradition« (*Sefer ha-Kabbalah*) erzählt er die folgende Legende:

Vier Gelehrte gingen ca. 989 in Bari, der süditalienischen Stadt, an Bord eines Schiffes, um zu einer Gelehrtenversammlung zu fahren. Das Schiff wurde von spanischen Piraten gekapert, die Gelehrten in vier Hafestädten des Mittelmeeres als Gefangene verkauft, d. h. von lokalen jüdischen Gemeinden ausgelöst. Das erfreuliche Langzeitergebnis dieser Kalamität war die Errichtung von vier neuen Zentren jüdischer Gelehrsamkeit in Fustat (Alt-Kairo) in Ägypten, in Kairouan, der Hauptstadt von Ifriqija (Tunesien und Ostalgerien), in Córdoba in al-Andalus und an einem weiteren, unbekanntem Ort (vielleicht Narbonne in Südfrankreich).

Das Thema der Legende ist die *translatio scientiae*. Diese ist im Bewusstsein des Verfassers noch immer verbunden mit einer »neuen«, zur Zeit der Niederschrift schon beinahe 200 Jahre alten Unabhängigkeit der Peripherie vom alten Zentrum. Die Gemeinde und die Territorialorganisation der Juden der Peripherie war erst dann nicht nur faktisch, sondern auch in den Köpfen der betroffenen Menschen wirklich autonom, wenn sie sich endgültig vom Zentrum gelöst hat und ihm wenigstens gleichwertig entgegentritt.³⁷ Es war diese – keineswegs auf Spanien beschränkte – mentale Emanzipation, die der jüdischen Gemeinde in Europa, der lokalen und der territorialen, ihre Brisanz gab. Ihr Anspruch auf Autonomie zielte in zwei Richtungen: Man bemühte sich um soviel Selbstbestimmung wie möglich gegenüber der christlichen Herrschaft; man bestand aber zugleich darauf, selbst zu entscheiden, was Recht ist, gegenüber nahen und fernen jüdischen Autoritäten, deren Hilfe man zwar *erbat*, deren Eingriffe man sich aber vehement *verbat*.

Die Selbstorganisation der Juden in Europa im Hochmittelalter beschränkte sich nicht auf greifbare politische, rechtliche und steuertechnische Aspekte; sie setzte sich auch

schon sehr früh in den Köpfen jedenfalls der gelehrten Elite fest. Die selbstbewusste Emanzipation aus der Abhängigkeit von den altherwürdigen Zentren in Palästina und in Babylonien zeigt sich exemplarisch in der sehr gewagten Umdeutung der eschatologischen Prophezeiung von Jesaja 2,3: »Denn von Zion wird die Weisung ausgehen und das Wort des Herrn von Jerusalem«. Rabbenu Jakob Tam überliefert, dass man von den Gelehrten Süditaliens sagte: »Denn von Bari wird die Weisung ausgehen und das Wort des Herrn von Otranto«. ³⁸ Die Wiege des europäischen Judentums, realiter und in der historischen Erinnerung von Sefarad, von Zarfat und von Aschkenas, war Süditalien. Die Autorität der Gelehrten dieses Landes hat in dieser sprichwörtlichen Wendung heilsgeschichtliche Dimensionen angenommen: Nicht in Bagdad, ja nicht einmal in Jerusalem wird bestimmt, was für Europa Recht ist. Das europäische Judentum ist in seinem tiefsten Selbstverständnis im Hochmittelalter autonom geworden. Die hier skizzierte Organisation der jüdischen Gemeinschaft war vielleicht der greifbarste Ausdruck dieser Autonomie.

Anmerkungen

- 1 *Teschuvot Maimonijot*, Hilchot Kinjan Nr 27 und Parallelen. Es sind, wie schon im 11. Jahrhundert (GROSSMAN, *Early Sages of Ashkenaz* [1981], S. 191 zu Jehuda ha-Kohen und Elieser ha-Gadol), sowohl der kultisch-religiöse als auch der profane Bereich (Steuern und andere Gemeindebedürfnisse) angesprochen.
- 2 Siehe das Zitat aus den Responsen von Salomo b. Abraham Adret bei NACHALON, *Communal Leaders* (1977), S. 304, Anm. 20.
- 3 FLEISCHER, *Prayer and Piyut* (1985), S. 46–48, 53.
- 4 Das Maß der Einheitlichkeit der jüdischen Liturgie kommt auf jeder Seite des Buches von HOFFMAN, *Canonization* (1979), zum Ausdruck.
- 5 NARAYANAN, *Cultural Symbiosis* (1972), S. 23–30; NARAYANAN, *Perumals* (1996). Für diese Hinweise sowie für einen weiteren noch nicht publizierten Vortrag desselben Verfassers zum Thema (Oxford, Juli 2002) danke ich herzlich Scaria ZACHARIA, Kaladi.
- 6 SIMONSOHN, *Jews in Sicily I* (1997), Nr. 277, 284, 302.
- 7 Die talmudischen Quellen sind b Gittin 36b, b Jebamot 30b und b Baba Batra 7b–9a.
- 8 Es gibt Ausnahmen: In Regensburg lebte im dritten Viertel des 14. Jahrhunderts eine reiche Witwe, die nicht nur Stimmrecht hatte, sondern 1355 als Steuerschätzerin und 1374 als eine der zwölf Parnassim wirkte. Siehe auch den Beitrag von Martha KEIL in diesem Band.
- 9 ELON, *Jewish Law* (1994), S. 11 f., 119 f., 459 f.; GOLDIN, *Role and Function* (1994).
- 10 Vgl. z. B. Juda ben Samuel he-Chassid, *Sefer Chassidim* (1924), § 1369 = Druckausgabe Bologna (hg. von R. MARGALJOT, Jerusalem 1960) § 439, ungenau übersetzt bei MAIER, *Fremdes und Fremde* (2002), S. 27.
- 11 ARONIUS (Bearb.), *Regesten* (1902), Nr. 168 (Speyer 1084); BAER, *Juden I/1* (1929), S. 88 f. Nr. 88 (Calatayud 1229 IV 22); OELSNER, *Schlesische Urkunden* (1864), S. 59–144, hier Nr. 32 (Schweidnitz 1370 III 21). Vgl. auch ALBECK, *Principles* (1960), S. 20.
- 12 Regest bei SCHMANDT, *Judei* (2002), S. 274.
- 13 Zu Arnswalde und Frankreich s. CLUSE, *Juden in den mittelalterlichen Niederlanden* (2000), S. 95 Anm. 523, S. 103 f. Anm. 557; zu Bayern und Böhmen s. *Germania Judaica II* (1968), S. 59, 660; zu Österreich

- s. *Germania Judaica* III/3 (2003), S. 1982 sowie ebd., S. 2089; zu England s. ROTH, *Jews in England* (1978), S. 13. Vgl. auch die Ausführungen von Alfred HAVERKAMP zu Perugia in diesem Band.
- 14 FINKELSTEIN, *Jewish Self-Government* (1924), S. 153; zur Datierung REINER, *Rabbenu Tam* (1997), S. 32 f. Anm. 99. Am Ende des 10. Jahrhunderts bezeichnete der Ausdruck »die Siedlungen, die rund um Arles sind« die Suburbien dieser Stadt (SOLOVEITCHIK, *Responsa as Historical Source* [1990], S. 130, 132). 100 Jahre später verbinden sich mit diesem und ähnlichen Ausdrücken territoriale Vorstellungen, wie auch aus einer Steuertakkana hervorgeht, die mit dem Namen von Raschi (ca. 1040–1105) verbunden ist und die mit folgenden Worten beginnt: »Wir, die Einwohner von Troyes zusammen mit den Gemeinden in der Umgebung, verordnen unter schwerem Bann für alle, Mann und Frau, die hier wohnen ...« (FINKELSTEIN, S. 149). Eine jüdische Territorialorganisation in der Champagne lässt sich demnach bis ins ausgehende 11. Jahrhundert zurückverfolgen.
- 15 Vgl. damit die Geographie des Einzugsgebietes einer anderen *takkana* von Rabbenu Tam: die sieben »Länder« unter dem König von Frankreich, nämlich Troyes, Paris, Reims, Dijon, Anjou, Poitou, Normandie; ebd., S. 163–167 mit Anm. 24, 28, und KUPFER, *Responsa* (1973), S. 322.
- 16 Z. B. SOLOVEITCHIK, *Responsa* (1990), S. 77–86. Zum Datum vgl. HIRSCHMANN, *Stadtplanung* (1998), S. 178, 412 Anm. 2970.
- 17 REINER, *Rabbenu Tam* (1997), S. 134.
- 18 Mainz: GROSSMAN, *Early Sages of Ashkenaz* (1988), S. 139 Anm. 121; Köln: NEUBAUER & STERN (Hgg.), *Hebräische Berichte* (1892), S. 116, 121. Auch in Nordfrankreich gab es um 1100 gelegentlich solche Versammlungen an Messetagen; zu Orléans s. GROSSMAN, S. 131 Anm. 95.
- 19 Doch dürften sie älter sein. Etwa zeitgleich mit den nachweisbaren Zusammenkünften der drei jüdischen Gemeinden der Bischofsstädte am Mittelrhein vereinbarten die Städte Trier und Köln 1149 eine *conventio*, siehe HAVERKAMP, *Zwölftes Jahrhundert* (2003), S. 85 f. Die Nachweise der Zitate im Text mit etwas abweichender Interpretation bei BARZEN, »Kehillot Schum« (2003), S. 393, 396.
- 20 LOHRMANN, *Judenrecht und Judenpolitik* (1990), S. 53, 85 f.; SCHERER, *Rechtsverhältnisse* (1901), S. 178 f.; HEYDE, *Jüdische Siedlung* (2003), S. 255–260; *Germania Judaica* II (1968), S. 754; BRANN, *Juden in Schlesien* (1896–1917), S. 15 f., I-V (Anhang 1); MAGIN, »Wie es umb der iuden recht stet« (1999), S. 79 f.; PETERSEN, *Judengemeinde und Stadtgemeinde* (2003), S. 22–27.
- 21 MAGIN, »Wie es umb der iuden recht stet« (1999), Index s. v. »Heinrich von Meissen«, und v. a. S. 222 Anm. 382.
- 22 KAPLAN, *Decision-Making* (1995), S. 284.
- 23 Zu Köln: SCHMANDT, *Judei, cives et incole* (2002), S. 25; zu Worms siehe den Artikel von Reiner BARZEN in diesem Band; zum Hochstift Speyer, zur Bergstraße und zum Rheingau: ZIWES, *Juden im mittleren Rheingebiet* (1995), S. 120 Anm. 124 und S. 122, 124.
- 24 MENTGEN, *Juden im mittelalterlichen Elsaß* (1995), S. 334.
- 25 Dazu ausführlich GUGGENHEIM, *A suis paribus* (2003).
- 26 Siehe die Beiträge von Miguel Angel LADERO QUESADA und Shlomo SIMONSOHN in diesem Band.
- 27 GUGGENHEIM, *A suis paribus* (2003) S. 409 f.
- 28 Zu Spanien: ASHTOR, *Jews of Moslem Spain* I (1973), S. 163, 376 f.; Bd. II (1979), S. 126–136, 162; Bd. III (1984), S. 80; zu Sizilien: BEN-SASSON (Hg.), *Jews of Sicily* (1991), Nr. 23 f. S. 121 Zeile 6 und S. 124 Zeile 7, vgl. GIL, *Jews in Sicily* (1983), S. 95 f.: Ayyub b. Tamim (= Ibn Na'na'), der 1064 große Teile von Sizilien von den Normannen für kurze Zeit zurückeroberte, ernannte Sakkar ben Ammar zum Nagid über die Juden. Zum Titel *Nasi* siehe KLEIN, *Power and Patrimony* (1996).
- 29 Salomo b. Abraham Adret, *Responsa* Bd. III, Nr. 411. Zu Aragonien siehe die ausführliche Zusammenfassung bei ASSIS, *Golden Age* (1997), S. 163–196. Zu Navarra siehe CARRASCO, *Juderias* (2003), S. 215–247, hier S. 222 f., 229, 233, 236, 243.
- 30 STACEY, *Royal Taxation* (1985); SHATZMILLER, *Community and Super-Community* (2003); SHATZMILLER, *Encore la Tallia* (1993); ILAN, *Community of Toledo* (2000), S. 72. GUTWIRTH, *Tendencies Towards Centralization* (1986).

- 31 Die von ZIWES, *Juden im mittleren Rheingebiet* (1995) S. 91–93 gesammelten Quellen sind zu ergänzen durch KUPFER, *Responsa* (1973), S. 184 f. (zum Datum dieses Responsums s. EMANUEL, *Halakhic Books* [1993], S. 212 Anm. 9), und BERNFELD, *Sefer ha-Dema'ot* (1924), S. 125 f. Zu Provins s. DAHAN, *Quartiers juifs* (1980), S. 26. Es ist auch möglich, dass die Spenden zugunsten der »Kranken« (*la-cholim*) in der Nürnberger Spendenliste der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts (STERN, *Bevölkerung* [1894–96], S. 88 ff.) ein dortiges Leprosorium betrafen.
- 32 Zur Bedeutung der Terminologie *Jeschiva* (bzw. aramäisch *Metivta*) versus *Bet Midrasch* im 11. Jahrhundert für die wachsende Tendenz zur Selbstständigkeit und das Bewusstsein, von den Zentren in Bagdad und Jerusalem unabhängig zu sein, s. BEN-SASSON, *Emergence* (1996), S. 189–191; BONFIL, *Myth, Rhetoric, History?* (1989), S. 115, 118.
- 33 Ebd., S. 115; *Germania Judaica* III/3 (2003) S. 2110–2112; E. REINER, *Yeshivas* (1993).
- 34 KANARFOGEL, *Education* (1992), S. 106–115.
- 35 ASSIS, *Institutions sociales* (1992); GUTWIRTH & MOTIS DOLADER, *Jewish Libraries* (1996), S. 32, 43–45. Für den Hinweis auf diesen Artikel danke ich Dr. Jehuda GALINSKY, Jerusalem.
- 36 Am Ende der Periode kommt dieser Anspruch sehr deutlich in einem Sendschreiben von ca. 1000 zum Ausdruck: SCHLÜTER (Hg.), *Auf welche Weise* (1993).
- 37 COHEN, *Story* (1960/61). Der hebräische Text in COHEN (Hg.), *Abraham Ibn Daud, Sefer Ha-Qabbalah* (1967), S. 46–48. Vgl. den Beitrag von Menahem BEN-SASSON in diesem Band. Zum Verhältnis von Wissen und Macht bei den Juden im Mittelalter siehe auch BONFIL, *Savoir* (1992).
- 38 ROSENTHAL (Hg.), *Sefer ha-Jaschar* (1898), Nr. 64 S. 90.

Weiterführende Literatur

ALBECK, *Principles of Government* (1960) [hebr.]. – ASSIS, *Golden Age* (1997). – BARON, *The Jewish Community* (1942). – BAER, *Origins* (1989). – M. BREUER & Y. GUGGENHEIM, »Die jüdische Gemeinde, Gesellschaft und Kultur«, in: *Germania Judaica* III/3 (2003), S. 2078–2138. – CLUSE, HAVERKAMP & YUVAL (Hgg.), *Jüdische Gemeinden* (2003). – ELON, *Jewish Law* (1994). – FINKELSTEIN, *Jewish Self-Government* (1924). – GUGGENHEIM, *A suis paribus* (2003). – SCHWARZFUCHS, *Kahal* (1986). – SHATZMILLER, *Encore la Tallia* (1993).

Resumé français

Au Moyen Age, et encore bien au-delà, la communauté juive (*qahal*, *qehillah*, *aljama*) a été le lieu de cristallisation de la vie juive sur le plan politique et social. C'est dans le cadre de la communauté qu'on célébrait les fêtes, qu'on consolait ceux qui étaient en deuil, qu'on rendait la justice; chaque Juif adulte se rendait deux fois par jour à la synagogue pour la prière commune et c'est là que les enfants étaient socialisés.

La communauté, dirigée par des personnes nommées ou élues, subvenait aux besoins rituels, sociaux et politiques de ses membres et exerçait en général sur eux un contrôle social sévère. Elle nommait, contrôlait et rémunérait en partie les employés communautaires chargés qui de diriger la prière, qui d'appeler à la prière matinale, qui de collecter les aumônes, mais aussi parfois ceux chargés de l'abattage rituel, de l'enseignement, etc. La communauté prélevait des impôts (régressifs) et avait soin du cimetière, de la synagogue, de la justice, des pauvres et d'autres besoins communs.

De la Russie à l'Espagne, de la Sicile à l'Angleterre des tendances aux associations régionales et supra-régionales se font sentir dès le XI^e siècle: associations de villes, communautés liées à un cimetière, unités territoriales et organisation des Juifs de royaumes entiers se réunissent en unités de plus grande ampleur, tantôt spontanément, tantôt à l'instigation des autorités chrétiennes; ces associations remplissent les

fonctions qui étaient déjà celles des communautés à leur échelle plus réduite. Elles représentent les Juifs face aux autorités, prélèvent les impôts, prennent soin des cimetières et des miséreux pour lesquels un cadre territorial s'imposait, par exemple les lépreux, et établissent les statuts (*taqqanôt*) définissant les règles de la vie de la société. Là où un grand rabbin est désigné, l'activité judiciaire trouve également un cadre territorial plus vaste.

Malgré toutes les différences géographiques aussi bien que chronologiques que connaissent l'organisation et le fonctionnement communautaire entre le XI^e et le XV^e siècle dans les diverses régions d'Europe, une remarquable homogénéité se fait jour. Celle-ci a deux origines principales :

1. Les communautés procèdent d'une même source dans l'Antiquité tardive, transmise par la tradition rabbinique qui forme la base normative, la « constitution » de la communauté et en détermine les fonctions essentielles.

2. Elles s'inscrivent dans un cadre marqué par la féodalité, qui par-delà les variantes présente des structures constantes et implique des solutions comparables ; elles agissent au sein d'une société essentiellement urbaine de caractère européen à laquelle de nombreux traits les relient.