

Beiträge zur rheinisch-jüdischen Geschichte



Jerusalem am Rhein

Ursula Reuter

Zur Kölner Mikwe

Helmut Fußbroich



Eine Schriftenreihe - Herausgegeben von der Gesellschaft zur
Förderung eines Hauses und Museums der jüdischen Kultur in NRW e.V.

Heft 3
2013

Abb. Titelseite:

Worms. Blick von der Frauen- in die Männersynagoge. Hinten links ist der Tora-schrein, in der Mitte die Bima, das Toralesepult, zu erkennen.

Jerusalem am Rhein

Die SchUM-Gemeinden Speyer, Worms und Mainz

Ursula Reuter

Zur Kölner Mikwe

Ein Beitrag zur Frage ihres obertägigen Abschlusses

Helmut Fußbroich

Die Autoren

Dr. Ursula Reuter

Die Historikerin und Judaistin Dr. Ursula Reuter lehrt und forscht zur europäisch-jüdischen Geschichte und Kultur von der Frühen Neuzeit bis heute sowie über das jüdische Köln. Seit Oktober 2013 ist sie wissenschaftliche Geschäftsführerin des Salomon Ludwig Steinheim-Instituts für deutsch-jüdische Geschichte an der Universität Duisburg-Essen. Nach ihrem Studium in Heidelberg, New York und Köln war sie u.a. als wissenschaftliche Mitarbeiterin im NS-Dokumentationszentrum der Stadt Köln und im deutsch-israelischen Forschungsprojekt *Germania Judaica IV* an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf tätig. 2002 wurde sie von der Universität zu Köln mit einer Arbeit über den jüdischen Sozialdemokraten Paul Singer (1844–1911) promoviert. Sie engagiert sich seit vielen Jahren im Kölner Lern- und Gedenkort Jawne (www.jawne.de).

Dr. Helmut Fußbroich

1935 in Köln geboren, studierte Kunstgeschichte, Archäologie und Pädagogik an den Universitäten Köln und Bonn - 1983 wurde er von der Universität Bonn zum Dr. phil. promoviert. Von 1995 bis 2010 war er als fachkundiger Bürger Mitglied des Kulturausschusses des Rates der Stadt Köln. 2005 verlieh ihm der Landschaftsverband Rheinland in Würdigung seiner „besonderen ehrenamtlichen Verdienste in der landschaftlichen Kulturpflege“ den Rheinlandtaler. Er ist Autor zahlreicher Beiträge zur Bau- und Kunstgeschichte der Stadt Köln. Seit 2000 ist er geschäftsführendes Mitglied des Vorstandes der Gesellschaft zur Förderung eines Hauses und Museums der jüdischen Kultur in Köln.

Jerusalem am Rhein

Die SchUM-Gemeinden Speyer, Worms und Mainz

Ursula Reuter

Um das Jahr 1000 entstand am Rhein eine neue jüdische Kultur, die der Juden von Aschkenas. Die Grundlagen dafür wurden in den berühmten SchUM-Gemeinden Speyer, Worms und Mainz – auf Hebräisch: **Sch**pira, **W**armaisa, **M**agenza – gelegt.¹ Ihren spezifischen Charakter erhielt die aschkenasische Kultur durch den intensiven Austausch mit der christlichen Umgebung – eine fruchtbare, aber allzu oft auch zerstörerische Begegnung.²

Die Ausstrahlung der SchUM-Gemeinden beruht bis heute auf dem Ansehen der dort lebenden Gelehrten und ihrer Werke und auf den vielfältigen Traditionen, die mit den drei Gemeinden verbunden sind. Dazu kommen die bedeutenden Überreste der materiellen Kultur der SchUM-Gemeinden: in Speyer der Judenhof mit Synagoge und Mikwe, in Worms der älteste jüdische Friedhof Europas sowie die Judengasse mit dem 1938 zerstörten und 1961 wiedererrichteten Synagogenkomples und in Mainz

¹ SchUM ist ein Akronym, gebildet aus den Anfangsbuchstaben der drei hebräischen Städtenamen: Schin, Waw, Mem. Das Hebräische ist eine Konsonantenschrift, doch können manche Konsonanten unter bestimmten Bedingungen auch als Platzhalter für Vokale stehen; in diesem Fall steht das Waw für ein „u“.

² Dem Text liegt der Vortrag zugrunde, den ich am 10.10.2012 auf Einladung der Gesellschaft zur Förderung eines Hauses und Museums der jüdischen Kultur in NRW e.V. im Museum für Angewandte Kunst Köln gehalten habe. Der Vortragscharakter wurde beibehalten. Der Text wurde leicht überarbeitet und um Fußnoten ergänzt, die auf benutzte und weiterführende Literatur hinweisen, aber keinerlei Vollständigkeit anstreben. Zur Einführung in das Thema und viele der hier angesprochenen Aspekte sei hingewiesen auf: Generaldirektion Kulturelles Erbe Rheinland-Pfalz (Hg.): Die SchUM-Gemeinden Speyer – Worms – Mainz. Auf dem Weg zum Welterbe, Schriftleitung: Pia Heberer und Ursula Reuter, Regensburg 2013.

der sogenannte Denkmalfriedhof. Seit 2006 strebt das Land Rheinland-Pfalz offiziell die Anerkennung der SchUM-Stätten als UNESCO-Welterbe an. Mit dem zum 1. August 2012 gestellten Antrag auf Aufnahme in die neue „Tentativliste“ der Bundesrepublik ist der erste formale Schritt in Richtung Welterbeliste getan.

Jerusalem am Rhein

Beginnen möchte ich den tour d’horizon durch die SchUM-Gemeinden weitab vom Rhein: mit einer Darstellung der Stadt Worms in einer Holzsynagoge des 18. Jahrhunderts in der weißrussischen Stadt Mohilev (weißruss. Mahiljou).³ Die Synagoge, die um 1740 von Chaim ben Jizchak Segal aus Sluzk ausgemalt wurde, den Marc Chagall als seinen Vorfahren bezeichnete⁴, wurde 1938 zerstört. Etwa zwei Jahrzehnte vorher, in den Jahren 1915/16, hatte der Künstler El Lissitzky (1890–1941) Zeichnungen der Mohilever Synagoge angefertigt, als er zusammen mit Issachar Ryback Synagogen und jüdische Kunst in der Dnjepr-Region für die Gesellschaft für jüdische Geschichte und Ethnographie dokumentierte. Einige dieser Zeichnungen erschienen 1923 in Berlin in der jiddischen Kunst-Zeitschrift *Milgroim* (jidd. „Granatapfel“) zusammen mit einem Text des Künstlers, betitelt „Erinnerungen an die Synagoge in Mohilev“, in dem er sich mit den jüdischen Wurzeln seines künstlerischen Schaffens auseinandersetzte.⁵

³ Vgl. Ilia Rodov: Dragons: A Symbol of Evil in European Synagogue Decoration?, in: *Ars Judaica* 1 (2005), S. 63–84.

⁴ Vgl. Alexander Kamenski: Chagalls Frühwerk in der Sowjetunion, in: Christoph Vitali (Hg.), *Marc Chagall – Die russischen Jahre 1906–1922*, Frankfurt/Main 1991, S. 358-360.

⁵ Vgl. Ruth Apter-Gabriel (Hg.): *Tradition and Revolution. The Jewish Renaissance in Russian Avant-Garde Art 1912-1928*, Jerusalem 1987. El Lissitzky hatte vor dem Ersten Weltkrieg in Darmstadt Architektur studiert, er kannte Worms aus eigener Anschauung. Die Zeichnung erschien schon 1930 in Eugen Kranzbühler, *Worms und die Heldensage, Worms 1930* (Abb. 66/Tafel XXIII, vgl. S. 7 und 194) – allerdings ohne Verweis auf Lissitzky.



Abb. 1: Darstellung der Stadt Worms in der Holzsynagoge von Mohilev. Zeichnung von El Lissitzky nach dem Original, das 1740 von Chaim Segal aus Sluzk geschaffen wurde. Aus: *Milgroim 3* (1923)

Die Darstellung von Worms als vieltürmiger Stadt entspricht ikonographisch der Vorstellung des himmlischen Jerusalem. Sie befand sich links vom Toraschrein, auf der anderen Seite war die Stadt Jerusalem (in Form eines Turms) abgebildet. Identifiziert wird Worms zum einen durch die hebräische Bezeichnung „Wirms“ und zum anderen durch einen Drachen, der die Stadt umfängen hält: Der Name Worms wird nach einer populären Sage, die es in christlicher und jüdischer Überlieferung gibt, von einem mythischen Drachenzurm abgeleitet. Als Inspiration dienten dem Künstler die populären *Maise Nissim*, die Wormser Wundergeschichten des Juspa Schammes (1604-1678), die erstmals 1696 in jiddischer Sprache im Druck erschienen.⁶

Den Anspruch, die Nachfolge Jerusalems anzutreten bzw. nach dem Idealbild Jerusalems gestaltet zu sein, erhoben im christlichen Mittelalter Städte wie Trier, Köln und Mainz – aber auch jüdische Gemeinden.⁷ So

⁶ Vgl. Lucia Raspe: The Black Death in Jewish Sources. A Second Look at *Mayse Nissim*. In: *Jewish Quarterly Review* 94 (2004), S. 471-489; Fritz Reuter, Ulrike Schäfer: Wundergeschichten aus Warmaisa. Juspa Schammes, seine *Ma'asseh nissim* und das jüdische Worms im 17. Jahrhundert, Worms 2005.

⁷ Vgl. Israel Jacob Yuval: Heilige Städte, heilige Gemeinden – Mainz als das Jerusalem Deutschlands, in: Robert Jütte, Abraham Peter Kustermann (Hg.), *Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart*, Wien 1996, S. 91-101.

wurde die jüdische Gemeinde in Mainz im 12. Jahrhundert von Salomo bar Simson, dem Verfasser eines der hebräischen Kreuzzugsberichte (dazu unten mehr), als „Heilige Gemeinde Magenza. Schild und Panzer aller Gemeinden“ bezeichnet. Dies ist ein Wortspiel: Im Hebräischen klingt *magen we-zina* („Schild und Panzer“) wie *Magenza*.

Wie das Beispiel Mohilev zeigt, hatte der Ruhm der SchUM-Gemeinden als „Jerusalem am Rhein“ länger Bestand als die SchUM-Gemeinden selbst – wobei Worms eine besondere Rolle zukam: Während die Gemeinden von Speyer und Mainz im 15. Jahrhundert zu existieren aufhörten und damit auch der Bund der drei Gemeinden, bestand die Gemeinde in Worms kontinuierlich bis ins 20. Jahrhundert fort und avancierte in der Frühen Neuzeit zu einem der wichtigsten Erinnerungsorte des aschkenasischen Judentums, dessen Ursprünge in den berühmten *Kehillot Schum*, den SchUM-Gemeinden, lagen.

Anfänge der jüdischen Siedlung am Rhein

Damit kommen wir zu den Anfängen des jüdischen Lebens am Rhein – in einer Region, die im frühen Mittelalter an der Peripherie der jüdischen Welt lag. Mittelpunkt der jüdischen Zivilisation war seit der Zerstörung des Zweiten Tempels in Jerusalem im Jahr 70 n.Z. Babylonien, daneben bestand weiterhin ein wichtiges kulturelles Zentrum in Palästina. Die jüdische Diaspora konzentrierte sich lange Zeit vor allem auf die Regionen um das Mittelmeer.

Der erste schriftliche Beleg für eine jüdische Ansiedlung im heutigen Deutschland stammt aus dem Jahr 321 und bezieht sich auf Köln. In diesem Jahr erließ Kaiser Konstantin ein im Codex Theodosianus überliefertes Dekret, adressiert an die Dekurionen (den Rat) der Stadt Köln, das das Bestehen einer jüdischen Gemeinde in Köln belegt.⁸ Die Frage nach einer möglichen jüdischen Siedlungskontinuität in Köln bzw. am Rhein zwischen Spätantike und Frühmittelalter kann hier nicht erörtert werden.

⁸ Vgl. Werner Eck: Spurensuche: Juden im römischen Köln, Köln 2011 (Beiträge zur rheinisch-jüdischen Geschichte 1/2011).

Unter Historikern ist heutzutage weitgehend die These akzeptiert, dass die jüdische Geschichte in Nordwest- und Mitteleuropa nicht vor der karolingischen Epoche – auf's Neue – begann.⁹

Der erste Jude auf dem Boden des heutigen Deutschland, den wir namentlich kennen, war Isaac Judaeus, der 797 mit einer Gesandtschaft Karls des Großen nach Bagdad an den Hof des Kalifen Harun al-Raschid geschickt wurde. 801 kam er – so berichten die fränkischen Reichsannalen – mit großen Geschenken nach Europa zurück, während die beiden Gesandten, die er begleitet hatte, auf der Reise gestorben waren. Das wertvollste Geschenk war ein Elefant mit Namen Abul Abbas, den Isaak im Sommer 802 in Aachen am kaiserlichen Hof ablieferte.¹⁰

Die jüdischen Einwanderer des 9., 10. und 11. Jahrhunderts zogen vor allem aus Italien sowie aus Süd- und Mittelfrankreich an den Rhein. Sie kamen aufgrund der wirtschaftlichen Chancen, die das expandierende Karolingerreich international agierenden Fernhändlern bot. Dabei dauerte es, nach dem heutigen Wissensstand, einige Generationen, bis es zu einer festen Etablierung jüdischen Lebens und zur Herausbildung von gemeindlichen Strukturen kam. Die jüdischen Zuwanderer hatten zuvor in Gebieten gelebt, die schon viel stärker urbanisiert waren, in denen also städtische Kultur, städtische Wirtschaftsweisen und Gemeindestrukturen viel ausgeprägter waren als in den Regionen nördlich der Alpen. Sie waren eine innovative Gruppe, und als solche erhielten sie von den Herrschern – Kaisern, Königen, Fürsten oder Bischöfen – Privilegien, um

⁹ Vgl. hierzu und zum Folgenden Johannes Heil: Von Italien an den Rhein und zurück – Migration, soziale Mobilität und kultureller Wandel bei den aschkenasischen Juden, 950-1500, in: Joachim Bahlke, Rainer Leng, Peter Scholz (Hg.), Migration als soziale Herausforderung. Historische Formen solidarischen Handelns von der Antike bis zum 20. Jahrhundert, Stuttgart 2011, S. 101-121; ders., Aschkenas, in: Dan Diner (Hg.), Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur, Bd. 1, Stuttgart/Weimar 2011, S. 159-168.

¹⁰ Vgl. Lucia Raspe: Jerusalem am Rhein: Anfänge jüdischen Lebens in Deutschland im Mittelalter, in: Ludolf Pelizaesus (Hg.), Innere Räume – äußere Zäune. Jüdischer Alltag im Rheingebiet im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit, Mainz 2010, S. 13-27.

ihnen eine Ansiedlung in den gerade aufblühenden Städten schmackhaft zu machen. Als der Speyerer Bischof Rüdiger Hutzmann im Jahr 1084 Juden aus Mainz nach Speyer einlud, um den Ausbau der Stadt zu befördern, verband er damit explizit auch die Absicht, „die Ehre unseres Ortes tausendfach zu erweitern“.¹¹

Für die älteste der SchUM-Gemeinden, die in Mainz, existiert eine in mehreren Varianten bekannte Gründungslegende, in deren Mittelpunkt die Familie Kalonymos steht. Die aus Lucca in Oberitalien stammenden Kalonymiden waren die wohl berühmteste und angesehenste Familie des frühen aschkenasischen Judentums; ihre Mitglieder nahmen in Mainz und später auch in den beiden anderen SchUM-Städten führende Positionen ein. Im Folgenden wird die (gekürzte) Version der Gründungslegende wiedergegeben, die von Elasar ben Jehuda ben Kalonymos überliefert wurde, der von etwa 1165 bis 1238 lebte und vor allem in Worms, einige Zeit auch in Erfurt, tätig war:

Ich, El'asar der Geringe, empfang die rechte Fassung der Gebete von meinem Vater, unserem Lehrer Jehuda, Sohn des Rabbi Kalonymos, Sohn des R. Mosche, Sohn des R. Jehuda, Sohn des R. Kalonymos, Sohn des R. Mosche, Sohn des R. Kalonymos, Sohn des R. Jehuda. Auch von R. Jehuda, dem Frommen, empfang ich sie. (...)

Sie empfangen das Geheimnis der Fassung der Gebete und die übrigen Geheimnisse, von Lehrer zu Lehrer, bis Abu Aharon, Sohn des R. Schmuel-Hanassi, der wegen eines gewissen Vorfalls aus Babylonien wegging und gezwungen war, von Ort zu Ort zu wandern. Er kam in die Lombardei, in eine Stadt namens Lucca, und dort fand er R. Mosche (...) und er überlieferte ihm alle Geheimnisse.

(...) R. Mosche, Sohn des R. Kalonymos, Sohn des R. Jehuda war der erste, der die Lombardei verließ; er und seine Söhne, R. Kalonymos und R. Jekutiel, und sein Verwandter R. Ithiel und andere angesehene Perso-

¹¹ Das Privileg ist im lateinischen Original und in deutscher Übersetzung abgedruckt in Bernd-Ulrich Hergemöller (Hg.): Quellen zur Verfassungsgeschichte der deutschen Stadt im Mittelalter, Darmstadt 2000, S. 108-111.

nen. König Karl brachte sie aus der Lombardei mit sich und ließ sie sich in Mainz siedeln.

Dort waren sie fruchtbar, mehrten sich und wurden stark, bis der Zorn des Ewigen alle heiligen Gemeinden im Jahr 1096¹² traf. Dort starben wir alle, waren alle verloren, bis auf einige wenige unserer Verwandten, die übrigblieben. (...) ¹³

Wie viele seiner Vorfahren aus der Kalonymos-Familie war R. Elasar ein berühmter Gelehrter, Mystiker und Dichter. Mit diesem Text wollte er nicht eine historisch exakte Faktenaufstellung abliefern, sondern den Anspruch seiner Familie auf die Legitimität und Autorität ihres esoterischen liturgischen Wissens untermauern, indem er die Überlieferungskette bis nach Babylonien zurückverfolgte. So lässt sich die Frage, wer der erwähnte König Karl ist, der die Kalonymiden von Lucca nach Mainz brachte, nicht eindeutig beantworten: War Karl der Große gemeint? Oder vielleicht Karl der Kahle? Eine spätere Quelle, verfasst im 16. Jahrhundert von R. Schlomo Luria (dem *Maharschal*) in Polen, ergänzt den Text um ein Datum: Im Jahr 917 nach der christlichen Zeitrechnung sei R. Mosche nach Mainz gekommen – zu dieser Zeit regierte allerdings überhaupt kein König Karl.

Interessanterweise gibt es auch eine christliche Quelle, die einen Kalonymos erwähnt und zudem chronologisch viel näher an den geschilderten Ereignissen liegt. Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg (975–1018) berichtet für das Jahr 982, dass Kaiser Otto II. nach der verlorenen Schlacht gegen die Sarazenen bei Cotrone in Süditalien nicht einmal mehr ein Pferd besaß. Daraufhin erhielt er das des Juden Kalonymos und konnte so sein Leben retten. Seit dem 19. Jahrhundert haben Historiker aus dieser Schilderung den Schluss gezogen, dass eben

¹² Zu den Kreuzzugspogromen im Jahr 1096, die besonders die SchUM-Gemeinden trafen, siehe unten im Text.

¹³ Zitiert nach Kalonymos I (1998), Heft 1, S. 12 (übersetzt aus: Adolf Neubauer: Abou Ahron, le Babylonien, in: *Revue des Études Juives* 23 (1891), S. 230f.). Vgl. hierzu und zum Folgenden Raspe (wie Anm. 10).

dieser Kalonymos als Lohn seiner guten Tat das Niederlassungsrecht in Mainz erhalten habe.

Wie auch immer: Die persönliche Verbindung der Familie Kalonymos mit einem König bzw. Kaiser wird in allen überlieferten Versionen der Geschichte, den jüdischen wie den christlichen, deutlich – und findet sich so auch in der historischen Realität wieder, denn: „Die Anwerbung international agierender Fernkaufleute zum Zwecke der Beförderung von Handel und Wandel entspricht in der Tat einem Interesse auf hoher politischer Ebene (...).“¹⁴

Aschkenas

Seit dem 11. Jahrhundert wurde für die Region nördlich der Alpen – Deutschland sowie Nordfrankreich – in der rabbinischen Literatur ein neuer Begriff gebräuchlich: Aschkenas. Dieser Name stammt aus der hebräischen Bibel. Aschkenas erscheint dort als Bezeichnung für einen Nachkommen Noahs und das von ihm abstammende Volk bzw. für ein Königreich in Assyrien oder Armenien.¹⁵

- Nach Genesis 10,3 und 1. Chronik 1,6 war Aschkenas der erstgeborene Sohn von Gomer, Enkel von Japhet und Urenkel von Noah. Das von ihm abstammende Volk lebte nach der traditionellen Auslegung ‚im Norden‘.
- Jeremia 51,27 nennt ein Königreich Aschkenas: „Richtet auf das Banner auf Erden, blast die Posaune unter den Völkern! Heiligt die Völker zum Kampf gegen die Stadt Babel! Ruft wider sie die Königreiche Ararat, Minni und Aschkenas! (...)“

¹⁴ Raspe (wie Anm. 10), S. 22.

¹⁵ Vgl. Michael Toch: Die Juden im mittelalterlichen Reich, München 1998, S. 5f.

Aschkenas war im Mittelalter einerseits ein geografischer Begriff, andererseits ein kultureller. So bezeichnete Aschkenas zunächst die jüdische Siedlungsregion, die Westdeutschland und Nordostfrankreich umfasste. Zuweilen wurde diese Region in jüdischen Quellen aber auch „Lotir“ (Lotharingen) genannt. Mit den freiwilligen, häufiger aber erzwungenen Migrationen der aschkenasischen Juden sollte sich die Lage von Aschkenas über die Jahrhunderte immer wieder verändern. Im Hochmittelalter umfasste Aschkenas das gesamte Heilige Römische Reich inklusive Niederlande, Schweiz, Österreich, Böhmen, Mähren, Slowenien und Südtirol sowie England. Im Spätmittelalter dehnte sich der aschkenasische Kulturkreis dann auf Norditalien und Polen aus – überall dahin, wo aschkenasische Juden lebten und ihren *Minhag* (religiöses Brauchtum) praktizierten.

Die SchUM-Gemeinden

Wiege der Gelehrsamkeit in Aschkenas

In den drei Kathedralstädten Mainz, Worms und Speyer entstanden seit dem 10. Jahrhundert jüdische Gemeinden, die nicht nur zu den ältesten *Kehillot* Europas diesseits der Alpen gehörten, sondern als Wiege der Gelehrsamkeit in Aschkenas gelten können. In hebräischen Quellen werden die drei Gemeinden seit dem 12. Jahrhundert als die *Kehillot* (Gemeinden) *Schpira Warmaisa Magenza* oder auch nur als „die Gemeinden“ bezeichnet. Seit dem 14. Jahrhundert ist das aus den Anfangsbuchstaben der hebräischen Städtenamen gebildete Akronym *SchUM* nachweisbar – und dies nicht nur in Deutschland. So erscheinen die *Kehillot SchUM* z.B. als Adressaten in einem Bannbrief, den der aus dem Elsass stammende Gelehrte Samuel Schlettstadt Ende des 14. Jahrhunderts bei jüdischen Autoritäten in Bagdad und Jerusalem erlangte, um sich vor ungerechtfertigter Verfolgung zu schützen.¹⁶

¹⁶ Vgl. Rainer Barzen: Die SchUM-Gemeinden und ihre Rechtssatzungen. Geschichte und Wirkungsgeschichte, in: Die SchUM-Gemeinden (wie Anm. 2), S. 23-35.



Abb. 2 und 3: Tracht eines Wormser Juden und einer Wormser Jüdin, 2. Hälfte 16. Jahrhundert. Zeichnungen aus dem *Thesaurus picturarum* des Markus zum Lamm (1544 -1606). Man beachte die gelben Ringe, die in den zeitgenössischen Wormser Judenordnungen als Kennzeichen vorgeschrieben waren. Der Mann hält in der rechten Hand eine Knoblauchknolle, die als Hinweis auf die SchUM-Gemeinden gedeutet wird, da Schum auf Hebräisch Knoblauch bedeutet.

Im Austausch und in der Auseinandersetzung mit der mediterranen jüdischen sowie mit der lokalen christlichen Kultur erlangte das aschkenasische Judentum seinen spezifischen Charakter. Stark geprägt wurde die frühe aschkenasische Kultur durch die engen Kontakte mit Italien, durch die wiederum Überlieferungen aus Palästina an den Rhein gelangten. Die SchUM-Gemeinden werden von Johannes Heil in diesem Kontext als „Traditionsgemeinden“ charakterisiert, als „Orte (...), die sich durch die dichte Präsenz von Gelehrten und Schulen auszeichnen und die als Zentren zu gelten haben, in denen die kultischen und geistigen Traditionen von Aschkenas geprägt und von wo sie weitervermittelt wurden. Dazu zählen insbesondere die Ursprungsgemeinden von SchUM, die Gemeinden von Mainz, Worms, und Speyer, ferner (bereits mit gewissem

Abstand) seit dem 12. Jahrhundert Köln, ferner die wenigstens bis ins 11. Jahrhundert zurückreichende Gemeinde von Regensburg (...).“¹⁷

Geradezu klassisch drückte der aus Böhmen stammende, weit gereiste Rabbi Isaak b. Mosche (gest. 1246 in Wien), nach seinem Hauptwerk auch *Or Sarua* („gesätes Licht“) genannt, Ende des 12. Jahrhunderts seine Hochschätzung gegenüber den SchUM-Gemeinden aus:

*Wie sehr gehören unsere Lehrer in Mainz, in Worms und in Speyer zu den gelehrtesten der Gelehrten, zu den Heiligen des Höchsten [...] von dort geht die Lehre aus für ganz Israel [...]. Seit dem Tage ihrer Gründung richteten sich alle Gemeinden nach ihnen, am Rhein und im ganzen Land Aschkenas.*¹⁸

Allerdings muss man einschränkend hinzufügen: So angesehen die SchUM-Gemeinden, ihre Gelehrten und deren Werke auch waren, so sehr war den Gelehrten in anderen Gemeinden in Aschkenas daran gelegen, ihre Unabhängigkeit zu bewahren – dies galt in Hinblick auf die Rechtsprechung ebenso wie auf dem Gebiet des lokalen *Minhag*, des religiösen Brauchtums.

In Mainz, der bis zum 11. Jahrhundert bedeutendsten und wichtigsten jüdischen Gemeinde nördlich der Alpen, entstand schon in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts ein bedeutendes Zentrum des Talmudstudiums.¹⁹ Zu den namentlich bekannten Gelehrten, die dort wirkten, gehörte Jehuda bar Meir ha-Kohen, genannt Rabbi Leontin. Sein bedeutendster

¹⁷ Johannes Heil: Historische und kulturelle Vernetzung jüdischer Gemeinden im Mittelalter. Forschungsüberblick und –perspektiven, in: Landeshauptstadt Erfurt (Hg.), *Die jüdische Gemeinde von Erfurt und die SchUM-Gemeinden. Kulturelles Erbe und Vernetzung*, Erfurt 2012, S. 14–27, Zitat S. 19.

¹⁸ Zit. nach Rainer Barzen: Jüdische Regionalorganisation am Mittelrhein: Die Kehillot SchUM um 1300, in: Christof Cluse (Hg.), *Europas Juden im Mittelalter*, Trier 2004, S. 248–258, hier S. 248.

¹⁹ Vgl., auch zum Folgenden, Andreas Lehnardt: Mainz und seine Talmudgelehrten im Mittelalter, in: Mechthild Dreyer, Jörg Rogge (Hg.), *Mainz im Mittelalter*, Mainz 2009, S. 87–102.

Schüler war Rabbenu Gerschom ben Jehuda mit dem Beinamen *Meor ha-Gola* („die Leuchte des Exils“, geb. um 960, gest. 1028/40). Ihm werden wichtige Verordnungen zugeschrieben, die für alle Juden und Jüdinnen in Aschkenas verbindlich wurden. So legte er fest, dass ein Mann nur eine Frau heiraten durfte – nach jüdischem Recht war es nicht verboten, mit mehreren Frauen verheiratet zu sein, und dies wurde von Juden in islamischen Ländern auch weiterhin so praktiziert. Eine weitere Verordnung bestimmte, dass sich der Ehemann von seiner Frau nicht ohne ihre Zustimmung scheiden lassen durfte. Damit waren wichtige Grundlagen für ein jüdisches Leben in der christlichen Gesellschaft Europas gelegt. Unter dem Namen von Rabbenu Gerschom sind zudem Kommentare zu einer Reihe von Talmudtraktaten überliefert. Die sogenannten *Perusche Magenza* („Erläuterungen von Mainz“) wurden im 11. und 12. Jahrhundert in der Mainzer *Jeschiwa* (Talmudakademie) niedergeschrieben und sind bis heute in den Standardausgaben des Talmud zu finden.

Der berühmteste Schüler der Mainzer und der etwas später entstandenen Wormser *Jeschiwa* war Rabbi Salomo ben Isaak aus Troyes (1040-1105), genannt *Raschi*, der um 1060/70 am Rhein studierte.²⁰ Danach kehrte er in seine Heimatstadt zurück, wo er seine bedeutenden Werke schuf, in denen er sich immer wieder auf seine Mainzer und Wormser Lehrer bezog. Raschis Kommentare zur Bibel und zum Talmud waren von allergrößter Bedeutung für die intellektuelle Entwicklung der Juden im christlichen Europa und wegweisend für die ganze jüdische Welt. Mit ihnen schuf er Werkzeuge zum (Selbst-) Studium, mit denen bis heute (nicht nur) im traditionellen Judentum die religiösen Texte gelernt werden.

Obwohl Raschi nur wenige Jahre in Worms blieb, ist sein Name bis heute in der jüdischen Welt mit dieser Stadt verbunden. So erhielt das 1624 als Anbau an die Synagoge errichtete kleine Lehrhaus spätestens im 18. Jahrhundert den Beinamen „Raschi Schul“. Heute wird es zumeist als „Raschi-Kapelle“ bezeichnet. Das pietätvolle, gelehrte oder auch touristi-

²⁰

Vgl. Daniel Krochmalnik, Hanna Liss, Ronen Reichman (Hg.): *Raschi und sein Erbe. Internationale Tagung der Hochschule für Jüdische Studien mit der Stadt Worms, Heidelberg 2007.*

sche Interesse an Raschi ist kein neues Phänomen: Als 1719 Abraham Levie, ein junger Jude aus Lemgo, der sich später in Amsterdam niederließ, die jüdischen Stätten in Worms besichtigte, setzte er sich auf den steinernen Stuhl des Lehrhauses, „um zu sagen, dass ich auf dem Stuhl von Raschi gesessen habe“.²¹ Raschi hatte allerdings dort nie gesessen, doch war sein Name schon zu dieser Zeit untrennbar mit den Wormser Stätten verbunden. Dies zeigt die Bedeutung real existierender „Erinnerungsorte“ – auch wenn die Erinnerung in diesem Fall, wie häufig in der Geschichte, eine konstruierte ist.

Eine jüdische Rheinreise

Im Folgenden soll eine kleine visuelle Reise durch die SchUM-Gemeinden unternommen werden.²² Entsprechend dem hebräischen Akronym geht es von Speyer über Worms nach Mainz – chronologisch von der jüngsten über die mittlere zur ältesten Gemeinde.

²¹ Zitiert nach Shlomo Berger: *Travels among Jews and Gentiles: Abraham Levie's Travelogue*, Amsterdam 1764. Edition of the Text with Introduction and Commentary, Leiden u.a. 2002, S. 65.

²² Vgl. zum Folgenden Pia Heberer: *Perspektive Welterbe SchUM. Ein Managementplan für Speyer, Worms, Mainz – Bestandsaufnahme und Desiderate*, in: *Die SchUM-Gemeinden* (wie Anm. 2), S. 393-445 (mit weiterführenden Literaturangaben); Matthias Preißler: *Die SchUM-Städte am Rhein* (GDKE Bildheft), Regensburg 2012; ders.; *Die SchUM-Städte Speyer-Worms-Mainz. Ausflugsziele zu den Kulturstätten des Judentums am Rhein*, Regensburg 2013.

Speyer

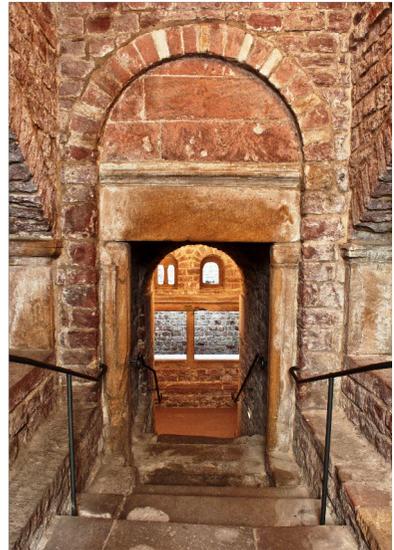
Für Speyer, die jüngste der SchUM-Gemeinden, ist im Gegensatz zu Mainz und Worms ein Gründungsdatum überliefert: 1084 bildete sich dort durch Zuwanderung aus Mainz eine Gemeinde, der Bischof Rüdiger Hutzmann das oben erwähnte Privileg ausstellte. Vermutlich hatten aber schon vorher Juden in der Stadt gelebt. Als 1096 die Katastrophe der Kreuzzugsverfolgung über die rheinischen Gemeinden hereinbrach, verlief diese für die Speyerer Gemeinde relativ glimpflich: Während hunderte jüdische Männer, Frauen und Kinder der Gemeinden von Worms, Mainz und Köln einen gewaltsamen Tod erlitten, konnte der Bischof in Speyer, wo elf Tote zu beklagen waren, noch Schlimmeres verhindern. 1104 entstand im Stadtzentrum, unweit des Doms, eine Synagoge, von der bis heute große Teile vorhanden sind. Es handelt sich um den ältesten Synagogenbau nördlich der Alpen, dessen romanisches Mauerwerk noch mehrere Meter hoch erhalten ist.

In den folgenden Jahrhunderten wurde die Synagoge mehrfach umgebaut, und es wurden weitere Bauten im Bereich des sogenannten Judenhofs errichtet. Um 1120, nur wenige Jahre nach der Synagoge, entstand die monumentale Mikwe, das rituelle Bad, um 1250 die Frauensynagoge oder Frauenschul und im frühen 14. Jahrhundert ein kleines Gebäude an der Männersynagoge, das möglicherweise als Lehrhaus genutzt wurde. Die seit dem frühen 13. Jahrhundert bekannten Frauensynagogen, eigenständige Baukörper, in denen die Frauen, durch Vorbeterinnen vermittelt, am Gottesdienst der Männer teilnehmen konnten, waren wie die Monumentalmikwen Innovationen, die ihren Ursprung in den rheinischen Gemeinden hatten.

Nach dem Untergang der mittelalterlichen jüdischen Gemeinde Ende des 15. Jahrhunderts ging der Judenhof in städtischen Besitz über, die Synagoge wurde fortan als Zeughaus genutzt. Später errichtete man innerhalb der Mauern Wohnhäuser, Scheunen und Schuppen, dabei blieben jedoch die Umfassungsmauern von Männer- und Frauensynagoge erhalten, ebenso die Mikwe. Heute ist der Judenhof, das Zentrum des mittelalterlichen jüdischen Speyer, wieder öffentlich zugänglich.



Abb. 4-7, Speyer (im Uhrzeigersinn):
*Der Judenhof mit Blick auf die Mikwe (links) und die Ostfassade der Männer- und Frauensynagoge (rechts);
 Blick durch das romanische Eingangsportal hinab in die Mikwe;
 Rekonstruktion des Innenraums der Männersynagoge mit dem Toraschrein an der Ostwand und der Bima in der Raummitte, romanische Zeitstellung;
 Rekonstruktion des Judenhofs, gotische Zeitstellung*



Worms

In Worms, geografisch wie chronologisch die mittlere SchUM-Gemeinde, lebten Juden seit dem 10. Jahrhundert. 1034 entstand der erste durch eine Bauinschrift nachgewiesene Synagogenbau. Seit dieser Zeit bestand die Gemeinde in fast ungebrochener Kontinuität bis zum Holocaust, und bis heute ist das Zentrum der jüdischen Besiedlung, die an der nördlichen Stadtmauer gelegene Judengasse, deutlich im Stadtbild zu erkennen.

Auf der Stifterinschrift von 1034, die heute wieder rechts neben dem Eingangsportal zur Synagoge angebracht ist, ist Folgendes zu lesen:

*Gepriesen sei in Ewigkeit, der **das Flehen erhört** (1. Kön. 8,30)
 Der erfüllt hat mit Glauben das Herz **seines Knechtes** (1. Kön. 8,30)
 Des Herrn Jakob ben David, eines einsichtigen Mannes
Dass er seinem großen Namen ein Haus baute (1. Kön. 8,17)
 Und das seiner Gattin, der Frau Rahel, gezählt zu den Glücklichen
 Zur Ehre und Freude Gottes verwandten sie ihr Vermögen
 Und sie verschönten die Synagoge ein wenig mit Ausstattungsstücken
 Und sie wurde vollendet im Monat Elul 794 n.d. Zeitrechnung.
 Angenehmer war es dem Schöpfer als Darbringung von Opfern
 Sie verdienten sich unvergänglichen Ruhm und erwarben sich
Einen Ort und einen Namen und fröhlichen Jubel
Besser als Söhne und Töchter (Jes. 56,5)
 Sie sollen erwähnt werden in gutem Andenken
 Und wer dies liest, versäume nicht, mit „Amen“ zu antworten.²³*

23

Zitiert nach der Übersetzung von Otto Böcher: Die Alte Synagoge zu Worms, in: Ernst Róth (Hg.), Festschrift zur Wiedereinweihung der Alten Synagoge zu Worms, Frankfurt/M. 1961, S. 11-154 (ND. der Diss., Worms 1960), hier S. 98. Die biblischen Zitate sind fett gedruckt. Die Datumsangabe bezieht sich auf den jüdischen Kalender, der ab der Erschaffung der Welt zählt. Häufig wird bei der Jahresnennung die Tausenderzahl weggelassen, so auch hier. Eigentlich handelt es sich um das Jahr 4794.



Abb. 8-11, Worms: *Das Luftbild zeigt den geschwungenen Verlauf der Judengasse und in der Mitte den Synagogenbereich. Mitte links: die Männersynagoge mit Anbau der „Raschi-Kapelle“; Mitte rechts: Innenraum der Männersynagoge vor dem Umbau des 19. Jahrhunderts; links sind eine Tür und kleine Fenster zur Frauensynagoge zu erkennen. Bild links: der jüdische Friedhof in Worms, der älteste in Europa*

Über Jakob und Rachel, die die Synagoge – wörtlich das „kleine Heiligtum“ (*mikdasch me'at*) – „ein wenig mit Ausstattungsstücken verschönten“, wissen wir nichts Näheres, auch wenn die Formulierung nahelegt, dass sie kinderlos waren. Doch zeigt die kunstvolle Inschrift, dass schon 1034 in Worms die jüdische Gelehrsamkeit blühte, und nicht nur das: Indem von dem ‚kleinen‘ Heiligtum gesprochen wurde, stellte man ganz bewusst einen Bezug zu dem ‚großen‘ Heiligtum, dem von den Römern im Jahr 70 n.Z. zerstörten Tempel in Jerusalem, her.

Auch der Wormser Synagogenkomplex erfuhr im Lauf der Jahrhunderte viele Veränderungen, teilweise verursacht durch Pogrome und Verfolgungen. So stammt die heutige Synagoge in ihrer Grundform aus dem Jahr 1174/75. Die 1185/86 erbaute Mikwe entstand nach dem Speyerer Modell, während die Frauensynagoge von 1212/13 der Speyerer Frauenschul als Vorbild diente. Die schon oben erwähnte Raschi-Kapelle stammt aus dem frühen 17. Jahrhundert, ebenso der Anbau an die Frauenschul.

Während die Um- und Neubauten des Mittelalters und der Frühen Neuzeit zwar im jeweiligen Stil der Zeit, aber stets traditionsbewusst erfolgten, entschied man sich Mitte des 19. Jahrhunderts, im Zeitalter der rechtlichen Emanzipation und religiösen Reform, zu einer radikalen Veränderung im Synagogeninnenraum: Wo zuvor eine Mauer, die nur einige kleine Fenster und eine Tür aufwies, Männer- und Frauenschul trennte, wurden nun zwei große spitzbogige Öffnungen geschaffen. Die steinerne *Bima* (oder *Almemor*, Ort der Toralesung) wurde durch ein einfaches Podium ersetzt, das den Blick auf den *Aron ha-Kodesch* (Toraschrein) freigab.

Am 10. November 1938 wurde die Synagoge während des Novemberpogroms in Brand gesteckt und weitgehend zerstört, in den folgenden Jahren wurden die noch vorhandenen Mauerreste beseitigt. Nach 1945 entstand in Worms keine neue jüdische Gemeinde. Als nach längeren Kontroversen in den 1950er Jahren der Wiederaufbau der Synagoge beschlossen wurde, entschied man sich weitgehend für eine Rekonstruktion des Zustands vor der Zerstörung 1938, wobei, soweit noch vorhanden,

das originale Baumaterial Verwendung fand. 1961 erfolgte die Wiedereinweihung.²⁴

Die wichtigste Einrichtung einer jüdischen Gemeinde in der Diaspora ist der Friedhof, der nicht aufgehoben werden darf. Es ist zu vermuten, dass der Wormser Friedhof schon zu Beginn des 11. Jahrhunderts angelegt wurde – als Begräbnisstätte diente er bis Anfang des 20. Jahrhunderts. Da jüdische Friedhöfe aus Gründen der rituellen Reinheit außerhalb des jüdischen Wohngebiets situiert sein müssen, befindet er sich relativ weit entfernt von der Judengasse im Südwesten der Stadt vor der hochmittelalterlichen (inneren) Stadtmauer. Als ältester Grabstein galt lange der Grabstein des Jakob ha-Bachur von 1076/77; vor kurzem konnte ein Stein von 1058/59 identifiziert werden.

Dies ist nur ein Ergebnis der intensiven Forschungen über den Friedhof, die seit einigen Jahren stattfinden. So erforscht das Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte an der Universität Duisburg-Essen mit Prof. Michael Brocke die mittelalterlichen Inschriften. Kunsthistoriker der Universität Heidelberg erfassen die Gestaltung und Bearbeitung der Grabsteine, und das Interdisziplinäre Zentrum für Wissenschaftliches Rechnen der Universität Heidelberg entwickelt neue Methoden zur Visualisierung fast verschwundener Inschriften.

Mainz

In Mainz, der ältesten SchUM-Gemeinde, sind die Spuren des mittelalterlichen jüdischen Lebens heute am schwierigsten zu entdecken. Während auf dem Wormser Friedhof noch mehr als 2.500 Grabsteine in situ erhalten sind, wurden die Grabsteine des nicht weniger berühmten Mainzer „Judensands“ nach der Vertreibung der Juden im Jahr 1438 abgeräumt und zum großen Teil in der Stadt verbaut. Zwar wurden die Juden wenige Jahre später erneut in Mainz aufgenommen und erhielten einen Teil des

²⁴ Vgl. Fünfzig Jahre Wiedereinweihung der Alten Synagoge zu Worms. Erweiterter Nachdruck der Forschungen von 1961 mit Quellen, Worms 2011.



Abb. 12 und 13, Mainz: *Auf dem Denkmalfriedhof (links ein Bild von der Eröffnung 1926) wurden die wiedergefundenen mittelalterlichen Grabsteine locker über das Gelände verteilt, um zu verdeutlichen, dass sie nicht mehr auf den Gräbern stehen.*

Friedhofsareals zurück, doch nicht die geraubten Grabsteine. Nach einer weiteren Vertreibung wurde die Synagoge 1473 in eine (nicht erhaltene) Allerheiligenkapelle umgewandelt. Obwohl in der Frühen Neuzeit durchgehend Juden in Mainz lebten und eine neue prosperierende Gemeinde entstand, war die Kontinuität mit der mittelalterlichen Gemeinde zerstört – und auch der Bund der SchUM-Gemeinden blieb nur noch eine ferne Erinnerung.

Seit dem 19. Jahrhundert ist ein Teil der jüdischen Geschichte allerdings wieder aufgetaucht: Bei Bauarbeiten und Grabungen wurden mehrfach

mittelalterliche Grabsteine entdeckt, die bislang letzten Funde wurden im Jahr 2007 gemacht. Bis heute sind ca. 240 Steine identifiziert worden, darunter das älteste jüdische Grabmonument, das bisher in Europa gefunden wurde: der Stein des Jehudah ben Schneor aus dem Jahr 1049. 1926 wurde auf Anregung der Mainzer Rabbiner und Geschichtsforscher Siegmund Salfeld und Sali Levi ein in dieser Form einzigartiger „Denkmalfriedhof“ am authentischen Ort (oberhalb des frühneuzeitlichen Friedhofs) eingerichtet.

Zur Kultur der Juden in den SchUM-Städten

Belegen schon die erhaltenen Monumente eindrucksvoll die kulturelle Bedeutung der SchUM-Gemeinden, so sollen im Folgenden einige eher „immaterielle“ Aspekte ihrer kulturellen Kreativität vorgestellt werden.

Gedenken an die Kreuzzugsmassaker 1096

Als 1095 der Papst die christlichen Ritter zum (Ersten) Kreuzzug aufrief, zur Befreiung der heiligen Stätten der Christenheit aus muslimischer Herrschaft, fand dieser Aufruf eine riesige Resonanz. Doch einige Kreuzfahrergruppen wollten nicht abwarten, bis sie den beschwerlichen Weg nach Palästina hinter sich gebracht hatten, gab es doch schon auf dem Weg dorthin „Ungläubige“ – die Juden. Es waren vor allem die SchUM- und die Kölner Gemeinde, die Opfer der Kreuzzugsmassaker im Jahr 1096 wurden. Vor die Alternative „Tod oder Taufe“ gestellt, entschieden sich viele Männer, Frauen und Kinder für den Märtyrertod, andere wurden zwangsgetauft. Auch wenn der Kaiser diesen später ausdrücklich die Rückkehr zum Judentum gestattete und sich die Gemeinden offenbar schnell regenerierten, prägten die Erfahrungen von 1096 die Weltsicht der aschkenasischen Juden. Nicht zuletzt durch die Adaption und kreative Verarbeitung christlicher Vorstellungen und Praktiken entstand eine neue

jüdisch-religiöse Kultur, in der das Märtyrertum ein wichtiges Ideal darstellte.²⁵ Detailliert schildern (und deuten) drei hebräische Kreuzzugsberichte aus dem 12. Jahrhundert die Geschehnisse von 1096 – sie sind ein Zeugnis der hohen Qualität der Literatur der SchUM-Gemeinden in dieser Zeit.²⁶

Pijjutim

Neben den Kreuzzugsberichten entstanden auch *Pijjutim* (sg. *Pijjut*), religiöse Dichtungen, in denen die Opfer der Kreuzzugsmassaker beklagt wurden. Eine anrührende Dichtung des Kalonymos ben Jehuda aus Mainz beginnt mit folgenden Zeilen:

*Wäre doch mein Haupt ein Wasserstrom,
meine Augen ein Tränenquell,
auf daß ich Tag und Nacht beweinen könnte
die erschlagenen Kinder und Säuglinge
und Greise meiner Gemeinden.
Und ihr rufet „Oh!
und Ach! und Wehe!“,
weinet unaufhörlich über das Haus Israel,
über das Volk Gottes,
das durch das Schwert gefallen ist!²⁷*

²⁵ Ivan G. Marcus: A Jewish-Christian Symbiosis. The Culture of Early Ashkenaz, in: David Biale (Hg.), *Cultures of the Jews. A New History*, Bd. 2, New York 2002, S. 147-214, beschreibt ausführlich diesen Prozess kultureller Aneignung, den er als „inward acculturation“ bezeichnet.

²⁶ Ediert und kommentiert von Eva Haverkamp: *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während des Ersten Kreuzzugs*, Hannover 2005.

²⁷ Zitiert nach Simon Hirschhorn (Hg.): *Tora, wer wird dich nun erheben? Pijutum Mimagenza. Religiöse Dichtungen der Juden aus dem mittelalterlichen Mainz*, Gerlingen 1996, S. 363.

In den SchUM-Gemeinden erlebte die Literaturgattung der *Pijjutim*, vermittelt durch die Kalonymiden, von der Jahrtausendwende bis zum 13. Jahrhundert eine Blütezeit. Beginnend mit Simon bar Isaak aus Mainz schufen zahlreiche Autoren *Pijjutim*, die zur poetischen Ausschmückung der festgelegten Gebetsordnungen dienten und in die Liturgie der verschiedenen Feier- oder Trauertage, aber auch der persönlichen Feste wie Beschneidungen oder Hochzeiten eingefügt wurden. Neben halachischen (religionsgesetzlichen) Werken und Bibelexegese war das Verfassen von *Pijjutim* wesentlicher Bestandteil der intellektuellen Kreativität der rheinischen Gelehrten.²⁸

Chassidej Aschkenas

Seit dem 12. Jahrhundert entwickelte sich, ebenfalls ausgehend von der Familie der Kalonymiden, die Frömmigkeitsbewegung der *Chassidej Aschkenas* („die Frommen von Aschkenas“). Die Frommen waren eine mystisch geprägte Gruppe mit elitärem Anspruch, der sich u.a. in elaborierten Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit und strikten Bußpraktiken ausdrückte. Wie sehr die Frommen von den aschkenasischen Juden überhaupt wahrgenommen und ihre Lehren rezipiert wurden, wird kontrovers diskutiert – auf die SchUM-Gemeinden übten sie ohne Zweifel einen starken Einfluss aus. Als bedeutendste Vertreter der *Chassidej Aschkenas* gelten Jehuda *he-Chassid* („der Fromme“) aus Speyer, der dort und in Regensburg wirkte (um 1140-1217), sowie sein Verwandter, der schon oben zitierte Elasar von Worms (um 1165 - um 1230) mit dem Beinamen *ha-Rokeach* („der Salbenmischer“). Elasar popularisierte die Ideen und Praktiken der *Chassidej Aschkenas* und machte sie auch für jüdische Männer und Frauen außerhalb des engsten Zirkels der Frommen zugänglich. Als Rechtsgelehrter, Mystiker und nicht zuletzt als Vorbeter der Wormser Gemeinde genoss er große Verehrung.²⁹

²⁸ Vgl. Elisabeth Hollender: Das Mahl der Gerechten in Yotserot für Shabbat Hatan, in: Die SchUM-Gemeinden (wie Anm. 2), S. 221-233.

²⁹ Vgl. Katrin Kogman-Appel: A Mahzor from Worms: Art and Religion

Takkanot SchUM

Besondere Bedeutung erlangen die SchUM-Städte schließlich durch ihre in den aschkenasischen Gemeinden einzigartige jahrhundertelange Kooperation in Fragen der jüdischen Rechtsprechung. Die Institutionalisierung dieser Kooperation führte im Verlauf des 12. Jahrhunderts zur Entstehung eines Gemeindeverbands, der nicht nur die drei Städte selbst, sondern auch die von ihnen abhängigen kleineren jüdischen Siedlungen der Umgebung umfasste.³⁰

1220 und 1223 wurden auf Versammlungen der drei Gemeinden die sogenannten *Takkanot Schum* kodifiziert. Durch den Erlass von *Takkanot* (Verordnungen, Rechtssatzungen, sg. *Takkana*) schufen jüdische Gelehrte verbindliche Regelungen für Probleme, die in ihrer Epoche erstmals auf-



Abb. 14: Straßenschild im heutigen Jerusalem

u.a. um die Erhebung von Steuern, das Verhältnis zwischen Juden und Christen bzw. der christlichen Obrigkeit und die Bestrafung des Denunziantentums. Die Bedeutung der Rechtssatzungen und ihre Rezeption in der halachischen (religionsgesetzlichen) Literatur ging weit über die engere Einflussphäre der SchUM-Gemeinden hinaus. Als Dokumente der jüdi-

gen. Wie die oben erwähnten Verordnungen des Rabbenu Gerschom Meor ha-Gola lassen sich die *Takkanot SchUM* als Reaktion auf die Lebenswirklichkeit der Juden als Minderheit im christlichen Europa verstehen. Neben Fragen des Ehe- und Erbrechts geht es in ihnen

in a Medieval Jewish Community, Cambridge/Mass., London 2012.

30

Vgl. hierzu Barzen (wie Anm. 16 und 18).

schen Rechtsliteratur behielten sie auch dann noch ihre Bedeutung in der aschkenasischen Welt, als die SchUM-Gemeinden diese vor Ort längst eingebüßt hatten. Dank der *Takkanot SchUM* blieben die SchUM-Gemeinden somit im jüdischen Gedächtnis präsent – bis heute findet sich z.B. ein Verweis auf die *Takkanot SchUM* in dem aschkenasischen Formular des Ehevertrags (*Ketubba*).

Ende und Nachleben der *Kehillot SchUM*

Der 1270 in Köln geborene und 1349 in Toledo gestorbene Jehuda ben Ascher bezeichnet in seinem Testament das Regnum Teutonicum prägnant als *Erez Gesera*, Land der Verfolgung.³¹ Seit Ende des 13. Jahrhunderts verschlechterte sich die rechtliche, wirtschaftliche und soziale Situation der Juden in Deutschland deutlich. Judenfeindliche Stereotypen fanden immer weitere Verbreitung, und die Spannungen im christlich-jüdischen Verhältnis manifestierten sich in den seit etwa 1280 vermehrt auftretenden, teilweise räumlich weit ausgreifenden Pogromwellen. Den Tiefpunkt dieser Entwicklungen bildeten 1348–1350 die Pogrome im Zusammenhang mit dem ersten Ausbruch des „Schwarzen Todes“ in Europa. Juden wurden der Brunnenvergiftung bezichtigt und häufig schon vor dem Ausbruch der Pest in den einzelnen Orten ermordet, ihre Synagogen, Friedhöfe und Wohnviertel zerstört. Die Pestverfolgung war in Deutschland die letzte große Pogromwelle des Mittelalters. Stattdessen begannen nun die Städte und Territorien vermehrt, Juden zu vertreiben bzw. auszuweisen.³²

Die Blütezeit der *Kehillot SchUM* war mit den Pestpogromen endgültig vorbei. Zwar konnten sich die Gemeinden zunächst reorganisieren, doch

³¹ Vgl., auch zum Folgenden, Jörg R. Müller: *Eretz geserah* – „Land der Verfolgung“: Judenpogrome im *regnum Teutonicum* in der Zeit von etwa 1280 bis 1350, in: Cluse (wie Anm. 18), S. 259-273.

³² Vgl. Christoph Cluse: Zur Chronologie der Verfolgungen zur Zeit des „Schwarzen Todes“, in: Alfred Haverkamp (Hg.), *Geschichte der Juden im Mittelalter von der Nordsee bis zu den Südalpen. Kommentiertes Kartenwerk*, 3 Bde., Hannover 2002, Bd. 1, S. 223-242.

im 15. Jahrhundert wurden die Juden in Mainz und Speyer Opfer wiederholter Vertreibungen, die zur Auflösung der mittelalterlichen Gemeindestrukturen führten.³³

Weil die Lebensbedingungen für Juden in Deutschland immer schlechter wurden, verstärkte sich die Migration aschkenasischer Juden nach Osteuropa und Italien. Damit vergrößerte sich gleichzeitig der Einflussbereich der aschkenasischen Kultur: „Erst infolge der großen Vertreibungen des 15. und 16. Jahrhunderts wird die Bezeichnung ‚Aschkenas‘ entlokalisiert und bezeichnet fortan das gesamte mittel- und mittelosteuropäische Judentum im Unterschied zum Judentum des Mittelmeerraums und des Nahen Ostens, dem sefardischen Judentum.“³⁴

Auch das intellektuelle und kulturelle Erbe der rheinischen Gemeinden „entlokalisierte“ sich, wie oben anhand der *Takkanot SchUM* erläutert, und wurde, gefördert durch den hebräischen Buchdruck, zu einem Teil der umfassenderen aschkenasischen Kultur. Gleichzeitig aber etablierte sich Worms, die einzige SchUM-Gemeinde, die über das Spätmittelalter

³³ Vgl. die Überblicksdarstellungen zur Geschichte der Juden in Mainz, Worms und Speyer: Friedrich Schütz: Magenza, das jüdische Mainz, in: Franz Dumont, Ferdinand Scherf, Friedrich Schütz (Hg.): Mainz. Die Geschichte der Stadt, 2. Auflage Mainz 1999, S. 679-702; Ulrich Hausmann: Magenza – das jüdische Mainz, in: Franz Dumont, Ferdinand Scherf (Hg.), Mainz – Menschen, Bauten, Ereignisse. Eine Stadtgeschichte. Von den Römern bis heute: Geschichte einer der ältesten Städte Deutschlands, Mainz 2010, S. 264-271; Fritz Reuter: Warmaisa – das jüdische Worms. Von den Anfängen bis zum jüdischen Museum des Isidor Kiefer (1924), in: Gerold Bönnen (Hg.), Geschichte der Stadt Worms, Stuttgart 2005, S. 664-690; Bezirksgruppe Speyer des Historischen Vereins des Pfalz (Hg.): Die Juden von Speyer, Speyer 2004.

³⁴ Birgit E. Klein: Jüdisches Schul- und Bildungswesen im mittelalterlichen Rheinland, in: Andreas Rutz (Hg.), Das Rheinland als Schul- und Bildungslandschaft (1250-1750), Wien, Köln, Weimar 2010, S. 191-209, Zitat S. 193. Die Migrationsbewegungen setzten sich auch in den folgenden Jahrhunderten fort bzw. kehrten sich wieder um: Beginnend mit dem 17. Jahrhundert wanderten Juden aus Osteuropa in größerer Zahl in Richtung Westen und brachten ihre Kultur mit nach Westeuropa und nach Übersee, in die „Neue Welt“.

hinaus kontinuierlich weiterbestand, zu einem der wichtigsten Erinnerungsorte des aschkenasischen Judentums in der Vormoderne – „als ein Ort ... an dem die mittelalterliche Geschichte buchstäblich noch mit Händen zu greifen war“.³⁵

„Licht der Diaspora“

Dass man noch heute in allen drei SchUM-Gemeinden mittelalterliche jüdische Geschichte buchstäblich mit Händen greifen kann, habe ich, wie ich hoffe, vermitteln können. Beenden möchte ich diesen Überblick mit einem Ausblick in das 21. Jahrhundert: 2010 wurde in Mainz die Neue Synagoge nach dem Entwurf des Architekten Manuel Herz (Köln/Basel) eingeweiht.³⁶ Nicht zufällig trägt die Synagoge den Namen „Licht der Diaspora“, den Beinamen von Rabbenu Gerschom *Meor ha-Gola*, denn sie bezieht sich mit ihrem architektonischen Konzept und vielen Details auf die mittelalterlichen Mainzer Traditionen – und damit auf die schöpferische Kraft, die von den SchUM-Gemeinden bis heute ausgeht.

³⁵ Lucia Raspe: Die SchUM-Gemeinden in der narrativen Überlieferung aus Mittelalter und früher Neuzeit, in: Die SchUM-Gemeinden (wie Anm. 2), S. 313-326, Zitat S. 326.

³⁶ Vgl. Manuel Herz, „Die von Dir Geliebten“, in: Die SchUM-Gemeinden (wie Anm. 2), S. 447-461.

Abbildungsnachweis

Abb. Titelseite

Foto: Renate J. Deckers-Matzko

Abb. 1

Aus: Milgroim 3 (1923)

Abb. 2 und 3

Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt, HS 1971, Bd. 23, fol. 121 und 122

Abb. 4 und 5

Fotos: Renate J. Deckers-Matzko

Abb. 6 und 7

Architectura virtualis GmbH. Kooperationspartner der TU Darmstadt

Abb. 8

Foto: Alfons Rath

Abb. 9

Foto: Wikipedia, CC, Ilsemarie

Abb. 10

Stadtarchiv Worms

Abb. 11

Foto: Wikipedia, CC, user: JD

Abb. 12

GDKE Rheinland-Pfalz, Foto: Heinz Straeter

Abb. 13

GDKE Rheinland-Pfalz

Abb. 14

Foto: Rainer J. Barzen

Abb. Rückseite

Foto: Manuel Herz

Zur Kölner Mikwe

Ein Beitrag zur Frage ihres obertägigen Abschlusses

Helmut Fußbroich

Nachdem das Römisch-Germanische Museum der Stadt Köln die 1956 freigelegte Mikwe in einen vorzeigbaren Zustand versetzt hatte, wurde sie am 21. Juni 1979 der Öffentlichkeit übergeben. In dem neuen, an der Westseite angebauten Vorraum informierten seither drei Wandtafeln das Publikum über das Objekt (Abb. 1). Die rechte Tafel zeigte einen Schnitt durch den Schacht. Zudem bot sie eine Rekonstruktionszeichnung, die einen Turm zeigte, der den Schacht etwa um das Maß der Schachttiefe überstieg.¹

Die Annahme eines Turmes über dem ergrabenen Schacht liegt ebenfalls dem von Sven Schütte 1996 gefertigten Rekonstruktionsvorschlag zum oberen Abschluss der Kölner Mikwe zugrunde (Abb. 2).² Dieser Turm, so S. Schütte, hat bereits vor dem 10. Jahrhundert den Mikwenschacht überhöht, denn: „Der Turm über dem Schacht ist bei den Baumaßnahmen des 10. und 12. Jahrhunderts sicher ebenfalls verändert worden, was aber hypothetisch bleiben muß.“ Ohne eine Parallele anzuführen, fügt er hinzu: „Aufgrund verschiedener Parallelen kann man annehmen, daß der Turm weit oberhalb des Erdbodens an den vier Seiten durchfenstert war und vielleicht oben eine Laterne als Bekrönung besaß. Das Bauwerk hob sich noch zu Beginn des 17. Jahrhunderts signifikant von der Umgebung ab, so daß man mit markanter Höhe rechnen kann.“³ Für diesen Hinweis legt S. Schütte allerdings keinen Beleg vor.

¹ Franzheim, Liesel: Juden in Köln von der Römerzeit bis ins 20. Jahrhundert. Foto-Dokumentation, Hg. Stadt Köln, Kölnisches Stadtmuseum, Köln 1984, Abb. S. 31, RBA-Nr. 191.189.

² Gechter / Schütte, S. 140, Abb. 161. Schütte / Wiehen datieren den Rekonstruktionsvorschlag auf das Jahr 1999, vgl. Schütte / Gechter, S. 170, Abb. 243.

³ Gechter / Schütte, S. 136.

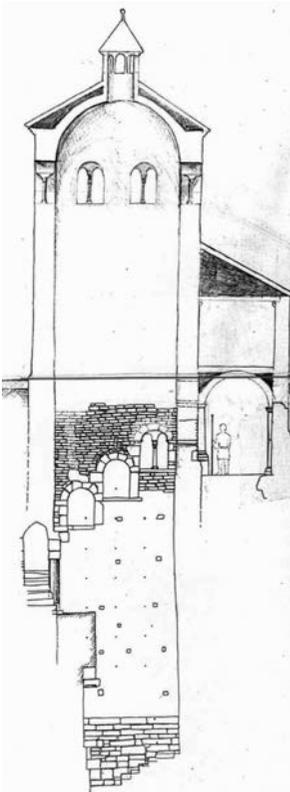


Abb. 1 (oben): Die drei Wandtafeln, von denen die rechte den rekonstruierten Turm zeigt

Abb. 2 (links): Rekonstruktion von S. Schütte, 1996

Auf dem sehr detailgetreuen Stadtplan Kölns, den Arnold Mercator 1571 veröffentlichte, fehlt jedenfalls an dem einstigen Standort der Mikwe südwestlich der Synagoge jegliche Andeutung eines Gebäudes.⁴

2012 publizierten S. Schütte und Marianne Gechter einen Bericht über die von S. Schütte von 2007 bis 2013 geleitete Freilegung der Gemeindebauten der mittelalterlichen jüdischen Gemeinde Kölns. Darin wird Schüttes Rekonstruktionsvorschlag, bereichert um einige Details, wiederholt.⁵

Verfügte die Kölner Mikwe über einen den Schacht überhöhenden Turm, für den es weder einen archäologischen noch einen Hinweis anderer Form gibt, wäre das ein absolutes Novum innerhalb der Mikwenarchitektur.⁶ Gegen einen den Schacht einer Mikwe überhöhenden Turm sprechen vier grundsätzliche Argumente:

⁴ Ebenda, S. 137, Abb. 156.

⁵ Schütte / Gechter, S. 121, Abb. 155-157.

⁶ Türme sind vertikale Architekturen, die freistehend oder integriert die

1. Die Mikwe ist der intimste Ort jüdischen Lebens.

Eine Mikwe⁷ ist ein kultisches Reinigungsbad, in dem sich die Gläubigen von der Schuld reinigen, die sie wegen der Übertretung eines göttlichen, bzw. levitischen Gebotes auf sich geladen haben. Zur gültigen kultischen Reinigung gehören die vollständige Entkleidung, das Auflösen der Haare, das Ablegen jeglichen Schmuckes und das Untertauchen des Körpers über den Scheitel hinaus. Für die Intimität des Ortes spricht auch, „dass nach religionsgesetzlichen Vorschriften die Frauen auf dem Weg in die Mikwe nicht beobachten werden sollten.“⁸ Vielmehr hatte „die Benutzung [einer] Mikwe durch die Frauen [...] diskret zu erfolgen.“⁹

Zu den in der Mikwe zu vollziehenden höchst intimen kultischen Handlungen steht eine architektonische Betonung durch einen Turm in eklatantem Widerspruch. Eine Analyse des Lageplans des Kölner jüdischen Gemeindezentrums zeigt denn auch, dass die Mikwe so in das Ensemble der Gemeindebauten integriert worden war, dass sie weitestgehend von den säumenden Gassen aus den Blicken entzogen war.¹⁰

2. Juden war es religionsgesetzlich verboten, „über eine gewisse Höhe hinaus zu bauen [...]“¹¹

3. Türme sind neben ihrer fortifikatorischen Funktion vornehmlich Bedeutungsträger und somit Elemente der Repräsentation. Im 12. Jahrhun-

auf sie bezogenen Bauwerke übersteigen. ›Ihre Höhe beträgt ein Mehrfaches ihres Durchmessers‹, vgl. Wikipedia: ›Turm‹, vom 13. 11. 2012.

⁷ Mikwa, hebräisch: Wasseransammlung, Pl. Mikwaot. Sie sind „Grundlage jüdischen Lebens“, Posen, S. 1. In der deutschen Literatur wird von Mikwe und Mikwen gesprochen. Die Anlage von rituellen, der kultischen Reinigung dienenden (Tauch-)Bädern, von Mikwen, geht auf die beiden alttestamentlichen Bücher Levitikus und Numeri zurück. Genügt nach Levitikus 15,1-18 noch einfaches Wasser zur Reinigung so verlangt Numeri 19,17 Quellwasser. Vermutlich führte nach der Abfassung der beiden Texte der Wechsel der Umweltbedingungen zu der Vorschrift, dass nur fließendes Wasser oder gesammeltes Regenwasser zur kultischen Reinigung benutzt werden darf.

⁸ Kingreen, S. 17-18.

⁹ Hoos, S. 36.

¹⁰ Schütte /Gechter, S. 161, Abb. 231.

¹¹ Künzl 1978, S. 58, Anm. 64.

dert verfügte allein die Kirche über Türme.¹² Auch ist kaum anzunehmen, dass die seinerzeit in Köln nach städtischer Autonomie strebende ›Richerzeche‹, eine Bruderschaft der Reichen¹³, der jüdischen Gemeinde erlaubt hätte, genau vor ihrem Versammlungslokal, dem späteren Rathaus, einen Turm zu errichten.

4. Ein Turm bringt einer vom Grundwasser gespeisten Mikwe keinen funktionalen Vorteil.

Der Badeschacht wird umso mehr abgedunkelt, je höher eine Lichtquelle sitzt. Wie noch darzulegen ist, würden in der Kölner Mikwe durch einen Turm, und damit hoch sitzender Lichtquelle, die Vorhalle und der überwölbte Treppenteil über keine Belichtung verfügen.

Zur Entdeckung der Mikwe

Bei der Neuerrichtung des „Spanischen Baues“¹⁴ trat 1953 ein riesiger Komplex römischer Mauerreste zutage, die der damalige Ausgräber und spätere Direktor des Römisch-Germanischen Museums, Otto Doppelfeld, als Relikte des römischen Statthalterpalastes, des Praetoriums, identifizierte. Weil die Freilegung zu einer erheblichen Bauverzögerung geführt hatte, schlug seinerzeit der Kölner Stadtkonservator vor, auf dem enttrümmerten Areal südlich der Portalsgasse, das für einen weiteren Ver-

¹² „Türme sind ursprüngl[ich] Elemente des Wehr- und Städtebaues. Erst das Mittelalter bezieht sie, überwiegend als Träger symbol[ischer] Funktionen, in den Sakralbau ein. Mit sachlichen Notwendigkeiten lässt sich der Turmbau nicht begründen“, Werner Müller / Gunther Vogel, dtv-Atlas zur Baukunst. Baugeschichte von der Romanik bis zur Gegenwart, Bd. 2, München 1981, S. 383; Lexikon für Theologie und Kirche, Sonderausgabe, Freiburg i. Breisgau, 2006, Bd. 10, Sp. 314: „Im Sakralbau kennt erst das Mittelalter den T[urm] als eigentliche Bauaufgabe.“

¹³ Christian Hillen: ›Richerzeche‹ in: Wilhelm, S. 377.

¹⁴ Ein westlich vor dem Rathaus 1608-1615 errichteter und im Zweiten Weltkrieg zerstörter städtischer Verwaltungsbau, der im 19. Jh. seinen Namen erhielt, weil 1623 in ihm die Spanische Liga getagt hatte, vgl. Hiltrud Kier ›Rathaus‹ in: Wilhelm, S. 365.

waltungsbau vorgesehen war, eine Suchgrabung vorsorglich vorzunehmen, um bei zukünftigen Baumaßnahmen einer möglichen Verzögerung vorzubeugen. Bei den von März 1956 bis ins Frühjahr 1957 vorgenommenen Schürfungen erfasste O. Doppelfeld Fundamente und große Teile aufgehenden Mauerwerks mittelalterlicher jüdischer Gemeindebauten, darunter die Relikte der Synagoge und der Mikwe. 1959 veröffentlichte er seine Interpretation der Befunde einschließlich einiger fotografischer und zeichnerischer Dokumentationen sowie einen verkürzten Befundkatalog.¹⁵ Seit 2007 wurde die Ausgrabung Doppelfelds als Vorbereitung der Errichtung der Archäologischen Zone und des Hauses und Museums der jüdischen Kultur in einer groß angelegten Grabungskampagne von Sven Schütte, der die Grabungsleitung von 2007 bis 2013 innehatte, geöffnet und weiter geführt.¹⁶

Wie die meisten mittelalterlichen Mikwen wurde auch die Kölner Mikwe vom Grundwasser gespeist. Um an das Grundwasser, an das erforderliche „lebendige Wasser“¹⁷, zu gelangen, war ein ausreichend tiefer Schacht erforderlich¹⁸, dessen obertägigen Teil Hannelore Künzl Badeturm nennt.¹⁹ Einen solchen „Turm in die Tiefe“²⁰ zu treiben, gehörte zu den Meisterleistungen der Brunnenbaukunst, die im Mittelalter zu den Gewerken gehörte, von denen Juden ausgeschlossen waren.

Der Zugang zur Kölner Mikwe führte (Abb. 4), zumindest seit 1170, zunächst in eine Vorhalle, die durch eine Türe in ihrer Ostwand, deren

¹⁵ Doppelfeld, S. 71-145. Detaillierte Befundangaben bietet: Katja Ullmann, Südöstlicher Prätoriumsbezirk und jüdisches Gemeindezentrum in Köln. Römische, mittelalterliche und neuzeitliche Baubefunde. In: Kölner Jahrbuch, Bd. 36, Berlin 2003, S. 312-341.

¹⁶ Schütte / Gechter 2012.

¹⁷ Mikwen müssen von «lebendigem Wasser» gespeist sein. Darunter wird Quell- bzw. Grundwasser und Regenwasser verstanden, vgl. Posen, S. 1-3.

¹⁸ Künzl 1992, S. 31.

¹⁹ Künzl 1978, S. 45.

²⁰ Kingreen, S. 14.



Abb. 3: *Blick in den Schacht mit der rekonstruierten Treppe*

Sandsteinschwelle sich erhalten hat, betreten wurde²¹. Diese unterirdisch gelegene Vorhalle lag an der Nordseite des Badeschachtes. Zu ihr führte eine (überdachte ?) Treppe, die, im Süden ansetzend, außen an der Ostwand des Schachts entlang geführt war.²² Die von einem zweigeteilten Gewölbe überfange-

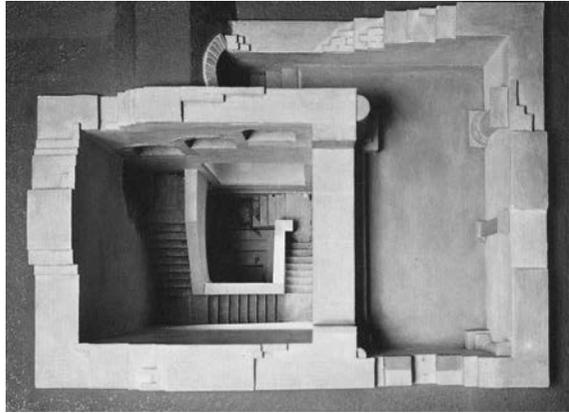


Abb. 4: Modell der Mikwe von 1963/64; rechts die an der Nordseite des Schachtes gelegene Vorhalle

ne²³ Vorhalle öffnete sich über ein ihre gesamte Südwand einnehmendes Fenster zum Badeschacht, das in Brüstungshöhe ansetzte²⁴ - seine Funktion wird weiter unten dargestellt werden. Vermutlich dienten schmale, in Höhe des nördlichen Gewölbeansatzes sitzende Schächte der Belüftung der Vorhalle - für die Zufuhr von Licht dürften sie wegen ihrer Lage und geringen Größe ungeeignet gewesen sein.²⁵ Die Vorhalle vermittelte zu einer an der westlichen Außenseite des Schachtes entlang geführten und von einem Tonnengewölbe überfangenen Treppe, die sich nach knapp vier Metern ins Innere des Schachtes wendete. Drei Rundbogenfenster öffneten ihre östliche Wange zum Schacht hin – auch auf deren Aufgabe wird weiter unten eingegangen. Der Schacht maß im Lichten 3,60 x 4,00 m und war ab Laufniveau etwa 16 Meter tief.²⁶ Die insgesamt aus 79

²¹ Zur Datierung vgl. das folgende Kapitel.

²² Doppelfeld, S. 101 mit Grabungsgrundriss, S. 99.

²³ Ebenda, S. 100.

²⁴ Gechter / Schütte, S. 141, Abb. 162-164.

²⁵ Doppelfeld, S. 100.

²⁶ Genauerer Klärung bedarf die Verbindung zwischen Treppe und Vorhalle.

Stufen bestehende Treppe führte zu einem aus vier Steinblöcken gefügten Trog auf der Schachtsohle.²⁷

Zur Datierung der Mikwe

Otto Doppelfeld datierte die Mikwe 1959 aufgrund der Profile der Basen des noch *in situ* stehenden Säulenpaares in der Vorhalle in die Zeit um 1170.²⁸ Da es möglich ist, dass der untere Teil des Schachtes älter ist als der obere, muss die Auswertung des abschließenden Grabungsberichtes abgewartet werden.

In ihrer jüngsten, als vorläufig zu wertenden Publikation datieren Schütte / Gechter den unteren Teil des Schachtes „in die Zeit vor 780“²⁹, also in die karolingische Periode. Ihre Datierung begründen sie mit Erdbeben, die zu Verschiebungen einiger Steinlagen nahe der Sohle geführt haben sollen: „Der Zeitpunkt eines Zerstörungsbens in Köln ist zwar nicht direkt überliefert, aber Quellenbelege für Erdbeben in den Jahren 780, 786 und 787 kennzeichnen eine Periode starker seismischer Tätigkeit im Rheinland.“³⁰ In der von S. Schütte herangezogenen Quelle, einem 1940 von der Reichsanstalt für Erdbebenforschung herausgegebenen Erdbebenkatalog für die Jahre 58 bis 1799, heißt es jedoch für

„780 an einigen Orten Deutschlands Erdbeben.

786 in den letzten Monaten des Jahres. Schweres Erdbeben in Bayern bis mindestens Regensburg; wurde in den benachbarten Teilen von Deutschland gefühlt.

787 Erdbeben an einigen Orten Deutschlands.“³¹

²⁷ Doppelfeld, S. 95-99 mit weiteren Details.

²⁸ Dieser Datierung schließen sich Gechter / Schütte an, vgl. S. 136.

²⁹ Schütte / Gechter, S. 165.

³⁰ Ebenda, S. 105.

³¹ Sieberg, A.: Beiträge zum Erdbebenkatalog Deutschlands und angrenzender Gebiete für die Jahre 58 bis 1799. In: Mitteilungen des Deutschen Reichs-Erdbebendienstes, hg. v. d. Reichsanstalt für Erdbebenforschung in Jena, Heft 2, Berlin 1940, S. 19-20, beigegefügt sind dort jeweils die zugehörigen literarischen Quellen.

Vom Rheinland als Ort der drei angeführten Erdbeben ist in der Quelle nicht die Rede. Wohl aber war gemäß der schematischen Übersicht Aachen in den Jahren „749, 802/803, 803, 813, 823, 829, 834“ Zentrum von Erdbeben, die dort „leichte Zerstörungen“ verursachten.³² 858 wurde Köln von einem Erdbeben berührt, dessen Zentrum bei Mainz lag; ein Erbeben für Köln ist für das Jahr 968 vermerkt.³³

Die Schädigungen des Mauerwerks wurden von der Erdbebenstation Bensberg auf einen möglichen erdbebenbedingten Ursprung hin untersucht. In dem 2012 veröffentlichten Ergebnis heißt es: „Der Großteil der Schäden deutet auf Bewegungen im Baugrund der Archäologischen Zone hin, die nicht notwendigerweise durch Erschütterungen während eines Erdbebens verursacht wurden. [...] Die hydrologischen Modellrechnungen haben gezeigt, dass Niederschlagswasser in Bereiche mit kohäsionslosen Sanden versickern und dort Untergrunderosion verursachen kann. Die Ergebnisse der Schadensanalyse und der numerischen Modellierungen sowie die archäologische Situation im Arbeitsgebiet zeigen, dass Erosionsprozesse im Untergrund eine plausible Erklärung für die beobachteten Schäden sind.“³⁴ Damit dürfte S. Schüttes Zuordnung des unteren Teils der Mikwe in das 8. Jahrhundert aufgrund seiner Annahme eines Erdbebens hinfällig sein – möglicherweise auch weitere seiner darauf fußenden Datierungen von Befunden in die karolingische Zeit.

Zum oberen Abschluss des Schachtes

Ein Hinweis auf Art und Dimension des vorauszusetzenden³⁵ obertägigen Abschlusses des Schachtes ließ sich bei den Ausgrabungen nicht finden –

³² Ebenda, S. 19 - 21, mit Abb. 1, S. 19.

³³ Ebenda.

³⁴ Schreiber, Stephan: Die Verwendung virtueller 3D-Modelle und quantitativer Untersuchungsmethoden in der Archäoseismologie am Beispiel der Archäologischen Zone Köln, Diss. Universität zu Köln, 2012 - Kurzfassung unter <http://kups.ub.uni-koeln.de/id/eprint/4592>.

³⁵ Künzel 1984, S. 55: „Alle Mikwa’ot [Mikwen] besaßen Aufbauten, die über das Niveau des Erdreichs als Badetürme hinausragten [...].“

lediglich für die Vorhalle deuten Stützen auf ein sie überfangendes Gewölbe. Vermutlich orientierte sich O. Doppelfeld an der laut Inschrift 1260 gebauten Mikwe von Friedberg in Hessen³⁶, wenn er schreibt: „Der quadratische Brunnenschacht ragte als ›Badeturm‹ etliche Meter aus der Erde heraus, war oben zugewölbt und sicherlich von einer Laterne über einer kreisrunden Öffnung in der Kuppel bekrönt, durch die das Tageslicht in den insgesamt etwa 20 m tiefen Schacht hinabfiel.“³⁷ Weil der ergrabene Teil des Kölner Schachtes 16 Meter misst³⁸, resultieren demnach rund 4 Meter für den obertägigen Teil. Dieser Überlegung schloss sich 1980 Sven Seiler ohne weitere Begründung an: „[...] ein etwa 4 m hoher Badeturm [muss den Brunnenschacht] bedeckt haben [...]: eine Kuppel mit aufgesetzter Laterne, durch welche das Tageslicht in den Brunnen fiel“³⁹.

Die lichte Diagonale des Schachtes misst 5,63 m⁴⁰, so dass für das anzunehmende Gewölbe eine Stichhöhe von 2,82 m resultiert. Werden für die Mächtigkeit der Gewölbeschale maximal 30 cm und für deren Abdeckung gut 15 cm angenommen, so ist mit einer Außenhöhe von maximal 3,30 Metern zu rechnen. Dies entspricht in etwa der Höhe eines eingeschossigen Gebäudes.

Angesichts der Vorgabe Doppelfelds, nach der für das lichte Maß des gesamten Schachtes etwa 20 Meter anzunehmen sind, ist nach dem An-

³⁶ Der Friedberger Schacht sticht 25 Meter tief in die Erde. „Nach oben hin zur Erdoberfläche wurde der Schacht selbst [...] mit einem kleinen Kuppelgewölbe, das fast einen Meter darüber wie ein Brunnenrand mit seinen in Form eines Achtecks behauenen Sandsteinquadern hinausragt, abgeschlossen. Der Platz für einen Schlussstein für die verbliebene Öffnung von 120 cm blieb offen. Das Mondlicht beleuchtet so das Bad bei Dunkelheit nur spärlich“, vgl. Kingreen, S. 15. Die Laterne ist eine wesentlich jüngere Zutat. Zugänglich ist die Mikwe über ein neben dem Schacht stehendes eingeschossiges Haus, von dem aus „der Eingang [...] fünf Meter unter heutigem Niveau“ lag, vgl. Hoos, S. 36.

³⁷ Doppelfeld, S. 92. Das Wort Badeturm ist von Doppelfeld hervorgehoben worden.

³⁸ Doppelfeld, S. 95.

³⁹ Seiler, S. 123.

⁴⁰ Abgegriffen aus dem von Doppelfeld S. 99 publizierten Grundriss.

lass zu fragen, bei der Rekonstruktion des oberen Abschlusses des Mikwenschachtes über dieses Maß hinauszugehen und einen Turm vorzuschlagen, zumal es, wie oben angeführt, keinen architektonischen bzw. archäologischen oder urkundlichen Hinweis auf eine solche recht spezielle Architektur gibt und sich auch unter den bekannten und erforschten Mikwen kein Vergleichsobjekt finden lässt.

Vermutlich gab der Bericht von O. Doppelfeld den Anstoß, in dem er mehrfach die Vokabeln „Badeturm“, „Badeschacht“, „Brunnen“, „Brunnenschacht“ und „Turm“ verwendet, so in:

Seite 86: „die stattliche Masse des Badeturms“ und „Vor der Front des Badeturms“,

Seite 92: „Die Abschachtung am Grund des Brunnens“ und „Der [...] Brunnenschacht ragte als ›Badeturm‹ etliche Meter aus der Erde heraus“,

Seite 95: „Mauerwerk des Badeschachtes“ und „im Badeschacht tiefer gegraben wurde“,

Seite 98: „das große Fenster zum Badeturm“,

Seite 100: „[...] der wie der Turm aus Handquadern errichteten Nordmauer“ und „oder dieser in den Badeturm“,

Seite 101: „einen Anhalt für die Mindesthöhe des Turmes, der demnach einige Meter über das damalige Niveau herausgeragt haben muß.“ und „aus dem Badeschacht herausgerissen“,

Seite 144: Katalog-Nr. 87 „Südwand des Badeschachtes“ und Katalog-Nr. 91 „Ansicht des großen Fensters zwischen dem Badeturm und dem Vorraum“ und Katalog-Nr. 96 „an die Ostmauer[...] des Badeturms“.

Die Aufstellung zeigt, dass O. Doppelfeld Begriffsvarianten benutzte. Lediglich den Begriff „Turm“ verwendete er in doppeltem Sinne, wenn er damit sowohl den Schacht als auch auf Seite 101 den obertägigen Teil bezeichnete. Unbestreitbar ist, dass er unter der Katalog-Nr. 91 auf Seite 144 mit dem Begriff Badeturm den zum Grundwasser führenden Schacht belegte, der über eine große Öffnung mit dem Vorraum in Verbindung steht. Eindeutig im Sinne von Schacht = Badeturm ist auch seine Formu-

lierung, die er zur Beschreibung der Friedberger Mikwe⁴¹ verwendete: „Mit Ausnahme eines ersten obersten Treppenlaufes sind alle Treppen an den inneren vier Wänden des Badeturms entlang hinabgeführt [...]“.⁴²

Die Annahme eines Mikwenturmes könnte auch auf die von Hannelore Künzl vorgenommene Einteilung der Mikwen in zwei Typen zurückgehen bzw. unterstützt worden sein. Danach ist ihr Typus I durch „einen schräg ins Erdreich gebauten Zugang“ gekennzeichnet, Typus II „besteht lediglich aus einem sehr tiefen Schacht, den man von oben über eine Wendeltreppe betritt.“ Zusammenfassend führt H. Künzl aus: „Alle Mikwa`ot [Mikwen] besaßen Aufbauten, die über das Niveau des Erdreichs als Badetürme hinausragten, einerseits um sie von außen kenntlich zu machen, ferner aus Sicherheitsgründen, damit niemand in den tiefen Schacht hineinfallen konnte, und im Falle des zweiten Typus befand sich in diesem turmähnlichen Gebäude auch der Zugang.“⁴³ Zur Verhinderung eines Unfalles bedarf es keines Turmes, und mit „turmähnlich“ hat sie ihre Formulierung „Badetürme“ deutlich in Richtung eines die Schächte abschließenden und wohl kaum über Erdgeschosshöhe hinausgehenden Überbaus präzisiert.

Einen ersten Rekonstruktionsvorschlag zum oberen Abschluss der Mikwe, dem er die Annahme eines Turmes über dem ergrabenen Schachtteil zugrunde legte, wie oben bereits angeführt, fertigte S. Schütte 1996.⁴⁴ Für ihren 2012 veröffentlichten Beitrag über die Mikwe übernahmen S. Schütte und Michael Wiehen zwar die Rekonstruktionszeichnung, datierten sie aber ins Jahr 1999.⁴⁵ Zwar haben die Autoren beider

⁴¹ Zur Friedberger Mikwe: Künzl 1992, S. 32-33 mit Abb. 13, S. 36; Monographisch: Kingreen.

⁴² Doppelfeld, S. 105.

⁴³ Künzl 1984, S. 55. „Die Kölner Mikwe gehört eher dem zweiten [...] Typus an, da ihr der schräge Zugang fehlt [...] Doch passt sie wegen des großen Vorraumes im Norden des Badeschachtes nicht direkt zu diesem Typus, sondern muß als eine Abwandlung desselben betrachtet werden.“

⁴⁴ Gechter / Schütte, S. 140, Abb. 161.

⁴⁵ Sven Schütte / Michael Wiehen: Die Mikwe. In: Schütte / Gechter, S. 163-171, Abb. 243, S. 170.

Publikationen der Abbildung ihrer Rekonstruktion keinen Maßstab beigelegt, doch zeigt sie, dass der Turm fast die gleiche Höhe erreicht wie die erfasste Tiefe des Schachtes. Eine Begründung für die Rekonstruktion eines den Schacht überhöhenden Turmes legten sie jedoch nicht vor. Ihre Rekonstruktion zeigt über der Scheitelöffnung eine Laterne. Sollte ihnen und auch O. Doppelfeld die Laterne über der Scheitelöffnung der laut Inschrift 1260 gebauten Friedberger Mikwe Vorbild gewesen sein, so haben sie und auch O. Doppelfeld übersehen, dass diese Laterne eine jüngere Zutat ist: „[...] die verbleibende Öffnung über dem Brunnen-schacht von 1, 20 m wurde offen gelassen, so dass bei bestimmten Konstellationen das Mondlicht in den Schacht hineinfallen konnte“⁴⁶, wurden doch „die Mikwen [...] sofort nach dem Abendgottesdienst aufgesucht.“⁴⁷ Die nachträglich dem Mikwenschacht aufgesetzte Laterne hat eindeutig eine einen Unfall verhütende Funktion.⁴⁸ Weil O. Doppelfeld und auch S. Schütte die Vorhalle anhand der beiden Säulenbasen ins 12. Jahrhundert datieren, ist anzunehmen, dass S. Schütte den von ihm rekonstruierten Turm ebenso datiert. Problematisch ist dann auch der Abschluss mittels einer Laterne⁴⁹, wie ihn auch S. Seiler vorschlägt.⁵⁰ Sie wäre die früheste in Köln.

⁴⁶ Hoos, S. 35.

⁴⁷ Kingreen, S. 18.

⁴⁸ Hoos, Abb. 5, S. 34.

⁴⁹ Die antike Baukunst kannte keine Laterne. Im Mittelalter ist ihre Verwendung noch recht sparsam. Die Laterne auf dem Baptisterium von Lommello (5.-7. Jh.) ist um 1025, also nachträglich, angebracht worden, vgl. Günter Brucker, *Die sakrale Baukunst Italiens im 11. und 12. Jahrhundert*, Köln 1988, S. 96. Die das Baptisterium von Florenz krönende Laterne dürfte um 1150 vollendet gewesen sein, vgl. Kaufmann, Georg: *Florenz und Fiesole*. In: *Reclams Kunstführer Italien*, Bd. III,1, Stuttgart ³1975, S. 20. In Köln wird um 1200 der Trikonchos von Sankt Aposteln mit einer Laterne betont, vgl. Stracke, Gottfried: *Sankt Aposteln = Stadtspuren. Denkmäler in Köln*, Bd.19, S. 15. Etwas unsicher auf das Jahr 1137 datiert ist die Laterne auf der Kuppel von Saint-Michel-d'Entraygues in der Charente, vgl. Eckstein, Hans: *Die romanische Architektur*, Köln 1975, S. 85 u. 86.

⁵⁰ Seiler, S. 125.

Zur Höhe des Überbaus über dem Schacht

Wie oben bereits gesagt, spielt die Belichtung des Schachtes eine gewichtige Rolle bei der Suche nach der Art seines obertägigen Abschlusses. Einen eindeutigen Hinweis geben die Öffnungen in der West- und in der Nordwand des Schachtes. Diese Öffnungen verbinden überwölbte und damit unterbelichtete Räume: Die drei rundbogigen, eventuell nachträglich vergrößerten Fenster in der Westwand bringen Licht in den außen liegenden überwölbten Treppenteil, die große Perforierung der Nordwand lässt das Licht in die Vorhalle eindringen. Die Versorgung dieser beiden Räume mit Licht kann ein Turm mit seiner hoch liegenden Lichtquelle nicht leisten. Sie muss vielmehr so nahe wie möglich an das zu beleuchtende Objekt heran geführt sein. Das leistet nur ein eingeschossiger Überbau. Eine ausreichend große Öffnung im Zenit des den Schacht schließenden und eingangs vorausgesetzten Gewölbes ermöglichte die benötigte Belichtung des Schachtes und seiner Nebenräume. Überdies spricht der unterhalb des Laufniveaus liegende Eingang an der Ostseite gegen einen höheren Aufbau.

Die negative Erfahrung mit dem durch ein überfangendes Gewölbe abgedunkelten oberen Treppenteil in der Kölner Mikwe mag in Friedberg Anlass gewesen sein, die gesamte Treppe ins Innere des Schachtes zu verlegen, in den die große Öffnung im Scheitel der abschließenden Kuppel genügend Licht in den Schacht eindringen ließ.⁵¹

Zur Annahme obertägiger Anbauten an den Turmschaft

In ihrer 2012 erschienenen Publikation zu den Ausgrabungen bieten, wie bereits angedeutet, S. Schütte und M. Gechter zusammen mit M. Wiehen einen Rekonstruktionsvorschlag zum Überbau der Mikwe, der die Situation vor 1349 zeigen soll (Abb. 5).⁵² Er sieht zudem eingeschossige An-

⁵¹ Künzl 1992, Abb. 13, S. 36.

⁵² Schütte / Gechter, S. 121, Abb. 155-157. Eine „Ideenskizze“ hatte S. Schütte bereits 2000 vorgelegt: Gechter / Schütte, S. 143, Abb. 167.

bauten an der Nord-, West- und Ostseite des Turmes vor. Alle drei Anbauten sind eingeschossig und mit Pultdächern abgedeckt. Der Ostanbau nimmt an seiner Südseite einen Eingang auf, und ein weiterer Eingang führt von der Nordseite des

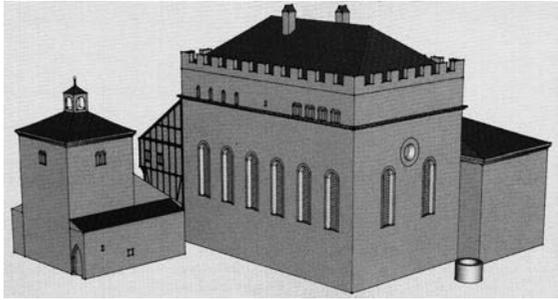


Abb. 5: Rekonstruktionsvorschlag Synagoge und Mikwe von S. Schütte, Ansicht von Südosten.

Westannexes ins Innere. Beide Eingänge liegen obertägig, so dass die Frage der Binnenorganisation gestellt ist, auf die die Autoren weder mittels eines Schnittes noch eines Grundrisses eine Antwort geben. Die Annahme einer Überbauung der sich von Osten nach Westen erstreckenden unterirdischen Vorhalle ist zwar möglich, aber nicht zwingend.⁵³ Grund für diese Annahme mag die Überwölbung der Vorhalle gewesen sein. Unterirdische, eingewölbte und mit Erdreich bedeckte Vorhallen finden sich an der um 1110/20 gebauten Mikwe von Speyer und an der 1185/86 errichteten Mikwe von Worms.⁵⁴ Mit der Annahme der Anbauten wird auf einen unterirdischen Eingang verzichtet. Zugleich stellt sich die Frage, wie von der Ebene des Laufniveaus der unterhalb dieses Niveaus ansetzende Zugang zum Schacht erreicht werden konnte.

S. Schütte hat in den Entwurf für die Südfassade des Hauses und Museums der jüdischen Kultur hoch oben ein Zwillingfenster einplanen lassen, das auf den Standort der Mikwe und deren Höhe aufmerksam machen soll – ein falsches Signal, so wie die eingangs erwähnte Informationstafel.

⁵³ Bereits der Rekonstruktionsvorschlag von S. Schütte 1996/1999 sah einen eingeschossigen Anbau über der Vorhalle vor, vgl. Gechter / Schütte, Abb. 161, S. 140.

⁵⁴ Künzl 1992, Speyer: S. 26-28 mit Abb. 3 und 4. Worms: S. 28-29 mit Abb.7.

Literaturverzeichnis

Doppelfeld, Otto

Die Ausgrabungen im Kölner Judenviertel. In: Zvi Asaria (Hg.), Die Juden in Köln. Von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart, Köln 1959, S. 71-145.

Gechter, Marianne / Schütte, Sven

Ursprung und Voraussetzungen des mittelalterlichen Rathauses und seiner Umgebung. In: Walter Geis / Ulrich Krings (Hg.), Köln: Das gotische Rathaus und seine Umgebung (= Stadts Spuren Denkmäler in Köln, Bd. 26), Köln 2000, S. 69-195.

Hoos, Hans-Helmut

Kehillah Kedoschah – Spurensuche. Geschichte der jüdischen Gemeinde in Friedberg. Auf den Spuren der Friedberger Juden von den Anfängen bis zur Gegenwart, Frankfurt a. M. / Berlin / Wien, ²2009.

Kingreen, Monica

Das Judenbad in Friedberg. In: Wetterauer Geschichtsblätter. Beiträge zur Geschichte und Landeskunde, Sonderdruck, Bd. 56, Friedberg/Hessen 2008.

Künzl, Hannelore

Die Architektur der mittelalterlichen Synagogen und rituellen Bäder. In: Judentum im Mittelalter. Ausst. Kat. Schloß Halbturn 1978, S. 40-59.

Künzl, Hannelore

Jüdische Kunst im mittelalterlichen Köln – Synagogenbau und Buchmalerei. In: Köln und das rheinische Judentum. Festschrift Germania Judaica 1959-1984, hg. v. Jutta Buhnke-Kollwitz u. a., Köln 1984, S. 52-62.

Künzl, Hannelore

Von den Monumentalanlagen bis zu den einfachen Kellermikwen im Mittelalter. In: Heuberger, Georg (Hg.), Mikwe – Geschichte und Architektur jüdischer Ritualbäder in Deutschland, Frankfurt a. M. 1992, S. 25-43.

Posen, Meir

Die Mikwe als Grundlage jüdischen Lebens. In: Heuberger, Georg (Hg.), Mikwe – Geschichte und Architektur jüdischer Ritualbäder in Deutschland, Frankfurt a. M. 1992, S. 1-8.

Schütte, Sven / Gechter, Marianne

Von der Ausgrabung zum Museum – Kölner Archäologie zwischen Rathaus und Praetorium: Ergebnisse und Materialien 2006-2012, Köln ²2012.

Schütte, Sven / Wiehen, Michael

Die Mikwe. In: Schütte, Sven / Gechter, Marianne: Von der Ausgrabung zum Museum – Kölner Archäologie zwischen Rathaus und Praetorium: Ergebnisse und Materialien 2006-2012, Köln ²2012, S. 163-171.

Seiler, Sven

Das Judenbad. In: Führer zu vor- und frühgeschichtlichen Denkmälern, Bd. 38, Köln II, Exkursionen: Nördliche Innenstadt, Mainz 1980, S. 117-124.

Wilhelm, Jürgen (Hg.)

Das große Köln-Lexikon, Köln 2005.

Abbildungsnachweis

Abb. 1

Rheinisches Bildarchiv, RBA 191.189

Abb. 2

Stadt Köln, Kulturdezernat, Archäologische Zone, Archiv

Abb. 3

Rheinisches Bildarchiv, RBA 176.372

Abb. 4

Rheinisches Bildarchiv, RBA 127.492

Abb. 5

Stadt Köln, Kulturdezernat, Archäologische Zone, Ertan Özcan

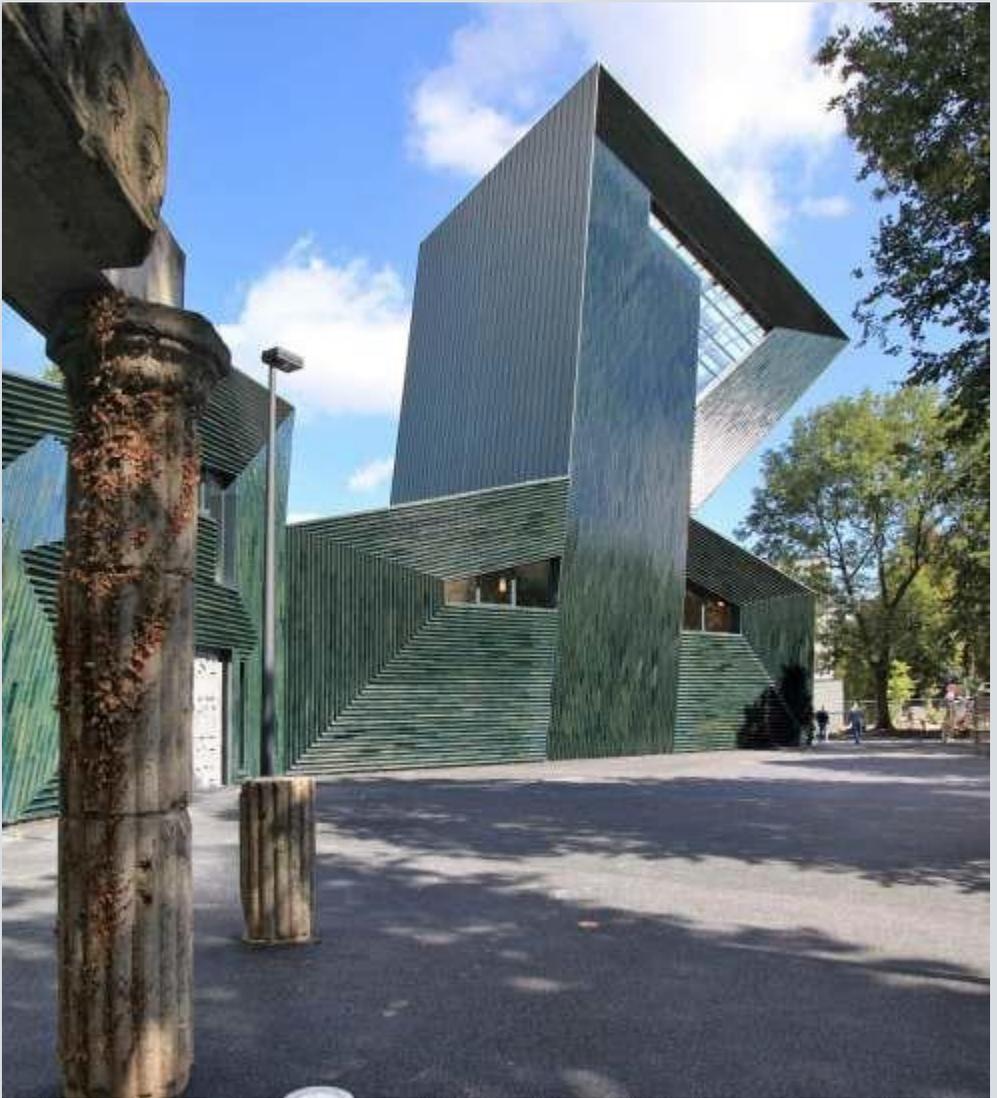
Herausgeber

Gesellschaft zur Förderung
eines Hauses und Museums der jüdischen Kultur in NRW e.V.
Geschäftsführer: Dr. Helmut Fußbroich
Kapellenhofweg 28
50859 Köln
Tel. 02234 / 47 47 3
E-Mail: foerdergesellschaft@hmjk-koeln.de
www.juedischesmuseum-koeln.de

Lektorat
Wilfried Hommen

Abb. Rückseite:

Mainz. Blick auf die Neue Synagoge „Licht der Diaspora“



Gesellschaft zur Förderung eines
Hauses und Museums der jüdischen Kultur in NRW e.V.