

Neben dem Text: Kommentierung, Dekoration, Kritzelei

Der *SeMaK* (Das kleine Buch der Gebote) als Zeugnis der visuellen Schreiberkultur in *Ashkenaz*

Dissertation
der Kultur- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der
Universität Luzern

vorgelegt von
Ingrid Maria Kaufmann

Angenommen am: 12. Dezember 2016 auf Antrag von
Prof. Dr. Verena Lenzen, Erstgutachterin
Prof. Dr. Katrin Kogman-Appel, Zweitgutachterin

Luzern, 2017

Erstveröffentlichung auf LORY 2017

DOI: 10.5281/zenodo.1115375

Originaldokument gespeichert auf dem Dokumentenserver der ZHB Luzern

<http://www.zhbluzern.ch>



Dieses Werk ist unter einem Creative Commons Namensnennung-Keine kommerzielle Nutzung-Keine Bearbeitung 3.0 Schweiz
Lizenzvertrag lizenziert.

Um die Lizenz anzuschauen, gehen Sie bitte zu <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/>
Oder schicken Sie einen Brief an Creative Commons, 171 Second Street, Suite 300, San Francisco, California 95105, USA.
Eine Kurzform der in Anspruch genommenen Rechte finden Sie auch nachfolgend in diesem Dokument.

Urheberrechtlicher Hinweis

Dieses Dokument steht unter einer Lizenz der Creative Commons
Namensnennung-Keine kommerzielle Nutzung-Keine Bearbeitung 2.5 Schweiz
<http://creativecommons.org/>

Sie dürfen:



dieses Werk vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen

Zu den folgenden Bedingungen:



Namensnennung. Sie müssen den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen (wodurch aber nicht der Eindruck entstehen darf, Sie oder die Nutzung des Werks durch Sie würden entlohnt).



Keine kommerzielle Nutzung. Dieses Werk darf nicht für kommerzielle Zwecke verwendet werden.



Keine Bearbeitung. Dieses Werk darf nicht bearbeitet oder in anderer Weise verändert werden.

Im Falle einer Verbreitung müssen Sie anderen alle Lizenzbedingungen, unter welche dieses Werk fällt, mitteilen

Jede der vorgenannten Bedingungen kann aufgehoben werden, sofern Sie die Einwilligung des Rechteinhabers dazu erhalten.

Diese Lizenz lässt die Urheberpersönlichkeitsrechte nach Schweizer Recht unberührt.

Eine ausführliche Fassung des Lizenzvertrags befindet sich unter
<http://creativecommons.org/licenses/by-ncnd/2.5/ch/legalcode.de>

Inhalt

Danksagung	ii
Abkürzungen und Transkription.....	iii
1. Einleitung.....	1
1.1 Themen und Aufbau.....	1
1.2 Zielsetzung	3
1.3 Forschungsstand.....	6
1.4 Methodologische Zugänge	17
2. Historisches Umfeld.....	21
2.1 <i>Zarfat</i>	21
2.2 Juden im <i>regnum Teutonicum</i>	25
2.3 Kontakte zwischen <i>Zarfat</i> und <i>Ashkenaz</i>	30
2.4 Italien.....	31
3. Vorstellung des <i>SeMaK</i> als Buch.....	35
3.1 Vorgängerwerke des <i>SeMaK</i>	35
3.2 Zielsetzung des Isaak von Corbeil	37
3.3 Rezeption des <i>SeMaK</i>	39
3.4 Inhalt und Aufbau des <i>SeMaK</i>	40
4. Die Handschriften in ihrer Gesamtheit	45
4.1 Überblick: Anzahl, geografische und zeitliche Verteilung.....	45
4.2 Der Wandel innerhalb der Handschriften von der <i>North French Hebrew Miscellany</i> bis hin zum <i>Zürcher SeMaK</i>	48
4.3 Die visuelle Ausstattung der <i>SeMaK</i> -Handschriften.....	56
5. Die Schreiber.....	61
5.1 Produktionsbedingungen und technische Aspekte.....	61
5.2 Schreiber und Auftraggeber	65
5.3 Die Produktion zum Eigengebrauch und ihr Einfluss auf individuelle Ausformungen.....	69
6. Einzelne Handschriften im Detail	73
6.1 Kopenhagen, KB, Cod. Hebr. Add. 6, <i>Ashkenaz</i>	73
6.2 Hamburg, SUB, Cod. Hebr. 17, Worms?, 1317.....	87
6.3 Oxford, BOD, Opp. 339, Ingolstadt 1347	99
6.4 London, BL, Add. 18684, Nürnberg? 1391/92	111
6.5 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, Norditalien.....	160

7. Schlusswort	191
8. Literaturverzeichnis.....	195
Quellenwerke	195
Sekundärliteratur.....	197
9. Verzeichnis der erwähnten Handschriften	209
<i>SeMaK</i> -Handschriften.....	209
Weitere Handschriften	210
10. Abbildungsverzeichnis	213
Anhang: Übersicht über <i>SeMaK</i> -Manuskripte und Fragmente.....	217

Danksagung

Viele Menschen haben zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen.

An erster Stelle gilt mein Dank meiner Erstgutachterin Frau Professor Dr. Verena Lenzen. Als Leiterin des Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung der Universität Luzern förderte sie meinen akademischen Werdegang und begleitete meine Promotion mit grossem Interesse und klugem Rat. Ein herzlicher Dank gilt auch meiner Zweitgutachterin Frau Professor Dr. Katrin Kogman-Appel für ihre kritischen und wertvollen Impulse.

Mein Lesepublikum aus dem Freundeskreis hat mir sehr geholfen: Christian Widmer, hat mit wachem Blick Unklarheiten und logische Mängel aufgespürt, Andrea Gemma Sommaruga, Fachreferentin für Philosophie und Judaistik an der Zentralbibliothek Zürich, hat die Arbeit hinsichtlich der wissenschaftlichen Qualität einer gründlichen Prüfung unterzogen und Dr. Susanne Hess hat die letzte Fassung weit mehr als bloss korrekturgelesen.

Meine Freundin Sheila Briand ist mir über die Jahre beigestanden. Lesend, zuhörend, fragend, kritisch und geduldig hat sie Anteil genommen, und mir immer wieder Mut gemacht. Ich verdanke ihr so viel. Mein abschliessender Dank gilt meinen Eltern und Geschwistern, die stets an mich geglaubt haben und meine Kapricen – sei es nun Fahrradladen oder Akademie – vorurteilslos unterstützt haben.

Abkürzungen und Transkription

Bibliotheken

BAV	Biblioteca apostolica vaticana, Vatikan
BL	British Library, London
BNF	Bibliothèque nationale de France, Paris
BOD	Bodleian Library, Oxford
BPP	Biblioteca palatina, Parma
BRAG	Braginsky Collection, Zürich
BSB	Bayerische Staatsbibliothek, München
HLuHB	Hessische Landes- und Hochschulbibliothek
JNUL	Jewish National and University Library, Jerusalem
JTS	Jewish Theological Seminary, New York
KB	Det Kongelige Bibliotek, Kopenhagen
ÖNB	Österreichische Nationalbibliothek, Wien
RSL	Russian State Library, Moskau
SBB	Staatsbibliothek (Preussischer Kulturbesitz) Berlin
SUB	Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg
ZB	Zentralbibliothek Zürich

Abkürzungen für Manuskripte

Add.	BL: Additional manuscripts; KB: Additamenta
Arch. Seld.	BOD: Archive Selden
fol.	Folio
Mich.	BOD: Michael Collection
r	recto
Opp.	BOD: Oppenheimer Collection
v	verso

Abkürzungen für rabbinische Werke

bT	Babylonischer Talmud
<i>SeMaG</i>	<i>Sefer Mitzvot Gadol</i> , das „Grosse Buch der Gebote“ des Moshe von Coucy
<i>SeMaK</i>	<i>Sefer Mitzvot Katan</i> , das „Kleine Buch der Gebote“ des Isaak von Corbeil
<i>Tashbez</i>	<i>Teshuvot Simson bar Zadok</i> , Responsen des Rabbi Meir von Rothenburg, niedergeschrieben von seinem Schüler Simson bar Zadok

Transkription

א	' [‘a, ‘e, ‘i, ‘o, ‘u]	ט	t	פ	f, p
ב	b, v	י	y, i	צ	s
ג	g	כ	K, kh	ק	q
ד	d	ל	l	ר	r
ה	h	מ	m	שׁ	sh
ו	w, o, u	נ	n	שׂ	s
ז	z	ס	s	ת	t
ח	h	ע	[‘a, ‘e, ‘i, ‘o, ‘u]		

Die Transkription folgt den Regeln der *Encyclopaedia Judaica*. Daneben wird für Eigennamen und Werktitel die eingebürgerte deutsche Schreibweise verwendet.

1. Einleitung

1.1 Themen und Aufbau

Diese Arbeit befasst sich mit der Entstehung, Beschaffenheit und Verbreitung der Handschriften des ספר מצות קטן (*Sefer Mitzvot Katan*, Akronym: *SeMaK*) im *Ashkenaz*¹ des 14. Jahrhunderts. Der *Sefer Mitzvot Katan* ist ein halakhisches Werk, das in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts von Rabbi Isaak ben Josef von Corbeil verfasst wurde. Das kurzgefasste Gesetzeswerk erlangte grosse Popularität. Es sind mindestens 229 *SeMaK*-Handschriften und Fragmente erhalten geblieben.² Die meisten von ihnen entstanden im ashkenazischen Raum des 14. bis 15. Jahrhunderts. Unter Berücksichtigung der zeitlichen Entwicklungslinien und der lokalen Gepflogenheiten, denen die Schreiber unterworfen waren, sollen einzelne Manuskripte des *SeMaK* aus dieser Region vorgestellt und verortet werden.

Die Untersuchung konzentriert sich auf das Buch als Artefakt. Dabei wird auf einzelne Manuskripte vertieft eingegangen. Im Mittelpunkt stehen die Materialität, die künstlerische Ausstattung sowie individuelle Ergänzungen seitens der Schreiber. Der Textanalyse und halakhischen Fragen kommen in dieser Studie lediglich sekundäre Bedeutung zu. Sie können aber ins Zentrum rücken, wenn das Verhältnis zwischen Form und Inhalt untersucht wird. Die Untersuchung der visuellen Elemente beschränkt sich nicht bloss auf ihre „Botschaft“ und auf das Ikonografische, denn für die geografische, zeitliche und soziale Einordnung der Handschriften kommt den technischen und stilistischen Faktoren eine zentrale Rolle zu.

Ein besonderes Augenmerk liegt auf der planerischen und gestalterischen Arbeit der einzelnen Schreiber. Seitenaufbau, Schriftgestaltung, Randzeichnungen und winzige grafische Details können verraten, in welcher Weise sie in Beziehung zum Text, den sie kopierten, traten. Das Verhältnis zwischen Bildern und Texten variiert von Handschrift zu Handschrift und selbst innerhalb der einzelnen *SeMaK*-Manuskripte herrscht oft keine Einheitlichkeit.

¹ *Ashkenaz* steht hier für den deutschen und *Zarfat* für den französischen Raum.

² Database of The National Library of Israel, http://aleph.nli.org.il/F/?func=file&file_name=find-b&local_base=nnlmss, eingesehen am 20.2.2016. (Da die Angaben nicht einheitlich erfasst wurden, sind unterschiedliche Suchvorgänge erforderlich.). Eine Liste der *SeMaK*-Handschriften findet sich im Anhang.

Kapitel 1 referiert Forschungsstand, Ziel und Methode dieser Arbeit.

Kapitel 2 bietet einen historischen Überblick. Vorerst wird die Situation der Juden in Frankreich, *Zarfat*, mit Schwerpunkt auf das 13. Jahrhundert geschildert, da der *SeMaK* in jener Zeit dort entstanden ist. Beim nachfolgenden Überblick über die jüdische Geschichte im Deutschen Reich liegt der Fokus auf dem 14. Jahrhundert, der Zeit, in der der *SeMaK* seine grösste Ausbreitung fand. Nach einem Abschnitt über die Judenverfolgungen wird auf den geistigen Austausch, der zwischen den Juden in *Zarfat* und dem *regnum Teutonicum* bestand, eingegangen. Das Kapitel endet mit einem Abriss über die jüdische Geschichte in Italien, da eines der behandelten ashkenazischen Manuskripte aus diesem Raum stammt.

In **Kapitel 3** wird der *SeMaK* als religionsgesetzliches Werk und seine Bedeutung für die jüdische Gemeinschaft im Laufe der Zeit vorgestellt. In einem gesonderten Abschnitt werden die Ziele behandelt, die der Verfasser Isaak ben Josef von Corbeil mit seinem Werk verband, denn diese hatten einen grossen Einfluss auf die Verbreitung des *SeMaK*. Im letzten Abschnitt wird ein Überblick über Inhalt und Aufbau des *SeMaK* gegeben.

Kapitel 4 bietet einen Überblick über die heute existierenden *SeMaK*-Handschriften vom 12. bis 15. Jahrhundert und zeigt, wie sich Umfang und Inhalt der Handschriften im Laufe der Zeit verändert haben. Zudem werden unter Berücksichtigung kodikologischer, paläografischer und kunstgeschichtlicher Aspekte die *SeMaK*-Manuskripte innerhalb der ashkenazischen Handschriften verortet.

Kapitel 5 hat die Schreiber und ihre Auftraggeber zum Inhalt. Neben den Produktionsbedingungen und technischen Aspekten wird die gestalterische Tätigkeit der Schreiber vorgestellt. Insbesondere soll gezeigt werden, dass es dank der Produktion zum Eigengebrauch möglich wurde, den Manuskripten ein individuelles Gepräge zu geben.

In **Kapitel 6** werden fünf ausgewählte *SeMaK*-Manuskripte vorgestellt, analysiert und in einen historischen Zusammenhang gebracht. Ausgewählt wurden Handschriften, die mit Bildern und Dekorationen versehen sind, und von denen angenommen werden darf, dass sie von den Schreibern selbst angebracht wurden. Die Manuskripte, die in chronologischer Reihenfolge präsentiert werden, decken von der Schwelle zum 14. Jahrhundert an eine Zeitspanne von über hundert Jahren jüdischer Geschichte in *Ashkenaz* und Italien ab.

Im Vergleich der Manuskripte soll insbesondere gezeigt werden, mit welchen Gestaltungsmitteln sich die Schreiber dem Text annäherten und ihm dadurch eine eigene Prägung verliehen.

1.2 Zielsetzung

Die jüdische Buchproduktion des Mittelalters war in den Händen von Einzelpersonen und nicht, wie in der christlichen Umgebungskultur, institutionell organisiert. Bücher wurden hauptsächlich für den Eigengebrauch kopiert.³ Anhand des *SeMaK* soll untersucht werden, inwieweit die individuelle Buchproduktion Freiheiten innerhalb der Gestaltung ermöglicht hat. Angesichts der Uneinheitlichkeit der Bild-Text-Bezüge soll zudem eruiert werden, ob es sich bei den bildlichen Darstellungen um eher zufällig hingeworfene Kritzeleien oder um bewusst gesetzte Illustrationen handelt, und ob sich diese in einem grösseren Zusammenhang einordnen lassen.

Der gestalterischen Freiheit der einzelnen Schreiber waren jedoch auch Grenzen gesetzt. Der *SeMaK* bezieht sich als halakhisches Werk auf die jüdische Gemeinschaft als ein von der Umgebungskultur abgegrenztes Kollektiv. Dies führt trotz der individuellen Unterschiede zu einer gewissen Einheitlichkeit in der Gestaltung der Manuskripte.

Die jüdischen Handschriften sind nicht in einem Vakuum entstanden. Die Produktion jüdischer Bücher war von der Pergamentherstellung bis hin zur künstlerischen Ausstattung stets mit der Buchproduktion der jeweiligen Umgebungskulturen verbunden.⁴ Es konnte zu sehr engen Kooperationen zwischen jüdischen Auftraggebern und Schreibern mit christlichen Künstlern kommen, sodass heute nicht immer ersichtlich ist, ob der Buchschmuck von jüdischer oder christlicher Hand ausgeführt wurde.⁵ Diese Frage soll nur am Rande berührt werden, denn im Zentrum dieser Arbeit stehen Handschriften, die von den jüdischen Schreibern eigenhändig dekoriert wurden. Doch auch in diesen Manuskripten sind zahlreiche Bezüge zur Mehrheitskultur zu finden. Die

³ Malachi Beit-Arié, *Unveiled Faces of Medieval Hebrew Books. The Evolution of Manuscript Production – Progression or Regression?*, Jerusalem 2003, S. 61–62; In Kapitel 1.3 werden u.a. kodikologische und paläografische Beiträge vorgestellt, die das Verhältnis zwischen jüdischer und christlicher Buchproduktion ausleuchten.

⁴ Colette Sirat schreibt dazu: „L’utilisation des mêmes matériaux, le même instrument, la même posture et les mêmes préférences esthétiques ont fait que l’écriture hébraïque de type gothique ressemble de manière globale à l’écriture latine gothique.“ Colette Sirat, *Du scribe au livre. Les manuscrits hébreux au Moyen Age*, Paris 1994, S. 115.

⁵ Auf eine *SeMaK*-Handschrift, die im Rahmen einer solchen Kooperation entstanden ist, wird auf den Seiten 128-129 eingegangen.

Bezugnahme auf die christliche Umgebungskultur reicht von der handwerklichen Verarbeitung, stilistischen Übereinstimmungen der Gestaltungsmittel bis hin zu ikonografischen Übernahmen. Vereinzelt wurde die christliche Umwelt mittels polemischer Darstellungen ins Bild gesetzt.

Im Aufzeigen der mannigfaltigen gestalterischen Bezüge soll das Wissen über das jüdisch-christliche Zusammenleben im Mittelalter vertieft werden. Aus manchen bildlichen Darstellungen lassen sich Einzelheiten über das Leben der Juden in ihrer Umwelt herauslesen, und es eröffnen sich daraus alltagskulturelle Fragestellungen. Die Abbildungen von Bauwerken, Kleidern und Gebrauchsgegenständen bilden wertvolle Zeugnisse zur jüdischen Kultur in *Ashkenaz*. In der Gegenüberstellung dieser Darstellungen mit weiteren Artefakten soll ein Beitrag zur Geschichte der materiellen Kultur⁶ der mittelalterlichen Juden geleistet werden.

Des Weiteren geben die Illustrationen Aufschluss über Wertvorstellungen, Wunschbilder, innerjüdische Kontroversen bis hin zu eschatologischen Vorstellungen. Mit der Auswertung dieser Bilder soll ein Einblick in das jüdische Leben im mittelalterlichen *Ashkenaz* gewonnen werden.

In erster Linie soll diese Arbeit aber einen Einblick in die Vitalität und Vielfalt der jüdischen Buchkultur des Mittelalters geben, einer Kultur, in welcher die Schreiber weit mehr waren als reine Kopisten. Mit dem Akt des Schreibens und Gestaltens eigneten sie sich den Text gleichsam an und verliehen ihm eine eigene Prägung. Dabei bedienten sie sich einer visuellen Sprache, oder besser *Sprachen*, die eine Zwischenstellung zwischen reiner Schreibkultur und reiner Malkultur einnehmen. In diesem „Dazwischen“ entstanden Kreationen, die von der *mise en page* bis zu Randzeichnungen und Kritzeleien etwas Spontanes aufweisen. Diese Kreationen, die in beiden Welten beheimatet sind, entziehen sich einer gängigen Klassifizierung und könnten allenfalls als „visuelle

⁶Unter „materieller Kultur“ wird mehr als „die Summe aller kulturell besetzten Einzelobjekte“ verstanden, (siehe: Andreas Ludwig, *Materielle Kultur*, Version: 1.0, http://docupedia.de/zg/Materielle_Kultur?oldid=106448, 30.05.2011, eingesehen am 20.2.2016), sondern der Mensch und sein Handeln wird im Sinne von Fernand Braudel mitgedacht: „Das materielle Leben umfasst Menschen und Dinge, Dinge und Menschen.“ Fernand Braudel, *Der Alltag*, in: *Sozialgeschichte des 15. – 18. Jahrhunderts*, München 1985, hier: S. 21. Zudem ist die materielle Kultur stets auch beeinflusst von imaginären Faktoren wie Wunschvorstellungen oder Erinnerungen, was laut Harry Kühnel „den Schlüssel zum Verständnis der mittelalterlichen Gesellschaft“ bildet. Harry Kühnel, *Mentalitätswandel und Sachkultur. Zur Entstehung der Mode im 14. Jahrhundert*, in: Ulf Dirlmeier u. Gerhard Fouquet (Hrsg.), *Menschen, Dinge und Umwelt in der Geschichte. Neue Fragen der Geschichtswissenschaft an die Vergangenheit*, St. Katharinen 1989, S. 102–127, hier: S. 102.

Paratexte“ im Sinne von Gérard Genette bezeichnet werden.⁷ Solche aus eigenem Antrieb erfolgte Äusserungen der visuellen Schreiberkultur sind in illuminierten Handschriften kaum anzutreffen und bilden nicht Gegenstand kunsthistorischer Untersuchungen. Dagegen finden sie sich in Handschriften, die typischerweise ohne Buchschmuck sind. Der *SeMaK* gehört als glossiertes Gesetzeswerk und Studienbuch zu dieser Gruppe von Handschriften. Von den 229 *SeMaK*-Handschriften, die im Online-Katalog der Israelischen Nationalbibliothek auffindbar sind, werden nur 37 als bebildert oder dekoriert bezeichnet.⁸ Diese sind mehrheitlich Zeugnisse der visuellen Schreiberkultur, denn unter den *SeMaK*-Manuskripten gibt es kaum Exemplare, die als illuminiert bezeichnet werden können.⁹

Um die visuelle Schreiberkultur auszuloten, ist es sinnvoll, dass ein einzelnes Werk im Rahmen einer vertiefenden Fallstudie näher untersucht wird. Der *SeMaK* ist wegen seiner grossen Verbreitung und seiner Vielfalt an Gestaltungsweisen für eine solche Studie besonders geeignet.

Als Fallbeispiele wurden aus dem Bestand der *SeMaK*-Handschriften fünf ashkenazische Manuskripte aus dem deutschen und norditalienischen Raum ausgewählt, deren Gestaltung in besonderer Weise hervorsteht und die, jede in ihrer Weise, die Umstände reflektiert, unter denen sie jeweils entstanden ist.

1. **Kopenhagen, KB, Cod. Hebr. Add. 6:** Mit den Dimensionen von 117 x 70 mm die kleinste *SeMaK*-Handschrift der Welt. Sie wurde von mindestens drei Schreibern kopiert und enthält unbeholfen hingekritzelt Zeichnungen.

⁷ Der Begriff „Paratext“ wurde vom französischen Literaturwissenschaftler Gérard Genette eingeführt und umfasst alles, was ein Buch neben dem Text ausmacht. Darunter fallen: „Titel, Untertitel, Zwischentitel; Vorworte, Nachworte, Hinweise an den Leser, Einleitungen usw.; Marginalien, Fussnoten, Anmerkungen; Motti: Illustrationen; [...]“ Gérard Genette, *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe*, Frankfurt am Main, 2. Aufl. 1996, S. 11, Genette bezeichnet den Paratext als „jenes Beiwerk, durch das ein Text zum Buch wird und als solches vor die Leser und, allgemeiner, vor die Öffentlichkeit tritt. Dabei handelt es sich weniger um eine Schranke oder eine undurchlässige Grenze als um eine Schwelle oder – wie es Borges anlässlich eines Vorwortes ausgedrückt hat – um ein „Vestibül“, das jedem die Möglichkeit zum Eintreten oder Umkehren bietet; um eine „unbestimmte Zone“ zwischen innen und aussen, die selbst wieder keine feste Grenze nach innen (zum Text) und nach aussen (dem Diskurs der Welt über den Text) aufweist, [...]“, Gérard Genette, *Paratexte*, Frankfurt am Main, 1989, S. 10.

⁸ Nicht alle dieser Handschriften enthalten einen geschmückten *SeMaK*. So enthält die Sammelhandschrift Vatikan, BAV, ebr. 324 zwar einen reich dekorierten *Siddur*, doch der *SeMaK* ist schmucklos.

⁹ Von den rund 45 Handschriften, die ich im Original oder in digitaler Form eingesehen habe, kann lediglich die Wiener Handschrift ÖNB, Cod. Hebr. 75 als illuminiert bezeichnet werden.

2. **Hamburg, SUB, Cod. Hebr. 17:** Eine von einem professionellen Schreiber geschriebene und elegant dekorierte Sammelhandschrift, die noch während der Niederschrift einem Modernisierungsprozess unterworfen war.
3. **Oxford, BOD, Opp. 339:** Ein Manuskript, das von einem privaten Schreiber für den Hausgebrauch angefertigt wurde. Es besticht durch seinen komplexen Seitenaufbau und durch seine bunten Ausmalungen.
4. **London, BL, Add. 18684:** Ein mit zahlreichen Kommentaren versehener *Zürcher SeMaK* mit Randbildern, die narrative Elemente und einzigartige Textbezüge aufweisen.¹⁰
5. **Oxford, BOD, Arch. Seld. A51:** Eine heiter dekorierte norditalienische Handschrift in ashkenazischer Schrift, die unter anderem von einem *Siddur* nach ashkenazischem Ritus eingerahmt wird. Sie steht beispielhaft für die Migration von deutschen Juden nach Italien.

Handschriften ohne Bilder oder Verzierungen wurden in diese Auswahl nicht aufgenommen. Dies gilt ebenso für die mit prachtvollen Initialtafeln versehene Handschrift Wien, ÖNB, Cod. Hebr. 75, die nicht vom Schreiber bebildert wurde.

Obwohl in dieser Arbeit immer wieder auf das Wechselspiel mit der jeweiligen Umgebungskultur eingegangen wird, bildet sie keine komparative Studie zwischen hebräischer und lateinischer Buchproduktion. Deshalb soll im nachfolgenden Kapitel auch auf wissenschaftliche Beiträge hingewiesen werden, die das Verhältnis zwischen lateinischen und ashkenazischen Manuskripten explizit zum Inhalt haben.

1.3 Forschungsstand

Kodikologie und Paläografie

Für die historisch und philologisch interessierten Vertreter der „*Wissenschaft des Judentums*“ war das Studium hebräischer Manuskripte des Mittelalters zentral. Dabei erwuchs Kritik an den bestehenden Handschriftenkatalogen. So schrieb Leopold Zunz über Rossis Katalog der Biblioteca Palatina in Parma:

„...man vermisst die Angaben über die Stärke oder Blattzahl der Codices, die Bezeichnung des Blattes, wo die Einzelschriften anfangen und endigen, die Anfangs- und Schlussworte derselben, die Wiedergabe von Orts- und seltenen Personennamen im Original...“¹¹

¹⁰ Bild-Textbezüge in anderen *SeMaK*-Handschriften sind spärlich und erscheinen eher zufällig: So eine bebilderte Reklamante in Vatikan, BAV, ebr. 147 fol. 56v.

Diesem Mangel sollte mit der systematischen Erforschung der hebräischen Kodikologie und Paläografie abgeholfen werden. 1897 veröffentlichte Moritz Steinschneider seine wegweisenden „Vorlesungen über die Kunde hebräischer Handschriften“, in welcher er sein Augenmerk insbesondere auf die materielle Beschaffenheit der Handschriften legte.¹² Steinschneiders paläografischer Ansatz, in welchem er zwischen Quadratschrift, Kursivschrift und rabbinischer Kursive unterschied, wurde von den nachfolgenden Wissenschaftlern weitgehend übernommen.¹³ Weit differenzierte Unterscheidungen nahm Salomo A. Birnbaum in seinem nach dem Zweiten Weltkrieg erschienen Werk „The Hebrew Scripts“¹⁴ vor. Seine systematische Untersuchung der hebräischen Paläografie sollte dazu beitragen, dass die hebräische Kodikologie und Paläografie, wie Steinschneider es gewünscht hatte,¹⁵ als eigenständige wissenschaftliche Disziplin wahrgenommen wurde. Der Durchbruch erfolgte 1965 mit der durch Colette Sirat und Malachi Beit-Arié angeregten Gründung des *Hebrew Palaeography Projects* durch die Israelische Akademie der Wissenschaften. Dabei sollte der gesamte Korpus der datierten Handschriften systematisch erfasst und eine Grundlage für die Datierung und Lokalisierung von Handschriften geschaffen werden.¹⁶ 1976 stellte Beit-Arié die quantitative Vorgehensweise zur geokulturellen und historischen Verortung der Handschriften vor.¹⁷ Mit der computergestützten Erfassung der Daten wurde der Grundstein für die Datenbank *SfarData* gelegt, in welcher rund 5000 Handschriften erfasst sind und die heute online abrufbar ist.¹⁸

Das Aufzeigen der Verbindung zwischen hebräischer Buchproduktion mit derjenigen der Umgebungskulturen ist ein integrativer Bestandteil der hebräischen Kodikologie

¹¹ Leopold Zunz, *Die hebräischen Handschriften in Italien. Ein Mahnruf des Rechts u. der Wissenschaft*, Berlin 1864, S. 9.

¹² Moritz Steinschneider, *Vorlesungen über die Kunde hebräischer Handschriften, deren Sammlungen und Verzeichnisse*, Leipzig 1897.

¹³ Emile G. L. Schrijver, *Towards a Supplementary Catalogue of Hebrew Manuscripts in the Bibliotheca Rosenthaliana. Theory and Practice*, Proefschrift, Universiteit van Amsterdam 1993, Amsterdam 1993, S. 11.

¹⁴ Salomo Asher Birnbaum, *The Hebrew Scripts*, London 1954-1971.

¹⁵ Steinschneider, 1897, S. 4–5.

¹⁶ Judith Olszowy-Schlanger u. De Lange, Nicholas R. M., Introduction, in: De Lange, Nicholas R. M. u. Judith Olszowy-Schlanger (Hrsg.), *Manuscripts hébreux et arabes. Mélanges en l'honneur de Colette Sirat*, Turnhout 2014, S. 9–14, hier: S. 10.

¹⁷ Malachi Beit-Arié, *Hebrew codicology. Tentative Typology of Technical Practices Employed in Hebrew Dated Medieval Manuscripts*, Paris 1976, S. 12–13.

¹⁸ sfardata.nli.org.il, eingesehen am 1.3.2016.

und Paläografie. Dabei kommen nicht nur technische Aspekte, sondern auch ästhetische zum Tragen. Das Verhältnis der ashkenazischen Buchproduktion zur Buchproduktion in Frankreich und Deutschland wird bis heute immer wieder neu ausgelotet. Colette Sirat hat bereits 1976 auf die enge Beziehung zwischen der Gestaltung hebräischer und lateinischer Handschriften hingewiesen und dies mit einer originellen Fotomontage belegt, in welcher sie eine gotische Initiale mit einer ashkenazischen Schrift und ein hebräisches Initialwort mit einer lateinischen Schrift kombinierte.¹⁹ Die ästhetische Begegnung zwischen lateinischer und hebräischer Buchproduktion bildete immer wieder Gegenstand ihrer Abhandlungen.²⁰ In ihrem Aufsatz „Between France and Germany. Gothic Characteristics in Ashkenazi Script“ zeigte die Paläografin Edna Engel auf, in welcher Weise die Entwicklung der hebräischen Schrift von der gotischen beeinflusst wurde.²¹ Justine Isserles, schliesslich, präsentierte 2014 eine komparative Studie, in der neben der Gestaltung der Texte die *mise en page* im Zentrum steht.²²

Buchmalerei

Im umfassenden Bildband „Jewish Life in the Middle Ages – Illuminated Hebrew Manuscripts of the Thirteenth to the Sixteenth Centuries“ versuchten die Kunsthistoriker Thérèse und Mendel Metzger unter Beiziehung von Bildern das Leben der mittelalterlichen Juden zu rekonstruieren.²³ Elliott Horowitz kritisierte, dass die einseitige Abstützung auf Bilder als Primärquellen methodologische Schwachstellen aufweise:

[...] a methodological flaw common not only in the Metzger’s volume but in other recent writings in the field of medieval Hebrew manuscript illumination. Scholars trained in the history

¹⁹ Colette Sirat u. Michèle Dukan, *Écriture et civilisations*, Paris 1976, S. 17.

²⁰ Colette Sirat, *Le livre hébreu: Rencontre de la tradition juive et de l'esthétique française*, in: Gilbert Dahan (Hrsg.), *Rashi et la culture juive en France du Nord au moyen âge*, Paris 1997, S. 243–259, Colette Sirat, *En vision globale: les juifs médiévaux et les livres latins*, *Bibliologia* 20 (2003), S. 15–23 und Colette Sirat, *Looking at Latin Books, Understanding Latin Texts. Different Attitudes in Different Jewish Communities*, in: Giulio Busi (Hrsg.), *Hebrew to Latin, Latin to Hebrew. The Mirroring of two Cultures in the Age of Humanism, Colloquium held at the Warburg Institute, London, October 2004*, Torino 2006, S. 7–24.

²¹ Edna Engel, *Script, History of Development*, in: Geoffrey Khan (Hrsg.), *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, Leiden, Boston 2013, S. 485–502, hier: S. 493–494 und (Edna Engel, *Between France and Germany. Gothic Characteristics in Ashkenazi Script*, in: De Lange, Nicholas R. M. u. Judith Olszowy-Schlanger (Hrsg.), *Manuscrits hébreux et arabes. Mélanges en l'honneur de Colette Sirat*, Turnhout 2014, S. 197–219.

²² Justine Isserles, *Les parallèles esthétiques des manuscrits hébreux ashkenazes de type liturgico-légal et des manuscrits latins et vernaculaires médiévaux*, in: De Lange, Nicholas R. M. u. Judith Olszowy-Schlanger (Hrsg.), *Manuscrits hébreux et arabes. Mélanges en l'honneur de Colette Sirat*, Turnhout 2014, S. 77–113.

²³ Thérèse Metzger u. Mendel Metzger, *Jewish Life in the Middle Ages. Illuminated Hebrew Manuscripts of the Thirteenth to the Sixteenth Centuries*, New York 1982.

of art have not recognized that the Halakha, too, has its own history, and as a result they have often telescoped backward later developments, or superimposed a notion of uniformity upon a situation in which diversity prevailed.²⁴

In den vergangenen Jahren wurde die jüdische Buchmalerei des Mittelalters unter Beziehung von halakhischen und liturgischen Quellen in ihren historischen und sozialen Kontexten verortet. So findet Marc Michael Epstein in der ikonografischen Auswertung der jüdischen Kunst des Mittelalters zahlreiche Hinweise auf die jüdisch-christliche Auseinandersetzung und Polemik,²⁵ während Sarit Shalev-Eyni ikonografische und stilistische Details der jüdischen Buchmalerei zeitgenössischen Artefakten und christlichen Kunstobjekten gegenüberstellt und daraus Rückschlüsse über das jüdische Alltagsleben und das jüdisch-christliche Zusammenleben im oberrheinischen Gebiet des 14. Jahrhunderts zieht.²⁶

Dem Verhältnis von Illustrationen hebräischer Handschriften zum Text ist in den vergangenen Jahren vermehrt Aufmerksamkeit zugekommen. Die Interpretation der Übereinstimmungen und Diskrepanzen zwischen Text und Bild ermöglichen einen vertieften Zugang zur jüdischen Kultur und Geschichte des Mittelalters. In ihrer interdisziplinär angelegten Monografie zum *Leipziger Mahzor* „A Mahzor from Worms“²⁷ beschreibt die Kunsthistorikerin Katrin Kogman-Appel die Funktionen, welche die Bilder für die Betrachter hatten. Sie schildert die Art und Weise, in welcher der *Mahzor* rituell verwendet wurde und gibt Einblick in die Mentalität der jüdischen Gemeinde von Worms. Die regionale Zuordnung der Handschrift macht sie nicht von der stilistischen Analyse der Illuminationen, die aus der Gegend des Oberrheins zu stammen scheinen, abhängig und zieht in Betracht, dass die Illuminationen von Wanderkünstlern ausgeführt wurden.²⁸

Nur wenige *SeMaK*-Handschriften verfügen über eine künstlerische Ausstattung, und so sind bislang kaum kunsthistorische Untersuchungen erfolgt. Eine Ausnahme bildet Sarit

²⁴ Elliott Horowitz, *The Way We Were: "Jewish Life in the Middle Ages"*, *Jewish History* 1 (1986), S. 75–90, hier: S. 78.

²⁵ Marc Michael Epstein, *Dreams of Subversions in Medieval Jewish Art and Literature*, Pennsylvania 1997 und Marc Michael Epstein, *The Medieval Haggadah. Art, Narrative, and Religious Imagination*, New Haven 2010.

²⁶ Sarit Shalev-Eyni, *Jews Among Christians. Hebrew Book Illumination from Lake Constance*, London 2010.

²⁷ Katrin Kogman-Appel, *A Mahzor from Worms. Art and Religion in a Medieval Jewish Community*, Cambridge Mass 2012.

²⁸ Ebd., S. 3.

Shalev-Eynis Studie der jüdischen Buchmalerei aus dem Bodenseeraum.²⁹ Shalev-Eyni legt darin dar, dass in der künstlerischen Gestaltung hebräischer Handschriften eine enge Kooperation zwischen Juden und Christen bestanden haben muss. In diesem Zusammenhang wird eine sich in Wien befindliche *SeMaK*-Handschrift,³⁰ deren Illuminationen eine enge stilistische Nähe zur Buchmalerei im Graduale von St. Katharinental aufweisen, näher vorgestellt.

Während die Illuminationen der reich bebilderten *Haggadot*, *Mahzorim* und auch halakhischen Werken wie dem *Mishne Tora* immer wieder das Interesse der Kunsthistoriker auf sich zogen, erlangten die von Schreiberhand spärlich ausgestatteten Manuskripte kaum Interesse vonseiten der Kunstgeschichte. Von Schreibern gezeichnete oder hingekritzelte Darstellungen wurden gelegentlich von Paläografen wie Malachi Beit-Arié oder Colette Sirat erwähnt, die sich aber weniger für ikonografische Fragen als für technische Aspekte interessieren.

Marginalia

Die meisten von Schreibern angefertigten Illustrationen sind Marginalia. Die Marginalia in gotischen Handschriften wurden 1966 erstmals von Lilian Randall systematisch erfasst. In ihrem umfassenden Werk, "*Images in the Margins of Gothic Manuscripts*", unterteilte sie die Randbilder in vier Gruppen basierend auf „religiösen Quellen, säkularer Literatur, Alltagsleben und Parodie“.³¹ Die Ränder der Handschriften waren für Randall, wie schon für frühere Wissenschaftler,³² Orte, wo sich die künstlerische Freiheit entfalten konnte:

[...] the margins afforded an opportunity for more spontaneous individualistic expression, whether in the realm of sacred imagery, social commentary, or fantastic invention.³³

Randall interessierte sich schon früh für die Bedeutung und Herkunft einzelner marginaler Motive,³⁴ denen sie sich in einer interdisziplinären Vorgehensweise unter

²⁹ Shalev-Eyni 2010.

³⁰ Wien, ÖNB, Cod. Hebr. 75.

³¹ Lilian M.C. Randall, *Images in the Margins of Gothic Manuscripts*, Berkeley 1966, S. 15.

³² So schon im Jahre 1947: Meyer Schapiro, *On the Aesthetic Attitude in Romanesque Art*, in: *Romanesque Art*, New York 1977, S. 1–27, hier: S. 1. und Janson 1952 H.W Janson, *Apes and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance*, London 1952, S. 42.

³³ Randall, 1966, S. 20.

³⁴ Z. B. Lilian M.C. Randall, *Exempla as a Source of Gothic Marginal Illumination*, *The Art Bulletin* 39 (1957), S. 97–107 und Lilian M.C. Randall, *The Snail in Gothic Marginal Warfare*, *Speculum* 37 (1962), S. 358–367.

Einbezug der historischen Umstände und basierend auf fundierten Textkenntnissen annäherte.

Auf Randalls Arbeiten aufbauend entwickelte Michael Camille seine Theorien zu den Randzonen in der mittelalterlichen Kunst. Er interessierte sich weniger für die Einzelmotive der Randbilder als für „ihre Funktion als Bestandteil der ganzen Seite, des Textes, Objektes oder Raumes, in welchen sie verankert sind.“³⁵ Die Marginalia in den Handschriften befinden sich für ihn in Grenzbereichen, wo die Künstler frei auf das geschriebene Wort reagieren können:

[...] but on the edge he was free to read the words for himself and make what he wanted of them. In this respect, marginal images are *conscious* usurpations, perhaps even political statements about diffusing the power of the text through its unravelling [...].³⁶

Camille neigte dazu, die Funktion der Randbilder zu überhöhen. Es stand für ihn ausser Frage, dass eine enge Beziehung zwischen Text und Randbildern besteht, und dass diese dem Text im Zentrum eine weitere Dimension hinzufügen. Mehr noch: das Zentrum ist von den Rändern existenziell abhängig.³⁷ Camille trug wesentlich dazu bei, der Erforschung der Marginalien neue methodologische Zugänge zu eröffnen, doch sein zur Einseitigkeit neigender Ansatz wurde auch als problematisch eingestuft. So kritisiert Peter Klein, dass mit der „engen Ankettung der Randbilder an den Haupttext“ Bereiche der Randbilder, „die ohne bildlichen oder textlichen Gegenpart sind“, ignoriert werden und Text und Randbilder in spekulative Bezüge gesetzt werden, „die einer ernsthaften Überprüfung nicht standhalten.“³⁸

Lucy Freeman Sandler verzichtet auf einen generalisierenden Erklärungsansatz. Ausgehend von der näheren Untersuchung der Randbilder im Kontext der einzelnen Handschriften plädiert sie für eine facettenreiche Deutung der Marginalia:

All generalizations about the meaning of marginal imagery may seem inadequate when we confront a particular manuscript. For each book I think there are questions we must ask in relation to the particular circumstances of its production – who wanted it made, for whom was it made, who made it and how. Answering these questions manuscript by manuscript may clarify

³⁵ Michael Camille, *Image on the Edge. The Margins of Medieval Art*, London 1992, S. 9.

³⁶ Ebd., S. 42.

³⁷ Ebd., S. 10.

³⁸ Peter Klein, Rand- oder Schwellenphänomen? Zur Deutung der Randbilder in der mittelalterlichen Kunst, in: Ulrich Kniefelkamp u. Kristian Bosselmann-Cyran (Hrsg.), *Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter. 11. Symposium des Mediävistenverbandes vom 14. bis 17. März 2005 in Frankfurt an der Oder*, München 2010, S. 166–187, hier: S. 174.

the meaning of the marginalia of each particular book and enhance our understanding of marginal imagery in a more general way.³⁹

Dieser flexible Zugang ermöglicht die Integration verschiedener Deutungsmuster, sei es, dass die Randbilder als visualisierte Wortspiele, humoristische Zusätze, visuelle Glossen oder als Eselsbrücken gelesen werden.⁴⁰

Die Randbilder der jüdischen Manuskripte sind bislang nicht systematisch erforscht worden. Im Artikel „The Marginal Images of a Marginal People“ von Susan Nashman Fraiman wird das systematische Studium der Marginalia in jüdischen Handschriften zum ersten Mal ansatzweise thematisiert.⁴¹ Nashman unterscheidet zwischen drei Verwendungsarten der Randzonen: 1.) als Ort für den Haupttext (so die *bas-de-page* in der Vogelkopfhaggada), 2.) als Ort für separate und parallele Narrative und 3.) als Platz für Drollerien und Szenen, die keinen Bezug zum Text aufweisen. Zudem rechnet sie auch zentral platzierte Bilder zu den Marginalien, wenn sich kein Textbezug nachweisen lässt. Die Randbilder können unterschiedlich gedeutet werden. Dabei nennt Nashman humoristische Textillustrationen, visualisierte *vox memorialis*⁴² und liturgische Anweisungen, die den Text ergänzen. Nashman bezeichnet ihre Arbeit als „preliminary study“ und betont die Wichtigkeit weiterer Untersuchungen.

Marc Michael Epstein weist in Anlehnung an Camille darauf hin, dass die an den Rändern platzierten Bilder in der jüdischen Kunst nicht zwingend nebensächlich sein müssen und eine Bedeutung haben können, die über das Dekorative hinausgeht.⁴³ In den Randzonen, die traditionellerweise für Kommentare genutzt wurden, entstand laut Epstein eine „commentary iconography“:

³⁹ Lucy Freeman Sandler, *The Study of Marginal Imagery: Past, Present, and Future*, *Studies in Iconography* 18 (1997), S. 1–49, hier: S. 36.

⁴⁰ Einen guten Überblick über die verschiedenen Ansätze bietet Laura Kendrick: Laura Kendrick, *Making Sense of Marginalized Images in Manuscripts and Religious Architecture*, in: Conrad Rudolph (Hrsg.), *A Companion to Medieval Art. Romanesque and Gothic in Northern Europe*, Malden, MA 2006, S. 274–294.

⁴¹ Susan Nashman Fraiman, *The Marginal Images of a Marginal People*, in: Nurith Kenaan-Kedar (Hrsg.), *Metamorphosis of Marginal Images: From Antiquity to Present Time*, Tel-Aviv 2001, S. 103–118.

⁴² Auf diese haben schon Müller und Schlosser aufmerksam gemacht: „Die *vox memorialis* JKNHZ wurde in Deutschland von den Juden „Jag 'n Has“ gesprochen und in Folge dessen finden sich zur Illustration dieser *Vox* Hasenjagden in den Handschriften und Drucken abgebildet.“ David Heinrich von Müller u. Julius von Schlosser, *Die Bilderhaggaden der europäischen Sammlungen*, in: David Heinrich von Müller u. Julius von Schlosser (Hrsg.), *Die Haggadah von Sarajevo. Eine spanisch-jüdische Bilderhandschrift des Mittelalters*, Nebst einem Anhang von Prof. Dr. David Kaufmann in Budapest. Mit einem Frontispiz in Chromotypie, 38 Lichtdrucktafeln, 18, Wien 1898, S. 93–210, hier: S. 134.

⁴³ Epstein 1997, S. 9–10.

I would argue that, particularly in medieval Hebrew manuscripts, by placing symbols traditionally used for sociopolitical commentary in such locations – traditionally the "commentary space" – artists devised an ideal shelter for sentiments they might feel the need to occlude in an environment of persecution, but that would still be accessible to "trustworthy and intelligent readers." When "commentary iconography" appears in the "commentary space" it should command our attention as careful readers.⁴⁴

Die Randzone des Manuskripts ist ein Ort, wo Unausgesprochenes zum Ausdruck kommen kann. Die von Epstein angesprochene emotionale Komponente muss sich aber nicht zwingend auf die Judenverfolgung und auf die damit verbundene polemische Auseinandersetzung beschränken. Dies trifft insbesondere auf den *SeMaK* zu, der als halakhisches Werk auf viele Facetten des täglichen Lebens Bezug nimmt.

Alle oben genannten Ansätze können bei der Untersuchung der Marginalien der visuellen Schreiberkultur eine Rolle spielen, sei es, dass ikonografischen oder alltagskulturellen Bedeutungen nachgegangen wird oder nach der Funktion eines Bildes für die ganze Seite gefragt wird. Dabei können auch zentral platzierte Bilder ohne Textbezug einbezogen werden.

Untersuchung des *SeMaK*

Die Bibliothekskataloge über die hebräischen Handschriften, die im 19. Jahrhundert aufkamen, machten es erstmals möglich, die *SeMaK*-Handschriften vergleichend zu betrachten. So listete Giovanni Bernardo De Rossi (1742-1831) in seinem Katalog über die Handschriften der Biblioteca Palatina nicht weniger als 18 *SeMaK*-Handschriften auf, die er ansatzweise beschrieb.⁴⁵ Ausführlichere Beschreibungen finden sich in George Margoliouths (1853-1924) "Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum",⁴⁶ und den Katalogen, die Moritz Steinschneider (1816-1907) für die Sammlungen in Oxford,⁴⁷ München⁴⁸ Hamburg⁴⁹ und Berlin⁵⁰ erstellte.

⁴⁴ Epstein 1997, S. 11.

⁴⁵ Rossi, Giovanni Bernardo de, *Mss. Codices hebraici Biblioth. Bibliothecae. Descripti et illustrati / accedit appendix qua continentur mss. codices reliqui al. linguarum*, Vol. III, Parmae 1803, S. 53, 113, 121, 147; ebd., S. 35, 79–80, 89, 94, 152, 179–180, 192. ; ebd., S. 26, 108, 135, 145.

⁴⁶ George Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan manuscripts in the British Museum*, London 1899-1935.

⁴⁷ Moritz Steinschneider, *Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berolini 1852-1860, S. 1103.

⁴⁸ Moritz Steinschneider, *Die hebräischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München*, München 1875, S. 81.

⁴⁹ Moritz Steinschneider, *Catalog der hebräischen Handschriften in der Stadtbibliothek zu Hamburg und der sich anschliessenden in anderen Sprachen*, Hamburg 1878, S. 66–69.

Das wissenschaftliche Interesse am *SeMaK* führte dazu, dass dieses Werk unter Beiziehung der Handschriften in Ansätzen systematisch behandelt wurde. Diese Arbeiten behandeln den *SeMaK* als Buch, seine Kodikologie, Paläografie, seinen Aufbau, Inhalt und inhaltliche Abweichungen sowie seine Verbreitung und Wirkung.

Ein erster Schritt erfolgte 1859 durch Leopold Zunz (1794-1886). In einem Aufsatz über den *Zürcher SeMaK* stellte er verschiedene Handschriften, deren Inhalt und Provenienz vor.⁵¹ Sein Aufsatz wurde Ausgangspunkt für die im 20. Jahrhundert folgenden Beiträge zum *Zürcher SeMaK*.⁵² Ein weiterer wichtiger Beitrag erfolgte 1877 durch Rabbiner Doktor Samuel Kohn in seiner Abhandlung über die hebräischen Handschriften des ungarischen Nationalmuseums.⁵³

Seit dem 19. Jahrhundert wird der *SeMaK* des Isaak von Corbeil als Primärquelle für die Mentalitäts- und Rechtsgeschichte der mittelalterlichen Juden genutzt. Gelehrte wie Moritz Güdemann⁵⁴ und Abraham Berliner⁵⁵ fanden im *SeMaK* Hinweise zur Lebensweise und den ethischen Vorstellungen der mittelalterlichen Juden. Auch heute ist der *SeMaK* eine wichtige Quelle zur Erforschung der Geschichte der *Halakha* und Geisteswelt der ashkenazischen Gemeinschaft. So zitieren die Studien von Haym Soloveitchik⁵⁶, David Malkiel⁵⁷ und Abraham Gross⁵⁸ zum freiwilligen Märtyrertod, dem קידוש השם (*Kiddush haShem*), den *SeMaK* und insbesondere den *Zürcher SeMaK*. Eine intensive Auseinandersetzung mit dem *SeMaK* und seinen Verbindungen zur

⁵⁰ Moritz Steinschneider, *Verzeichniss der hebraeischen Handschriften*, Berlin 1897, S. 8, 17–18.

⁵¹ Leopold Zunz (Hrsg.), *Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes. Geschichtlich entwickelt*, Berlin 1859, S. 211–221.

⁵² Chaim Lauer, Zur Geschichte des „Zürcher Semak“, *Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft* 12 (1918), S. 1–36; Jitzchak S. Lange, לענין הסמ"ק מציריך, Zum Semak von Zürich, עלי ספר - Ale sefer (1976/77), S. 178–179; Jitzchak S. Lange, Zur rechtlichen Stellung des jüdischen Lehrers in Zürich vor 600 Jahren, in: Leo Levy (Hrsg.), *25 Jahre Jüdische Schule Zürich. Festschrift*, Jerusalem 1980.

⁵³ Samuel Kohn, Die hebräischen Handschriften des ungarischen Nationalmuseums zu Budapest, *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums* 4 (1877), S. 76–104, hier: S. 82–98.

⁵⁴ Moritz Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Frankreich und Deutschland. Von der Begründung der jüdischen Wissenschaft in diesen Ländern bis zur Vertreibung der Juden aus Frankreich ; (X.-XIV. Jahrhundert)*, Wien 1880.

⁵⁵ Abraham Berliner, *Aus dem Leben der deutschen Juden im Mittelalter. Zugleich als Beitrag für deutsche Culturgeschichte*, Berlin 1900.

⁵⁶ Haym Soloveitchik, Religious Law and Change. The Medieval Ashkenazic Example, *AJS Review* 12 (1987), S. 205–221 und Haym Soloveitchik, Halakhah, Hermeneutics, and Martyrdom in Medieval Ashkenaz, Part I of II, *The Jewish Quarterly Review, New Series* 94 (2004), S. 77–108.

⁵⁷ David Malkiel, Destruction or Conversion. Intention and Reaction, Crusaders and Jews, in 1096, *Jewish History* 15 (2001), S. 257–280.

⁵⁸ Abraham Gross, *Struggling with Tradition. Reservations about Active Martyrdom in the Middle Ages*, Leiden 2004.

pietistischen Gedankenwelt der *Haside Ashkenaz* findet sich in Ephraim Kanarfogels Arbeiten, die auch auf Manuskriptstudien beruhen.⁵⁹

All diese Studien wären ohne Ephraim Urbachs epochemachende Studie über die Tosafisten, die 1955 veröffentlicht wurde, kaum denkbar. Anhand der Quellenwerke stellte er die tosafistische Literatur in ihren historischen und geokulturellen Zusammenhang und beleuchtete das methodische Vorgehen der Tosafisten. Dabei stellte er den *SeMaK* in seinem geistesgeschichtlichen Kontext vor und vermittelte einen Überblick über dessen Inhalt und Zielsetzung.⁶⁰ In Urbachs Werk, das die Epoche der Tosafisten abdeckt und daher lediglich bis Ende des 13. Jahrhunderts reicht, wird die spätere Entwicklung der *SeMaK*-Handschriften nur am Rande gestreift.⁶¹

Israel Ta-Shemas Studien zur rabbinischen Literatur des Mittelalters bildeten nicht nur einen Beitrag zur Sozial- und Geistesgeschichte der Juden: zum ersten Mal wurde hier die Geschichte des hebräischen Buches als eigene Disziplin ins Zentrum gerückt. Ta-Shema, der den Artikel in der *Encyclopaedia Judaica* über Isaak von Corbeil geschrieben hat, war ein grosser Kenner des *SeMaK*, was auch in seiner Einleitung zur Neuausgabe des קיצור הסמ"ג (*Kurzfassung des SeMaK*)⁶² zum Ausdruck kommt, doch er verfasste keine Arbeit, in welcher der *SeMaK* im Zentrum stand.

Obwohl sich die Forschung in den vergangenen Jahren vermehrt mit dem *SeMaK* beschäftigt hat, ist bis jetzt keine monografische Arbeit geschrieben worden, die ausschliesslich dieses Werk zum Inhalt hat. Ta-Shemas Untersuchungen zur Buchkultur der Tosafisten wurden von Simcha Emanuel weitergeführt. In seiner Monografie שברי תפוסות (Fragmente der Tafeln – Verlorene Bücher der Tosafisten) beschäftigte er sich unter anderem mit den Entscheidungen des Rabbi Isaak und des Rabbi Perez von Corbeil unter Berücksichtigung einzelner Handschriften des

⁵⁹ Ephraim Kanarfogel, German Pietism in Northern France: The Case of R. Isaac of Corbeil, in: Norman Lamm (Hrsg.), *Hazon Nahum. Studies in Jewish Law, Thought, and History, presented to Dr. Norman Lamm on the occasion of his seventieth birthday*, New York 1997, S. 207–227 und Ephraim Kanarfogel, "Peering through the Lattices". *Mystical, Magical, and Pietistic Dimensions in the Tosafist Period*, Detroit, Mi. 2000, S. 81–92.

⁶⁰ Ephraim Elimelech Urbach, בעלי התוספות. תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם, *The Tosaphots: Their History, Writings and Methods*, Jerusalem 2. Aufl. 1980, S. 571–575.

⁶¹ So findet der Zürcher *SeMaK* nur kurz Erwähnung ebd., S. 574–575.; hierzu Israel Ta-Shema, דברים על קיצור ספר מצוות גדול. ההדיר והוסיף, in: Avraham ben Ephraim (Hrsg.), על קיצור הסמ"ג ועל ספרות הקיצורים מבוא והערות יהושע הורוביץ, *Kitzur Semag*, Jerusalem 2004, S. 13–21, hier: S. 17.

⁶² Ebd.

SeMaK.⁶³ In einem im Jahre 2012/13 erschienenen Aufsatz behandelt Simcha Emanuel unter anderem die sprachlichen Veränderungen, welche die Kopisten des *SeMaK* vorgenommen haben. Dabei werden unter anderem das älteste erhaltene Manuskript⁶⁴ und der *Zürcher SeMaK* genannt.⁶⁵

Wer sich eingehend mit dem *SeMaK* befasst hat, ist Judah D. Galinsky. In den vergangenen Jahren wurde der *SeMaK* immer wieder Gegenstand seiner Vorlesungen und Vorträge, so 2009 am Weltkongress für jüdische Studien⁶⁶, 2011 an der Hebräischen Universität in Jerusalem⁶⁷ und 2013 am *Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies*.⁶⁸ Hierbei zeigt Galinsky, welche Intentionen und Vorgehensweisen hinter der Entstehung und Verbreitung des *SeMaK* standen und analysiert die Forderungen, die Isaak von Corbeil an sein Lesepublikum richtete. Galinskys Arbeit basiert auf dem Vergleich verschiedener Handschriften und der Textanalyse. Mit der halakhischen und historischen Verortung wird das Verständnis für rabbinische Zugangsweisen und Debatten zu zahlreichen Fragen des jüdischen Lebens im Mittelalter geweckt. Zugleich vermittelt Galinsky einen Einblick in die jüdische Buchkultur. Hier liegt der Berührungspunkt zu dieser Arbeit. Doch während sich Galinsky mit Texten und ihrer Genese auseinandersetzt, stehen im Zentrum der vorliegenden Arbeit die nichtsprachlichen Äusserungen.

⁶³ Simcha Emanuel, בעלי התוספות של אבודים של בעלי התוספות, *Fragments of th Table – Lost Books of the Tosaphists*, Jerusalem 2006, S. 198–205.

⁶⁴ BL, Add. 11639.

⁶⁵ Simcha Emanuel, מגוף ראשון לגוף שלישי. פרק בתרבות הכתיבה באשכנז בימי הביניים, *From First to Third Person: A Study in the Culture of Writing in Medieval Ashkenaz*, 81 תרביץ (2013/2012), S. 431–457, hier: S. 444–445.

⁶⁶ Judah D. Galinsky, על הלכה וחברה. ייחודה של ספרות ההלכה של צפון צרפת במאה ה'ג', Vortrag am 5. 8. 2009, Jerusalem 2009.

⁶⁷ Judah D. Galinsky, קורות חיים, Bar-Ilan 2012, <http://talmud.biu.ac.il/node/243>, eingesehen am 24.2.2016. ⁶⁸ Miri Freud Kandel u. Adam Ferziger, *Orthodoxy, Theological Debate, and Contemporary Judaism. A Critical Exploration of Questions Raised in the Thought of Louis Jacobs*, Oxford 2013.

1.4 Methodologische Zugänge

Diese Arbeit ist als eine die Disziplinen überschreitende Studie angelegt. Da die Materialität und Gestaltung der Bücher im Zentrum stehen, werden kodikologische, paläografische und kunsthistorische Vorgehensweisen angewandt. Für die historische und regionale Zuordnung der Handschriften ist die kodikologische Datenbank, *SfarData*, die von Malachi Beit-Arié ins Leben gerufen wurde, ein grosses Hilfsmittel.⁶⁹ Dort sind 92 der über zweihundert *SeMaK*-Handschriften abrufbar. Für diese Arbeit wurden die Daten zu den *SeMaK*-Handschriften der Datenbank der Israelischen Nationalbibliothek⁷⁰ entnommen und für die quantitative Auswertung mit den Daten aus *SfarData* abgeglichen.

Die Methoden der hebräischen Kodikologie und Paläografie, wie sie von Malachi Beit-Arié und Colette Sirat zugrunde gelegt wurden, sind nicht nur für die Datierung und die regionale Zuordnung von Bedeutung – mit ihrer Hilfe können auch Eigenheiten der einzelnen Schreiber hinsichtlich der Seitengestaltung eruiert werden.

Mit Hilfe der kunsthistorischen Untersuchung lässt sich zudem feststellen, in welcher Weise sich die jüdische Kultur an diejenige der Mehrheitsgesellschaft anlehnte und wie die Auftraggeber, Schreiber und Künstler zu diesem Kulturtransfer beitrugen. Die Teilhabe an der visuellen Kultur der nichtjüdischen Umgebung war kein passives Adaptieren, sondern beruhte, wie Katrin Kogman-Appel betont, auf aktiven Entscheiden.⁷¹ Während die stilistische Analyse dazu beitragen kann, Entstehungszeit und Ort einzugrenzen und Verbindungen zur christlichen Umgebungskultur herauszuarbeiten,⁷² gestaltet sich die ikonografische Analyse komplexer. Einerseits gibt sie Aufschluss über das Wissen und den Zugang, den die Kopisten zu ihren Texten hatten, andererseits widerspiegelt sie auch den Einfluss, den die Kunstproduktion der christlichen Umgebungskultur ausübte. Hier ist eine eingehende Untersuchung der aus der nichtjüdischen Umwelt entlehnten ikonografischen Details angesagt, damit aufgezeigt werden kann, inwiefern sie innerhalb der jüdischen Handschriften eine

⁶⁹ <http://sfardata.nli.org.il/sfardataweb/home.aspx>, eingesehen am 20. 2. 2016.

⁷⁰ <http://aleph.nli.org.il/>, eingesehen am 20.2.2016.

⁷¹ Katrin Kogman-Appel, *Jewish Art and Cultural Exchange: Theoretical Perspectives*, in: Jill Caskey u. Cohen, Adam S. et al. (Hrsg.), *Confronting the Borders of Medieval Art*, Leiden, The Netherlands, Boston 2011, S. 1–26, hier: S. 18.

⁷² Gabrielle Sed-Rajna, *Filigree Ornaments in 14th-Century Hebrew Manuscripts of the Upper Rhine*, *Jewish Art* 13 (1987), S. 45–54.

spezifisch jüdische Bedeutung erlangen konnten. Die christliche Bildsprache erfuhr eine Umdeutung und wurde, wie Kogman-Appel schreibt, von jüdischen Künstlern bewusst mit Inhalten der jüdischen Lebenswelt gefüllt:

In the visual arts, unlike in other areas, where cultural interchange was often bi-directional, the interaction with host cultures moves mostly in one direction alone, as is eloquently witnessed by Jewish art's reliance on non-Jewish pictorial sources and its use of the visual languages of the non-Jewish environment. However, Jewish artists did not merely take up and use a foreign idiom; they translated it into a visual language of their own, directed to the Jewish beholder. As such Jewish art appears as a channel for acculturation, and through the translation process it turned into a means of cultural self-identification.⁷³

In diesem Sinne sollen die Bilder im *SeMaK* auch als das Resultat eines umgestaltenden Prozesses interpretiert werden und die Methode der komparativen Ikonografie unter Beziehung jüdischer Quellen angewandt werden.

Allerdings geht das Forschungsinteresse über das der klassischen Kunstgeschichte hinaus. Marginalia, Kritzeleien und ungelente Zeichnungen in jüdischen Manuskripten wurden bislang kaum systematisch erforscht. Die Behandlung der Marginalia stützt sich ein Stück weit auf Michael Camille, für den die Randbereiche der mittelalterlichen Handschriften Orte darstellen, wo sich die Künstler Freiheiten herausnehmen und wo sie subversive Kommentare zum Text abgeben konnten.⁷⁴ Zugleich muss diese These etwas relativiert werden, denn nicht immer haben die Randbilder einen Bezug zum Text. Die Randbilder entziehen sich einer einfachen Kategorisierung, denn sie haben eine Vielfalt von weiteren Funktionen: Sie können einzelne Seiten und auch das ganze Buch strukturieren, den Text visuell kommentieren, ihn illustrieren oder als belehrendes Bindeglied und Erinnerungsstütze für die Leser dienen. Zudem hatten die Schreiber eine ganze Palette an weiteren Gestaltungsmitteln (Schriftart, Seitengestaltung, Art der Verarbeitung) zur Verfügung, um dem Text eine eigene Gewichtung zu geben. So halte ich mich in der Behandlung der Marginalia an den flexiblen Umgang, den Lucy Freeman Sandler vorschlägt.⁷⁵

Die Texte der einzelnen Handschriften werden hinsichtlich ihres Umfangs und ihrer Gliederung miteinander verglichen, um sie zeitlich und regional besser verorten zu können. Da es aber nicht der Text des *SeMaK* ist, der im Zentrum dieser Arbeit steht,

⁷³ Katrin Kogman-Appel, *Jewish Art and non-Jewish Culture: The Dynamics of Artistic Borrowing in Medieval Hebrew Manuscript Illumination*, *Jewish History* 15 (2001), S. 187–234, hier: S. 188.

⁷⁴ Camille, 1992, S. 9.

⁷⁵ Freeman Sandler, Lucy, „The Study of Marginal Imagery: Past, Present, and Future“, in: *Studies in Iconography* 18 (1997), S. 1–49, hier 36.

wird eine philologische Erschliessung lediglich zur historischen Kontextualisierung, und zur Beleuchtung der Intensionen der Schreiber vorgenommen werden.

Um verstehen zu können, in welcher Weise die Schreiber mit dem *SeMaK* in Beziehung traten, ist es unumgänglich, einzelne Texte in Bezug auf ihren halakhischen Inhalt zu untersuchen. Hierbei bezieht sich diese Arbeit auf Haym Soloveitchiks Ansatz, halakhische Texte in einen historischen Zusammenhang zu stellen. Diese können – besser als Chroniken und Annalen – einen Einblick in das Alltagsleben der Juden im Mittelalter geben.⁷⁶ Dies trifft insbesondere auf die von ihm behandelte Responsenliteratur zu aber kaum auf überlieferte Gesetzestexte. Hier sind es vielmehr Abweichungen zwischen den einzelnen Fassungen sowie zeitgenössische Glossen und Anmerkungen, die den Blick auf die Belange des täglichen Lebens freigeben.

⁷⁶ Haym Soloveitchik, שו"ת כמקור היסטורי, *The Use of Responsa as a Historical Source: A Methodological Introduction*, Jerusalem 1990, S. 11.

2. *Historisches Umfeld*

2.1 *Zarfat*

Seit römischen Zeiten bis ins Mittelalter bestand auf dem Gebiet des heutigen Frankreich eine ungebrochene jüdische Siedlungstradition.⁷⁷ In *Ashkenaz* und *Zarfat*⁷⁸ erfolgte ab dem 9. und 10. Jahrhundert eine verdichtete Ansiedlung und es entstanden feste jüdische Gemeindeorganisationen.⁷⁹

Noch zu karolingischen Zeiten spielten die Juden eine wichtige Rolle im Fernhandel. Zudem besaßen sie Anwesen mit Feldern, Obstgärten, Weinbergen und Mühlen und widmeten sich in den Tälern der Rhône, Saône, und in der Region Paris insbesondere dem Weinanbau.⁸⁰ Im 11. Jahrhundert waren jüdische Kreditgeber wesentlich am Aufbau der expandierenden Städte beteiligt und der lokale Handel und das Geldgeschäft mit Nichtjuden wurden zu den wichtigsten Wirtschaftszweigen der Juden.⁸¹ Wegen des Zinsverbots, das 1139 anlässlich des Zweiten Laterankonzils erlassen worden war, erlangten Juden eine zentrale Bedeutung als Geldgeber für die mittelalterliche Wirtschaft. Jüdische Kredite waren für die schnell wachsende mittelalterliche Gesellschaft unabdinglich. Die wirtschaftliche Zusammenarbeit führte zu einem lebendigen kulturellen und sozialen Austausch zwischen Juden und Christen, der jedoch gegen Ende des 11. Jahrhunderts mit der eskalierenden Gewalt gegen Juden ein dramatisches Ende nahm.

Der erste Kreuzzug von 1096 mit seinen Massakern und Zwangstaufern, dem die jüdischen Gemeinden im Rheinland zum Opfer fielen und unter dem auch die Juden von Rouen zu leiden hatten,⁸² hatte das Verhältnis zwischen Christen und Juden in ganz

⁷⁷ Avraham Grossman, *Rashi*, Oxford 2012, S. 3.

⁷⁸ Frankreich nördlich und östlich der Loire.

⁷⁹ Jörg R. Müller, Juden im Westen des Reiches. Einflüsse, Eigenständigkeiten und Wirkungen im hohen und späten Mittelalter, in: Franz Irsigler (Hrsg.), *Zwischen Maas und Rhein. Beziehungen, Begegnungen und Konflikte in einem europäischen Kernraum von der Spätantike bis zum 19. Jahrhundert*, Trier 2006, S. 403–434, hier: S. 405.

⁸⁰ Esther Benbassa, *The Jews of France. A History from Antiquity to the Present*, Princeton, N.J 1999, S. 11.

⁸¹ Grossman, 2012, S. 4.

⁸² Anna Sapir Abulafia, *Christian-Jewish Relations, 1000-1300. Jews in the Service of Medieval Christendom*, New York 1. Aufl. 2011, S. 141–142.

Mittel- und Westeuropa nachhaltig geprägt.⁸³ In Frankreich kam es im Jahre 1171 zu einer weiteren tiefen Erschütterung als 30 Juden aufgrund einer Ritualmordbeschuldigung in Blois an der Loire auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurden.⁸⁴ Die Dämonisierung der Juden nahm fortlaufend zu und Ritualmordbeschuldigungen und der Vorwurf der Hostienschändung wurden im 13. Jahrhundert als „politisches Mittel zur Disziplinierung der Judenschaft eingesetzt.“⁸⁵

Für das Königshaus der Kapetinger, das seinen Herrschaftsbereich sukzessive ausweitete, war die Kontrolle über die Juden und ihr Einkommen ein wesentlicher ökonomischer Faktor. Im Laufe des 13. Jahrhunderts wurden Juden immer mehr zu Objekten wirtschaftlicher Ausbeutung. Der noch jugendliche König Philipp II. August (1165-1223) liess 1181 die wohlhabenden Juden von Paris festsetzen, um sie danach gegen ein hohes Lösegeld wieder freizulassen. Danach erliess er eine Schuldentilgung, welche die christlichen Schuldner von all ihren Verpflichtungen gegenüber den Juden befreite.⁸⁶ Um Zugriff auf jüdische Häuser und Weinberge zu erlangen, verfügte er 1182 die Ausweisung aller Juden aus den französischen Kronlanden.⁸⁷ Von dieser Verfolgung waren im Gegensatz zu späteren Verfolgungen nur die Juden der Île de France betroffen.⁸⁸

⁸³ Friedrich Battenberg, *Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas*, Darmstadt 1990, S. 83.

⁸⁴ Ebd., S. 83–84.

⁸⁵ Ebd., S. 90.

⁸⁶ William Chester Jordan, *The French Monarchy and the Jews. From Philip Augustus to the last Capetians*, Philadelphia, PA 1989, S. 30–31.

⁸⁷ Battenberg, 1990, S. 84–85.

⁸⁸ Erst später, im Jahre 1306, als sich der Herrschaftsbereich des Königshauses über ganz Frankreich erstreckte, wurden alle französischen Juden ausgewiesen. Sapir Abulafia, 2011, S. 61.

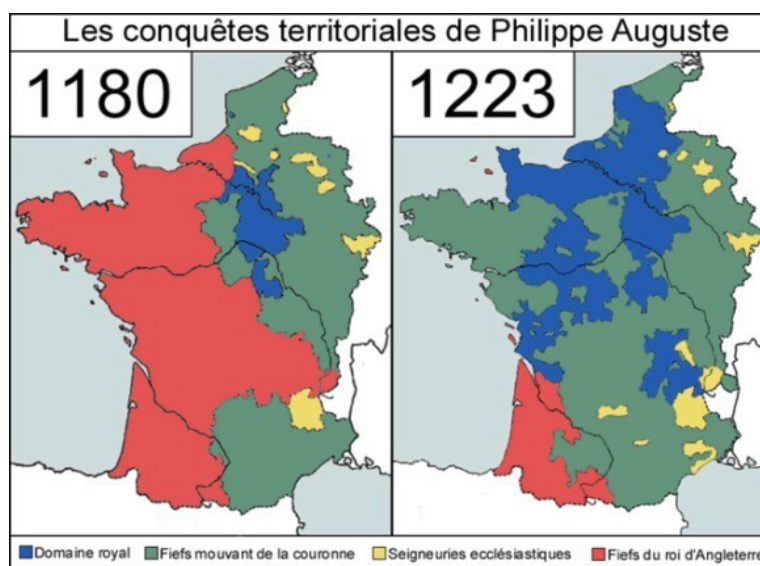


Abb. 1 Eroberungen von Philipp II. August⁸⁹

Ab 1198 wurde den Juden wieder die Ansiedlung erlaubt, sie blieben aber unter der strengen fiskalischen Kontrolle der französischen Könige. König Ludwig IX. von Frankreich, dessen Regierungszeit von 1226 bis 1270 dauerte, war ein religiöser Eiferer. Er führte zwei Kreuzzüge und bekämpfte im eigenen Land Häretiker und Andersgläubige. Unter seiner Herrschaft wurden die Beschlüsse des Vierten Laterankonzils von 1215, das die Juden als „Verworfenen“ ausgrenzte, früher als im Deutschen Reich umgesetzt. Das Laterankonzil untersagte den Juden „schweren und unmässigen Wucher“ und verordnete die Einschränkung des jüdischen Geldgeschäfts. Weiter hatten sich Juden und Sarazenen in ihrer Kleidung von den Christen zu unterscheiden. Damit sollte verhindert werden, dass sich Männer und Frauen der verschiedenen Religionsgemeinschaften „irrtümlich miteinander einlassen“. Zudem wurde den Juden untersagt, sich an den Tagen vor Ostern, insbesondere am Karfreitag, in der Öffentlichkeit zu zeigen. Auch durften sie nicht mehr mit öffentlichen Ämtern betraut werden.⁹⁰

Die 1198 wieder zugelassenen Juden entwickelten eine reiche geistige Tätigkeit. Die von *Rashis* Enkel *Rabbenu Tam* (Jacob ben Meir Tam, gestorben 1171) gegründete Tosafistenschule wurde wieder zum Leben erweckt, und Paris wurde zum wichtigsten Zentrum tosafistischer Studien.⁹¹ Paris war auch ein Zentrum christlicher Gelehrsam-

⁸⁹ Bildquelle: Wikimedia Commons, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Conquetes_Philippe_Auguste.png, eingesehen am 20.2.2016.

⁹⁰ Josef Wohlmuth (Hrsg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien: Bd.2, Konzilien des Mittelalters*, Paderborn, Zürich 2000, S. 265–267.

⁹¹ Müller, 2006, S. 416.

keit, und es herrschte eine geistige Aufbruchsstimmung. In diesem Klima kam es schon früh zu einem geistigen Austausch zwischen Juden und Christen. Scholastiker und philologisch interessierte Christen schätzten die jüdischen Gelehrten als Experten der Bibelexegese und Kenner philosophischer Lehren der Antike.⁹² Seitens der christlichen Theologen herrschte ein reges Interesse an der jüdischen Bibelauslegung, die, wie bei Hugo von St. Viktor (gestorben 1141), durchaus auch positiv aufgenommen wurde.⁹³ Parallel dazu kam es von theologischer Seite zu hasserfüllten Anschuldigungen gegen das Judentum. Petrus Venerabilis (gestorben 1156) verglich die Juden mit Tieren und warf ihnen vor, die Worte der Bibel zu verdrehen.⁹⁴ Zudem polemisierte Petrus Venerabilis als einer der ersten christlichen Theologen gegen den Talmud.⁹⁵

Eine führende Gestalt der Pariser *Yeshivah* war Rabbi Jehiel ben Josef von Paris (gestorben ca. 1265), der Schwiegervater von Isaak ben Josef von Corbeil. In Rabbi Jehiels *Yeshivah* waren gegen 300 Schüler, darunter Isaak und Perez von Corbeil sowie Meir von Rothenburg.⁹⁶ 1240 wurde Rabbi Jehiel eine schwere Aufgabe aufgetragen. Er und Rabbi Moshe ben Jakob von Coucy hatten den Talmud in einem öffentlichen Tribunal zu verteidigen. Der Konvertit Nicholas Donin hatte Papst Gregor IX. eine Anklage gegen den Talmud vorgelegt und behauptet, dass darin die Heilige Jungfrau und Jesus diffamiert würden.⁹⁷ Der Prozess endete mit der Verurteilung des Talmuds, und zwei Jahre später wurden 24 Wagenladungen talmudischer Werke in Paris verbrannt. Die Talmudverbrennung hatte weitreichende Folgen. Rabbi Jehiel beschloss nach *Eretz Israel* auszuwandern und sein Schüler Meier von Rothenburg, der auch Zeuge der Talmudverbrennung war, versuchte Jahre später, es ihm gleichzutun. Mit der Verbrennung des Talmuds von 1242 endete die Ära der Pariser Tosafistenschule. Die Zentren tosafistischer Gelehrsamkeit verlagerten sich ins rund 40 Kilometer südlich von

⁹² Ebd.

⁹³ Martin H. Jung, *Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen*, Darmstadt 2008, S. 85.

⁹⁴ Ebd., S. 86.

⁹⁵ Ebd., S. 77.

⁹⁶ Isaac Broydé, Jehiel Ben Joseph of Paris, in: Isidore Singer (Hrsg.), *The Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*, New York etc. 1901-1906, S. 82.

⁹⁷ Kurt Schubert, *Christentum und Judentum im Wandel der Zeiten* 2003, S. 70.

Paris gelegene Corbeil⁹⁸ und in die Talmudschulen Évreux, Touques und Falaise in der Normandie.⁹⁹

Die Geschichte der Juden in Frankreich ist im 14. Jahrhundert von wiederkehrenden Ausweisungen geprägt. Bereits 1289 waren die Juden aus mehreren Regionen Frankreichs weggewiesen worden und 1306 erfolgte die Ausweisung aus ganz Frankreich. 1315 wurde ihnen die Rückkehr gewährt, doch bereits 1321-1323 mussten sie wieder das französische Königreich verlassen. Von den Vertreibungen aus den französischen Kronlanden waren auch die Juden im westlichen Lothringen und in der Champagne betroffen. Als den Juden Mitte des 14. Jahrhunderts die Wiederkehr gestattet wurde, machten nur wenige von ihnen vom Rückkehrrecht Gebrauch. 1394 wurden sie endgültig aus Frankreich vertrieben.¹⁰⁰

2.2 Juden im *regnum Teutonicum*

Die jüdische Bevölkerung im Deutschen Reich, die sich vom 9. bis 11. Jahrhundert auf lediglich neun Gemeinden beschränkt hatte,¹⁰¹ erfuhr in den nachfolgenden beiden Jahrhunderten ein starkes Wachstum und betrug um das Jahr 1300 rund 100'000 Personen.¹⁰² In dieser Zeit hatte sich auch ihre Erwerbstätigkeit stark verändert. Die ortsansässigen jüdischen Kaufleute, die von christlichen Kaufmannsgilden verdrängt worden waren, wandten sich vermehrt dem Kreditgeschäft zu. Die Juden, die als Kreditgeber zu einem unverzichtbaren Bestandteil der mittelalterlichen Wirtschaft geworden waren, siedelten sich hauptsächlich in den Städten an. Trotz der wachsenden Judenfeindschaft war die Niederlassung jüdischer Geldhändler und Ärzte in den Städten erwünscht, und Juden bildeten in Städten wie Erfurt oder Nürnberg einen nicht unwesentlichen Anteil der städtischen Bevölkerung.¹⁰³

Nach den verheerenden Judenverfolgungen, die 1096 während des Ersten Kreuzzugs im Rheinland erfolgt waren, hatte Heinrich IV. 1103 die Juden unter kaiserlichen Sonder-

⁹⁸ Henri Gross, *Gallia Judaica: Dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques*, Paris 1897, S. 559–573.

⁹⁹ Sapir Abulafia, 2011, S. 76.

¹⁰⁰ Léon Poliakov, Das Zeitalter der Verteufelung und des Ghettos, in: Léon Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus*, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1979-1989, hier: S. 17–18.

¹⁰¹ Michael Toch, *The Economic History of European Jews. Late Antiquity and Early Middle Ages*, Leiden 2013, S. 72.

¹⁰² Michael Toch, *Die Juden im mittelalterlichen Reich*, München 1998, S. 10.

¹⁰³ Ebd., S. 11.

schutz gestellt.¹⁰⁴ Bereits 1090 hatte er den Wormser Juden ein Privileg gegeben, das ihnen den Schutz von Leben und Besitz garantierte, freie Religionsausübung gestattete und ihnen erlaubte, sich wirtschaftlich zu betätigen.

Vielerorts wurde den Juden eine selbstständige Gemeindeverwaltung mit eigener Gerichtsbarkeit gewährt. Die Autonomie, die den Juden in innerjüdischen Angelegenheiten zugesprochen worden war, wurde von den jüdischen Gemeinden im Rheinland institutionalisiert. So hatten sich seit dem 12. Jahrhundert die jüdischen Gemeinden von Speyer, Worms und Mainz zu einem Dreibund, den *Kehillot ShUM* (*ShUM* = Akronym der jüdischen Bezeichnungen *Shpira Wormaissa* und *Magenza*) zusammengeschlossen. Es wurden Versammlungen abgehalten, an denen die wichtigsten halakhischen Autoritäten von *Ashkenaz* teilnahmen. Sie erliessen in den Jahren 1220, bzw. 1223 die sogenannten *Takkanot Kehillot ShUM*, Rechtssatzungen, die für die gesamte ashkenazische Gemeinschaft verbindlich waren.¹⁰⁵

Auf dem Wormser Privileg von 1090 aufbauend besiegelte Kaiser Friedrich II. im Jahre 1236 die Kammerknechtschaft der Juden.¹⁰⁶ Dadurch wurden die Juden gleichzeitig dem kaiserlichen Fiskus unterstellt und hatten eine spezielle Judensteuer zu zahlen.¹⁰⁷ Auch wenn diese Bestimmungen den Keim für spätere Rechtsminderungen und finanzielle Ausbeutung in sich trugen, hatten sie, wie Friedrich Battenberg schreibt, „zugleich eine stabilisierende Wirkung. Sie waren für die Betroffenen kalkulierbar und konnten als Kostenfaktoren bei der geschäftlichen Tätigkeit eingebaut werden.“¹⁰⁸ Ende des 13. Jahrhunderts wurden die Judenschutzrechte an einzelne Territorialherren weiterverliehen. Dadurch wurden die Juden vermehrt zu Objekten wirtschaftlicher Ausbeutung. 1286 verbot König Rudolf von Habsburg (1273-1291) den Juden, das Land ohne seine Erlaubnis zu verlassen, da sie als Kammerknechte mitsamt ihren Gütern zu seiner Besitzsphäre gehörten. Rabbi Meir von Rothenburg (ca. 1215-1293) wurde, als er im Begriffe war, nach Jerusalem auszuwandern, Opfer dieser Politik: Er wurde gefangen genommen und sein Leben endete im Kerker.

¹⁰⁴ Battenberg 1990, S. 64–65.

¹⁰⁵ Rainer Josef Barzen, Die SchUM-Gemeinden und ihre Rechtssatzungen. Geschichte und Wirkungsgeschichte, in: Pia Heberer (Hrsg.), *Die SchUM-Gemeinden Speyer – Worms – Mainz. Auf dem Weg zum Welterbe*, Regensburg, S. 23–36.

¹⁰⁶ Battenberg 1990, S. 109.

¹⁰⁷ Ebd., S. 97.

¹⁰⁸ Ebd., S. 97–98.

Bis zu den Verfolgungen Ende des 13. Jahrhunderts waren die Lebensbedingungen der Juden im deutschen Raum tendenziell besser als in Frankreich. Die diskriminierenden Beschlüsse des Vierten Laterankonzils wurden mit Verzögerung umgesetzt und religiös begründete Verfolgungen und Massaker fanden etwas später als in Frankreich statt. Indessen lässt sich beobachten, wie sich die Rechtslage der Juden kontinuierlich verschlechterte.

Mit der Verschlechterung des jüdischen Rechtsstatus gewannen Beschuldigungen gegen Juden eine fatale Wirkungsmacht. Im Laufe des 13. Jahrhunderts wurde den als Christumördern betrachteten Juden vermehrt nachgesagt, blutige Schandtaten begangen zu haben. Der Vorwurf, Juden hätten Christen entführt und rituell ermordet, wurde im Deutschen Reich erstmals 1235/36 erhoben. Volksprediger und Bettelmönche hatten behauptet, dass Juden in Fulda christliche Kinder geschlachtet hätten, um das Christenblut rituell zu verwenden. Die darauffolgenden Morde an Juden wurden von Kaiser und Kirche nicht gutgeheissen. So liess Kaiser Friedrich II. (1194-1250) eine Untersuchungskommission einsetzen, die zum Schluss kam, dass die Anschuldigungen völlig haltlos waren, da laut der Bibel der Genuss von Blut für Juden verboten ist. Daraufhin erliess Kaiser Friedrich ein ausdrückliches Verbot gegen Blutbeschuldigungen.¹⁰⁹

Ende des 13. Jahrhunderts erreichte die Beschuldigung der Hostienschändung von Westen her kommend das deutsche Gebiet. Die geweihte Hostie galt, seit die Transsubstantiationslehre am Laterankonzil 1215 zum Dogma erklärt worden war, als der wahre Leib Christi. Dies beflügelte die Legendenbildung vom jüdischen Hostienfrevler als „eine Nachvollziehung des von den Vätern begangenen Gottesmordes.“¹¹⁰ Im Jahre 1298 wurde im fränkischen Städtchen Röttingen ob der Tauber behauptet, Juden hätten eine Hostie gestohlen, durchstochen und sie zum Bluten gebracht. Der örtliche Metzgermeister „Rintfleisch“ sah sich als göttlich eingesetzten Rächer über die Juden. Er sammelte eine Rotte um sich und massakrierte sämtliche Juden Röttingens. Den

¹⁰⁹ Joop van Banning, Der Vatikan und der Ritualmord, in: Susanna Buttaroni (Hrsg.), *Ritualmord. Legenden in der europäischen Geschichte*, Wien 2003, S. 61–84, hier: S. 64.

¹¹⁰ Stefan Rohrbacher, Frömmigkeit und Gewalt, in: Stefan Rohrbacher u. Michael Schmidt, *Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile*, Reinbek bei Hamburg 1991, S. 141–368, hier: S. 291.

nachfolgenden Raubzügen durch Franken und Bayern fielen 146 jüdische Gemeinden zum Opfer und über 3000 Juden wurden getötet.¹¹¹

Wirkten die Pogrome im 13. Jahrhundert noch wie Auswüchse, die gegen den Willen der Machthaber stattfanden, kamen im 14. Jahrhundert vermehrt finanzielle Interessen ins Spiel und einzelne Stadtregierungen versuchten, von den Judenmorden zu profitieren. Als im Jahre 1338 im bayrischen Deggendorf eine unter „König Armleder“ versammelte Mörderbande die jüdische Gemeinde auslöschte, profitierten die bei den Juden verschuldeten Bürger direkt von den Morden. Auch bei den „Armleder-Verfolgungen“ hatte sich der Volkszorn wegen einer angeblichen Hostienschändung entflammt, neu aber waren die Allianzen, die sich nun zwischen den einzelnen Akteuren bildeten. Dies war das Vorspiel zu den organisierten Judenmorden, die zur Zeit des Schwarzen Todes stattfanden.¹¹²

Die grösste Katastrophe, die das mittelalterliche Judentum erleiden musste, erfolgte während der Pestverfolgungen 1348-1350. Dabei fand die Mehrheit der im Deutschen Reich ansässigen jüdischen Bevölkerung den Tod. Mindestens 400 jüdische Gemeinden wurden vernichtet¹¹³, einzig die Gemeinde von Regensburg blieb verschont.¹¹⁴ Die aus Zentralasien stammende Pest war 1347 von genuesischen Galeeren in Europa eingeschleppt worden und erfasste mindestens einen Drittel der Bevölkerung. Die Ursache der Pest lag im Dunkeln: Vom verderbten Lebenswandel, der den göttlichen Zorn hervorrief, über stellare Konstellationen bis zur Verunreinigung von Luft und Wasser wurden allerlei Vermutungen über den Ursprung der Seuche angestellt. Die Vorstellung, dass das Trinkwasser vergiftet sein könnte, setzte sich durch. Anfangs wurde den Juden noch nicht angelastet, Brunnen vergiftet zu haben: Im Frühjahr 1348 wurden in Narbonne, Carcassonne und Avignon Bettler und Arme beschuldigt, das Trinkwasser mit einem pesterregenden Gift versetzt zu haben,¹¹⁵ doch bald wurde dieser Verdacht auf die Juden übertragen. Im Herbst 1348 tauchte der Verdacht, dass sie die Verursacher der Pest sein könnten, in Savoyen auf. Im Schloss Chillon wurden jüdische Männer so lange gefoltert, bis ein Arzt die Brunnenvergiftung gestand. Dies bildete den

¹¹¹ Miri Rubin, *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews* 2004, S. 53.

¹¹² Battenberg 1990, S. 120.

¹¹³ Toch 1998, S. 61.

¹¹⁴ Rohrbacher 1991, S. 199.

¹¹⁵ Ebd., S. 197.

Anfang einer Pogromwelle, die, von den Städten Solothurn, Zofingen und Bern ausgehend, die deutschen Reichsstädte im Schneeballsystem ergriff.¹¹⁶ Die Verfolgungen, die bis 1350 stattfanden, waren nicht mehr spontane Erhebungen fanatisierter Massen oder Überfälle gesetzloser Banden, nun handelte es sich um planmässige Aktionen seitens der einzelnen Stadtregierungen. Die Judenmorde erfolgten bis zu einem halben Jahr vor dem Einfall der Pest. So wurden die Juden in Zürich im Februar 1349 verbrannt;¹¹⁷ die Krankheit erreichte die Stadt aber erst im darauf folgenden September.¹¹⁸ Von den Verfolgungen des Schwarzen Todes konnten sich die jüdischen Gemeinden, auch wenn sie sich wieder neu formierten, nie wieder erholen.¹¹⁹

Bereits vor dem Ausbruch der Pest hatte sich die finanzielle Sicherheit der Juden weiter verschlechtert. Kaiser Ludwig der Bayer (1314-1347) führte 1342 den „Goldenen Opferpfennig“ ein, eine Kopfsteuer für Juden, die 1347 von König Karl IV. (1316-1378) weitergeführt wurde. König Karl verstand es, aus den Judenmorden, die anlässlich der Pestpogrome erfolgten, grösstmöglichen finanziellen Nutzen zu ziehen.¹²⁰ Die Schutzrechte über die Juden gingen nach der Pestzeit an territoriale Herrschaftsträger über. Judenregalien wurden neben anderen Verdienstmöglichkeiten nunmehr als reine Geldquellen gesehen. So heisst es 1356 in der Goldenen Bulle Kaiser Karls IV., dass die Kurfürsten neben den Bergwerks- und Zollregalien auch alle Judenrechte innehaben dürfen.¹²¹ Die hemmungslose finanzielle Ausbeutung der Juden, wie sie 200 Jahre zuvor von den französischen Königen betrieben worden war, fand im Deutschen Reich in den Judenschuldentilgungen des Königs Wenzel (1361-1419) ihr Gegenstück. In den Jahren 1385 und 1390 hatten die Juden sämtliche Schuldbriefe herauszugeben und Schulden samt Zinsen wurden für erloschen erklärt. Nach der Schuldentilgung von 1390 war die Kapital- und Steuerkraft der Juden so geschmolzen,

¹¹⁶ František Graus, *Pest, Geissler, Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit*, Göttingen 2. Aufl. 1987, S. 161.

¹¹⁷ Johannes Dierauer (Hrsg.), *Chronik der Stadt Zürich. Mit Fortsetzungen*, Basel 1900, S. 46, Nr. 45.

¹¹⁸ Karl Lechner, *Das grosse Sterben in Deutschland in den Jahren 1348-51 und die folgenden Pestepidemien bis zum Schlusse des 14. Jahrhunderts*, Innsbruck 1884, S. 28.

¹¹⁹ Battenberg 1990, S. 121–122.

¹²⁰ Graus 1987, S. 240.

¹²¹ Battenberg 1990, S. 137.

dass sie sich im 15. Jahrhundert fast nur noch auf das alltägliche Pfandleihgeschäft und auf die Vergabe kleinerer Kredite an Bauern beschränkten.¹²²

2.3 Kontakte zwischen *Zarfat* und *Ashkenaz*

Zwischen den Juden in *Zarfat* und *Ashkenaz* bestanden bis Mitte des 13. Jahrhunderts enge Verbindungen.¹²³ So war das Denken des berühmten französischen Exegeten Rabbi Salomo ben Isaak, genannt *Rashi*, (1064-1105) von seinen Studienjahren in Mainz und Worms geprägt.¹²⁴ Die geistigen Zentren im deutschen Gebiet verloren nach den Kreuzzugspogromen an Bedeutung und in der Champagne erlangten die Lehrhäuser des *Rashi* und seiner Nachfolger grösste Strahlkraft. Im Lehrhaus von *Rashis* Enkel *Rabbenu Tam* (gestorben 1171) und seines Bruder Samuel (*Rashbam*) entstanden die *Tosafot*, neuartige Talmudkommentare, die auf Analysen, Diskussionen und Disputen basierten. Bereits zu Lebzeiten *Rabbenu Tams* reisten erste jüdische Gelehrte aus Deutschland an, um sich mit der neuen Auslegungsmethode des Talmud vertraut zu machen.¹²⁵ Während die traditionell eingestellten rheinländischen Zentren Speyer, Worms und Mainz gegenüber der französischen Auslegungspraxis Widerstände zeigten, konnte das tosafistische Denken vorerst nur in Regensburg Fuss fassen. Doch bereits gegen Ende des Jahrhunderts setzten immer mehr ashkenazische Gelehrte die dialektische Methode der Tosafisten ein, was zu einem Umbruch der traditionellen Lehre führte.¹²⁶

Die französischen und deutschen Juden hatten zwei unterschiedliche Rechtstraditionen entwickelt: Beruhten in *Zarfat* halakhische Entscheide auf Schlussfolgerungen, die aus Textanalysen des babylonischen Talmud hervorgegangen waren, wurde in *Ashkenaz* nach überliefertem Brauch geurteilt.¹²⁷ Die Kontakte zwischen französischen und deutschen Juden führten zu einem lebhaften geistigen Austausch und langsam kam es

¹²² Ebd., S. 149–150.

¹²³ Müller, 2006, S. 411.

¹²⁴ Grossman, 2012, S. 15.

¹²⁵ Avraham (Rami) Reiner, Von Rabbenu Tam zu R. Isaak von Wien. Die Hegemonie der französischen Schule der Talmudwissenschaft im 12. Jahrhundert, in: Christoph Cluse (Hrsg.), *Europas Juden im Mittelalter. Beiträge des internationalen Symposiums in Speyer vom 20. - 25. Oktober 2002*, Trier 2004, S. 301–310, hier: S. 304.

¹²⁶ Müller, 2006, S. 415.

¹²⁷ Reiner, 2004, S. 302.

zu einer Annäherung der beiden Pole. Bis zum frühen 13. Jahrhundert hatte sich die Trennlinie zwischen den beiden kulturellen Zentren weitgehend verflüchtigt.¹²⁸ Die geistige Beeinflussung erfolgte nicht nur von Frankreich aus: Im 13. Jahrhundert verlief sie auch in gegenläufiger Richtung. Im 12.-13. Jahrhundert hatte sich in den *ShUM*-Städten und Regensburg die Frömmigkeitsbewegung der *Ḥaside Ashkenaz* gebildet. Die *Ḥaside Ashkenaz*, deren Frömmigkeitslehre ethische und esoterische Elemente umfasste, übten scharfe Kritik gegenüber der – ihrer Meinung nach – übertriebenen Anwendung der neuen dialektischen Methode.¹²⁹ Ihre Rechtsentscheide basierten weniger auf schriftlichen Quellen und waren, wie Jacob Katz es schreibt: „the expression of spontaneous emotions“.¹³⁰ Ein grosses Anliegen der *Ḥaside Ashkenaz* war es, das Studium der praktischen *Halakha* zu fördern.¹³¹ Die Gedankenwelt der deutschen Frommen erreichte im Laufe des 13. Jahrhunderts die französischen Tosafisten. So hatte die Talmudakademie von Évreux mehrere Lehren der *Ḥaside Ashkenaz* übernommen.¹³² Auch Moshe von Coucy, dessen Auffassungen von Reue und Busse sowie von Verhaltensweisen gegenüber Nichtjuden mit denjenigen der *Ḥaside Ashkenaz* verblüffend übereinstimmen, soll laut Ephraim Kanarfogel von den deutschen Pietisten beeinflusst gewesen sein.¹³³ Dies wird von Haym Soloveitchik bestritten: Erst eine Generation später, bei Rabbi Isaak ben Josef von Corbeil, sei ein Einfluss nachweisbar.¹³⁴

2.4 Italien

Juden waren seit der Antike auf der italienischen Halbinsel ansässig. In Rom, einer Stadt, aus der sie nie vertrieben wurden, gab es eine ungebrochene Siedlungstradition.¹³⁵ Bis ins neunte Jahrhundert hinein bestanden die wichtigsten Erwerbszweige der Juden im Gutsbesitz, Handwerk und Handel.¹³⁶ Daneben gab es zahlreiche jüdische

¹²⁸ Ebd., S. 303.

¹²⁹ Kanarfogel, 1997, S. 207.

¹³⁰ Jacob Katz, *Exclusiveness and Tolerance. Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, New York, N.Y. 3. Aufl. 1983, S. 95.

¹³¹ Kanarfogel, 1997, S. 210.

¹³² Ebd.

¹³³ Ebd., S. 209.

¹³⁴ Haym Soloveitchik, *Piety, Pietism and German Pietism: "Sefer Ḥasidim i" and the Influence of Hasidei Ashkenaz*, *The Jewish Quarterly Review, New Series* 92 (2002), S. 455–493, hier: S. 470.

¹³⁵ Moses Avigdor Shulvass, *Between the Rhine and the Bosphorus. Studies and Essays in European Jewish History*, Chicago, Ill. 1964, S. 192.

¹³⁶ Toch, 2013, S. 49.

Ärzte.¹³⁷ Im späten Mittelalter nahm in Norditalien das Geldgeschäft überhand.¹³⁸ Dies hatte seinen Beginn im 13. Jahrhundert genommen, als die selbstverwalteten Städte von Nord- und Mittelitalien Geldhändler aus Rom und *Ashkenaz* anzogen.¹³⁹

Im Zeitalter der Renaissance veränderte sich die jüdische Bevölkerungsstruktur. Zur eingewachsenen Gruppe der *Italkim* kamen nun Juden aus *Ashkenaz* und *Sepharad*.¹⁴⁰ Bereits vor dem Jahr 1300 hatten ashkenazische Gemeinschaften um Venedig herum gelebt. Doch im 14. Jahrhundert kam es zu so grossen Einwanderungswellen aus dem deutschen Raum, dass die *Ashkenazim* die grösste Gruppe jüdischer Einwanderer in ganz Italien ausmachten.¹⁴¹ Insbesondere die Pestverfolgungen von 1348-1350 hatten zu einer Massimmigration aus Deutschland geführt. Die *Ashkenazim* siedelten sich hauptsächlich in den oberitalienischen Städten an, welche die Juden eingeladen hatten, dort das Pfandleihgeschäft aufzubauen.¹⁴² Mit der Vertreibung der Juden aus Frankreich 1394 kam es zu einer weiteren Einwanderungswelle. Aus Spanien hatte die Immigration seit den Verfolgungen von 1391 stetig zugenommen und erreichte 1492 mit der endgültigen Vertreibung der Juden aus Spanien ihren Höhepunkt.¹⁴³ Die aus Italien stammenden Juden und die *Ashkenazim* hatten Affinitäten zueinander und es war möglich, dass ashkenazische Juden auch die Synagogen der *Italkim* besuchen konnten.¹⁴⁴

Die Juden waren nicht nur im Geldgeschäft tätig, auch als Ärzte waren sie weitem gefragt. Manche von ihnen konnten sogar an christlichen Universitäten studieren.¹⁴⁵ In der Renaissance leisteten die Juden zudem wesentliche Beiträge zum kulturellen Leben in Italien, sei es in der Kunst, Literatur oder in der Übersetzungsarbeit aus dem Arabischen oder Hebräischen. Ausserdem nahmen christliche Gelehrte bei Juden Hebräischunterricht.¹⁴⁶ In der Folge erwachte ein vermehrtes Interesse an jüdischer

¹³⁷ Ebd., S. 52.

¹³⁸ Ebd., S. 60.

¹³⁹ Eli Barnavi, Frank Stern u. Denis Charbit, *Universalgeschichte der Juden. Von den Ursprüngen bis zur Gegenwart; ein historischer Atlas*, München 2004, S. 126.

¹⁴⁰ Moses Avigdor Shulvass, *The Jews in the World of the Renaissance* 1973, S. 2.

¹⁴¹ Ebd., S. 5 und Shulvass, 1964, S. 160–161.

¹⁴² Ebd.

¹⁴³ Shulvass, 1964, S. 134.

¹⁴⁴ Shulvass, 1973, S. 56–57.

¹⁴⁵ Paul Oskar Kristeller, *Jewish Contributions to Italian Renaissance Culture*, in: Paul Oskar Kristeller (Hrsg.), *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma 1996, S. 215–226, hier: S. 217.

¹⁴⁶ Ebd., S. 217–221.

Philosophie und Mystik. Ein jüdisch-christlicher Austausch fand in erster Linie unter Humanisten wie dem Philosemiten Pico della Mirandola (1463-1494) und dem jüdischen Gelehrten Yohanan Alemanno (gestorben nach 1504) statt. Der jüdische Universalgelehrte Abraham Farissol (ca. 1451-1525) soll zudem sein polemisches Werk מגן אברהם (*Magen Avraham* = „*Der Schild Abrahams*“) auf Anregung von christlichen Freunden geschrieben haben.¹⁴⁷ Seinen Lebensunterhalt verdiente sich Farissol als Kantor und als Kopist von kostbaren Büchern. Es bestand eine grosse Nachfrage nach kopierten Büchern. Für die Zeit von 1300-1500 sind rund 450 Namen von professionellen jüdischen Schreibern überliefert, doch es werden weitaus mehr gewesen sein.¹⁴⁸ Farissol, der aus Avignon stammte, ist ein Beispiel dafür, dass zugewanderte professionelle Schreiber eine wichtige Rolle im soziokulturellen Leben Italiens einnehmen konnten.¹⁴⁹

Im 15. Jahrhundert wurde das jüdische Zinsgeschäft vermehrt durch die Prediger der Bettelorden angegriffen. Ab 1462 wurden nicht gewinnorientierte Banken, die *Monti di Pietà*, gegründet, um die jüdischen Geldverleiher zu verdrängen. In der Folge mussten viele jüdische Pfandhäuser schliessen. In einigen Fällen führten die Predigten der Mendikanten auch zu Verfolgungen. So wurden in Florenz mit der Schliessung der jüdischen Pfandhäuser die Juden aus der Stadt vertrieben.¹⁵⁰

In Italien kam es aber nie zu so grossangelegten planmässigen Judenverfolgungen wie in *Ashkenaz*.¹⁵¹ Da Italien in zahlreiche politische Einheiten zersplittert war, konnten sich die aus den Städten ausgewiesenen Juden leicht in den angrenzenden Nachbarstädten niederlassen.¹⁵² Die schlimmste Verfolgung erfolgte 1475, als den Juden von Trient ein Ritualmord vorgeworfen wurde.¹⁵³ Insgesamt 22 der angeklagten Juden erlagen den Folterungen oder wurden zum Tode verurteilt und der Rest der

¹⁴⁷ Shulvass, 1973, S. 347.

¹⁴⁸ Ebd., S. 154.

¹⁴⁹ Edna Engel, Immigrant Scribe's Handwriting in Northern Italy from the Late Thirteenth to the Mid-Sixteenth Century. Sephardi and Ashkenazi Attitudes toward the Italian Script, in: Javier del Barco u. Malachi Beit-Arié (Hrsg.), *The Late Medieval Hebrew Book in the Western Mediterranean. Hebrew Manuscripts and Incunabula in Context*, Leiden, Boston 2015, S. 28–45, hier: S. 35.

¹⁵⁰ Ebd., S. 119.

¹⁵¹ Moritz Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Italien während des Mittelalters*, Wien 1884, S. 2.

¹⁵² Shulvass, 1973, S. 3.

¹⁵³ Rohrbacher 1991, S. 283.

Gemeinde wurde vertrieben.¹⁵⁴ Dem Prozess folgte mit Hilfe der neu eingeführten Drucktechnik eine riesige Propagandakampagne und der angebliche Ritualmord von Trient erlangte Bekanntheit in ganz Europa.¹⁵⁵ Waren die Übergriffe gegen die Juden bis ins 15. Jahrhundert hinein noch lokaler Art gewesen, nahm im 16. Jahrhundert die Ausgrenzung ein umfassenderes Ausmass an. So kam es 1516 zur Errichtung des Gettos von Venedig, 1555 zur Verbrennung des Talmuds und 1569 zur Vertreibung der Juden aus dem Kirchenstaat.

¹⁵⁴ Shlomo Simonsohn, Trent, in: Michael Berenbaum u. Fred Skolnik (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*. 2nd ed., Detroit 2007, S. 131.

¹⁵⁵ Rohrbacher 1991, 283-286.

3. Vorstellung des *SeMaK* als Buch

3.1 Vorgängerwerke des *SeMaK*

Im Mittelalter erwachte das Bedürfnis, das rabbinische Recht zu systematisieren und übersichtlicher zu präsentieren. Bereits in der gaonäischen Epoche entstanden bedeutende Werke wie die הלכות גדולות (*Halakhot Gedolot* = „*Grosse Halakhot*“) des Simon Kajara, in der die im Babylonischen Talmud erwähnten 613 Ge- und Verbote des Judentums erstmals detailliert aufgelistet wurden. Auf den *Halakhot Gedolot* aufbauend schrieb der in Nordafrika lebende Gelehrte Isaak ben Jakob Alfasi (1013-1103) sein ספר ההלכות (*Sefer ha-Halakhot*). Dabei führte er nur noch die Ge- und Verbote auf, die zu seiner Zeit gültig waren und integrierte neu auch aggadische Texte in sein Werk.

Maimonides, der 1180 seine Gesetzessammlung משנה תורה (*Mishne Tora* = „*Wiederholung des Gesetzes*“) vorlegte, sah in seinem Werk einen Ersatz für den Talmud. Selbstbewusst schrieb er in seinem Vorwort, dass sein Werk die ganze *Halakha* in ihrer Vollständigkeit enthalte und deshalb kein weiteres Buch mehr nötig sei.¹⁵⁶ Maimonides verlieh seinem Werk eine streng logische Systematik und verzichtete auf die Nennung von rabbinischen Diskussionen und Quellen. Die philosophischen Passagen, in denen er versuchte, die göttlichen Gebote rational zu erklären und die Weglassung von Quellenangaben weckte Widerstand. Zudem störten sich die debattierfreudigen ashkenazischen Gelehrten, die vom dialektischen Denken der Tosafistenschule geprägt waren, an Maimonides' Absolutheitsanspruch.¹⁵⁷ Ein grosser Kritikpunkt bildete sein vom aristotelischen Rationalismus geprägtes Denken, das insbesondere in seinem philosophischen Werk „Führer der Unschlüssigen“ zum Ausdruck kam.¹⁵⁸ Es entbrannte ein Streit um Maimonides, der bis ins frühe 14. Jahrhundert immer wieder neu aufflammte.¹⁵⁹

Ausgehend vom *Mishne Tora* des Maimonides schrieb Rabbi Moshe ben Jakob von Coucy das *Grosse Buch der Gebote* (*Sefer Mitzvot Gadol*, Akronym: סמ"ג, *SeMaG*).

¹⁵⁶ Moshe ben Maimon, Glazer Simon, ספר משנה תורה יד החזקה, *Book of Mishneh Torah Yod Ha-Hazakah*, New York 1927, S. 17.

¹⁵⁷ Jeffrey R. Woolf, Admiration and Apathy. Maimonides' 'Mishneh Torah' in High and Late Medieval Ashkenaz, in: Isadore Twersky u. Jay Michael Harris (Hrsg.), *Be'erot Yitzhak. Studies in Memory of Isadore Twersky*, Cambridge, Mass 2005, S. 427–453, hier: S. 432–433.

¹⁵⁸ Moshe ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen*, Hamburg 2. Aufl. 1995.

¹⁵⁹ Jeffrey R. Woolf, Maimonides Revised: The Case of the Sefer Miswot Gadol, *The Harvard Theological Review* 90 (1997), S. 175–203, hier: S. 177–178.

Moshe von Coucy war im Jahr 1240 an der Talmuddisputation von Paris beteiligt, wohin er berufen worden war, um den Talmud zu verteidigen. Angesichts der nachfolgenden Talmudverbrennung muss für Moshe von Coucy die Schaffung eines halakhischen Werkes, das die entstandene Lücke füllen konnte, ein Gebot der Stunde gewesen sein.

In seinem *Grossen Buch der Gebote* zitierte Rabbi Moshe von Coucy den *Mishne Tora* des Maimonides, ergänzte aber den Text mit Quellenangaben und Erklärungen. Darüber hinaus verlieh Moshe seinem Werk eine neue Struktur, indem er die 613 *Mitzvot* neu ordnete. So werden in einem Band alle Verbote und in einem anderen Band alle Gebote aufgeführt. Moshe von Coucy, selbst ein Tosafist, zitierte jeweils zu den einzelnen Ge- und Verboten die abweichenden Meinungen der hauptsächlich aus Nordfrankreich stammenden Tosafisten. Dadurch schuf er eine einzigartige Verbindung zwischen dem Werk des Maimonides und dem Denken der Tosafisten. Moshe von Coucy hat sein Buch ca. 1247 abgeschlossen. Es wurde zum einflussreichsten halakhischen Werk des Mittelalters.¹⁶⁰

Das Werk des Moshe von Coucy ist das direkte Vorläuferwerk des *SeMaK*, der eine Art Kurzfassung des *Grossen Buchs der Gebote* darstellt. Der *SeMaK* war aber nicht das erste Buch, das sich als gekürzte Version des *SeMaG* präsentierte. Nur kurze Zeit bevor Rabbi Isaak von Corbeil sein Werk vollendet hatte, ungefähr im Jahre 1270, war der קיצור ספר מצוות גדול (*Kizzur Sefer Mitzvot Gadol* = „Abkürzung des Grossen Buchs der Gebote“) des Rabbi Abraham bar Ephraim erschienen.¹⁶¹ Dieses Werk hatte keinen Einfluss auf den *SeMaK* und wurde von diesem völlig in den Schatten gestellt, denn dieser hatte einen besonderen Aufbau, mit dem sich das Lernen über die sieben Wochentage verteilen liess.¹⁶²

Neben dem *SeMaG* hat ein weiteres Werk den *SeMaK* beeinflusst. Es ist die Gesetzessammlung ספר היראים (*Sefer haYere'im* = „das Buch der Gottesfürchtigen“) des Eliezer ben Samuel von Metz, die zwischen 1171 und 1179 geschrieben wurde. Sie beinhaltet eine Aufzählung der 613 Ge- und Verbote basierend auf den *Halakhot*

¹⁶⁰ Judah D. Galinsky, The Significance of Form. R. Moses of Coucy's Reading Audience and his Sefer ha-Mitzvot, *AJS Review* 35 (2011), S. 293–321.

¹⁶¹ Avraham ben Ephraim (Hrsg.), קיצור ספר מצוות גדול. ההדיר והוסיף מבוא והערות יהושע הרוביץ, *Kitzur Semag*, Jerusalem 2004.

¹⁶² Ta-Shema, 2004, S. 19.

Gedolot. Das Ziel des Eliezer von Metz war es, die Kenntnis um die göttlichen Gesetze zu verbreiten, damit die Gottesfurcht gestärkt werde. Sein Werk war demnach mehr Sittenlehre als ein systematisch gegliedertes halakhisches Kompendium.¹⁶³ Auch der *Sefer Yere'im* ist in sieben Kapitel („Säulen“) aufgeteilt. Diese Gliederung wurde, wenngleich mit anderen Inhalten, von Rabbi Isaak von Corbeil für den *SeMaK* übernommen.¹⁶⁴

3.2 Zielsetzung des Isaak von Corbeil

Mit der Publikation seines Gesetzeswerkes verfolgte Rabbi Isaak ben Josef von Corbeil ein hohes Ziel: Die *Halakha* sollte einem möglichst breiten Publikum zugänglich gemacht werden und von Menschen – Männern und Frauen – verstanden werden, die über keine rabbinische Gelehrsamkeit verfügten. Hierin widerspiegelt sich, wie Ephraim Kanarfogel aufgezeigt hat, der starke Einfluss der im deutschen Reich aktiven Frömmigkeitsbewegung *Ḥaside Ashkenaz* auf Rabbi Isaak von Corbeil. Wie den *Ḥaside Ashkenaz* war auch ihm die Verbreitung der praktischen *Halakha* ein zentrales Anliegen.¹⁶⁵ Laut Ephraim Urbach wollte Rabbi Isaak mit seinem Werk das einfache Volk erreichen¹⁶⁶ während Judah Galinsky präzisiert: Das einfache Volk sei, wenn auch des Lesens kundig, nicht im Stande gewesen, halakhische Texte zu verstehen. Beim Zielpublikum handelte es sich um eine „Mittelklasse“, die sich im 13. Jahrhundert herausgebildet hatte. Menschen, die ausreichend gebildet waren, um einfache halakhische Texte zu verstehen, die aber nicht die Möglichkeit für ein intensives Studium des Talmud und der *Tosafot* hatten.¹⁶⁷ Von den Lesern des *SeMaK* wurde erwartet, dass sie einen Grundstock religiösen Wissens mitbrachten, was die verkürzten Referenzen und Zitate innerhalb der einzelnen *Mitzvot* zeigen. So werden Bibel-, *Mishnah*- und Talmudstellen mit nur wenigen Anfangsworten genannt und nicht weiter ausgeführt. In seinem Sendschreiben an die französischen und deutschen Gemeinden, das heute Bestandteil vieler *SeMaK*-Handschriften ist, erfahren wir von den Absichten, die Rabbi

¹⁶³ Galinsky, 2011, S. 306.

¹⁶⁴ Urbach, 1980, S. 572.

¹⁶⁵ Kanarfogel, 1997, S. 210.

¹⁶⁶ Urbach, 1980, S. 571.

¹⁶⁷ Galinsky, 2009, S. Minute 1:33:00 bis 1:40:10, <https://youtu.be/DPD3nGFqSAA?t=1h13m4s>, eingesehen am 23.2.2016.

3.3 Rezeption des *SeMaK*

Die grosse Anzahl der heute noch existierenden *SeMaK*-Handschriften zeigt, dass den Wünschen des Rabbi Isaak von Corbeil zur Verbreitung seines Werkes in hohem Masse Rechnung getragen wurde. Besonders im deutschsprachigen Raum fand der *SeMaK* grossen Anklang. Schon früh förderte Rabbi Meir von Rothenburg (gestorben 1293) die Verbreitung des Werkes, indem er seine Schüler aufforderte, aus diesem Buch, in dem alles „wahr und beständig, richtig und gültig ist“, abzuschreiben.¹⁷⁴

Der *SeMaK*, der in seiner Kürze nicht immer verständlich war, wurde früh mit erklärenden Glossen versehen. So hat ein Schüler Isaaks von Corbeil, Rabbi Perez ben Elia von Corbeil (gestorben zwischen 1297 und 1299),¹⁷⁵ möglicherweise noch zu Lebzeiten seines Lehrers, Anmerkungen und Quellenangaben hinzugefügt.

In der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts versah Rabbi Moshe von Zürich den *SeMaK* mit zahlreichen Glossen und Auszügen aus Werken anderer Autoren und schuf dadurch ein neues und weitaus umfangreicheres Werk, den „*Zürcher SeMaK*“.¹⁷⁶ Dieser entfaltete seine Wirkung vor allem bis zur ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, geriet dann aber für Jahrhunderte in Vergessenheit, bis er von Leopold Zunz (1794-1886) erstmals wissenschaftlich behandelt wurde.¹⁷⁷ Zum ersten Mal gedruckt wurde der *Zürcher SeMaK* erst ab 1975.¹⁷⁸ Dabei hat der Editor Jitzchak Jakob Har-Shoshanim (Rosenberg) einzig die Londoner Handschrift BL, Add. 18684 beigezogen.

Ashkenazische Autoritäten des 15. Jahrhunderts nahmen Bezug auf den *SeMaK* oder den *Zürcher SeMaK*. So der im Rheinland ansässige Autor des ספר מנהגי מהרי"ל (= „*Buch der Gebräuche des Mahril*“), Jakob ben Moshe haLevi Molin (*Maharil*), (gestorben 1427).¹⁷⁹ Der aus Frankreich stammende norditalienische Rechtsgelehrte Joseph Colon ben Solomon Trabotto (*Maharik*) (gestorben 1480) bezog sich in seinen

¹⁷⁴ Urbach, 1980, S. 573 und Isaak ben Josef von Corbeil, הנקרא ספר מצות הקצר, ספר עמודי גולה. Konstantinopel 1509, fol. 1v.

¹⁷⁵ Zu Rabbi Perez' Sterbejahr: Benjamin Richler, יונה גירונדי, „Al Kitvei Yad shel Sefer ha-Yir'ah“, *Alei Sefer* 8 (1979/80), S. 51–59, hier: S. 58.

¹⁷⁶ Der *Zürcher SeMaK* ist in rund 15 Handschriften erhalten.

¹⁷⁷ Leopold Zunz, *Der Zürcher Semak*. Beilage V, in: Leopold Zunz (Hrsg.), *Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes. Geschichtlich entwickelt*, Berlin 1859, S. 211–221.

¹⁷⁸ Isaak von Corbeil, Perez von Corbeil u. Moshe von Zürich, הסמ"ק מצוריך, *Sefer ha'Semak mi-Zurich: We-hu Sefer "Amude Gola"*, hrsg. von Jizchak Jakob Har-Shoshanim-Rosenberg, Jerusalem 1980-1988.

¹⁷⁹ Allerdings hatte, wie Judah Galinsky unlängst betonte, *Maharil* starke Bedenken, wenn der *SeMaK*, von Laien beigezogen wurde. Judah D. Galinsky, *Between Ashkenaz (Germany) and Tsarfat (France). Two Approaches toward Popularizing Jewish Law*, in: Elisheva Baumgarten u. Judah D. Galinsky (Hrsg.), *Jews and Christians in Thirteenth-Century France*, New York 2015, S. 77–92, hier: S. 77–78.

Responsen in hohem Grad auf den *SeMaK* und auf die dazugehörigen Glossen des Rabbi Perez von Corbeil.¹⁸⁰

Die Einführung der Drucktechnik setzte der grossen Beliebtheit des *SeMaK* allmählich ein Ende. Einerseits bestand keine Notwendigkeit mehr, sich ein eigenes persönliches Exemplar anzufertigen, andererseits erwuchs seit 1565 mit der Verbreitung des שלחן ערוך, (*Shulḥan Arukh*)¹⁸¹ dem *SeMaK* eine bedeutende Konkurrenz. Diese von Josef Karo (gestorben 1575) in Safed zusammengestellte Gesetzessammlung richtete sich wie der *SeMaK* an eine breitere Bevölkerungsschicht und war so aufgebaut, dass täglich daraus gelernt werden konnte. Nach den ersten Drucken des *SeMaK* in Konstantinopel 1509 und in Cremona 1556 verlagerte sich die editorische Tätigkeit nach Osteuropa. Nachdem 1578 in Krakau die Kurzfassung des *SeMaK*, קיצור עמודי גולה (= „*Kurzfassung der Säulen des Exils*“), erschienen war, wurde dort 1596 eine vollständige Ausgabe gedruckt. Im 19. Jahrhundert kam es zu weiteren Editionen in Weissrussland, 1805 in Ljady und 1820 in Kopys. Letztere Ausgabe ist mit Kommentaren des russischen Talmudgelehrten Joshua Zeitlin (1742 – 1822) versehen.

Während der *SeMaK* in unserer Zeit nur noch eine marginale Bedeutung hat, ist der *Shulḥan Arukh* bis heute bindend. Einzelne Elemente des *SeMaK* haben aber indirekt Eingang in den *Shulḥan Arukh* gefunden. Denn damit dieses, ursprünglich im Geist des sephardischen Judentums verfasste Werk, für die Ashkenazim verbindlich werden konnte, bedurfte es der Kommentare des Moses Isserles (gestorben 1572) von Krakau. Isserles zitierte darin zahlreiche ashkenazische Autoritäten, so auch Isaak von Corbeil mit seinem *SeMaK*.

3.4 Inhalt und Aufbau des *SeMaK*

Der *SeMaK* enthält im Gegensatz zu seinen Vorläufern, dem *Sefer Mitzvot Gadol* des Moshe von Coucy und dem *Mishne Tora* des Maimonides, nicht alle 613 Ge- und Verbote. Unter Weglassung der Opfer- und Reinheitsgebote rund um den Tempeldienst werden nur noch die *Mitzvot* aufgelistet, die für die Juden in der Diaspora von Bedeutung sind. Von diesem Umstand leitet sich auch der ursprüngliche Titel des Buches ab: עמודי הגולה (*Amude haGola* = „*Die Säulen des Exils*“).

¹⁸⁰ Jeffrey R. Woolf, French Halakhic Tradition in the Late Middle Ages, *Jewish History* 27 (2013), S. 1–20, hier: S. 6.

¹⁸¹ Josef Karo, Josef Isserles u. Zvi Preisler, שלחן ערוך, *Shulḥan Arukh*, Jerusalem 1993.

Im *SeMaK* werden rund 300 Ge- und Verbote¹⁸² in sieben Kapiteln („Säulen“), entsprechend den sieben Wochentagen, präsentiert. Innerhalb der einzelnen Kapitel gibt es weitere Unterteilungen, die von Kapitel zu Kapitel variieren. Dabei gelangen unterschiedliche Ordnungsprinzipien parallel zur Anwendung: Es wird zwischen Ge- und Verboten unterschieden, indem die positiven Gebote meist an den Anfang eines Kapitels oder Abschnitts gestellt werden. Es waren nicht rein logische Kriterien, die bei der Einteilung des *SeMaK* entscheidend waren, auch Assoziationen und Gefühle spielten eine nicht unwesentliche Rolle. Dies kommt schon bei der Kapiteleinteilung zum Ausdruck. Die sieben Kapitel entsprechen nicht nur den Wochentagen, sie repräsentieren auch die ersten sechs Gebote des Dekalogs.

Hier folgt ein kurzer Überblick, welcher aus den Erklärungen zur Untertitelung der einzelnen Kapitel zusammengestellt wurde. Die Nummern der Paragraphen wurden der gedruckten Ausgabe des *Zürcher SeMaK* entnommen.¹⁸³

*Sonntag – [erstes Gebot: „Ich bin der Herr, dein Gott“]*¹⁸⁴

Mitzvot des Herzens §1 – §25

Mitzvot des Ohres §26 – §28

Mitzvot des Auges §29 – §37, darunter besonders hervorgehoben:

Mitzvot des Kleidermachens: §32 – 34

Montag – zweites Gebot: „Du sollst keine fremden Götter haben neben mir“

Mitzvot des Körpers §38 – §101

Dienstag – drittes Gebot: „Du sollst dir kein Gottesbild machen“

Mitzvot des Mundes §102 – §148 (Darunter auch das Verbot von Zaubereien, welche meist mündlich erfolgen)

Mittwoch – viertes Gebot: „Denke an den Shabbattag“

Mitzvot der Hand §149 – §194

Donnerstag – fünftes Gebot: „Ehre deinen Vater und deine Mutter“

Mitzvot der Nahrung (Da man verpflichtet ist, seine Eltern zu nähren) sowie die Vorschrift zur Einhaltung der Rechtsprinzipien §195 – §238

Freitag – sechstes Gebot: „Du sollst nicht töten“

Mitzvot des Geldes §239 – §277 (Da die meisten Morde des Geldes wegen geschehen.)

Samstag – (Shabbat)

Mitzvot zum Shabbat und zur Sexualität §278 – §292

¹⁸² Es gibt kleinere Unterschiede hinsichtlich der Anzahl der Gebote und ihrer Nummerierung. So enthält der Druck von Cremona 318 Gebote, während im *Zürcher SeMaK* der Handschriften Parma. BPP, MS parm 3158 und im Druck von Har-Shoshanim 292 Gebote aufgelistet sind.

¹⁸³ Isaak von Corbeil, Perez von Corbeil, Moshe von Zürich, 1980-1988.

¹⁸⁴ Dieses Kapitel wurde nicht untertitelt, doch ausgehend von §1 und in Ableitung von den anderen Kapitelbezeichnungen ist davon auszugehen, dass das erste Gebot gemeint ist.

Ein weiteres Ordnungsprinzip bestimmt mehrheitlich die Reihenfolge der Vorschriften innerhalb der einzelnen Kapitel:

1. positive Gebote, die der Tora (*de-oraita*) entstammen
2. negative Gebote, die der Tora entstammen
3. positive Gebote, die von den Rabbinen (*de-rabbanan*) ausgehen
4. negative Gebote, die von den Rabbinen ausgehen

Diese innere Gliederung der Kapitel wird aber nicht konsequent eingehalten, da sie mit den oben genannten Ordnungsprinzipien kollidieren kann.¹⁸⁵

Für moderne Leser ist die Gliederung des *SeMaK* nicht leicht nachvollziehbar. Die Ge- und Verbote werden nicht nach objektbezogenen Sachgebieten, sondern ausgehend vom Menschen, seinen Körperteilen und den damit verbundenen Tätigkeiten aufgelistet. So sind die Verbote, die den Götzendienst betreffen, nicht bloss im zweiten Kapitel zu finden. Sie sind über die verschiedenen Kapitel und Abschnitte verteilt, je nachdem welcher Teil des Menschen angesprochen werden soll. Im ersten Kapitel unter den *Mitzvot* des Herzens steht das Verbot: „Sich nicht vor den Worten der Lügenpropheten fürchten“ und „Dass man keinen Hetzer [der zum Glauben an andere Götter aufruft] liebt“. Unter den *Mitzvot* des Ohres heisst es dann, dass man nicht auf diesen Hetzer und auch nicht auf denjenigen, der im Namen des Götzendienstes Prophezeiungen ausspricht, *hören* soll. Unter den Geboten des Auges steht das Verbot, Götzenbilder *anzuschauen*. Im zweiten Kapitel unter den Geboten des Körpers wird unter den positiven Geboten zur Vertilgung und Zerstörung der Altäre, Gedenkstätten und Geräte des Götzendienstes aufgerufen und unter den Verboten wird das Errichten, Ausführen und Profitieren vom Götzendienst genannt. Darunter ist auch das Verbot, eine Statue zu errichten. Das Kapitel endet mit dem Verbot, einen Hetzer zu erretten. Im dritten Kapitel heisst es unter den Geboten des Mundes, dass man nicht im Namen des Götzendienstes *prophezeien*, nicht zu Gunsten eines Hetzers *sprechen* und denen, die dies tun, widersprechen soll. Im vierten Kapitel, den Geboten der Hand, wird das Ausführen des Götzendienstes, indem man sich Statuen oder Bilder fertigt oder aufrichtet, verboten.

Der *SeMaK* wurde wegen seiner unkonventionellen Gliederung auch kritisiert. Der Talmudgelehrte Chaim Tschernowitz ging in seiner 1946/47 herausgegebenen

¹⁸⁵ Konsequenter Anwendung dieses Prinzips findet sich in Kopenhagen, KB, Cod. Hebr. Add. 6 und London, BL, Add. 18685.

Monografie zur jüdischen Rechtsgeschichte תולדות הפוסקים (= „*Geschichte der Dezisoren*“) hart mit dem *SeMaK* ins Gericht. Die Einteilung des Buches sei gänzlich der Fantasie des Verfassers entsprungen und entbehre jeglicher Abstützung in Tora und Talmud.¹⁸⁶ Wegen des chaotischen Ordnungssystems sei es für Studienzwecke völlig ungeeignet und es sei auch kein dezisives Buch.¹⁸⁷ Dass der *SeMaK* als halakhisches Buch anerkannt wurde, sei angesichts seiner fehlenden Logik sonderbar.¹⁸⁸

Der *SeMaK* ist nicht als Nachschlagewerk angelegt und seine Gliederung ist nicht thematisch, sondern eher „organisch“. Diese Ordnung mag als Gedächtnisstütze für die mittelalterlichen Leser gedient haben. Die Zuordnung der Gebote zum menschlichen Körper schafft Erinnerungsbilder. Diese können auch dann greifen, wenn das Buch nicht zur Hand ist und dessen Inhalte rein mündlich vermittelt werden. Der Umgang mit Erinnerungsfiguren ist laut Jan Assman bereits im Buch Deuteronomium angelegt, in dem die einstigen Stätten der israelitischen Geschichte "nach innen verlagert, ins Imaginäre und Geistige transformiert" werden.¹⁸⁹ Als erstes Verfahren "kulturell geformter Erinnerung" nennt Assman die "Einschreibung ins eigene Herz".¹⁹⁰ Dass Isaak von Corbeil sein Buch mit den *Mitzvot* des Herzens beginnen liess, war daher kein Zufall, vielmehr bediente er sich eines Erinnerungsbildes, das tief in der jüdischen Tradition verwurzelt war.

Die Schulung der Merkfähigkeit mittels Visualisierung entspricht auch der mittelalterlichen Mnemotechnik. Thomas von Aquin (1225-1274), der die antike Gedächtniskunst im religiösen Gebiet anwandte, plädierte für das Schaffen von Erinnerungsbildern: „denn der Geist wird da durch die sichtbare Ähnlichkeit mehr festgehalten“.¹⁹¹

¹⁸⁶ Chaim Tschernowitz, מרש"י ובית מדרשו עד תקופת השלחן-ערוך, מיקסופה תולדות תנוכת, מיקסופה תלשליש ללוח. מיקסופה תולדות

in: *Toledoth Ha-Poskim*, hrsg. von Chaim Tschernowitz, New York 1946-1947, hier: S. 93.

¹⁸⁷ "ינקספ רפס אלו דומיל רפס אל וניאו דאמ לבלובמ רפסה לש רודיסה", 94. S. ebd.,

¹⁸⁸ Ebd., S. 95.

¹⁸⁹ Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 5. Aufl. 2005, S. 213.

¹⁹⁰ Ebd., S. 218.

¹⁹¹ Thomas von Aquin, *Erste und zweite Abhandlung. Die theologischen Tugenden. – Die Kardinaltugenden und die Standesvorschriften. Zweite Abteilung des zweiten Hauptteiles*, Quaestio 49, in: *Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des hl. Thomas von Aquin*, Regensburg 1886-1892, hier: S. 323.

Das uns so fremd anmutende Ordnungssystem nach Wochentagen, Körperteilen, positiven und negativen Geboten wird dem der jüdischen Tradition verhafteten mittelalterlichen Leser eine Hilfe gewesen sein, sich die Inhalte näher zu bringen und zu memorieren. So war die aus heutiger Sicht so unlogische Gliederung des *SeMaK* mit ein Grund, warum dieses Werk im Mittelalter so populär wurde.

4. Die Handschriften in ihrer Gesamtheit

4.1 Überblick: Anzahl, geografische und zeitliche Verteilung

Über das Portal der Israelischen Nationalbibliothek sind 229 *SeMaK*-Handschriften, die sich weltweit in Archiven, Bibliotheken und Privatsammlungen befinden, abrufbar.¹⁹²

Darunter befinden sich 60 Einzelseiten und Fragmente, die aus maximal 20 Blättern bestehen. Die übrigen Handschriften können einen Umfang von bis zu 427 Blättern¹⁹³ annehmen, sind aber oft nicht ganz vollständig. So fehlen häufig die exponierten Anfangs- und Schlussseiten, da diese vermehrt Beschädigungen und Verschleiss ausgesetzt waren. Erstaunlicherweise verfügt dennoch über ein Viertel der Handschriften über Kolophone. Dort können die Namen der Schreiber und Auftraggeber, Zeit- und in einigen Fällen auch Ortsangaben entnommen werden.

Die *SeMaK*-Handschriften zeigen eine verblüffende Vielfalt. Von der winzigen Kopenhagener Handschrift Cod. Hebr. Add. 6, deren Seiten 70 mm breit und 115 mm hoch sind, bis zum im Jahr 1402 entstandenen Wiener *SeMaK* Cod hebr. 12a, dessen Seiten 280 x 380 mm messen, sind unzählige Formate vorhanden. Das Material der Handschriften besteht meistens aus Pergament, doch ab dem 15. Jahrhundert tauchen vereinzelte Papiermanuskripte auf.

Der *SeMaK* bildet in 64 Fällen Bestandteil einer Sammelhandschrift. Besonders beliebt war die Kombination mit einem *Siddur* (bekannt sind 24 Exemplare). Auch die Kombination mit rabbinischen Werken des Mittelalters, wie dem תשב"ץ (*Tashbez*) des Simson bar Zadoq oder den שערי דורא (*Sha'are Dura*), dem Ritualkodex des Isaak aus Düren ist häufig anzutreffen. Der *SeMaK* kann auch als marginaler Text eines anderen Werkes auftauchen, so wurde er an den Rändern eines ashkenazischen *Siddurs* niedergeschrieben.¹⁹⁴

Eine überwältigende Anzahl der Handschriften (193 Stück) stammt aus *Ashkenaz*, das heisst, aus dem nordfranzösischen und deutschen Raum bis hin nach Böhmen. Anhand

¹⁹² <http://aleph.nli.org.il>, eingesehen am 17.2.2016. Die Anzahl der aufgelisteten Handschriften ist in den vergangenen Jahren stark angewachsen, nicht zuletzt, weil neu entdeckte Einbandfragmente hinzugekommen sind.

¹⁹³ Oxford, BOD, Opp. 341, 14. – 15. Jahrhundert.

¹⁹⁴ Oxford, BOD, Mich. 200, 13. – 14. Jahrhundert.

der Verteilung der Handschriften gewinnt man einen Eindruck von der Mobilität der mittelalterlichen Juden. So wurden mindestens fünf ashkenazische *SeMaK*-Manuskripte in Italien produziert,¹⁹⁵ während eine der sephardischen Handschriften in *Ashkenaz* kopiert wurde.¹⁹⁶

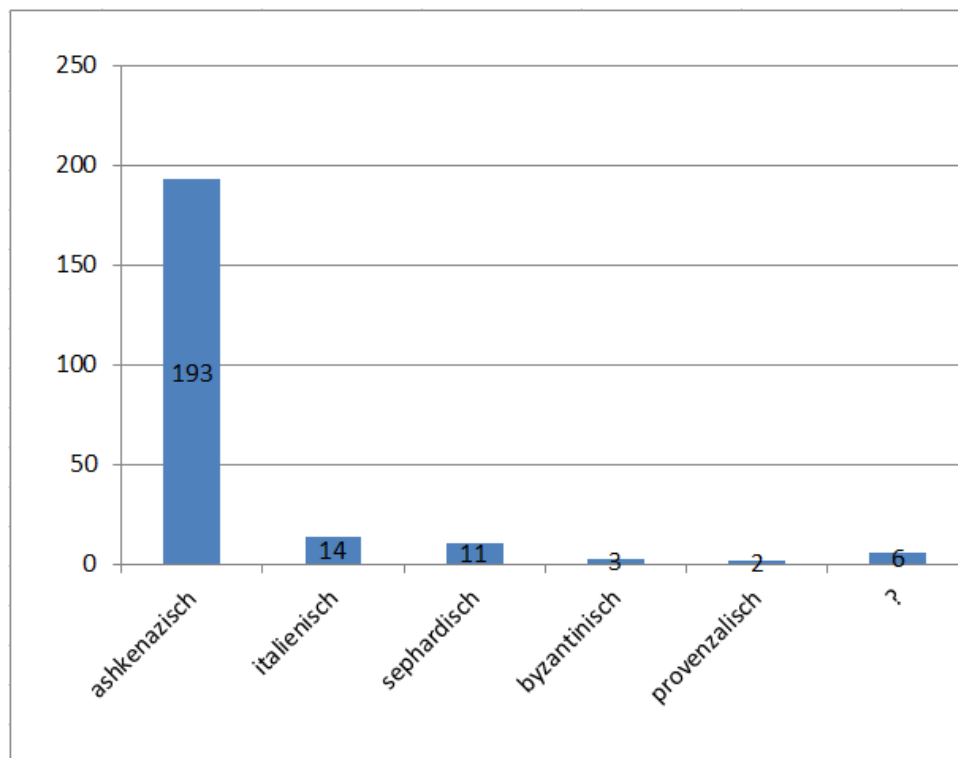


Abb. 2 *SeMaK*-Handschriften nach Herkunft

¹⁹⁵ Cambridge, University Library, Add. 2580, (1397) ; Parma, BPP, Cod. Parm. 676, (1409) ; Modena, Estense e universitaria, a.Q.9.23, (1456) ; Oxford, BOD, Opp. Add. fol. 40, (15. Jahrhundert), Oxford, BOD, Arch. Seld. A51.

¹⁹⁶ Oxford, BOD, Opp. 336, 1394.

Die meisten *SeMaK*-Handschriften können eindeutig dem 14. Jahrhundert zugeordnet werden.

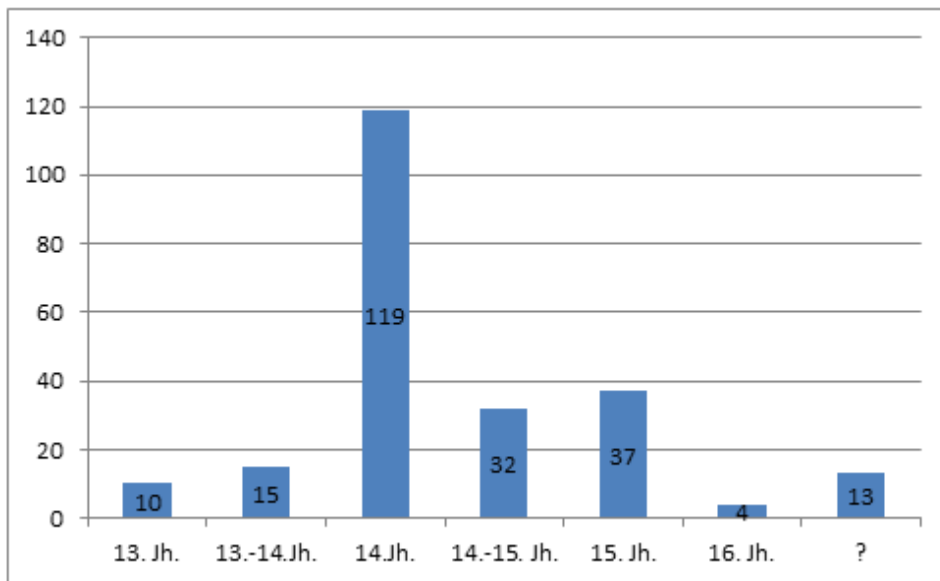


Abb. 3 *SeMaK*-Handschriften nach Entstehungszeit

Die ältesten erhaltenen Handschriften entstanden im 13. Jahrhundert in Frankreich. Doch schon bald gelangte der *SeMaK* in den deutschen Raum. Die älteste datierte „deutsche“ Handschrift wurde im Jahr 1309 im sächsischen Plauen niedergeschrieben.¹⁹⁷

Die Einführung der Drucktechnik setzte der Produktion der *SeMaK*-Handschriften ein Ende. Die jüngste datierte Handschrift wurde noch im Jahre 1527 in Italien niedergeschrieben.¹⁹⁸ Zu diesem Zeitpunkt waren bereits die ersten Drucke, die ab 1509/10 in Konstantinopel erschienen waren, im Umlauf.

¹⁹⁷ Oxford, BOD, MS Opp. 342, 1309.

¹⁹⁸ London, Montefiore Library 122, 1527.

4.2 Der Wandel innerhalb der Handschriften von der *North French Hebrew Miscellany* bis hin zum *Zürcher SeMaK*

Der *SeMaK* in der *North French Hebrew Miscellany*

Die älteste bekannte *SeMaK*-Ausgabe ist Bestandteil der *North French Hebrew Miscellany* (London, BL, Add. 11639)¹⁹⁹ und wurde noch zu Lebzeiten des Verfassers, Rabbi Isaak ben Josef von Corbeil, im Jahre 1279/80, nur drei Jahre, nachdem er sein Werk beendet hatte, niedergeschrieben.²⁰⁰ Sie unterscheidet sich in wesentlichen Punkten von den späteren *SeMaK*-Handschriften.

Die *North French Hebrew Miscellany* ist eine ausserordentlich luxuriöse Sammelhandschrift, die unter anderem einen kompletten Pentateuch und ein Gebetbuch für das ganze Jahr enthält. Auf feinstem Pergament befinden sich 60 unterschiedliche Haupttexte und 24 marginale Texte, die mit zahlreichen Illuminationen versehen sind. Die Texte wurden von einem einzigen Schreiber, Benjamin, möglicherweise in Metz oder Umgebung niedergeschrieben, während die Illuminationen in der Boulogne, Paris und in der Champagne entstanden sind.²⁰¹

Der schlicht gehaltene *SeMaK* erstreckt sich jeweils über zwei Spalten und ist in ashkenazischer Semikursive geschrieben. Die einzelnen Paragraphen sind durch die in Quadratschrift geschriebenen Anfangswörter gekennzeichnet. Abgesehen von der Umrandung mit marginalen Texten in brauner Farbe ist der in schwarzer Tinte geschriebene Gesetzestext gänzlich schmucklos.

Der *SeMaK* fällt als Erstes durch seine Kürze auf. Er umfasst bloss die Blätter 546v – 640r der kleinvolumigen (160 x 120mm) Sammelhandschrift.²⁰² In seiner Kürze entspricht der *SeMaK*, wie er uns innerhalb der *North French Hebrew Miscellany* entgegentritt, am ehesten den Vorstellungen, die Rabbi Isaak von Corbeil mit seinem Werk verbunden hatte. Noch war es denkbar, dass ein kundiger Leser jeden Tag eine

¹⁹⁹ Isaak ben Josef von Corbeil, ספר מצות קטן, in: Jeremy Schonfield (Hrsg.), *The North French Hebrew Miscellany. (British Library Add. MS 11639)*, London 2003, fols. 546b–640b.

²⁰⁰ Emanuel, 2006, S. 198.

²⁰¹ Jeremy Schonfield, Introduction, in: Jeremy Schonfield (Hrsg.), *The North French Hebrew Miscellany. Companion Volume to an Illuminated Manuscript from Thirteenth-Century France in Facsimile*, London 2003, S. 15–25, hier: S. 17–19.

²⁰² Der *SeMaK* ist in der *North French Hebrew Miscellany* in atypischer Weise mit ספר התרומה übertitelt. Das ist seltsam, denn im Epilog des Verfassers auf fol. 639v ist ausdrücklich von עמודי גולה die Rede. ספר התרומה ist der Titel des früher entstandenen Werks des Baruch ben Isaak von Worms und steht nicht mit dem Werk des Isaak von Corbeil in Verbindung. Margoliouth schloss daraus, dass der Titel ספר התרומה der Einführung des Begriffes ספר מצות קטן voranging. Margoliouth, 1899-1935, S. 414f.

„Säule“ lesen konnte, denn die Verteilung des Textes auf die verschiedenen Kapitel war relativ ausgewogen.²⁰³ Der Aufforderung des Verfassers, jeden Tag ein Kapitel zu lesen, konnte – nicht zuletzt wegen des überblickbaren Volumens – Folge geleistet werden, was bei den späteren, mit Kommentaren angereicherten SeMaK-Ausgaben nur noch schwer vorstellbar ist.

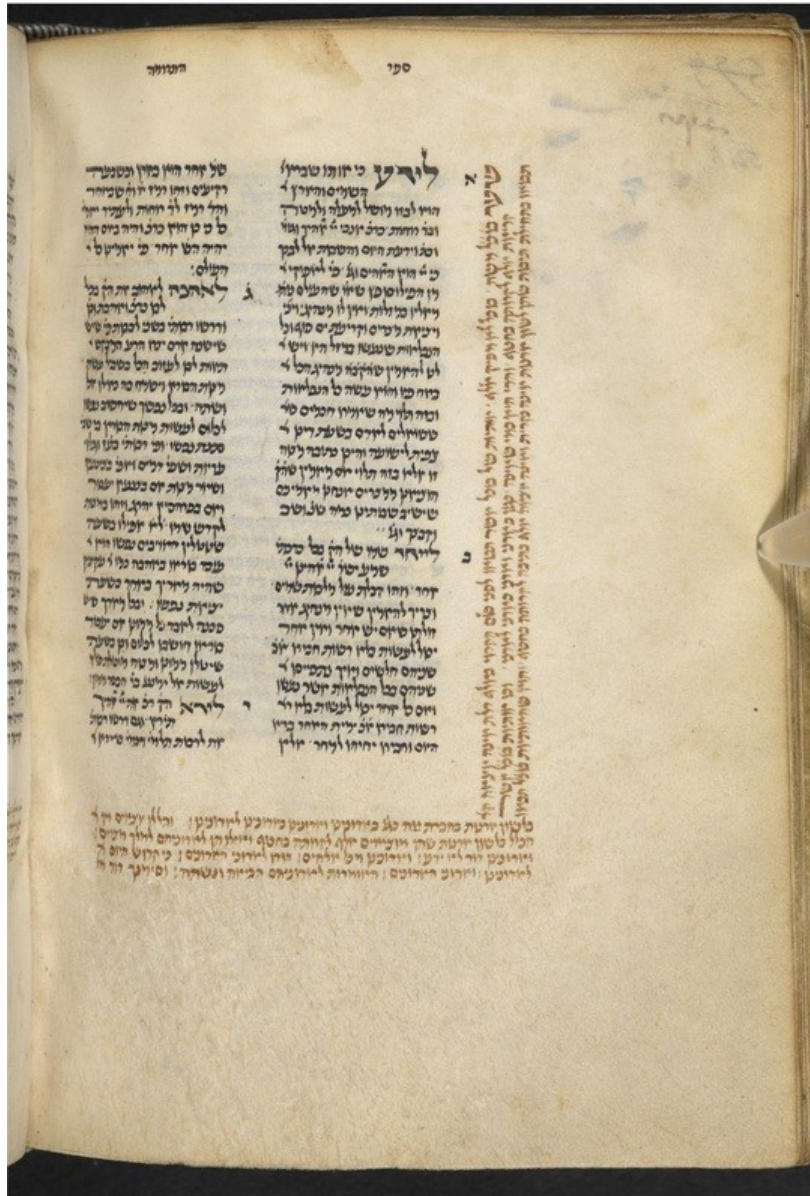


Abb. 4 London, BL, Add. 11639, fol. 546v (ca. Originalgröße)

²⁰³ Im ersten Kapitel werden 31, im zweiten 48, im dritten 43, im vierten 28, im fünften 36, im sechsten 28 und im siebten Kapitel werden acht *Mitzvot* behandelt.

Die Kürze des *SeMaK* in dieser Handschrift ist von verschiedenen Faktoren abhängig: Das Sendschreiben des Rabbi Isaak von Corbeil, mit dem er für sein neues Buch warb und das den meisten *SeMaK*-Handschriften vorangeht, ist nicht Bestandteil des *SeMaK* der *North French Hebrew Miscellany*. Ebenso sind noch keine Kommentare des Rabbi Perez ben Elia von Corbeil vorhanden,²⁰⁴ zudem stehen die marginalen Texte in keinerlei Bezug zum *SeMaK*.²⁰⁵ Die Anzahl der aufgeführten *Mitzvot* ist deutlich niedriger als in den späteren Handschriften.²⁰⁶

Mit der *mise en page* des *SeMaK* waren keine weiteren Hinzufügungen vorgesehen. So stehen, wie oben erwähnt, die marginalen Texte in keinerlei Bezug zum *SeMaK*. Kann dies als ein Indiz genommen werden, dass der *SeMaK* als ein abgeschlossenes Werk angesehen wurde, das keinerlei Ergänzungen braucht? Als ein in sich perfektes Werk, das keiner Kommentare und Erklärungen bedarf, oder zeigte sich hier der Respekt gegenüber dem noch lebenden Autoren? In seinem Sendschreiben hatte Rabbi Isaak von Corbeil nicht dazu aufgefordert, sein Werk zu korrigieren und zu ergänzen, sondern lediglich darum gebeten, erst daraus zu lernen, nachdem es von gesetzeskundigen Gelehrten korrigiert worden war. Dadurch wollte er möglicherweise sein Werk überblickbar halten und eine gewisse Kontrolle über spätere Ergänzungen bewahren.

Der *SeMaK* war zur Zeit, als er in die *North French Hebrew Miscellany* aufgenommen wurde, noch ein junges Werk und die Kommentare des Rabbi Perez ben Elia von Corbeil waren möglicherweise noch nicht geschrieben. Ausserdem darf davon ausgegangen werden, dass die ausserordentlich luxuriöse *North French Hebrew Miscellany* nicht zu Studienzwecken hergestellt wurde, sondern als eine Bibliothek im Kleinen

²⁰⁴ Es gibt meines Wissens keine weitere *SeMaK*-Handschrift ohne die Anmerkungen des Rabbi Perez von Corbeil, eines Schülers des Isaak von Corbeil.

²⁰⁵ Von 546v – 593v ist eine Erläuterung zum Vokalisierungssystem des biblischen Hebräisch, von 594r – 599v eine Erläuterung zu den Akzentuierungssystemen, die in der Hebräischen Bibel anzutreffen sind, von 600r – 609v eine Zusammenfassung der vorangehenden Erläuterungen zur Aussprache, von 609v – 612v ein Pijut über die Akzente innerhalb des biblischen Textes, von 612v – 614v ein Text über ungewöhnlich gestaltete Buchstaben innerhalb des Pentateuchs, von 615r – 635r Texte zu numerischen Äquivalenzen (Gematria), dazwischen auf 634v ein mathematisches Rätsel und auf 635v ein Text zu den Steinen des Ephod, den eschatologischen Lohn und die Demütigung Esaus, von 636r – 636v ein Auszug aus dem babylonischen Talmud (*Bechorot* 8b), von 637r – 638v eine Zusammenfassung der rabbinischen Überlieferung und von 639r – 663r folgt eine alphabetische Liste von Rabbis. Weitere Details in Raphael Loewe, Description of the Texts, in: Jeremy Schonfield (Hrsg.), *The North French Hebrew Miscellany. Companion Volume to an Illuminated Manuscript from Thirteenth-Century France in Facsimile*, London 2003, S. 193–284, hier: S. 279–282.

²⁰⁶ Nach meiner Zählung werden 218 Ge- und Verbote genannt, wovon nur die ersten fünfzig nummeriert sind.

angelegt war, in welcher die Texte wie Schätze präsentiert wurden. Nachträgliche Hinzufügungen waren in diesem Luxusband schlicht nicht vorgesehen.

Das Werk ist, wie üblich, in sieben, den Wochentagen entsprechenden Kapitel, aufgeteilt. Die Aufteilung weicht leicht von derjenigen der späteren Handschriften ab – nicht zuletzt, weil einzelne *Mitzvot* noch nicht angeführt sind:

1. Tag 546v – 551v, beginnend mit dem Gebot: לידע („zu wissen, zu erkennen, dass...“)
 2. Tag 551v – 564r, beginnend mit dem Gebot לאבד ע"ז²⁰⁷ („Götzendienst vernichten“)
 3. Tag 564r – 573v, beginnend mit dem Gebot לקדש בכור („Die Erstgeburt weihen“)
 4. Tag 573v – 590r, beginnend mit dem Gebot לעשות מעקה („Ein Geländer machen“)
 5. Tag 590r – 606v, beginnend mit dem Gebot לשחות („Schächten“)
 6. Tag 606v – 619r, beginnend mit dem Gebot להשמט כספים („Schulden erlassen“)²⁰⁸
 7. Tag 619r – 639v, beginnend mit den Worten תניא אין לי אלא בלילה ביום מנין²⁰⁹ („Es wurde [in einer Baraita] gelehrt: Ich weiss [für den Segensspruch] nichts anderes als die Nacht. Woher entnehme ich, dass er auch am Tag [gesprochen werden soll]?“)
- Epilog des Verfassers 639v – 640r, beginnend mit ברוך יוצרי אשר זיכני לגמור („Gelobt, mein Schöpfer, der es mir vergönnt hat, zu beenden“)

Die Zuordnung der einzelnen Kapitel ist nicht immer einfach, denn mit Ausnahme des ersten Wortes des ersten Gebots, לידע, das in leicht grösserer Schrift geschrieben wurde, bezeichnen weder Schriftauszeichnungen noch grafische Elemente die Kapitelanfänge. Leider ermöglichen die in kleinerer Schrift geschriebenen Zwischentitel nicht immer eine eindeutige Zuordnung. So heisst es vor dem zweiten Kapitel lediglich, dass dies die positiven Gebote, die den Körper betreffen, seien – es wird aber keine Angabe zum

²⁰⁷ Loewe schlägt das Gebot לקדש השם als Kapitelanfang vor. Das ist nicht ganz nachvollziehbar, da dieses Gebot im Gegensatz zu לאבד ע"ז nicht übertitelt ist und das zweite Kapitel in den anderen *SeMaK*-Ausgaben stets mit לאבד ע"ז beginnt. Ebd., S. 265.

²⁰⁸ Alle anderen *SeMaK*-Handschriften beginnen das sechste Kapitel mit einem Gebot, das in der *North French Hebrew Miscellany* nicht vorkommt: לתת נבלה לגר תושב („Aas dem ortsansässigen Fremden geben“).

²⁰⁹ Für Loewe bildet das Verbot השבת ביום מלאכה den Kapitelanfang. Im Zwischentitel vor diesem Verbot ist aber keine Angabe zu den Wochentagen, und es entspricht nicht der Struktur des *SeMaK*, dass die Kapitel mit negativen *Mitzvot* beginnen. Ebd.

Wochentag bzw. Kapitel gemacht. Lediglich zwischen dem 2. und 3., dem 3. und 4. und dem 5. und 6. Kapitel enthalten die Zwischentitel unmissverständliche Angaben zu den Wochentagen.²¹⁰ Zwischen dem 6. und 7. Kapitel ist die verwirrende Angabe, dass die *Mitzvot* des sechsten Tages beendet seien und dass nun die *Mitzvot* des vierten Tages begännen.²¹¹

Die Worte, welche das siebte Kapitel, beziehungsweise die Gebote zum Shabbat einleiten, können nicht als ein explizites Gebot bezeichnet werden. Es ist die Wiedergabe einer Passage aus der *Mechilta* des Rabbi Ishmael, die sich auf den *Kiddush* zum Shabbat bezieht.²¹² Dies beinhaltet eine gewisse Unschärfe und hat möglicherweise zur Uneinheitlichkeit der Kapitelanfänge für das siebte Kapitel in den späteren *SeMaK*-Handschriften beigetragen. In den meisten Handschriften des *SeMaK* beginnt das Kapitel mit dem Gebot לעשות קידוש בשבת (= „den Shabbat-Segen vollziehen“).²¹³ In einer Plauener Handschrift von 1309 und in der Ingolstädter Handschrift BOD, Opp. 339 von 1347, beginnt das Kapitel aber mit dem Gebot להדליק נר בערב שבת (= „die Shabbatkerzen anzünden“).²¹⁴ Da keine der erwähnten Handschriften das siebte Kapitel wie im *SeMaK* der *North French Hebrew Miscellany* beginnen lässt, kann davon ausgegangen werden, dass diese Handschrift nicht als Kopiervorlage gedient hat. Nichtsdestotrotz ist sie als früheste Handschrift als Vergleichsbasis für die später entstandenen Handschriften unentbehrlich.

²¹⁰ Loewe erwähnt den Zwischentitel zwischen dem 4. und 5. und dem 5. und 6. Kapitel nicht. Ebd.

²¹¹ Möglicherweise ist dies nicht bloss ein Verschreiber, denn die *Mitzvot* des vierten Tages beziehen sich ebenfalls auf den Shabbat.

²¹² Hajim Sa'ul Horovitz u. Israel Rabin, *Mechilta d'Rabbi Ismael. Cum variis lectionibus et adnotationibus*, Frankfurt am Main 1931, S. 229.

²¹³ So in der frühen französischen Handschrift Paris, BNF, hébreu 643, fol. 138v und auch im *Zürcher SeMaK*: Isaak von Corbeil, Perez von Corbeil, Moshe von Zürich, 1980-1988, Bd. 3, S. 350.

²¹⁴ Oxford, BOD, Opp. 342, §289 und BOD, Opp.339, fols. 69r – 69v.

Inhaltliches Anwachsen der Handschriften

Es sind keine weiteren *SeMaK*-Handschriften, die vor den 1290er Jahren geschrieben wurden, erhalten. Zwar enthält ein Manuskript, das heute in der Sammlung Günzburg in Moskau liegt, im Scheideformular die Jahresangabe 1282,²¹⁵ doch ist die Richtigkeit des Datums zu bezweifeln, da hier für den 8. *Elul* 5042 (21.8.1282) als Wochentag fälschlicherweise der Samstag statt der Freitag angegeben wurde. Zudem wird in dieser Handschrift der Name des Kommentators Rabbi Perez aus Corbeil mit einer Segensformel für Verstorbene versehen;²¹⁶ Rabbi Perez ist aber rund 16 Jahre später gestorben.²¹⁷

SeMaK-Handschriften, die zu Lebzeiten des Rabbi Perez geschrieben wurden, sind selten. Eine davon wurde 1297 von einem seiner Schüler, Zecharia ben Moshe, geschrieben, dem das persönliche Exemplar des Rabbi Perez zur Verfügung stand. In seinem Kolophon zitierte Zecharia Rabbi Perez, der am Schluss seines *SeMaK* geschrieben hatte:

Es ist gut, wenn man alle nur angedeuteten Dinge auf ein Stück Pergament schreibt und danach im *SeMaG*, dem *Alfasi* [*Sefer ha-Halakhot*] und anderen Büchern nachschlägt; auch sollte man das einzelne Gebot im Hinblick auf eine bestimmte Frage, die eine Dezision erfordert, in aller Ausführlichkeit im *SeMaG* untersuchen. Es ist auch sinnvoll, die Hinweise in meinen ungeschriebenen Anmerkungen [zum *SeMaK*] zu studieren.²¹⁸

Hieraus ist ersichtlich, dass der *SeMaK*, in der Form, wie sie Rabbi Perez vorlag, für eine halakhische Entscheidungsfindung nicht ausreichend war und er deshalb seine Schüler ermunterte, sich Notizen zu machen und weitere Quellen zu studieren. Offensichtlich hat Rabbi Perez im Kreis seiner Schüler aus dem *SeMaK* gelehrt und dazu mündliche Kommentare angebracht, die von den Schülern notiert wurden. Dies erklärt die frühe Herausbildung von leicht voneinander abweichenden Versionen des *SeMaK*. Die Handschriften des *SeMaK*, die nach der *North French Hebrew Miscellany* niedergeschrieben wurden, weisen zudem einen weitaus grösseren Umfang auf. Sie alle

²¹⁵ Moskau, RSL Guenzburg 1374, fol. 49b.

²¹⁶ Angaben aus der Datenbank *SfarData*, <http://sfardata.nli.org.il/>, Key: ZR079, eingesehen am 20.2.2016.

²¹⁷ Laut Benjamin Richler ist Rabbi Perez zwischen 1297 und 1299 gestorben. Richler, 1979/80, S. 58.

²¹⁸ Parma, BPP, Cod. Parm. 1940, fol. 252r, dazu auch: Norman Golb, *The De Rossi Collection of Hebrew Manuscripts at the Biblioteca Palatina in Parma and its Importance for Jewish History*. Paper delivered at the VIIth Congress of the European Association of Jewish Studies (Amsterdam, 21 – 25 July 2002), <https://oi.uchicago.edu/sites/oi.uchicago.edu/files/uploads/shared/docs/Parma.pdf>, eingesehen am 20.2.2016.

enthalten die Kommentare des Rabbi Perez von Corbeil und auch die Anzahl der Ge- und Verbote ist angewachsen.²¹⁹ Eine weitere *SeMaK*-Kopie aus dem Jahre 1297, die in Loches-sur-Indre angefertigt wurde, enthält bereits 293 Ge- und Verbote.²²⁰

Früh haben sich verschiedene Varianten entwickelt, die im Laufe des 14. Jahrhunderts unabhängig voneinander kopiert wurden. In einer dieser Varianten wurde am Ende des Buches eine Reihe von Verboten, die Sexualität betreffend, beigelegt. Während der *SeMaK* der *North French Hebrew Miscellany* und der meisten Handschriften mit dem Verbot *לֹא לְבַא עַל אִשָּׁה בְיָדָה* (= „nicht einer rituell unreinen Frau beiwohnen“) endet, folgen in manchen Manuskripten unterschiedlich viele Verbote zu sexuellen Handlungen. In einer aus dem Jahre 1309 stammenden Handschrift (Oxford, BOD, Opp. 342) werden bereits 13 zusätzliche Verbote aufgelistet und im Wiener *Siddur/SeMaK* (Wien, ÖNB, Cod. Hebr. 75) kommen sechs weitere hinzu. Die Hinzufügung einzelner Paragraphen folgte aber nicht der zeitlichen Entwicklungslinien, vielmehr ist von unterschiedlichen Vorlagen, die sich schon früh herausgebildet haben, zu sprechen. Dies ist gerade anhand des Wiener *Siddur/SeMaKs* auszumachen: Die dem ersten Viertel des 14. Jahrhunderts entstammende Handschrift gehört mit 329 Ge- und Verboten zu den umfangreichsten Exemplaren, demgegenüber stehen aber viele Handschriften aus dem ausgehenden 14. Jahrhundert, die weniger als 300 Paragraphen aufweisen.

Der Zürcher SeMaK

Der *Zürcher SeMaK* ist ein Kommentarwerk, das in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts in Zürich geschrieben wurde.²²¹ Rabbi Moshe von Zürich hatte einen bestehenden *SeMaK* mit so vielen Gesetzeskommentaren von weiteren rabbinischen Autoritäten angereichert, wodurch das Werk ungefähr den dreifachen Umfang angenommen hat. Neben Texten aus beiden Talmudim und der Tossefta finden sich im *Zürcher SeMaK* Auszüge von mittelalterlichen Werken des Rabbi Isaak b. Jakob Alfasi (Akronym: *RIF*,

²¹⁹ Die Auswertung von 27 Handschriften ergibt, dass insbesondere die negativen *Mitzvot* zahlenmässig zugenommen haben (+80%) während die Anzahl der positiven *Mitzvot* nur moderat angewachsen ist (+24%).

²²⁰ Oxford, BOD, Mich 41. Auch hier enthalten die Verweise auf R. Perez keinen Hinweis darauf, dass er verstorben ist.

²²¹ Zum *Zürcher SeMaK* und dem jüdischen Leben in Zürich siehe: Ingrid Kaufmann, *Jüdisches Leben im Spiegel des Zürcher SeMaK*. Kleiderordnungen als Beispiel für die jüdisch-christliche Auseinandersetzung, *Judaica* 67 (2011), S. 146–177, hier: S. 151–159.

1013–1103), *Rashi* (1040–1105) und relativ „neuen“ Autoren wie Rabbi Meir von Rothenburg (gestorben 1293) und Mordechai b. Hillel ha-Kohen (gestorben 1298). Ein *Zürcher SeMaK* definiert sich über die Zusammenstellung der eingefügten Glossen und Kommentare und nicht über die Ortsangabe im Scheidebrief. Dennoch gibt es ein paar „Zürcher“ mit der Ortsangabe „Hier in Zürich [...] am Fluss Lindemage (Limmat) und am Fluss Sihl“.²²² Knapp über ein Dutzend *SeMaK*-Handschriften gelten heute als „Zürcher“. Bei einem grossen Teil von ihnen ist die Reihenfolge der Paragraphen leicht, aber nicht unwesentlich verändert.²²³ Dort stehen die Gebote לקדש השם (= „den göttlichen Namen heiligen“) und לדבק בשם (= „dem göttlichen Namen anhaften“) im ersten Kapitel,²²⁴ wo sie den Geboten des Herzens zugeordnet sind, während sie in allen anderen *SeMaK*-Handschriften Bestandteil des zweiten Kapitels bilden, das der Abwehr des Götzendienstes gewidmet ist. Eine Veränderung innerhalb des ersten Kapitels des *SeMaK* ist eine Ausnahmeerscheinung. Zwar kommt es unter den *SeMaK*-Manuskripten zu zahlreichen Abweichungen, doch das erste Kapitel ist in der Regel nicht davon betroffen. Durch die prominente Platzierung kommt dem Gebot „den göttlichen Namen heiligen“, das den selbstgewählten Märtyrertod zur Heiligung des göttlichen Namens, den קידוש השם (*Kiddush haShem*) zum Thema hat, eine erhöhte Aufmerksamkeit zu.²²⁵ Die Veränderungen, denen der *SeMaK* unterworfen war, setzten sich auch nach der Niederschrift des *Zürcher SeMaK* fort, doch keine der nachfolgenden Handschriften sollte dessen gewaltigen Umfang erreichen. So bildet er einen markanten Gegenpol zum *SeMaK* der *North French Hebrew Miscellany*, der ganz ohne Kommentare auskommt.

²²² Zum Beispiel: London, BL, Add. 26982, fol. 64v.

²²³ Parma, BPP, Cod. Parm. 3158; London, BL, Add. 18684; Berlin, SBB, Or. Qu. 3; Oxford, BOD, Opp. 341; Oxford, BOD Opp. Add. fol. 40. Diese Reihenfolge ist auch in der Handschrift Hamburg, SUB, Cod. Hebr. 89 anzutreffen. Diese Handschrift, die einen Zürcher Scheidebrief, datiert auf den 5. *Kislev* 5104 (23.01.1343), enthält, wurde bislang nicht als *Zürcher SeMaK* angesehen, da die charakteristischen „Zürcher“ Glossen zu fehlen schienen. Ein Augenschein hat gezeigt, dass der Hamburger Kodex sehr stark beschnitten worden ist, und die an den Rändern platzierten Kommentare mehrheitlich abgeschnitten wurden. Dennoch haben sich Teile einiger Glossen des Rabbi Moshe von Zürich erhalten können. Eine nähere Untersuchung dieser Handschrift, die möglicherweise die älteste erhaltene Ausgabe des *Zürcher SeMaK* gewesen ist, könnte weiteren Aufschluss geben.

²²⁴ Als §6 und §7.

²²⁵ Einer Glosse zum Gebot „Den göttlichen Namen heiligen“ des *Zürcher SeMaK* ist in den vergangenen Jahren vermehrtes Interesse der Forschung zugekommen, denn dort wird explizit auf die Tötung der eigenen Kinder eingegangen. Mehr dazu: Soloveitchik 1987, S. 205–221. und Soloveitchik 2004, S. 103–105, Malkiel 2001, S. 279–280, Ephraim Kanarfogel, Halakha and Metzui (Realia) in Medieval Ashkenaz. Surveying the Parameters and Defining the Limits, in: Institute of Jewish Law (Hrsg.), *The Jewish Law Annual* 2003, S. 193–224, hier: S. 211–212, Gross 2004, S. 33–35.

4.3 Die visuelle Ausstattung der *SeMaK*-Handschriften

Die meisten *SeMaK*-Handschriften wurden nicht oder nur spärlich bebildert oder dekoriert. Das heisst aber nicht, dass diesen Handschriften keine ästhetischen Konzepte zugrunde lagen. Mit der Gestaltung der Buchseiten nahmen die Schreiber Einfluss auf das Leseverhalten und taten kund, welchen Zwecken das Buch zu dienen hatte. Dies begann mit der Linierung, von der die Proportionen der Schriften und die Einteilung in Spalten abhängen, und setzte sich fort mit der Wahl verschiedener Schrifttypen und Grössen, dem Freilassen von Zwischenräumen, dem Einsetzen von Titeln, dem Hervorheben von Initialwörtern und der Verwendung verschiedenfarbiger Tinten. Dieser Tätigkeiten ging, wie Malachi Beit-Arié schreibt, der Akt der Textinterpretation voraus: „[...] they interpreted and gave shape to the hierarchical construction of the texts being copied.“²²⁶

Die Seitengestaltung beeinflusst nicht nur das Leseverhalten, es macht das Buch auch zu einem visuellen Erlebnis. Dies ist auch beim *SeMaK* in der *North French Hebrew Miscellany* der Fall, der nicht dekoriert wurde und einer strengen Ästhetik folgt. Dem Leser des aufgeschlagenen Buches zeigen sich vier gleichmässige Kolumnen, die mit zierlichen semikursiven Buchstaben geschrieben wurden. Akribisch wurde darauf geachtet, dass der linke Rand der Kolumnen nicht ausflattert. Der in schwärzlicher Tinte geschriebene Text wird von den marginalen Textblöcken in hellbrauner Tinte eingeraht und gleichsam hervorgehoben. Die breiten Randzonen wurden nicht für Annotationen verwendet, sondern grosszügig leergelassen. Unberührte Seitenränder waren angesichts der hohen Preise für Pergament ein Zeichen von Luxus und wiesen auf die repräsentative Funktion des Buches hin.

Der *SeMaK* wurde ab dem 14. Jahrhundert vermehrt dekoriert. Die visuelle Ausstattung der *SeMaK*-Handschriften ist nicht einheitlich, und es liegen ihr jeweils unterschiedliche Intentionen und Gestaltungskonzepte zugrunde. Vom prachtvollen Auftragswerk, bei dem professionelle Buchmaler beteiligt waren, bis zu den zahlreichen zum Eigengebrauch gefertigten Kopien ist die ganze Spannweite von hochstehender künstlerischer Gestaltung bis hin zu zufällig wirkenden Kritzeleien auszumachen. So können die

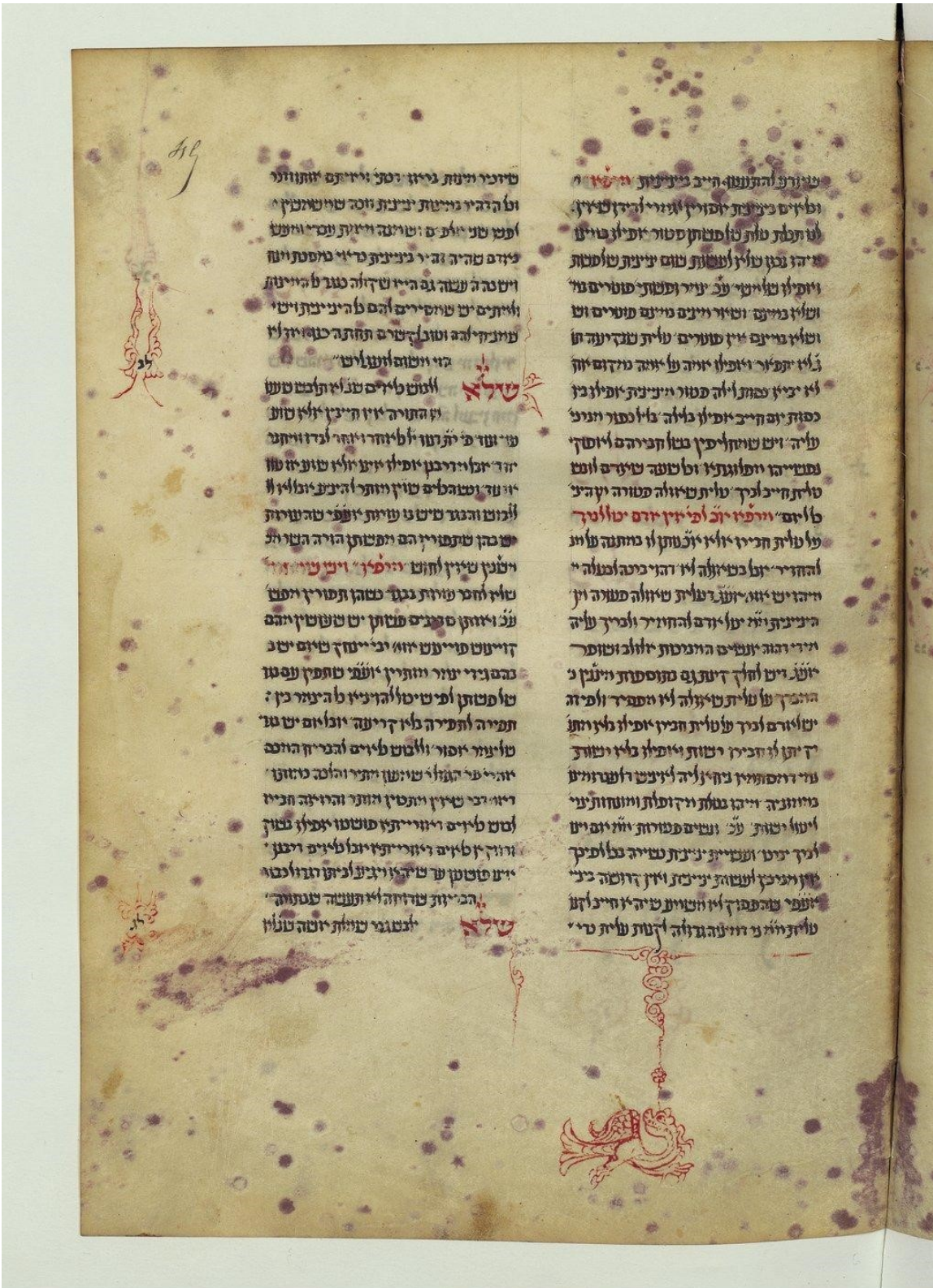
²²⁶ Beit-Arié, 2003, S. 50.

visuellen Elemente – je nach Handschrift und je nach Platzierung innerhalb derselben – auch unterschiedlichen Funktionen dienen.

In dem mit seiner kostspieligen Ausstattung bestechenden Wiener *Siddur/SeMaK*, ÖNB, Cod. Hebr. 75, der im ersten Drittel des 14. Jahrhunderts entstanden ist, dienen die gestalterischen Elemente, die sich stets an den Kapitelanfängen befinden, der visuellen Strukturierung des Textes. So finden sich zu Beginn der beiden Hauptteile *Siddur* und *SeMaK* je ein ganzseitiges Bild, welches ausser einem geschmückten Initialwort keinen weiteren Text enthält. Die Initialwörter und die sie umrandenden Miniaturen, mit denen die untergeordneten Kapitel beginnen, nehmen rund 40% einer Seite ein.



Abb. 5 Wien, ÖNB, Cod. Hebr. 75, 214v



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Abb. 6 Paris, BNF, hébreu 643, fol. 45r

In der üppig bebilderten *SeMaK*-Handschrift des Schreibers Joseph Leroy²²⁷ (Paris, BNF, hébreu 643), die zwischen 1288 – 1306²²⁸ in der Gegend um Paris entstanden ist, haben Bilder und Verzierungen eine Vielzahl von Funktionen. So strukturieren mit Bildern versehene Kapitelüberschriften und dekorierte Paragrafennummern den Text. Darüber hinaus finden sich spontane Kreationen, die den Text illustrieren oder kommentieren, aber auch ohne Textbezug sein können.

Die rote Tinte setzte Leroy gezielt zur Strukturierung des Textes ein. Er hob damit die Initialwörter hervor und er markierte Anfang und Ende der mit dem Kürzel מרפ"א (= מורנו רבנו פרץ [בן] אליהו „*unser Lehrer und Rabbi Perez [ben] Elijah*“), versehene Kommentare des Rabbi Perez. Auch die Dekorationen um die Kapitelnummern sind in roter Farbe gehalten, während die Zeichnungen rot, dunkelbraun oder zweifarbig sein können.

Reklamanten²²⁹ sind Orientierungshilfen für die Buchbinder, damit sie die einzelnen Lagen richtig zusammenbinden konnten. Eine Reklamante befindet sich am Ende einer Lage und nimmt das erste Wort der folgenden Lage vorweg. Reklamanten sind seit dem elften Jahrhundert in hebräischen Handschriften nachweisbar und wurden schon früh von den Schreibern verziert.²³⁰ Die Dekoration von Reklamanten ist die häufigste Form künstlerischer Ausstattung seitens der Schreiber. In 15% der datierten hebräischen Handschriften²³¹ sind die Reklamanten mit einfachen Zeichnungen versehen. Auch Schreiber ohne künstlerische Ambitionen versahen Reklamanten mit schlichten Verzierungen. Diese hatten lediglich die Funktion, die Reklamanten etwas hervorzuheben. Für die Buchbinder, die die richtigen Lagen zusammenbinden mussten, waren

²²⁷ Im Kolophon auf 155r nennt er sich יוסף המכונה מלך (Joseph, König genannt) an anderen Stellen (14v, 45v, 87r) nennt er sich „Joseph der König“. Die Bezeichnung „Joseph Leroy“ ist von Colette Sirat übernommen: Colette Sirat, *Hebrew Manuscripts of the Middle Ages*, Cambridge 2002, S. 164.

²²⁸ Zeitangabe gemäss der paläografischen Datenbank *SfarData*.

²²⁹ Manchmal wird auch der Begriff „Kustode“ verwendet. Ich beziehe mich hier auf die Definition von Christine Jakobi Mirwald: „Damit die Lagen nicht durcheinander gerieten, wurden sie im frühen Mittelalter auf verschiedene Arten meist auf dem letzten Blatt nummeriert (Kustoden), oder man notierte das erste Wort der nächsten Lage am Lagenschluss der vorangehenden im unteren Randbereich (Reklamanten).“ Christine Jakobi-Mirwald, *Das mittelalterliche Buch. Funktion und Ausstattung*, Stuttgart 2004, S. 123–124.

²³⁰ Beit-Arié, 2012b, S. 244.

²³¹ Von den 2777 bis ins Jahr 1540 datierten hebräischen Handschriften stammen 360 aus Ashkenaz, 999 aus Italien und 599 aus Sepharad. Malachi Beit-Arié, *Hebrew Codicology: Historical and Comparative Typology of Hebrew Medieval Codices based on the Documentation of the Extant Dated Manuscripts from a Quantitative Approach*. English Summary, Pre-publication Internetversion 0.1, http://web.nli.org.il/sites/NLI/English/collections/manuscripts/hebrewcodicology/Pages/codicology_eng.aspx, eingesehen am 24.2.2016.

diese Markierungen nur von beschränktem Nutzen, denn am Anfang der nächsten Lage fehlte jeweils das visuelle Gegenstück.

Meist bestanden die Verzierungen aus einfachen Formen, die zügig mit der Schreibfeder ausgeführt werden konnten. Daneben gibt es aber auch Reklamanten, die fantasievoll und aufwändig dekoriert wurden. Leider wurden viele Reklamanten, die sich am unteren Seitenrand befunden hatten, von späteren Buchbindern an- oder ganz abgeschnitten.



Abb. 7 Oxford, BOD,
MS Opp. 340, fol. 124v
1299



Abb. 8 London, BL,
Add. 18685, fol. 8v
Erste Hälfte 14. Jh.



Abb. 9 Oxford, BOD, MS
Opp. 337, fol. 122v
1382



Abb. 10 Oxford, BOD,
MS Opp. 339, fol. 70v
1347

Neben abstrakten Formen wurden auch figürliche Motive, vor allem Darstellungen von Tieren, für die Dekoration der Reklamanten verwendet.

Textbezüge lassen sich bei diesen marginalen Darstellungen kaum ausmachen. Eine grosse Ausnahme bilden die dekorierten Reklamanten in der Londoner Handschrift, BL, Add. 18684, die im 5. Kapitel behandelt werden. Wenn Textbezüge feststellbar sind, öffnet sich ein breiter Fächer von Fragestellungen. Es kann sich um einfache Illustrationen eines Inhaltes oder auch nur eines Wortes handeln. Die Bilder können aber auch als visuelle Kommentare verstanden werden, welche Bezug auf die Interpretation des Geschriebenen nehmen. Bisweilen werden die Aussagen der Texte dabei verengt und erfahren eine neue Deutung.

Obwohl die visuelle Gestaltung der Texte auch innerhalb der jüdischen Buchproduktion an ästhetische Konventionen gebunden war, konnten sich die Schreiber des *SeMaK* beachtliche Freiheiten herausnehmen, da die jüdischen Bücher meist für den Eigengebrauch oder im Auftrag von Privatleuten geschrieben wurden. So nahmen die Schreiber unbewusst und manchmal auch gezielt Einfluss auf Interpretation und Leseverhalten des *SeMaK*.

5. Die Schreiber

5.1 Produktionsbedingungen und technische Aspekte

Die mittelalterlichen Juden waren an jedem Schritt der Buchproduktion beteiligt. Um den religiösen Anforderungen zu entsprechen, hatten Torarollen kosher zu sein, durften nicht von unreinen Tieren stammen und mussten in einer ganz speziellen Weise angefertigt werden. Im Traktat der Schreiber, der מסכת סופרים (*Massekhet Soferim*) aus dem 6.- 8. Jahrhundert sind die technischen Aspekte für die Anfertigung von Torarollen genau festgelegt.²³² Ausgehend von der ungebrochenen Tradition in der Herstellung von Torarollen, bestand ein Interesse an der Produktion von Kodizes. So haben Juden im Mittelalter mit Pergament gehandelt und waren an deren Produktion beteiligt.²³³ In der Stadt Esslingen konnten sie 1331 sogar Mitglieder der Zunft der Ledergerber und Pergamentner (ledergærwen und bermitter) werden.²³⁴

Im Trauergedicht אשת חיל (= „starke Frau“) setzte Eleazar ben Yehuda von Worms (gestorben im zweiten Viertel des 13. Jahrhunderts) seiner Frau Dolce, die ihn und die Kinder als Unternehmerin mit der Produktion von Pergamenten ernährt hatte, ein unvergessliches Denkmal:²³⁵

[...] Wohl gab sie Speise ihrem Haus und Brot den Knaben,
ergriff den Rocken, spann Garn für Bücher.
Sehnen zum Nähen der Schriftrollen und Gebetkapseln.
Flink wie die Hindin kochte sie Liebesspeisen den Schülern.
Hoheitlich gürtete sie die Lenden und nähte zusammen
Wohl vierzig Torarollen, Pergament an Pergament.[...]²³⁶

Die Pergamente wurden jeweils in der Weise, wie es in der jeweiligen Umgebungskultur üblich war, für das Beschreiben vorbereitet.²³⁷ In *Ashkenaz* wurde das Pergament seit dem letzten Drittel des 13. Jahrhunderts so fein geschabt, dass zwischen Haar- und Fleischseiten nicht unterschieden werden kann.²³⁸ Dies betrifft vor allem die in

²³² Michael Higger, *Seven Minor Treatises. Sefer Torah Mezuzah Tefillin Zizit & apos; Abadim Kutim Gerim and Treatise Soferim II*, New York NY 1930.

²³³ Wilhelm Wattenbach, *Das Schriftwesen im Mittelalter*, Leipzig 2. Aufl. 1875, S. 106–107.

²³⁴ <http://www.medieval-ashkenaz.org/SR01/CP1-c1-014j.html>, eingesehen am 17.2.2016.

²³⁵ Eleazar ben Yehuda von Worms, ספר רוקח. *Sefer Rokeach*, New York 2000, S. 13.

²³⁶ Ebd., S. 13–14, Übersetzung: Fritz Reuter u. Ulrike Schäfer, *Wundergeschichten aus Warmaisa: Juspa Schammes, seine Ma'asseh nissim und das jüdische Worms im 17. Jahrhundert*, Worms 2005, S. 13.

²³⁷ Leila Avrin, *Scribes, Script, and Books. The Book Arts from Antiquity to the Renaissance*, Chicago 1991, S. 124.

²³⁸ Beit-Arié, 2012a, S. 18.

Deutschland verarbeiteten Pergamente, während in Frankreich diese Technik nur teilweise zur Anwendung kam.²³⁹

In der Regel haben die Schreiber ihre Pergamente selbst liniert.²⁴⁰ Die Technik für die Linierung der Seiten hat sich im Laufe des 13. Jahrhunderts geändert. Die alte Methode bestand darin, die äusseren Seiten der Blätter einzusteichen und die Linien mit einem Metallstift einzuritzen (Blindlinierung). Neu wurden ab der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts an den inneren und äusseren Rändern Einstiche gemacht und für die Linierung ein Instrument, das eine Farbspur hinterliess, verwendet. Diese Methode war zwar zeitaufwändiger, doch mit ihr konnte Blatt für Blatt ein neues Layout kreiert werden. Gerade Kommentarwerke, in denen (nach dem Vorbild der lateinischen Kodizes) die Glossen separate Kolonnen bilden, benötigten für ihr komplexes Layout eine flexible Gestaltungsweise.²⁴¹ Diese Technik wurde sowohl in Deutschland wie auch in Frankreich vollumfänglich übernommen.²⁴²

Das Beschreiben der ashkenazischen Kodizes erfolgte mit einem Gänsekiel in einer meist dunkelbraunen, fast schwärzlichen Tinte. Das Schreiben mit der Feder beeinflusste die Ausformung der ashkenazischen Schrift, die sich von der sephardischen, die mit dem Kalamus geschrieben wurde, stark unterscheidet. Die ashkenazische Quadratschrift taucht erstmals in Manuskripten des 12. Jahrhunderts auf und entwickelte unter dem Einfluss der gotischen lateinischen Schrift im 13. Jahrhundert komplexe Ausformungen mit „Serifen“ und Verzierungen.²⁴³ Das Schriftbild der deutschen Quadratschrift unterscheidet sich von derjenigen aus Frankreich durch eine homogenere Gesamterscheinung, und einer Eleganz, die im 14. Jahrhundert durch das akkurate Anschneiden der Federspitzen erreicht wurde.²⁴⁴

Das Schreiben in Quadratschrift war sehr zeitaufwändig, denn die Schreibfeder musste für jeden Buchstaben mehrere Male angesetzt werden. Flüssiger ging das Schreiben in halbkursiver Schrift, die weniger Ansätze benötigte. Auch die ashkenazische Halb-

²³⁹ Malachi Beit-Arié, *Hebrew codicology. Tentative Typology of Technical Practices Employed in Hebrew Dated Medieval Manuscripts*, Jerusalem 1981, S. 25.

²⁴⁰ Sirat, 2002, S. 123–124.

²⁴¹ Ebd., S. 127–129.

²⁴² Beit-Arié, 1981, S. 25–26.

²⁴³ Ada Yardeni, *The book of Hebrew Script. History, Palaeography, Script Styles, Calligraphy & Design*, London 2002, S. 227.

²⁴⁴ Edna Engel, Calamus or Chisel. On the Historia of the Ashkenazic Script, in: Andreas Lehnardt (Hrsg.), *Genizat Germania. Hebrew and Aramaic Binding Fragments from Germany in Context*, Leiden 2010, S. 183–197, hier: S. 189–192.

kursive entwickelte sich im Laufe des 13. Jahrhunderts unter dem Einfluss der gotisch-lateinischen Schrift.²⁴⁵ Das Schreibtempo war äusserst unterschiedlich, je nachdem welche Schriftart verwendet wurde. In der Regel wurden zwischen sechs und sechzehn Buchseiten pro Tag niedergeschrieben.²⁴⁶ In *SeMaK*-Manuskripten kamen sowohl die Quadratschrift wie auch die Halbkursive zum Einsatz. *SeMaK*-Handschriften, in denen der ganze Text in Quadratschrift niedergeschrieben wurde, sind eher selten.²⁴⁷ Am häufigsten gab es eine Mischform: Der Haupttext wurde halbkursiv geschrieben, während Titel und Initialwörter in Quadratschrift gehalten waren. Der Schreiber Yehoshua ben Abraham ha-Levi hat in seinem Kolophon genau angegeben, wie viel Zeit ihn das Kopieren des *SeMaK* gekostet hat: Vom 3. Juni bis zum 10. August 1404. Wenn er an jedem Tag ausser an Shabbat an seinem Manuskript gearbeitet hätte, wäre er in diesen zehn Wochen auf einen Tagesdurchschnitt von etwas mehr als vier Seiten gekommen.²⁴⁸

In seltenen Fällen wurde ein Buch von mehreren Schreibern kopiert. Eine Auswertung der datierten hebräischen Manuskripte bis zum Jahre 1540 zeigt, dass der Anteil der von mehreren Schreiberhänden ausgeführten Bücher lediglich bei neun Prozent liegt. Dabei waren zwei bis sieben Schreiber – in den meisten Fällen drei – beteiligt. Von kommerziellen Schreibstuben kann aber nicht gesprochen werden, denn, vor allem in *Ashkenaz* wurden Bücher, die von mehr als einem Schreiber ausgeführt wurden, als weniger wertvoll betrachtet. Gemeinsam kopierte Bücher entstanden hauptsächlich innerhalb von Familien oder im Umkreis eines Gelehrten, der seine Schüler für sich schreiben liess.²⁴⁹ Oft ist es nicht einfach, die verschiedenen Schreiberhände voneinander zu unterscheiden. Nicht nur pflegten die Schreiber die Schrift ihrer Lehrer täuschend ähnlich zu imitieren,²⁵⁰ auch konnte es vorkommen, dass Gelehrtenschüler innerhalb eines Manuskriptes mit verschiedenen Schreibstilen experimentierten.²⁵¹

In den Kolophonen können Einzelheiten über die persönlichen Umstände der Schreiber in Erfahrung gebracht werden. Manche klagten über Zeitmangel beim Abschreiben der

²⁴⁵ Yardeni, 2002, S. 87.

²⁴⁶ Avrin, 1991, S. 127.

²⁴⁷ Ein Beispiel dafür ist: München, Bayrische Staatsbibliothek, Cod. Hebr. 135.

²⁴⁸ Parma, BPP, Cod. Parm. 2767, fol. 132v, Kodikologische Angaben zu diesem Manuskript unter <http://sfardata.nli.org.il>, Key 0E494, eingesehen am 20.2.2016.

²⁴⁹ Beit-Arié, 2012b, S. 87.

²⁵⁰ Sirat, 2002, S. 204–205.

²⁵¹ Ebd., S. 210.

Bücher, einer erklärte seine Fehler mit dem Fehlen einer festen Bleibe zum Arbeiten, ein anderer, weil er seinen kranken Sohn betreuen musste.²⁵² Der Schreiber Abraham ben Salomon de Bagnoles teilte 1390 in seinem Kolophon mit, seinen *SeMaK* im städtischen Gefängnis von Paris niedergeschrieben zu haben.²⁵³ Dies wirft auch ein Licht auf die prekäre Lage der französischen Juden in Frankreich, die 1394 endgültig aus dem Königreich ausgewiesen wurden.

Manchmal werden die Mühen des Schreibens im Segensspruch *כה ברוך הנותן ליערף כח* (= „Gesegnet sei der, der dem Ermatteten Kraft gibt“)²⁵⁴ sanft angedeutet.²⁵⁵ Auch ausserhalb der Kolophone finden sich solche Hinweise. Ein französischer Schreiber eines *SeMaK* schrieb am Ende einer Lage den Stossseufzer: „Ich habe die vierte Lage vollendet, Gott mein Hirte, segne mich!“²⁵⁶

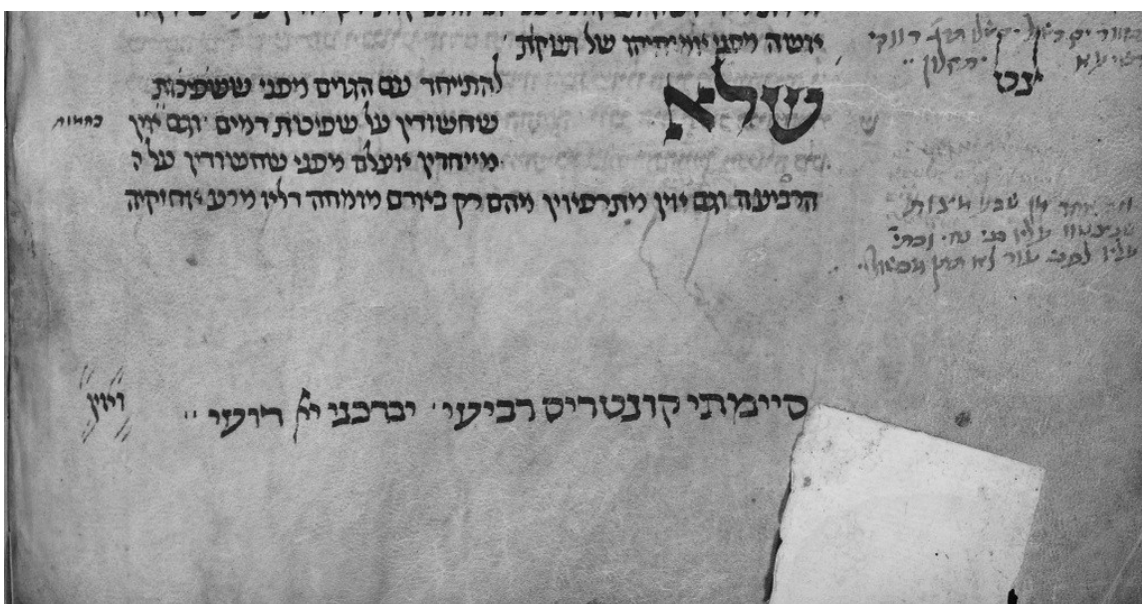


Abb. 11 Oxford, BOD, MS Mich. 502, fol. 32v²⁵⁷

²⁵² Malachi Beit-Arié, Transmissions of Texts by Scribes and Copyists. Unconscious and Critical Interferences, *Bulletin of the John Rylands Library* 75 (1993), S. 33–52, hier: S. 43–47.

²⁵³ New York, JTS, 8227, fol. 117v.

²⁵⁴ Nach Jesaja 40,29.

²⁵⁵ z.B. in London, BL, Add. 11639, fol. 113v; Paris, BNF, hébreu 380, fol. 194v, Oxford, BOD. Opp 339, fol. 85v.

²⁵⁶ Oxford, BOD, Mich. 502, fol. 32v.

²⁵⁷ Das Bild ist auch in: Colette Sirat, *Du scribe au livre. Les manuscrits hébreux au Moyen Age*, Paris 1994, S. 134.

5.2 Schreiber und Auftraggeber

Rabbi Isaaks Aufforderung, dass jede Gemeinde allen Interessierten kostenlos ein Exemplar des *SeMaK* ausleihen sollte und auswärtige Kopisten für ihren Aufwand sogar zu entlohnen, war eine einzigartige Initiative zur öffentlichen Finanzierung eines jüdischen Buches, wurde aber kaum wortwörtlich umgesetzt.²⁵⁸ Die Herstellung jüdischer Bücher des Mittelalters war nicht institutionalisiert, und selbst die in der Synagoge verwendeten *Maḥzorim* wurden von privaten Auftraggebern finanziert und zur Verfügung gestellt.²⁵⁹ Im Gegensatz zu den lateinischen Kodizes, die in Klöstern und Skriptorien entstanden, wurden über 50% der hebräischen Bücher von Privatleuten geschrieben.

...Medieval Hebrew books were not produced by the intellectual establishments, or upon their initiative, whether in religious, academic or secular institutional copying centers, but privately and individually.²⁶⁰

So lag auch die Produktion des *SeMaK* in privater Hand. Eine Auswertung der 92 in der Datenbank *SfarData* aufgeführten *SeMaK*-Handschriften ergibt, dass 28 von ihnen Auftragswerke waren und 24 zum Eigengebrauch (davon zwei für einen Verwandten) geschrieben wurden. Bei 40 dieser Handschriften konnte nicht eruiert werden, ob es sich um ein Auftragswerk handelt. Wenn auch nicht immer in den Kolophonen erwähnt wird, für wen ein Buch geschrieben wurde, kann angenommen werden, dass der *SeMaK* hauptsächlich für den persönlichen Gebrauch abgeschrieben wurde, wie dies bei der jüdischen Buchproduktion üblich war. Malachi Beit-Arié schreibt dazu:

Though only about a quarter of the colophons state categorically or imply that the manuscript was made for personal use, it is most likely that the great majority of the colophonated manuscripts not containing any indication of their destination (namely, one-third of the colophonated codices) were also user-produced, since it is inconceivable that a hired scribe would refrain from mentioning in his colophon the person who commissioned the book, while it is only natural that someone copying for himself would not necessarily state that.²⁶¹

Die Namen von Schreibern und Auftraggebern finden sich vor allem in den Kolophonen. Viele Schreiber machten ihre Namen auch innerhalb der kopierten Texte sichtbar. Dazu wandten sie verschiedene Methoden an. Manchmal, wenn der eigene

²⁵⁸ Beit-Arié, 2000, S. 445.

²⁵⁹ Eva Frojmovic, Early Ashkenazic Prayer Books and Their Christian Illuminators, in: Piet van Boxel (Hrsg.), *Crossing Borders. Hebrew Manuscripts as a Meeting-Place of Cultures*, Oxford 2010, S. 45–56, hier: S. 47–48.

²⁶⁰ Beit-Arié, 1993, S. 38.

²⁶¹ Beit-Arié, 2003, S. 62.

Name innerhalb des Textes vorkam, wurde er dekoriert oder farblich hervorgehoben. In anderen Fällen markierten sie mit kleinen Strichen einzelne Buchstaben, die, zusammen gelesen, als Akrostichon ihren Namen ergaben. Diese in *Ashkenaz* weit verbreitete Gepflogenheit war im ספר חסידים (*Sefer Ḥasidim*) allerdings scharf verurteilt worden.²⁶²

Es gibt einzelne Schreiber von [heiligen] Büchern oder Erklärungen, die absichtlich ihre Namen in Form von Akrostichen schreiben und [dadurch] sündigen. Es ist möglich, dass sie, um ihren Namen hervorzuheben, dadurch Wörter auslassen oder verändern. Deshalb heisst es: "Der Name der Frevler aber verwest" (Sprüche 10,7) und "Ihr Name sei getilgt für immer und ewig" (Psalmen 9,6) [...] ²⁶³

Die Schreiber liessen sich von diesem Verdikt nicht besonders beeindrucken. So auch der Schreiber einer Sammelhandschrift, die neben dem *Kleinen Buch der Gebote* auch ein *Sefer Ḥasidim* enthält. Im Jahr 1299 schrieb der Schreiber Moshe ben Isaak (vermutlich in Frankreich) diese Handschrift zum privaten Gebrauch.²⁶⁴ In seinen Kolophon schrieb er:

„Ich, Moshe bar Isaak habe das Buch der Gebote mit den Anmerkungen unseres Lehrers und Rabbis Perez – sein Andenken zum Leben in der kommenden Welt! – beendet.[...]“²⁶⁵

Moshe hätte es mit der Namensnennung im Kolophon bewenden lassen können, markierte aber zusätzlich seinen Namen an allen erdenklichen Stellen innerhalb des kopierten Textes:

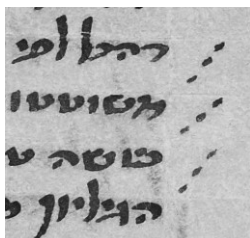


Abb. 12 Oxford, BOD, Opp. 340, fol. 47v

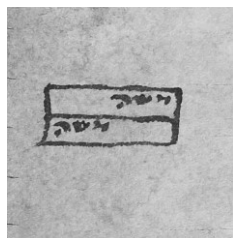


Abb. 13 Oxford, BOD, Opp. 340, fol. 48r

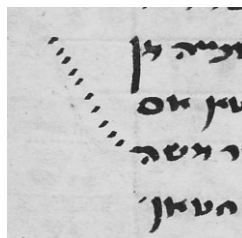


Abb. 14 Oxford, BOD, Opp. 340, fol. 67r

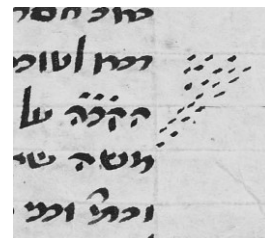


Abb. 15 Oxford, BOD, Opp. 340, fol. 67r

²⁶² Malachi Beit-Arié, How Scribes Disclosed their Names in Hebrew Manuscripts, in: Irene Zwiep (Hrsg.), *Omnia in eo. Studies on Jewish books and libraries in honor of Adri Offenberg : Celebrating the 125th anniversary of the Bibliotheca Rosenthaliana in Amsterdam*, Leuven 2006, S. 144–157, hier: S. 144.

²⁶³ Jehuda Wistinetzki (Hrsg.), ספר חסידים, *Sepher Chassidim, Das Buch der Frommen nach der Rezension in Cod. de Rossi No. 1133*, Berlin 1891, S. 184, §706.

²⁶⁴ Oxford, BOD, Opp. 340.

²⁶⁵ Ebd., fol. 151r.

Innerhalb des Gebotes לכתוב ספר תורה (= *eine Torarolle schreiben*), liess sich Moshe etwas Besonderes einfallen: Die kleinen Zeichnungen, die das korrekte Layout beim Schreiben von Tora-Rollen erklären, hat er mit seinem Namen versehen, statt sie – wie dies andere Schreiber taten – mit grafischen Füllelementen zu versehen.²⁶⁶ Moshe bar Isaak war nicht der einzige Schreiber, der sich innerhalb des Fliesstextes verewigte. Die Hervorhebung des eigenen Namens innerhalb des kopierten Textes ergibt insbesondere dann einen Sinn, wenn mehrere Schreiber an einem Manuskript beteiligt waren, denn nicht selten „vergass“ der Schreiber des Kolophons zu erwähnen, dass er lediglich einen Teil des Buches niedergeschrieben hatte.²⁶⁷ Doch viele Schreiber zeichneten selbst dann ihre Namen aus, wenn ein Kolophon vorhanden war und keine weiteren Schreiber am Manuskript beteiligt waren und deshalb keine Notwendigkeit bestand, den eigenen Namen speziell hervorzuheben.²⁶⁸

Auch Chana bat Menachem Zion, eine der wenigen Schreiberinnen von hebräischen Büchern, hat ihren Namen selbstbewusst hervorgehoben. Sie kopierte 1386 (vermutlich in Köln)²⁶⁹ einen *SeMaK* und schrieb in den Kolophon:

„Ich, Chana, Tochter des Menachem Zion habe dieses Buch am elften Tag des Monats *Tamuz* im Jahr 146 des 6. Jahrtausends [10. Juni 1386] beendet. Möge Gott sein Volk in die Freiheit führen und es erretten von Sorgen und Nöten. Und dass er eile, ihnen Hilfe zukommen zu lassen. Amen. Schnell!“²⁷⁰

Daneben hat sie innerhalb des Gebotes להתפלל בכונה (= „*Mit Hingabe beten*“) ihren Namen rot umrandet und dekoriert.²⁷¹



Abb. 16 Amsterdam, Rosenthaliana, ROS 558, fol. 13r

²⁶⁶ Oxford, BOD, Opp. 340, fol. 47v – 48r.

²⁶⁷ Sirat, 2002, S. 209.

²⁶⁸ Beit-Arié, 2006, S. 153–154.

²⁶⁹ Gemäss Scheidebrief, Amsterdam, Rosenthaliana, ROS 558 fol. 122r.

²⁷⁰ Amsterdam, Bibliotheca Rosenthaliana, Special Collections of the University of Amsterdam, ROS 558, fol. 272r.

²⁷¹ Eine eingehende Auseinandersetzung mit dieser Stelle findet sich bei Kanarfogel, 1997, S. 216.

gegebenes Buch zeigt, dass er sehr wohlhabend gewesen sein muss und den Geschmack der Umgebungskultur teilte, denn er liess sein Buch in einer renommierten christlichen Werkstatt illuminieren.

5.3 Die Produktion zum Eigengebrauch und ihr Einfluss auf individuelle Ausformungen

Der hohe Anteil der privaten Buchproduktion wirkte sich auf die *SeMaK*-Handschriften aus. Die Schreiber, welche die Bücher zum Eigengebrauch kopierten, waren oft gelehrte Männer, die es als ihre Aufgabe ansahen, den ihnen vorliegenden Text zu korrigieren oder mit Anmerkungen zu versehen. Obwohl sich in den verschiedenen *SeMaK*-Handschriften im Grunde stets der gleiche Text befindet, gibt es kleinere Modifikationen seitens der Schreiber, die sich trotz ihrer Treue zu den Vorlagen kleinere Eingriffe erlaubten, denn der *SeMaK* war kein heiliger, unantastbarer Text, sodass einzelne Teile modifiziert und sogar der Aufbau verändert werden konnte. Die *SeMaK*-Handschriften zeichnen sich insbesondere durch ihre stark voneinander abweichenden Kommentare und Anmerkungen aus. Dies stellte bereits der aus Jerusalem stammende Gelehrte Rabbi Haim Joseph David Azulai (gest. 1806) anlässlich einer Europareise fest. Als er dabei etliche Manuskripte des *SeMaK* sichtete, fiel ihm auf, dass insbesondere die ashkenazischen Handschriften mit einzigartigen Glossen versehen sind, die keinerlei Äquivalent in anderen *SeMaK*-Handschriften finden.²⁸⁰

Eigene Anmerkungen seitens der Schreiber lassen sich relativ einfach aufspüren, wenn sie sich von den anderen Texten optisch unterscheiden und mit den Worten „Ich der Schreiber,...“ eingeleitet werden.²⁸¹ Es ist aber nie ganz gewiss, ob eine solche Anmerkung nicht von einer früheren Vorlage abgeschrieben wurde. Deshalb ist auch hinsichtlich der Textauswahl oder Kapiteleinteilung die Präferenz der einzelnen Schreiber kaum eruierbar.

Bei der visuellen Gestaltung lassen sich die individuellen Vorlieben der Schreiber besser erahnen, insbesondere wenn sich die Seitengestaltung stark von denjenigen anderer Handschriften unterscheidet oder wenn kommentierende Zeichnungen eingefügt wurden.

²⁸⁰ Azulai, Chaim Joseph David, שם הגדולים, *Shem ha-gedolim*, Krotoschin, Frankfurt 1843, hier: S. 204.

²⁸¹ So in Kopenhagen, KB, Cod. Hebr. Add. 6, fol. 144r und Oxford, Bod., Opp. 339, fol. 64r.

Der Schreiber Joseph Leroy versah seinen *SeMaK*²⁸² mit zahlreichen originellen Zeichnungen, die nicht alle zu deuten sind, die aber auch einen Textbezug haben können. Das Verbot *שלא לאכול אבר מן החי* (= „*Keine Glieder eines noch lebenden Tieres essen*“) ergänzte er mit der Illustration eines hässlichen kleinen Monsters, das einem Widder (?) in den Schwanz beißt. Das Bild des vor Schreck erstarrten Widders, der sich vergeblich auf eine Bergspitze geflüchtet hat, wirkt komisch und wird wohl weniger zur Belehrung als zur Unterhaltung angefertigt worden sein.



Abb. 17 Paris, BNF, hébreu 643, fol. 101r

Auch humoristische Einschübe können ein Licht auf die Persönlichkeit der einzelnen Schreiber werfen. 1350 schrieb Moshe ben Jechiel in *Ashkenaz* eine Sammelhandschrift,²⁸³ die neben dem *SeMaK* die *Sha'arei Dura*, den *Tashbez* und einen *Siddur* enthielt. Im Kolophon für den *SeMaK* auf fol. 122v benutzte er noch die beliebte Schreiberformel *הסופר לא יזוק לא היום ולא לעולם עד שיעלה חמור בסולם* (= „*Dem Schreiber, soll kein Schaden zukommen, nicht heute und zu keiner Zeit bis ein Esel die Leiter erklimmt*“). In seinem zweiten Kolophon auf fol. 171r, den er für den *Tashbez* schrieb, erweiterte er das zoologische Repertoire: *הסופר לא יזוק לא היום ולא לעולם עד שיעלה הכלב* (= „*Dem Schreiber, soll kein Schaden zukommen, nicht*

²⁸² Paris, BNF, hébreu 643.

²⁸³ Parma, BPP, Cod. Parm. 3161.

heute und zu keiner Zeit bis der Hund und der Esel und das Pferd und die Katze zusammen auf der Leiter sind.“) Diese, die Konventionen sprengende Einfügung entstammte ganz der Fantasie des Schreibers, Moshe ben Jechiel und diente seinem persönlichen Vergnügen. Es ist daher anzunehmen, dass seine Sammelhandschrift kein Auftragswerk war.

Dreissig Jahre später kopierte der ashkenazische Schreiber Menachem ben Jakob Shalit einen *Zürcher SeMaK* zum eigenen Gebrauch.²⁸⁴ Es ist eine grossformatige Handschrift in der man schnell den Überblick verliert, denn die Glossen des Rabbi Perez und die zahllosen Annotationen und Querverweise des Rabbi Moshe von Zürich befinden sich nicht nur an den vier Seitenrändern, sie können auch eigene Textblöcke innerhalb des Haupttextes bilden. Menachem ben Jakob schrieb das Buch mit schneller Hand und verzichtete auf jede Form von Verzierung. Umso erstaunlicher, dass dieses schmucklose Werk, das wohl lediglich als Arbeitsinstrument dienen sollte, auch einen humoristischen Einschub hat.

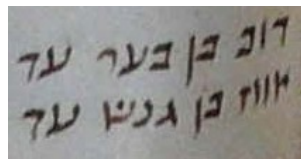


Abb. 18 Parma, BPP, Cod. Parm. 3158, fol. 92r

Unterhalb des Musterbriefes für die Ehescheidung, dem גט (*Get*), werden auf fol. 92r die Namen der Scheidungszeugen genannt. Der Schreiber setzte hier folgende Namen ein: דוב בן בער „Dov (= hebr. ‚Bär‘), Sohn des Bären“ und אוז בן גנש „Avas (= hebr. ‚Gans‘), Sohn der Gans“. Das hebräisch-deutsche Spiel mit den Namen Bär und Gans zeigt nicht nur, dass der Schreiber eine humoristische Ader hatte, er war auch mit der deutschen Sprache vertraut. So darf davon ausgegangen werden, dass die Handschrift im deutschen Sprachraum entstanden ist.

²⁸⁴ Parma, BPP, Cod. Parm. 3158.

6. Einzelne Handschriften im Detail

6.1 Kopenhagen, KB, Cod. Hebr. Add. 6, *Ashkenaz*

Der Kodex

Kodikologie

Der Kopenhagener *SeMaK* ist in mehrerer Hinsicht ein faszinierendes Buch, doch es ist kaum dokumentiert. Da sich kein Kolophon erhalten hat, gibt es keine gesicherten Informationen darüber, wann und wo es entstanden ist. Die Angaben zu Cod. Hebr. Add. 6 im Online-Katalog der Israelischen Nationalbibliothek²⁸⁵ sind recht rudimentär und in der Datenbank *SfarData* gibt es keinen Eintrag. Die ausführlichste Beschreibung erfolgte 1863 von Moritz Steinschneider, als das Manuskript zum Verkauf ausgeschrieben war.²⁸⁶

Das sich in Kopenhagen befindliche Buch ist, wie bereits Ephraim Urbach bemerkt hatte, die kleinste bekannte *SeMaK*-Handschrift.²⁸⁷ Mit einem Einbanddeckel im Format von 117 x 70 mm ist das Buch so klein, dass es sich leicht mit einer Hand umfassen lässt. Die Seiten sind bei einer Höhe zwischen 111 - 112 mm und einer Breite von 70 mm nur um ein Geringes kleiner als der Einbanddeckel.

Die Handschrift enthält 254 Folios und ist unvollständig. Als Beschreibstoff diente ein Pergament, dessen Haar- und Fleischseiten sich gut unterscheiden lassen. Grössere Löcher, grobe Nähte und ein unvollständiges Blatt zeigen, dass die Produktionskosten möglichst gering gehalten wurden. Für das Ziehen der Schreiblinien wurden jeweils an den äusseren Seitenrändern kleine Punkte eingestochen. Danach erfolgte die Linierung durch Einkerben mit einem Metallstift.

Der Text auf fol. 1r beginnt inmitten des 157ten Paragraphen und bricht auf fol. 252v kurz vor dem eigentlichen Schluss des Buches ab. Auch fehlen einzelne Blätter, so zwischen fol. 242 und 243 sowie zwischen fol. 248 und 249. Die Lagen beginnen, wie in den meisten geokulturellen Zonen jüdischer Buchproduktion üblich, mit der

²⁸⁵ http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000095172&local_base=NNLMSS, eingesehen am 20.2.2016.

²⁸⁶ Moritz Steinschneider, Verkäufliche Handschriften, *Zeitschrift für hebräische Bibliographie* 6 (1863), S. 92–96, hier: S. 95–96.

²⁸⁷ Urbach, 1980, S. 573.

Haarseite.²⁸⁸ Insgesamt sind 28 Lagen auszumachen. Die Lagenstruktur ist nicht einheitlich: Es sind Sexternionen, Quinternionen, Quaternionen und Ternionen zu finden:

Lage 1 – 7 (fol. 1 – 84)	= sieben Sexternionen
Lage 8 – 9 (fol. 85 – 104)	= zwei Quinternionen
Lage 10 – 11 (fol. 105 – 120)	= zwei Quaternionen
Lage 12 (fol. 121 – 126)	= ein Ternio
Lage 13 – 15 (fol. 127 – 150)	= drei Quaternionen
Lage 16 (fol. 151 – 160)	= ein Quinternio
Lage 17 – 18 (fol. 161 – 176)	= zwei Quaternionen
Lage 19 (fol. 177 – 186)	= ein Quinternio
Lage 20 – 26 (fol. 187 – 242)	= sieben Quaternionen
Lage 27 (fol. 243 – 248)	= unvollständiger Quaternio ²⁸⁹
Lage 28 (fol. 249 – 254)	= ein Ternio

An den Enden der einzelnen Lagen haben sich, obwohl das Buch im Laufe der Jahrhunderte beschnitten worden ist, die Reklamanten erhalten.²⁹⁰ Sie stehen waagrecht, sind in ashkenazischer Semikursive und einige von ihnen sind dekoriert.

Schrift und Schreiberhände

Der einspaltige Schriftspiegel ist 78-79 x 37-38 mm. Die Handschrift wurde von mehreren Schreibern ausgeführt. Es waren mindestens drei Schreiber am Werk.²⁹¹ Ihre Namen bleiben uns unbekannt, denn es gibt kein Kolophon und keiner von ihnen hat sich im geschriebenen Text verewigt. Schreiber A hat die Blätter 1 – 84 beschrieben. Die Blätter 85 – 248 könnten alle von Schreiber B stammen. Es zeigen sich aber grössere Unregelmässigkeiten, sodass nicht ausgeschlossen werden kann, dass zwischen Blatt 85 und 248 nicht noch weitere Schreiber am Werk waren. Schreiber C hat die Blätter 249 – 254 beschrieben.

Die drei genannten Textblöcke lassen sich gut auseinanderhalten. Wie Steinschneider schreibt, hat die Schrift des Schreibers A einen "mehr dem gothischen ähnlichen Charakter".²⁹² Seine Niederschrift befindet sich auf den einzigen sieben Sexternionen des Buches. Diese weisen, abgesehen von Spuren des Verschleisses, keine Schäden auf.

²⁸⁸ Sirat, 2002, S. 121.

²⁸⁹ Das äusserste Bifolio fehlt, was den fehlenden Blättern zwischen fol. 242 und 243 und fol. 248 und 249 entspricht.

²⁹⁰ Ausnahmen: fol. 234v, 248v und 254v.

²⁹¹ Steinschneider hat lediglich zwei Schreiberhände erkannt: Steinschneider, 1863, S. 95.

²⁹² Ebd.

Jede der Seiten von Schreiber A zählt konsequent 19 Zeilen. Er verwandte eine dunkle Tinte und schrieb schwungvoll in ashkenazischer Semikursive. Seinen Text versah er mit in Quadratschrift geschriebenen Initialwörtern. Seine Buchstaben tendieren dazu, Verbindungen einzugehen und die Schrift neigt leicht nach rechts. Auch wenn er durch Verlängern von Buchstaben, Verwendung von Abkürzungen und in einem Fall (fol. 47r) durch Einsetzen eines grafischen Füllelementes versucht hat, den linken Kolumnenrand gerade zu halten, flattert dieser mehrheitlich aus. Auf manchen seiner Seiten hat Schreiber A die Buchstaben der untersten Linien mit schwungvoll gezogenen dekorativen Unterlängen versehen, die bis das Zehnfache der Buchstabenkörper ausmachen können. Die Reklamanten des ersten Schreibers sind umrahmt und vollumfänglich sichtbar, denn er hat sie einige Zentimeter oberhalb des unteren Seitenrandes platziert. Auch die Nummern der einzelnen Paragraphen sind bei Schreiber A noch erhalten, während jene der anderen Schreiber ganz oder teilweise abgeschnitten wurden.

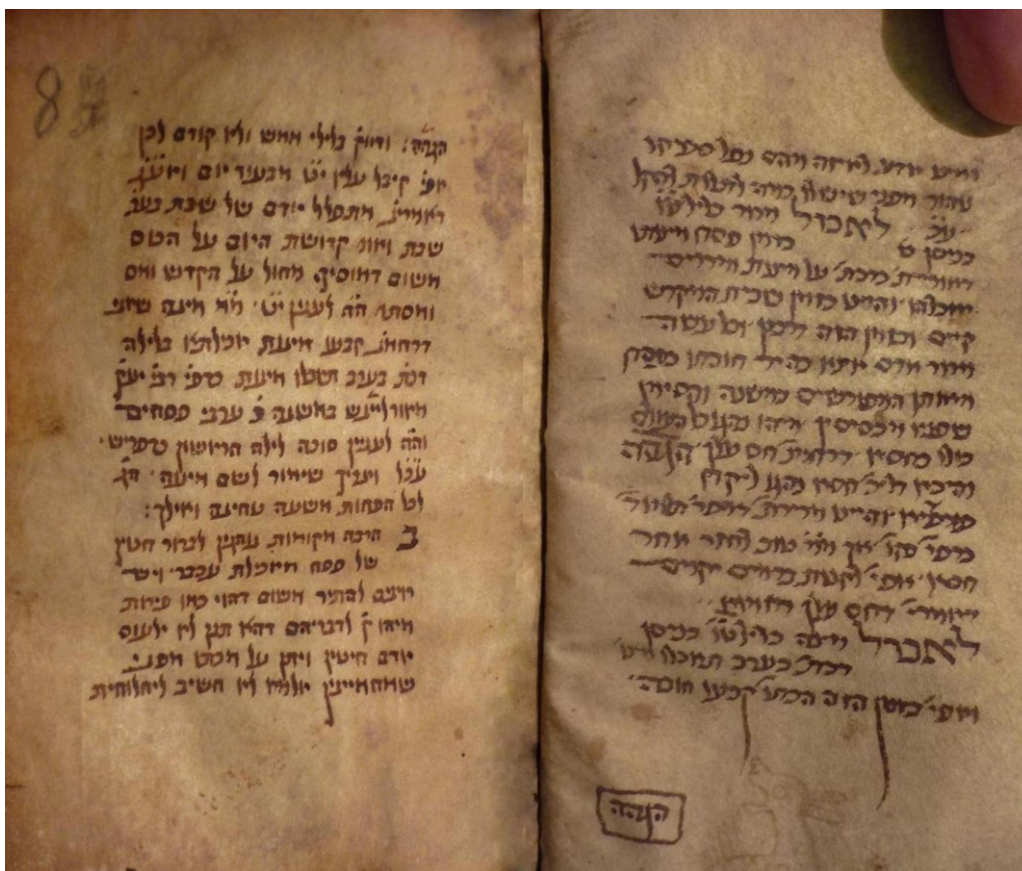


Abb. 19 Kopenhagen, KB, Cod. Hebr. Add. 6, links: fol. 85r (Schreiber B) und rechts: fol. 84v (Schreiber A)

Teil B hat keine einheitliche Lagenstruktur. Er enthält minderwertiges Pergament, sodass der Schreiber teilweise gezwungen war, seinen Text neben Löchern und dicken Nahtstellen zu platzieren. Im Durchschnitt enthält eine Seite 21 Zeilen, es können aber auch 19 – 23 Zeilen vorkommen. Die Buchstaben im Textteil B sind kantiger als diejenigen von Schreiber A. Sie stehen senkrecht und sind kaum miteinander verbunden. Das Schriftbild wirkt starr und gleichmässig, bietet aber keine bessere Übersicht. Der linke Kolumnenrand wird in der Regel besser als bei Schreiber A eingehalten. Das Ausgleichen der Kolumnenränder erfolgte durch die Verlängerung einzelner Buchstaben, dem Verwenden von Abkürzungen und auf fol. 89v durch Einsetzen eines Z-förmigen grafischen Füllelements.²⁹³ Die Initialwörter, die anfangs noch in Quadratschrift gehalten wurden, sind ab fol. 105 nur noch in Semikursive anzutreffen. Die Unterlängen der Buchstaben der letzten Zeile stehen schnörkellos senkrecht und machen maximal die dreifache Länge der Buchstabenkörper aus.

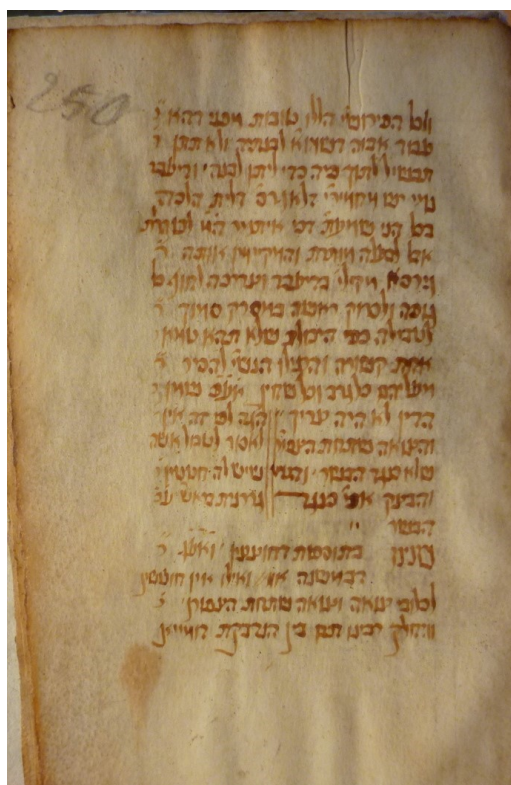


Abb. 20 Kopenhagen, KB, Cod. Hebr. Add. 6, fol. 250r (Schreiber C)

²⁹³ Möglicherweise stammt diese in hellerer Tinte geschriebene Seite von einem weiteren Schreiber, da das Schriftbild sich etwas unterscheidet. Charakteristisch für diese Schrift ist der Buchstabe *Lamed*, der die Tendenz hat, sich über die nachfolgenden Lettern zu neigen.

Schreiber C schrieb in hellbrauner Tinte. Er versah seine Seiten konsequent mit 20 Textlinien. Seine Buchstaben haben andere Proportionen als diejenigen seiner Vorgänger. Durch die in die Höhe gestreckten Lettern wirkt die Schrift gedrängter, gleichzeitig ist ein dynamischer Schreibstil erkennbar. Mehr als die anderen Schreiber hat Schreiber C auf die akkurate Einhaltung des linken Kolumnenrandes geachtet. Zudem hat er ein anderes Layout verwendet, indem er für die Glossen eigene Textfelder schuf, die er mit doppelt gezogenen Linien vom Haupttext abhob. Die Unterlängen der Buchstaben der letzten Zeile hat er mit schwungvollen Schlenkern betont.

Die einzelnen Schreiber haben für dieselben Begriffe unterschiedliche Abkürzungen verwendet. Schreiber A hat die Glossen des Rabbi Perez von Corbeil mit einem dick überstrichenen הגהה (*Hagahah* = „Kommentar, Erklärung, Glosse“) eingeleitet. Im Textteil B findet sich dahingegen die Abkürzung הג'. Zudem wurde dort hin und wieder der Versuch unternommen, die Glossen durch das Nachstellen eines über zwei Zeilen verlaufenden senkrechten Strichs vom nachfolgenden Text abzusetzen. Schreiber C leitete die Glossen mit einem überstrichenen הגה ein. Ihm ist es, wie oben erwähnt, mit seiner Seitengestaltung am besten gelungen, die Glossen vom Haupttext abzusetzen.

Auch die in den Glossen wiederkehrende Formel צריך עיון בסמ"ג (= „Das muss im Grossen Buch der Gebote näher betrachtet werden“) wird unterschiedlich abgekürzt. Schreiber A schrieb: צ"ע בס"ג und Schreiber B: צ"ע בסמ"ג.²⁹⁴

Zeitliche und räumliche Zuordnung

Da Cod. Hebr. Add. 6 kein Kolophon enthält und der Scheidebrief auf fol. 31v keinerlei Orts- und Zeitangaben beinhaltet, sind wir für eine Zuordnung auf kodikologische und paläografische Befunde angewiesen.

Die eher grobe Verarbeitung des Pergaments, sowie die für die Linierung angewandte Technik waren ab dem letzten Drittel des 13. Jahrhunderts im ashkenasischen Raum kaum mehr üblich, was vermuten lässt, dass es sich bei Cod. Hebr. Add. 6 um ein sehr altes Manuskript handeln könnte.²⁹⁵ Malachi Beit-Arié und Judith Olszowy-Schlanger sind sich darin einig, dass es sich um eine alte in Deutschland entstandene Handschrift

²⁹⁴ Die wenigen, von Schreiber C beschriebenen Blätter, enthalten keinen solchen Hinweis.

²⁹⁵ Beit-Arié, 1981, S. 70.

handelt, äusserten aber leicht unterschiedliche Meinungen zu deren Alter.²⁹⁶ Beit-Arie meinte, das Buch könne nicht nach dem Jahr 1300 entstanden sein, während Olszowy-Schlanger dazu tendierte, den Zeitrahmen um ein Jahrzehnt zu erweitern.

Dadurch kommt für die Entstehung der Handschrift lediglich ein enger Zeitrahmen infrage. Der Glossator des *SeMaK*, Rabbi Perez von Corbeil, war zur Zeit der Niederschrift von Cod. Hebr. Add. 6 nicht mehr am Leben, denn sein Name ist an mehreren Stellen mit der Segensformel זצ"ל (= זכר צדיק לברכה = „Möge das Andenken des Gerechten zum Segen sein“) versehen.²⁹⁷ Da Rabbi Perez zwischen 1297 und 1299 gestorben ist, kann das Buch nicht vor dieser Zeit entstanden sein.²⁹⁸

Inhaltliche Besonderheiten

Bereits beim Aufschlagen der Handschrift Cod. Hebr. Add. 6 sticht ein ungewöhnliches Detail ins Auge. Auf fol. 1r steht unter §158 das Gebot להניח תפילין של ראש („Gebetsriemen des Kopfes anlegen“). Dieses Gebot ist in den meisten Handschriften und in den Drucken nicht vorhanden. Dort bildet es Bestandteil des Paragrafen לקשור לקשור תפילין של יד („Gebetsriemen der Hand anlegen“).²⁹⁹ Möglicherweise widerspiegelt sich hierin eine alte rabbinische Meinungsverschiedenheit um die Anzahl der Segenssprüche, die beim Anlegen der Gebetsriemen gesprochen werden sollten.³⁰⁰ Deutsche Juden des Mittelalters, wie Rabbi Meir von Rothenburg, befolgten beim Anlegen der Gebetsriemen den Brauch, für die Gebetsriemen des Kopfes und diejenigen der Hand je einen Segensspruch zu sprechen, während sich französische Juden mit einem Segensspruch begnügten. Samuel von Evreux, ein Lehrer von Isaak ben Josef von Corbeil, hielt es für besser, nur einen Segen zu sprechen, damit man nicht Gefahr laufe, sich wegen eines unnötigen Segensspruchs zu versündigen. Diese Frage bildete auch Gegenstand eines Responsums des aus dem Rheinland stammenden Rabbi Asher ben Jechiel (Akronym: *ROSH*, 1250-1327), der unter französischem Einfluss ursprünglich

²⁹⁶ Persönlich geführtes Gespräch anlässlich der Konferenz “Research on Hebrew Manuscripts – Status quaestionis”, Hamburg, Oktober 2014.

²⁹⁷ Z. B. fol. 133v und 148 r.

²⁹⁸ Richler, 1979/80, S. 58.

²⁹⁹ Mindestens drei weitere ashkenazische Handschriften führen das Gebot „Gebetsriemen des Kopfes anlegen“ gesondert auf: Hamburg, SUB, Cod. Hebr. 17; London, BL, Add. 18685; Zürich; BRAG, Brag 115.

³⁰⁰ Hierzu: Aaron Amit, The Curious Case of Tefillin: A Study in Ritual Blessings*, *Jewish Studies Quarterly* 15 (2008), S. 269–288.

nur einen Segensspruch gesprochen hatte, sich später aber für die in Deutschland übliche Praxis entschied.³⁰¹ Demnach bot diese Frage zu Beginn des 14. Jahrhunderts immer noch Anlass für Diskussionen. Die Hervorhebung des Gebotes „Gebetsriemen des Kopfes anlegen“ in einigen *SeMaK*-Handschriften könnte daher zur Unterstreichung der in Deutschland üblichen Praxis, zwei Segenssprüche zu sprechen, gedient haben.

Bereits Steinschneider ist die „eigenthümliche Anordnung“ von Cod. Hebr. Add. 6 aufgefallen.³⁰² Dies betrifft die abweichende Reihenfolge der Ge- und Verbote innerhalb der einzelnen Kapitel.

In Kapitel vier sind zwei grössere Abweichungen feststellbar: Während die Ehegesetze der meisten *SeMaK*-Handschriften hinter der rabbinischen Vorschrift des Händewaschens stehen, sind sie in der Kopenhagener Handschrift vorangestellt, sodass sie mit den positiven Geboten *de-oraita* am Anfang des Kapitels stehen.³⁰³ Auch bildet in der Kopenhagener Handschrift das Gebot לִישׁוּל לִוְלֵב בְּסוּכּוֹת (= „Am Laubhüttenfest einen Palmzweig (*Lulav*) zu nehmen“) – im Gegensatz zu den meisten anderen *SeMaK*-Handschriften – den Schluss des Kapitels.³⁰⁴ Es wird angeführt von Arbeitsverboten, die neben *Pessach* an weiteren Feiertagen eingehalten werden müssen. Im grössten Teil der Handschriften fehlen diese Verbote. Sie tauchen aber bereits in einer Oxforder Handschrift aus dem Jahre 1299 auf,³⁰⁵ was beweist, dass diese Variante schon eine frühe Verbreitung hatte.³⁰⁶

Eine seltene Abweichung³⁰⁷ findet sich im 5. Kapitel. Dort werden zahllose Speisegesetze aufgelistet, darunter die Verbote, Gekochtes, Milch, Käse und Wein der Ungläubigen einzunehmen. In den Drucken und fast allen Handschriften bilden sie nach dem Verbot Gesäuertes an *Pessach* zu geniessen, den Schluss der Speisegesetze und werden gefolgt von positiven und negativen Geboten zur Rechtsprechung. In der Kopenhagener Handschrift nehmen die Verbote von Lebensmitteln und Wein von Nichtjuden eine Sonderstellung ein. Losgelöst von den übrigen Speisegesetzen bilden

³⁰¹ תלמוד בבלי, *Talmud Bavli - Roter Schas*, Sulzbach 1761, S. 41.

³⁰² Steinschneider, 1863, S. 95.

³⁰³ Diese Abweichung findet sich auch in Hamburg, SUB, Cod. Hebr. 17; London, BL, Add. 18685 und Zürich, BRAG, Brag 115.

³⁰⁴ Dies ist auch in Zürich, BRAG, Brag 115 der Fall.

³⁰⁵ Oxford, Bod, Opp 340, fol. 67r.

³⁰⁶ Weitere Beispiele: Oxford, Bod, Opp. 342 und Opp 339; London, BL, Add. 18685 und Zürich, BRAG, Brag 115.

³⁰⁷ Ich habe sie lediglich in einer weiteren Handschrift entdeckt: London, BL, Add. 18685.

sie den Schluss des Kapitels. Dadurch wird das Ordnungsprinzip, die negativen Gebote, die von Rabbinen ausgehen, an den Schluss eines Kapitels zu stellen, besser eingehalten. Gleichzeitig besteht mit dem ersten Paragrafen des nachfolgenden Kapitels לתת נבילה לגר תושב (= „*Aas dem ansässigen Fremden geben*“³⁰⁸) ein inhaltlicher Zusammenhang.

Im sechsten Kapitel findet sich innerhalb der Reihenfolge der einzelnen Gebote eine einzigartige Abweichung. Die Gebote להדליק נר בערב שבת בשמן טוב (= „*Shabbat-Lichter mit gutem Öl entzünden*“)³⁰⁹ und להדליק נר של חנוכה (= „*Chanukka-Lichter entzünden*“)³¹⁰, die normalerweise das Ende des sechsten Kapitels bilden, befinden sich im vorderen Teil des Kapitels, wo sie den positiven Geboten *de-oraita* folgen und mit dem Hinweis מצוה דרבנן (Mitzvot *de-rabbanan* = „*Gebote, die von den Rabbinen ausgehen*“) übertitelt sind. Ob es sich hierbei um eine sehr frühe Version oder um einen späteren redaktionellen Eingriff handelt, kann nicht überprüft werden. Fest steht lediglich, dass bereits in der ältesten Handschrift, der *North French Hebrew Miscellany*, das Entzünden der Lichter das Ende des Kapitels bildet und dort zum nächsten Kapitel, das dem *Shabbat*-Tag gewidmet ist, überleitet.³¹¹

Die Schreiber

Cod. Hebr. Add. 6 ist eines der wenigen hebräischen Manuskripte, das von mehreren Schreibern niedergeschrieben wurde. Entstanden ist ein sehr heterogenes Produkt, das kaum ein Auftragswerk gewesen sein wird. Ein Auftraggeber wäre mit dem verwendeten billigen Pergament, den wechselnden Gestaltungskonzepten, Schriftarten und Abkürzungen kaum zufrieden gewesen. Da der *SeMaK* eine relativ kurze Handschrift ist, die innert weniger Wochen abgeschrieben werden kann, bestand für einen professionellen Kopisten kaum die Notwendigkeit, weitere Schreiber beizuziehen. Eine Stelle innerhalb des Manuskripts weist auf eine private Produktion zum Eigengebrauch. Auf fol. 144r heisst es: 'אין הג' זאת ממ' הרב אלא אני הכותב הג' (= „*Diese Glosse ist nicht von meinem Lehrer, dem Rabbi, sondern ich, der Schreiber, habe kommentiert.*“) Diese Passage könnte aber von einer älteren Vorlage abgeschrieben

³⁰⁸ Dtn. 14,21.

³⁰⁹ Fol. 185r.

³¹⁰ Fol. 185v.

³¹¹ London, BL, Add.MS 11639, fol. 618v und 619r.

worden sein, denn eine Produktion im familiären Kreis ist angesichts der grossen stilistischen Abweichungen innerhalb des Buches nur schlecht vorstellbar.

Dahingegen kann vermutet werden, dass Cod. Hebr. Add. 6 in einer *Yeshiva* entstanden ist. Da das jüdische Schulwesen nicht institutionalisiert war, studierten dort neben Erwachsenen auch sehr junge Studenten.³¹² Die *Yeshivot* waren relativ kleine Institutionen. So hatte die wichtige Schule des Meir von Rothenburg (gestorben 1293) nicht mehr als 15 Schüler beherbergt. *Yeshivot* dienten nicht als Skriptorien und die dort stattfindende Buchproduktion war weitgehend individualistisch.³¹³ So wie Kinder für ihre Grundausbildung ihre eigenen Bücher mitzubringen hatten,³¹⁴ werden auch fortgeschrittene Studenten der *Yeshivot* ihre eigenen Bücher mitgebracht haben. Möglicherweise hatten in einer jener *Yeshivot* die Studenten den Auftrag bekommen, Teile des *SeMaK* zu Studienzwecken abzuschreiben. Für diesen Zweck mag ein Pergament von bescheidener Qualität ausreichend gewesen sein. Die Heterogenität von Cod. Hebr. Add. 6 liesse sich dadurch erklären, dass die Schüler aus verschiedenen Familien und Städten stammten, und ihre eigenen Techniken und Schreibstile mitgebracht hatten.

Über die Präferenzen der einzelnen Schreiber ist kaum etwas in Erfahrung zu bringen. Zwar hat Schreiber B an seltenen Stellen kleine Punkte über den Text gesetzt, doch was er damit bezweckt hat, lässt sich nicht eruieren. Ein Beispiel ist auf fol. 103v: ואם חתול נכנס בעדר עם בהמות ושוקק והם צועקות חישין (*„Und wenn eine Katze mit den Nutztieren in die Herde gekommen ist und schweigt und jene schreien, haben wir einen Verdacht.“*).

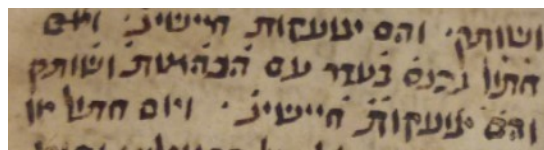


Abb. 21 Kopenhagen, KB, Cod. Hebr. Add. 6, fol. 103v

Der Satz bezieht sich auf eine Talmudstelle im Traktat *Hulin* (Profanschlachtungen), fol. 52b. Es geht hier um die Frage, ob ein kleines Nutztier von einer Katze gepackt und verletzt wurde oder nicht. Dadurch wäre es unkoscher geworden und für den

³¹² Ephraim Kanarfogel, *Jewish Education and Society in the High Middle Ages*, Detroit 1992, S. 18.

³¹³ Malachi Beit-Arié, The Individual Nature of Hebrew Book Production and Consumption, in: De Lange, Nicholas R. M. u. Judith Olszowy-Schlanger (Hrsg.), *Manuscripts hébreux et arabes. Mélanges en l'honneur de Colette Sirat*, Turnhout 2014, S. 17–28, hier: S. 27.

³¹⁴ Ebd., S. 22.

menschlichen Verzehr nicht mehr in Frage gekommen. Vielleicht hatte Schreiber B vor, sich vertieft mit diesem Problem auseinanderzusetzen, vielleicht aber hat er dem Satz losgelöst von seinem Zusammenhang eine humoristische Seite abgewinnen können.

Die bebilderten Reklamanten

Bei 14 Reklamanten wurden von ungelenker Hand Zeichnungen in Tinte angebracht. Die hellbraune, teilweise verblichene Tinte unterscheidet sich in ihrer Blässe deutlich von derjenigen des ersten Schreibers, die ihre Intensität über die Jahrhunderte hat bewahren können. Es ist daher davon auszugehen, dass die Zeichnungen später hinzukamen. Möglicherweise – doch auch dies ist nicht gewiss – wurden sie vom zweiten Schreiber eingefügt. Auf den Zeichnungen sind, abgesehen von einer nicht mehr erkennbaren Darstellung (fol. 12v), Tiere und ein sphinxähnliches Wesen abgebildet.



Abb. 22 Kopenhagen, KB, Cod. Hebr. Add. 6, fols. 36v, 60v, 84v, 168v, 194v und 226v.

Einige Gestalten bestehen lediglich aus Umrissen mit angesetzten Körperteilen. Andere wurden mit Formlinien versehen, die Fell oder Federn andeuten. Alle Köpfe sind im Profil zu sehen. Das Zentrum der Köpfe bildet jeweils ein kreisrundes Auge. Dieses liegt manchmal tiefer als die Schnauze und steht allzu nah bei den Ohren. Fast alle Gestalten bewegen sich oder blicken nach links. Dadurch folgen sie der Schreibe- und Lesebewegung der hebräischen Schrift und leiten visuell zur folgenden Seite über.

Die Bilder wurden schnell dahingekritzelt und wirken unbeholfen. Die fehlerhafte Anatomie und die nach hinten versetzte Position der Augen lassen auf einen ungeübten Zeichner schließen. Selbst die Löwendarstellungen auf fol. 24v und 210v, die nach dem Vorbild eines aufsteigenden Wappenlöwen angefertigt wurden, haben diese Augenposition, obwohl die schematisierte Darstellung auf die Existenz einer Bildvorlage hindeutet. Möglicherweise diente ein sogenannter „Löwenpfennig“ als Vorbild. Damit liesse sich die fehlende Detailtreue in der Löwendarstellung des Kopenhagener Manuskripts erklären. Löwenpfennige waren kleine Münzen, die mit dem Bild eines schreitenden Löwen versehen waren. Sie wurden von verschiedenen Herrschern ausgegeben und waren seit der Mitte des 12. Jahrhunderts im Umlauf.³¹⁵



Abb. 23 Kopenhagen, KB,
Cod. Hebr. Add. 6, fol. 210v



Abb. 24 Löwenpfennig 1250/1300,
Münzstätte der Habsburger³¹⁶

Die einzige szenische Darstellung lehnt sich ebenfalls an Vorlagen an. Auf fol. 202v ist eine Jagdszene zu sehen, in welcher ein Hund mit hängender Zunge einen Hasen verfolgt, der zu einem Baum hochflüchtet. Diese Darstellung folgt einer Bildtradition, die schon seit geraumer Zeit innerhalb der jüdischen Buchmalerei bestand. So bewegen sich Hund und Hase, der Schreibrichtung entsprechend, von rechts nach links und das

³¹⁵ Winfried Baumann u. Xenja von Ertzdorff, *Die Romane von dem Ritter mit dem Löwen*, Amsterdam etc. 1994, S. 174.

³¹⁶ Fritz Rudolf Künker GmbH & Co. KG, Osnabrück und Lübke + Wiedemann KG, Leonberg.

flüchtende Wild strebt, wie im *Wormser Maḥzor*³¹⁷ oder im *David Bar Pessach Maḥzor*³¹⁸ in die Höhe.

Der Zeichner hat sich vermutlich von einer solchen Darstellung inspirieren lassen, kümmerte sich aber nicht darum, in welchem Bedeutungszusammenhang diese stand.



Abb. 25 Kopenhagen, KB, Cod. Hebr. Add. 6, fol. 202v



Abb. 26 New York, Public Library, MS Heb. 224, fol. 333v

Viele Jagddarstellungen in hebräischen Handschriften können als Allegorie auf die Verfolgung des Volkes Israel verstanden werden. Sie waren Ausdruck eschatologischer Hoffnungen und enthielten zugleich eine versteckte Polemik gegenüber den christlichen Verfolgern.³¹⁹ Die Jagdszene in der Handschrift Cod. Hebr. Add. 6 hingegen entzieht sich einer solchen Deutung. Die Jagddarstellung ist die Dekoration zu einer Reklamante mit der Bezeichnung פרש"י (= פרוש רש"י = „*Talmudkommentar des Rashi*“) und der umgebende Text besteht aus dem Verbot שלא למנוע שאר (= „*dass man nicht die Nahrung entzieht*“). Darin werden die Unterhaltungspflichten gegenüber Ehefrauen, Kindern und Witwen besprochen. Zur begleitenden Jagddarstellung besteht keinerlei Bezug. Dies gilt auch für die anderen Bilder in Cod. Hebr. Add. 6. Der Zeichner hat für die Bebilderung

³¹⁷ Jerusalem, JNUL, hebr.4, 781, fol. 130v.

³¹⁸ New York, Public Library, Heb. 224, fol. 333v.

³¹⁹ Auf Jagddarstellungen wird in Kapitel 6.4 unter „*Jagdszene auf fol. 40v*“ näher eingegangen.

der Reklamanten das ihm zur Verfügung stehende Bildrepertoire beliebig eingesetzt und keine Bild-Textbezüge geschaffen. So haben diese Bilder eine rein dekorative Funktion und entziehen sich einer ikonografischen Analyse.

Hervorstechende Charakteristika und Kommentar

Der kleine Kopenhagener *SeMaK* wirft mehrere Rätsel auf. Aus streng kodikologischer Sicht müsste er noch im 13. Jahrhundert entstanden sein, er wurde aber nach dem Tod von Rabbi Perez von Corbeil, also frühestens 1297/1298, niedergeschrieben. Die Schrift und eine Besonderheit im Text des *SeMaK* verweisen auf einen deutschen Ursprung der Handschrift. Mit der gesonderten Auflistung des Gebotes „Gebetsriemen des Kopfes anlegen“ wird der unter deutschen Juden üblichen Praxis, beim Anlegen der Gebetsriemen zwei Segenssprüche zu sprechen, Gewicht verliehen.

Die innere Gliederung der einzelnen Kapitel unterscheidet sich von der Mehrzahl der *SeMaK*-Handschriften. So wurden in der Kopenhagener Handschrift die einzelnen Gebote und Verbote nach dem Prinzip, ob sie von der Bibel oder von den Rabbinen ausgehen, konsequenter geordnet. Ob es sich hierbei um einen später erfolgten redaktionellen Eingriff handelt, lässt sich nicht überprüfen.

Welchem Zweck dieses kleine Handbuch diene, kann nur im Ausschlussverfahren erschlossen werden. Da die Materialbeschaffenheit von minderer Qualität war und an der Niederschrift mindestens drei Schreiber beteiligt waren, von denen jeder eine andere Schreibertradition einbrachte, kann davon ausgegangen werden, dass es sich weder um ein kommerzielles Auftragswerk handelt, noch um eine Handschrift, die innerhalb eines familiären Rahmens entstanden ist. Denkbar ist die Entstehung in einer *Yeshivah*, wo das Manuskript für Studienzwecke benutzt wurde. Dies würde auch die einfache Ausführung der Randzeichnungen, die möglicherweise von einem sehr jungen Menschen hingekritzelt wurden, erklären.

6.2 Hamburg, SUB, Cod. Hebr. 17, Worms?, 1317

Der Kodex

Kodikologie und Paläografie

Der Kodex ist im Format von 340 x 248 mm und enthält 280 Blätter. Bei Cod. Hebr. 17 handelt es sich um eine Sammelhandschrift, die aus vier Teilen besteht: Einem Gebetbuch, einem anonymen Kommentar über die Festgebete, den Inhaltsverzeichnissen für die beiden nachfolgenden Werke, dem *SeMaK* des Rabbi Isaak ben Josef von Corbeil und dem *Tashbez* des Shimshon ben Zadoq.

Dieser Aufbau war von Anfang an geplant, was sich deutlich anhand der Lagenstruktur ablesen lässt, denn die einzelnen Texte werden nicht durch die Lagen voneinander getrennt.

- Lage 1 (fol. 1 – 4) = Binio (Gebete)
- Lage 2 – 23 (fol. 5 – 181) = 22 Quaternionen (Gebete bis 5r, Gebetskommentar 5v – 178v, Inhaltsverzeichnis des *SeMaK* ab 179r)
- Lage 24 (fol. 182 – 186) = Binio mit vorangestelltem Einzelblatt (Inhaltsverzeichnis des *SeMaK* bis 182v, Inhaltsverzeichnis des *Tashbez* 182v – 185r)
- Lage 25 – 35 (fol. 187 – 274) = 11 Quaternionen (*SeMaK* 187r – 260v, *Tashbez* ab 260v)
- Lage 36 (fol. 275 – 280) = Ternio (*Tashbez* bis 279r, *Kolophon* 279r)

Die 36 Lagen enthaltende Handschrift bestand ursprünglich nur aus Quaternionen. Abgesehen von den beiden ersten und letzten Lagen, deren Quaternionen durch Verschleiss reduziert worden sind, fällt die 24. Lage auf. Von fol. 185v bis 186v sind die Blätter gänzlich leer und im Gegensatz zu den übrigen Lagenenden ist hier keine Reklamante vorhanden. Dies lässt darauf schliessen, dass nachträglich einzelne Blätter entfernt wurden.

Als Beschreibstoff diente ein Pergament, das so fein geschabt war, dass zwischen Haar- und Fleischseiten nicht unterschieden werden kann, wie dies bei den hebräischen Manuskripten, die seit dem letzten Drittel des 13. Jahrhunderts in Deutschland angefertigt wurden, üblich war. Die Einstiche für die Linierung sind an den äusseren

und inneren Seitenrändern sichtbar. Auch diese Technik ist seit dem letzten Drittel des 13. Jahrhunderts in *Ashkenaz* nachweisbar.

Die Gestaltung des Buches ist homogen. Die Seiten sind grosszügig mit leer gelassenen Randzonen versehen. Der Schriftspiegel ist 218 x 163 mm und die Texte ziehen sich jeweils in drei Kolonnen zu je 44 Zeilen über die Seiten. Diese Grundstruktur ändert sich auch dort nicht, wo weitere Kolonnen eingefügt wurden. Es wurden verschiedene Methoden angewandt, damit die Kolonnenränder auf der linken Seite nicht ausflattern, vornehmlich durch Abkürzungen und Verlängerungen einzelner Wörter.

Der Haupttext ist in ashkenazischer Semikursive, während Titel und Initialwörter in Quadratschrift sind. Die Schrift hat durchgehend einen ausgeprägt gotischen Zuschnitt und erinnert an die lateinischen Kodizes jener Zeit.

Auf den letzten Versoseiten der Lagen befinden sich am unteren Seitenende links die waagrecht stehenden Reklamanten. Diese wurden mit gestrichelten Zeichnungen in Schreibtinte hervorgehoben. Sie nehmen zuweilen geometrische Formen wie Dreiecke an, doch spezifische Motive, wie französische Lilien (fol. 194v) sind nur selten zu erkennen.

Der *SeMaK* wurde komplett durchnummeriert. Ein kleiner Fehler in der Nummerierung der einzelnen Paragraphen gibt einen Einblick in die Arbeitsweise des Schreibers. Auf fol. 191r fehlen gleich zwei Nummern. An dieser Stelle folgen die *Mitzvot* שלא להסתכל בצלמים (= „Keine Götzenbilder betrachten“), תציצב לכתסהל (= „Schaufäden betrachten“) und שלא לתור אחר העין (= „Nicht dem Auge nachhuren“) sehr dicht aufeinander, und lediglich das in der Mitte stehende Verbot wurde nummeriert. Dieser Fehler ist entstanden, weil der Schreiber zuerst den Haupttext unter Freilassung von Leerräumen für die bunten Initialwörter schrieb, danach die Nummerierung vornahm und erst am Schluss die Initialwörter niederschrieb. Bei den drei *Mitzvot* auf fol. 191r war für die Initialwörter ein einziger grosser Leerraum entstanden, der den rechten Kolonnenrand ausflattern liess. Die einzelnen Anfänge der *Mitzvot* liessen sich daher nur schlecht erkennen, sodass beim Nummerieren zwei Nummern vergessen gingen.

והוא פירוטו לוי היה קרני שלם
 מוטב שליו יתן תל לנתקפן יל
 אבל לוי הנזכר ריו שליו יעור
 ודם ליה זותן לזה טעם היה
 רועה היה מרודח נכרי ערכו
 וכך נזכר לוי הנזכר טעמו יתן
 עתו נך הניח טעמה זתה שכר
 כל הנזכר

שלא יעל לבכר כהן
 או דתטעו תעו
 יול יעל לבכר כהן לו פי שליו
 יעטע יזרח הטענה יפכ טעו
 יעטעו נטעו זוליו יעו
 יתבה דכת
 פו תעול וטעו

ורם לבכר ושכחת זית יתק
 פן קי ירם לבכר טעו ורם
 יהו הגזוה זולו רם טעור
 שיון הטעו זכיר כה זגם כר
 קועבה דכת טעבה לזגה
 יכ וכת גבה עינים ורחב לב
 יזתו לוי אוכל יול הק לזגה
 קיזת טוה דכת יול גזור
 לבט וזה יזיה לטול לימכוש
 יזו יעו יטולו לזו כעול זוח
 יזר יזר כזו וטול יוח זיטון
 זכת והזרין לעולם עומדת פי
 כי השפלים כמו זרין גם נעני
 כזין על גמי הרוח דכ על העני
 ועל הזכרים מן הזרד זיטר
 מכתו עד היחוב יזר בקיר
 יש כזרדט זיטו וזה מיעור
 בעז יזר וזחוב מיטהר לפי
 טהוביה עיניו כזרן כן לזג
 הנגע יזר זגטעו טפל בעצמו
 כזרובגם יזר חכמים הול
 טפל וקיים טהר בית יס
 יזר פזחך לז חלפת לזות טג
 נגעו זכת כזיט טבלת יול
 ניטל לזיעמד טרהו בטחית
 הויר קוע תחלה זגם יול החכ
 וי טעבר כזועלת הדיר והטעו
 יזר יתגיה זגם יזר זפיל
 יזר וילן זרה והגביה דעתו

הקנה משפילו טג וזכרות הג
 וזו עור זוליו ששוקפן זותו כל
 כקרקע טג ושקפה על פנה הר
 היטיחו זיום חזר כו הקצה וז
 נזגהו טג ול גזו יעטעו וזולו
 רבותי טכל מי טרעתו עליו נועה
 עליו הקתו כזילו הקריב כל הקיע
 טכעיים דכת ובהי יהים כור
 טכיה וזולו הטעלים זינים
 עלבים טזועטן חרפתו זינים
 וטיכין עליה הכתו זולו וזוהכין
 כזיות השוטט כזבורתו ועי יט
 כזביותו טהיה לעטר טולג פיל
 כיה טהוין עתה וזועט כר טוע
 טהיה נוכב על החזור כזייתר
 כתעבת

שלא יטעו ויעט
 עילק טג לז
 תטכח פי הקצה מיטעו מידו
 וכעבור זה תהיה יזתו על פנעו
 זיום הוין יתן לע כח נגדום
 וזיעו

שלא יהיה זרם בו
 ויכזו לזר קר
 מליה טג ונשורת וכל דבר רע
 וזו יהיה רפגם וכן לוי יטעו
 כנשים ובני לביש הם ולי כעפות
 ובהיות כטענה טהן נקדקז זה
 זה נטלמן נישת לוי תעשה
 ועשה התולין טג זה נישת התולין
 כיון העשה

לשבו יול הנביא יול
 כרבת נביא
 יקרב מיוחך טזוע יקים לך זג
 פי טיעשה לע זיות וכלר שליף
 יזור לע ועבור על תורת משה ול
 לעטר עז וכל ניש יזועת זים
 יזור ועבור על מועה זחת כעו
 זיהו טהר הכרול זים הוין נוחז
 טזועטן לז

שלא וטעו לזכות
 דכת לזכות
 לזולו טכועו זוליו
 וטעו לזכות

שקר כטם עד דכת לוי השנוע יול
 זכר הנביא השקר הזוי
 להסתכל כעלמים
שלא דכת יא חסן זל הזוי
 כניצוד
 טג וזייתם
שלא יזתו וזכרת יזתל זיע
 לזתו יזחי חלב
 והעין דכת לוי

הטויו זחרי לבכס וזחרי עינים
 וזיסו כנותי זחרי לבכס זה זעת
 טולין יסתכל כנשים וטם זפת יזע
 דכזק פק דעז נביא הסתכל
 כנשים וקדיו דנכזרות וכל דבר
 רע הוין הסתכל וטם זפת יזכ
 שליו יהנה כהסתכלה יול פי דמי
 כטוויין זז כי קוקי חזורי חיי
 וזועטם זה זקור הרעות נועד
 מידו לזיה וכל דבר טיול לזי יז
 הסתכלה וטם זפת זיסור יעשוד
 כנשים גם זזורו חננים שליו ית
 ככום עעל הערות לפזן כזיט
 דכת טוב זכיה עינים יחזק עש
 וזיסו רבותי טוב זכיה עינים
 כזיט יזר וזעש של מעשה וזפי

לעשה זכיהם כישות קז כזחרת
 יענית טפל
 ועטו להם פי

וכיע הוין עטשה טול ד חוטין ול
 וטפל כתיבה הטלית כהן ד זיע
 זיעבעת מן הכנן הקנה וטוב
 ועשות זיזור כזייתו לפי טפעני
 טזועטין חוטי הערב לזטה זז חז
 חוטי השתי כולטין כזי ערב וזר
 יש לספק ויהיין ניתחילין השול
 זיעבעת עז ובזין טיש תכלת
 נוען כ חוטין תכלת ול חוטין נין
 ולכן זה היה יזר לעשות חזיר
 כזין טיש תכלת כזיען הפוח
 לזי פחות לז והחוסין לז יוסק
 נזר וזיקרם חוליו תכלת ולכן זה
 טר החוליו טרך כפעני וכל זל
 תחבו כזועע עז וכזין טיין
 תכלת זין חוטי ועשות חזיר זולו

שלא

שלא

לעשה

לשבו

שלא

שלא

שלא

Abb. 27 Hamburg, SUB, Cod. Hebr. 17, fol. 191r

Der SeMaK als Bestandteil der Sammelhandschrift

Isaaks von Corbeils Werk umfasst die Blätter 179 bis 260, beginnend mit den Inhaltsverzeichnissen des *SeMaK* (179r bis 182v) und des *Tashbez*. Da das Inhaltsverzeichnis des *SeMaK* in der Mitte der 23. Lage beginnt, ist es klar, dass die Abschrift des Buches des Isaaks von Corbeil nicht als eigenständiger Kodex, sondern als Teil einer Sammelhandschrift geplant war.

In der Einleitung der ersten Druckausgabe von Konstantinopel 1509 wird eine Erklärung angeboten, warum der *SeMaK* schon früh mit einem Gebetbuch kombiniert wurde: „Als die Menschen in Frankreich seine [Rabbi Isaak von Corbeils] Bescheidenheit und Frömmigkeit sahen, schrieben sie diese *Mitzvot* in ihre *Siddurim*, damit sie Tag für Tag gesprochen werden [können].“³²⁰

Die Zusammenführung des *SeMaK* mit einem Gebetbuch wurde von Colette Sirat im Zusammenhang mit der Handschrift Paris, BNF, hebr. 643, als ein typisch französisches Phänomen bezeichnet.³²¹ Doch auch im deutschsprachigen Raum gibt es für die Kombination des *Kleinen Buchs der Gebote* mit einem Gebetbuch Beispiele.³²²

Zeitliche und räumliche Zuordnung

Laut der Angaben im Kolophon auf fol. 279r wurde die Handschrift am 14. *Marḥeshvan* 5078 (21. Oktober 1317) fertiggestellt. Eine Ortsangabe ist im Kolophon nicht enthalten. Eine solche findet sich hingegen im Musterformular für den Scheidebrief, dem *גט* (*Get*), auf fol. 218r. Dort steht die Angabe *על נהר ריבוס* (= „Hier in Worms am Fluss Rhein“). Als Datumsangabe für den Scheidebrief ist der 25. *Av* 5077 (12. August 1317) angegeben.

Den Orts- und Zeitangaben innerhalb der den *SeMaK*-Handschriften beigelegten Scheidebriefe ist allerdings mit Vorsicht zu begegnen. Die Schreiber setzten hier nicht konsequent das aktuelle Datum und den Namen ihrer Heimatstadt ein. Oft wurden die Scheidebriefe älterer Handschriften mitsamt ihren Zeit- und Ortsangaben übernommen. Dies trifft insbesondere dann zu, wenn diese zu Ehren berühmter Autoritäten bewusst nicht verändert wurden. So ist eine Ortsangabe wie Corbeil oder Paris für die räumliche

³²⁰ Isaak ben Josef von Corbeil, ספר עמודי גולה, Konstantinopel 1509, fol. 1r.

³²¹ Dieses in den Kapiteln 3 und 4 erwähnte Manuskript enthält wie der Hamburger Kodex einen *Tashbez*. Sirat 1997, S. 245.

³²² Ein Beispiel dafür ist die Handschrift Wien, ÖNB, Cod. Hebr. 75 (Hier Kap. 4.3).

Zuordnung kaum von Nutzen. Da aber in Cod. Hebr. 17 zwischen dem Datum des Scheidebriefs und der Fertigstellung des Manuskripts nur zwei Monate liegen, kann davon ausgegangen werden, dass es sich hier um ein aktuelles Tagesdatum handelt und dass die Ortsangabe Worms in einem näheren Bezug zum Schreiber oder Auftraggeber steht.

Zu der Zeit, als das Manuskript entstand, herrschten für die Wormser Juden äusserst günstige Bedingungen. Die jüdische Gemeinde von Worms war seit dem 11. Jahrhundert eine der angesehensten Gemeinden in *Ashkenaz* und war geistig-religiös, wirtschaftlich und politisch führend.³²³ Vereinbarungen zwischen Domkapitel, Bischof und Judengemeinde sorgten für Sicherheit und Kontinuität. Gemäss einer Ratsverordnung von 1300 hatten Juden und Christen beinahe deckungsgleiche Rechte und Pflichten. Wie die Christen konnten Juden das Bürgerrecht erlangen und hatten dafür einen Bürgereid abzulegen. Die Kontinuität des friedlichen Zusammenlebens erlitt 1349 einen tiefen Einschnitt, als es anlässlich der Pestverfolgungen zu einem vernichtenden Pogrom kam.³²⁴

Schreiber und Auftraggeber

Im Kolophon³²⁵ wird lediglich der Auftraggeber, Rabbi Yehuda, Sohn des Gelehrten Rabbi Abraham, genannt. Der Name des Schreibers bleibt unerwähnt. Auf fol. 279v heisst es zwar: „Ich, der Schreiber Kalonymus, Sohn des Menachem.“ Doch dieser Text wurde bedeutend später geschrieben und kann nicht vom Schreiber stammen.³²⁶

Innerhalb des Kodex wurden die Namen „Abraham“ und „Jakob“ sehr häufig mit kleinen Punkten markiert.³²⁷ Der Name des Schreibers könnte daher „Abraham ben Jakob“ gelautet haben.³²⁸ Zudem wird vermutet, dass der Schreiber ein Abkömmling

³²³ Gerold Bönnen, Die Stadtgemeinde und das jüdische Worms im späten Mittelalter, in: Christoph Cluse (Hrsg.), *Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext in kulturell-räumlich vergleichender Betrachtung. Von der Spätantike bis zum 18. Jahrhundert*, Hannover 2003, S. 309–340, hier: S. 309.

³²⁴ Ebd., S. 318–319.

³²⁵ Fol. 279r.

³²⁶ Ernst Roth (Hrsg.), *Cod. Hebr. 17 = Nr. 152. Kommentar zu den poetischen Gebetstexten (geschrieben 1317); Cod. Hebr. 61 = Nr. 153. Kommentar zum Gebetbuch und Machsor, Rabbi Elieser ben Nathan aus Mainz (12. Jh) zugeschrieben beide in der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg*, Jerusalem 1980, S. π.

³²⁷ „Abraham“: 55 Hervorhebungen und „Jakob“ 40 Hervorhebungen.

³²⁸ Siehe <http://sfardata.nli.org.il>, key: 0G153, eingesehen am 20.2.2016 und Irina Wandrey, Codex hebraicus 17, in: Irina Wandrey (Hrsg.), *Manuscript Cultures 6. Ausstellungskatalog "Tora, Talmud, Siddur"*, anlässlich der Ausstellung "Tora – Talmud – Siddur. Hebräische Handschriften der Staats- und

des Priestergeschlechts gewesen sein könnte, denn auch die Bezeichnung כהן (*Kohen* = „Priester“) wurde hervorgehoben, so auf fol. 159r und fol. 200r. Die Hervorhebung auf fol. 200r ist besonders auffällig. Dort wurde das Wort *Kohen* mit einer auffälligen Kritzelei versehen. Ernst Roth, der sich mit dem Kommentar über die Festgebete im Cod. hebr. 17 beschäftigt hat, nahm daher an, dass der Schreiber „Abraham ben Jakob *HaKohen*“ geheissen haben könnte.³²⁹ Bei näherer Betrachtung fällt allerdings auf, dass die Hervorhebung mit einer braunen Tinte ausgeführt wurde, die sich von der verwendeten Schreibtinte unterscheidet und ansonsten keine Anwendung gefunden hat. Es könnte sich daher um eine spätere Hinzufügung handeln.

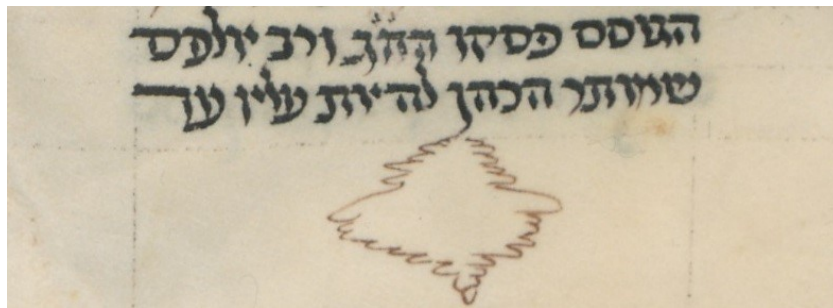


Abb. 28 Hamburg, SUB, Cod. Hebr. 17, fol. 200r

Inhalt

Der *SeMaK* der Handschrift Cod. Hebr. 17 ist vollständig und umfasst 292 Ge- und Verbote.³³⁰ Die erste *Mitzva* הוא לבדו מושל וארץ הוא לידיע שאותו שברא שמים וארץ (= „zu erkennen, dass derjenige, der Himmel und Erde geschaffen hat als einziger herrscht“) steht auf fol. 187r und das Verbot שלא לבא על אשה נידה (= „nicht einer rituell unreinen Frau beiwohnen“) bildet auf 259v den Schluss des *SeMaK*.

Im Kolophon macht der Schreiber explizit darauf aufmerksam, dass er das kleine Buch der Gebote *mit* Kommentaren niedergeschrieben habe. Die Kommentare des Rabbi Perez von Corbeil sind von Beginn an Bestandteil des Haupttextes und werden mit dem Kürzel מרפ"א (= מורנו רבנו פרץ [בן] אליהו) „unser Lehrer und Rabbi Perez [ben]“

Universitätsbibliothek Hamburg" in der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg vom 18. September bis 26. Oktober 2014, Hamburg, Hamburg 2014, S. 63–67, hier: S. 64.

³²⁹ Roth, 1980, S. 71.

³³⁰ Auch wenn die Handschrift mit der Paragrafennummer 290 endet, stimmt die Anzahl der niedergeschriebenen Ge- und Verbot mit dem Inhaltsverzeichnis überein.

Eliyahu“) eingeleitet.³³¹ Ab fol. 227r verändert sich die Anordnung: Die Kommentare des Rabbi Perez sind nun nicht mehr in den Haupttext eingeflochten, sondern bilden eigene Kolumnen.³³² Dies führt zu einem radikalen Wechsel der bislang einheitlichen Gestaltung des Buches. Die in kleinerer Schrift geschriebenen Kommentare des Rabbi Perez formieren sich nun zu Unterkolumnen innerhalb der bestehenden Kolumnen. Statt drei Kolumnen können daher, wie auf fol. 234r, bis zu neun Kolumnen pro Seite erscheinen. Ob der Schreiber diese Veränderung aufgrund einer Intervention des Auftraggebers vorgenommen hat oder weil ihm eine weitere Schreibvorlage zur Verfügung stand, bleibt ungelöst.

Ab dem zweiten Kapitel gibt es in der Auflistung der Gebote kleinere Abweichungen zu den meisten anderen *SeMaK*-Ausgaben. So sind innerhalb des zweiten Kapitels die *Mitzvot* Nr. 44 bis 50 vorangestellt. Die *Mitzvot* „*Um Jerusalem trauern*“, „*Um seine Angehörigen trauern*“, „*Gesäuertes [an Pessach] aufspüren*“, „*Sich nicht allein mit Frauen [an einem Ort] aufhalten*“, „*Sich nicht allein mit Andersgläubigen [an einem Ort] aufhalten*“, „*Dass eine Frau nicht das Kind einer Andersgläubigen säugt*“, „*Dass eine Frau nicht das Kind einer Andersgläubigen entbindet*“ folgen hier direkt den *Mitzvot* „*Den göttlichen Namen heiligen*“ und „*Dem göttlichen Namen anhaften*“, während sie in den Druckausgaben³³³ und in den meisten Handschriften das Ende des Kapitels bilden. Es handelt sich hierbei um Vorschriften, die nicht direkt der Tora entstammen, sondern von den Rabbinen ausgehen, wie dies bereits 1279/80 explizit betont wird: “[Hier] enden die an die Zeit gebundenen *Mitzvot*, die der Tora entstammen, es beginnen die *Mitzvot* des Körpers, die von den Rabbinen ausgehen.“³³⁴ Dieses Ordnungsprinzip wurde nicht nur in der Hamburger Handschrift missachtet. In einer Reihe weiterer *SeMaK*-Handschriften findet sich die gleiche abweichende Ordnung wie in Cod. Hebr. 17.³³⁵

³³¹ Z.B. auf fol. 192r und fol. 193r.

³³² Steinschneider hat die in den Text eingeflochtenen Kommentare des R. Perez übersehen. Steinschneider 1878, S. 58.

³³³ Als Referenz sei hier die Druckausgabe, die der im Responsa Project der Universität Bar Ilan (<http://www.responsa.co.il>) enthaltenen Version zugrunde liegt, angegeben, Isaak ben Josef von Corbeil 1935.

³³⁴ London, BL, Add. 11638, Fol. 559v.

³³⁵ Mir sind folgende Beispiele bekannt: London, David Sofer, Lon Sofer 7 (13. – 14. Jh.); London, BL, Add. 18828 (1343); London, BL, Add. 18685, (1301 – 1350); Zürich; Braginsky Collection, Brag 115 (14. – 15. Jh.); Vatikan, Biblioteca Apostolica, Ebr. 324 (1395 – 1398); Oxford, BOD, Arch. Seld. A51 (15. Jh.).

Eine weitere Abweichung springt ins Auge: Auf fol. 211v wird, wie in der oben besprochenen Kopenhagener Handschrift Cod. Hebr. Add. 6, das Gebot לֹשׁ יָלִיפֶת חֵינְהָל (= „Gebetsriemen des Kopfes anlegen“) gesondert aufgeführt.³³⁶

Buchschmuck

Cod. Hebr. 17 gehört zu den seltenen grosszügig dekorierten *SeMaK*-Kodizes.³³⁷ Der in seinem ästhetischen Urteil sonst so strenge Moritz Steinschneider schrieb dazu: “Farbe und Verzierungen nicht geschmacklos“.³³⁸

Der Buchschmuck wurde einheitlich in roter und blauer Tinte ausgeführt. Der Schreiber hat die Initialwörter und die Nummern der einzelnen *Mitzvot* abwechslungsweise in roter und blauer Tinte geschrieben und liess auch innerhalb der Initialwörter einen Farbwechsel stattfinden. Mit leichter Hand und feinem Strich wurden Dekorationen in roter und blauer Tinte eingefügt, die an die Fleuronné-Ornamentik der klösterlichen Buchmalerei und einiger säkularer Kodizes erinnern.³³⁹

Während in lateinischen Manuskripten Fleuronné meist in den Binnenfeldern der Initialen anzutreffen ist, werden hier die Initialwörter von einem floralen Dekor umschlossen, das einer palmettenbesetzten Ranke entspringt. Frei von der Rahmung durch einen Buchstabenkörper wuchern die mit rundgelappten Blättern versehenen Stränge zwischen den Wörtern hervor. Sie bilden Ranken mit Verzweigungen und verschlingen sich zu unentwirrbaren Gebilden, die an den rechten Kolumnenrändern auf und ab steigen. Am oberen Ende laufen die Stränge in hakenförmigen Fäden aus, während das untere Ende oft durch eine Palmette mit gebogten Blättern gebildet wird. Die an den Rändern Halbpalmetten tragenden Stränge wirken sehr lebendig, doch ist das Formen- und Motivrepertoire relativ beschränkt und wiederholt sich immer wieder aufs Neue.

Dem vegetabilen Dekor liegt keine geometrische Planung zugrunde und es entbehrt jeder Symmetrie. Dadurch wird der strenge Seitenaufbau durchbrochen und er gewinnt an Leichtigkeit. Die Verzierung enthält keine figürlichen oder gar narrativen Elemente

³³⁶ Auf dieses Gebot wird in Kapitel 6.1 unter „Inhaltliche Besonderheiten“ näher eingegangen.

³³⁷ Herausragende Beispiele sind: Paris, BNF, heb. 643 ; Wien, ÖNB, Cod. Heb. 75 und Oxford, BOD, Arch. Seld. A51.

³³⁸ Steinschneider, 1878, S. 56.

³³⁹ Zum Beispiel im zweiten Teil der Handschrift von St. Gallen, Kantonsbibliothek, Vadianische Sammlung, VadSlg MS 302 (Rudolf von Ems Weltchronik. Der Stricker, Karl der Grosse), die um 1300 in Zürich entstanden ist.

und Textbezüge sind unmittelbar nicht zu erkennen. Auch ist nicht ersichtlich, nach welchen Kriterien die Dekoration angebracht oder weggelassen wurde. So bricht sie in der Mitte der 25. Lage (fol. 192r) ab, um innerhalb der 30. Lage (fol. 235r) wieder einzusetzen. Die 32. Lage enthält nur noch eine letzte Verzierung (fol. 250r) und die letzten zehn Blätter des *SeMaK* bleiben schmucklos.

Das erste Initialwort וְיָדַע (= „zu erkennen dass...“) des *SeMaK* erscheint in leicht grösserer Quadratschrift und ist besonders aufwändig verziert. Fein gekritzelte rot-blaue Ranken flammen aus den Buchstaben hervor und türmen sich zu sieben Säulen auf, was als Andeutung auf den Namen und Inhalt des Werkes gelesen werden kann, das sich entsprechend den sieben Wochentagen in sieben „Säulen“ (Kapitel) gliedert. Die anderen Kapitelanfänge wurden indessen durch keine Verzierungen betont; sie sind einzig durch die in kleinerer Schrift niedergeschriebenen Schlussätze der vorangehenden Kapitel erkennbar.

Das Fleuronée ashkenazischer Handschriften des 14. Jahrhunderts wurde erstmals 1987 von Gabrielle Sed-Rajna besprochen.³⁴⁰ Dabei zeigte sie auf, wie sich der Einfluss der christlichen Umgebungskultur auf die ornamentale Gestaltung der jüdischen Bücher auswirkte, ging aber davon aus, dass der Buchschmuck mehrheitlich von jüdischen Künstlern ausgeführt wurde. So war für sie die visuelle Gestaltung eines auf 1372/73 datierten Talmudkommentars (Budapest, Széchényi Bibliothek, MS Fol. Hebr.1) ganz der Kreativität des jüdischen Schreibers entsprungen.³⁴¹ Heute gilt es als erwiesen, dass für die Gestaltung des jüdischen Buchschmucks in vielen Fällen christliche Werkstätten beigezogen wurden. So konnte beim erwähnten Talmudkommentar nachgewiesen werden, dass verschiedene Floratoren am Werk waren.³⁴² Im Gegensatz zu den höchst professionell gestalteten Fleuronéepaneelen hebräischer Handschriften kann für den Buchschmuck von Cod. Hebr. 17 davon ausgegangen werden, dass er vom Schreiber selbst oder innerhalb seines nächsten Umfelds ausgeführt wurde, denn das beschränkte Formenrepertoire und das Fehlen jeder geometrischen Gestaltung entspricht nicht dem Stil der professionellen Werkstätten jener Zeit.

³⁴⁰ Sed-Rajna, 1987

³⁴¹ Ebd., S. 54.

³⁴² Andreas Fingernagel u. Alois Haidinger, Neue Zeugen des 'Niederösterreichischen Randleistenstils' in hebräischen, deutschen und lateinischen Handschriften, *Codices Manuscripti* 39/40 (2002), S. 15–44, hier: S. 17.

Auf- und absteigende Ranken an den Kolumnenrändern sind in ashkenazischen Handschriften kaum anzutreffen. Eine Ausnahme bildet eine Londoner Handschrift eines *Tashbez* des Shimshon ben Zadoq aus dem Jahre 1309.³⁴³ Indessen sind, wenn auch eine gewisse Ähnlichkeit mit der Randgestaltung in Cod. Hebr. 17 besteht, deutliche Unterschiede feststellbar. So fehlt den Dekorationen jener Handschrift die verspielte und filigrane Beschaffenheit, welche die Hamburger Handschrift auszeichnet.



Abb. 30 London, BL, Add. 18424, fol. 38v, Detail



Abb. 31 Hamburg, SUB, Cod. Hebr. 17, fol. 191r, Detail

Hervorstechende Charakteristika und Kommentar

Der *SeMaK* in Cod. Hebr. 17 ist eine ausgeprägt ashkenazische Handschrift aus dem deutschen Raum. Dies lässt sich an der Verarbeitung des Pergaments, der Lagenstruktur und Schrift deutlich ablesen. Mit dem im Scheidebrief enthaltenen Verweis auf die Stadt Worms kann angenommen werden, dass der Schreiber oder Auftraggeber einen näheren Bezug zu dieser Stadt gehabt haben muss.

Mit seiner – um mit Steinschneider zu sprechen – „splendiden“³⁴⁴ Ausstattung gehört der *SeMaK* in Cod. Hebr. 17 zu den seltenen reich dekorierten *SeMaK*-Manuskripten.

³⁴³ London, BL, Add. 18424.

³⁴⁴ Steinschneider, 1878, S. 56.

Die luxuriöse Handschrift mit ihren grosszügig leergelassenen Seitenrändern ist ein Auftragswerk, das von einem professionellen Schreiber geschrieben und dekoriert wurde. Dieser war darum bemüht, dem Buch ein homogenes Gesamtbild zu geben. Umso auffälliger ist der radikale Wechsel, den er in der Darstellung der Anmerkungen des Rabbi Perez vorgenommen hat. Was ihn dazu bewogen hat, bleibt unklar. Zwar wurde dem Schreiber von seinem Auftraggeber, R. Yehuda, gestalterische Freiheiten zugestanden, doch ob dieser ihm gestattete, das Buch neu zu organisieren, steht nicht fest. Mit dem Einfügen neuer Kolumnen waren die Kommentare sichtbarer geworden. Ab fol. 227r glich der *SeMaK* nun mehr einem von lateinischen Handschriften inspiriertem Kommentarwerk. Dieser Wechsel „modernisierte“ das Buch und verlieh ihm eine verbesserte Funktionalität, dabei wurde in Kauf genommen, dass das bestehende ästhetische Konzept stückweise verlassen werden musste.

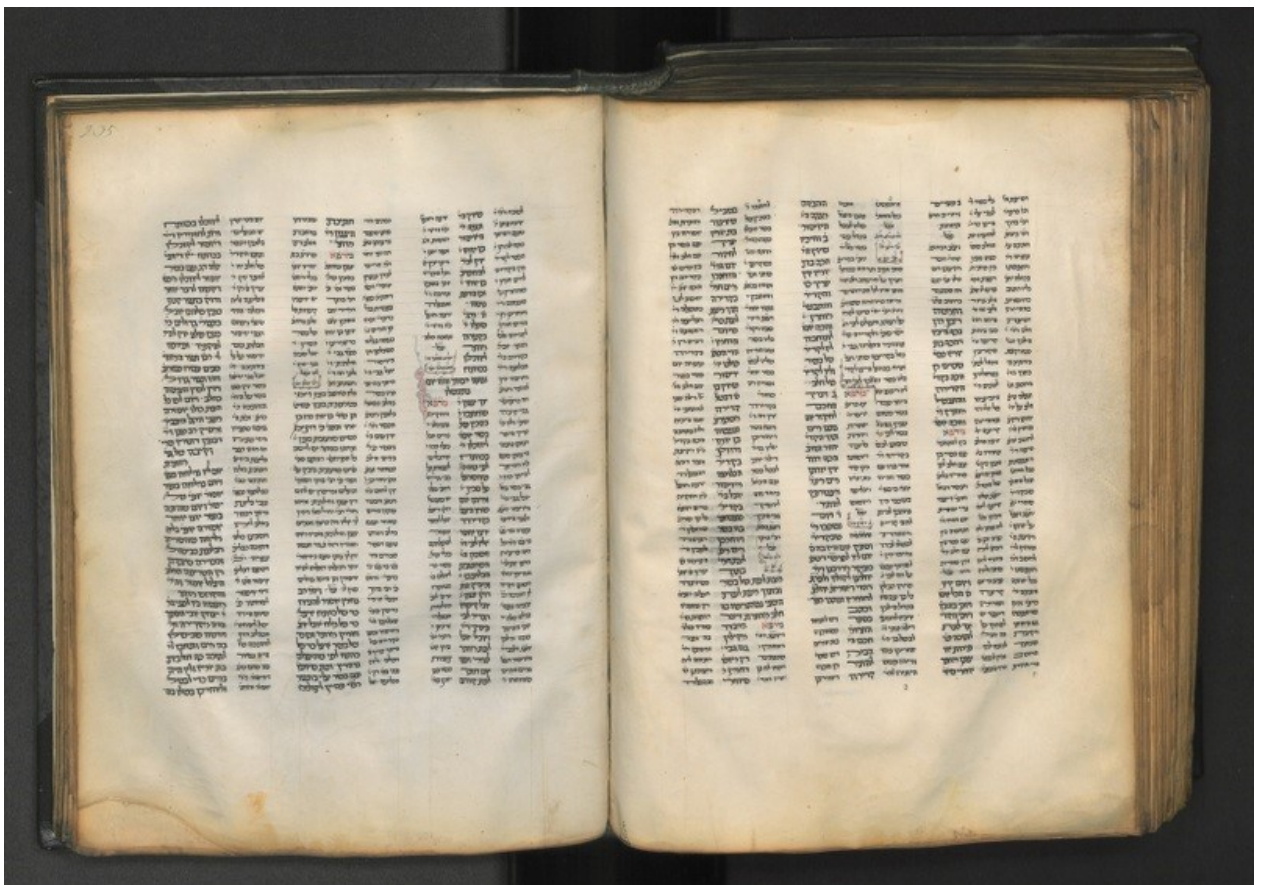


Abb. 32 Hamburg, SUB, Cod. Hebr. 17, fol. 233v – 234r

6.3 Oxford, BOD, Opp. 339, Ingolstadt 1347

Der Kodex

Kodikologie und Paläografie

Opp. 339 der Bodleian Library in Oxford umfasst 113 Folios und enthält neben dem *SeMaK* des R. Isaak ben Josef von Corbeil mit den Glossen des R. Perez von Corbeil auch einen *Tashbez*³⁴⁵ und zehn Kapitel aus den *Sha 'arei Dura*.³⁴⁶

Das Buch ist bei einer Seitenhöhe von 254 mm und einer Seitenbreite zwischen 193-194,7 mm relativ kompakt. Die Seiten sind stark beschnitten, weshalb Randglossen sowie die Illustrationen der Reklamanten auf der Unterseite einzelner Versoblätter nur noch teilweise sichtbar sind. Möglicherweise ist eine ehemalige Nummerierung bei dieser Gelegenheit ebenfalls weggeschnitten worden.

Die kodikologische und paläografische Untersuchung zeigt, dass OPP. 339 ein typisch ashkenazisches Buch ist, das den Regeln der zeitgenössischen Produktion lateinischer Kodizes folgt. Der Beschreibstoff besteht, wie in *Ashkenaz* üblich, aus feinst bearbeitetem Pergament, dessen Oberfläche sich samtig anfühlt. Fleisch- und Haarseite sind nicht unterscheidbar und Haarfollikel nicht sichtbar. Auch die Lagenstruktur, bestehend aus Quaternionen (vier Bifolios), weist darauf hin, dass das Buch in *Ashkenaz* produziert wurde. Das ganze Buch ist komplett durchliniert. Zu diesem Zweck wurden in jede Lage am äusseren und inneren Rand von der ersten Rektoseite aus Punkte gestochen und danach wurden auf jedem Blatt von der Versoseite her mit einem spitzen Stift Linien eingeritzt³⁴⁷. Wenn die Linierung auf der Rektoseite zu wenig sichtbar war, wurde sie mit einem Grafitstift nachgezogen.³⁴⁸

Das Buch wurde hauptsächlich in ashkenazischer Semikursive geschrieben und die Initialwörter sind in ashkenazischer Quadratschrift. Die Buchstaben wurden verlängert und imitieren mit ihrem Aussehen die gotische Schrift lateinischer Manuskripte.³⁴⁹ Wie in jüdischen Handschriften dieser Gegend üblich, vermied es der Schreiber, über die

³⁴⁵ Simson bar Zadok, ספר תשב"ץ, *Sefer Tashbez*, Lemberg 1858.

³⁴⁶ Isaac ben Meir Dueren, שערי דורא השלם, *Sha 'are Dura ha-shalem*, Jerusalem 2003-2004.

³⁴⁷ Gut sichtbar auf fol. 66.

³⁴⁸ Gut sichtbar auf fol. 31r.

³⁴⁹ Colette Sirat, Écriture sur pierre et écriture sur parchemin. Les Juifs de Paris au XIIIe siècle, *La revue du Louvre et des Musées de France* 4 (1983), S. 249–254, hier: S. 253.

vorgegebenen Linien hinauszuschreiben und durch die Einfügung von grafischen Elementen und Buchstabenformen sorgte er für einen einheitlichen Abschluss der linken Kolumnenränder.

Der SeMaK

Der *SeMaK* ist unvollständig. Er hat kein Inhaltsverzeichnis und es fehlt der Brief des Isaak von Corbeil. Auch sind die einzelnen Paragraphen nicht nummeriert. Der *SeMaK* beginnt auf fol. 1r in der Mitte vom Gebot לבדוק חמץ (= „*Gesäuertes aufspüren*“), das heisst, je nach Zählung fehlen die ersten 94 bis 98 Gebote. Der *SeMaK* endet auf fol. 85v mit dem Kolophon des Yehuda bar Moshe Ari.

Der Haupttext des *SeMaK* zieht sich, wenn er nicht durch Kommentare unterbrochen wird, einspaltig über die gesamte Seite. Eine Seite hat meist zwischen 28 und 29 Linien. Die in kleinerer Schrift gehaltenen Kommentare wurden in vielfältiger Weise platziert. So machen sie auf fol. 1r eine ganze Spalte aus – in welche aber ein weiterer Kommentar eingeflochten ist. Zudem wurden Kommentare auch in den Haupttext eingeflochten.

Der *SeMaK* ist, gemäss der Vorgabe des Isaak von Corbeil, in sieben Wochentage eingeteilt. Der dritte Wochentag beginnt auf fol. 2r mit dem Gebot לקדש בכור (= „*die Erstgeburt weihen*“), der vierte Tag auf fol. 13v mit לעשות מעקה (= „*ein Geländer machen*“), der fünfte Tag auf fol. 35v mit לשחוט (= „*schächten*“) und der sechste Tag auf fol. 56r mit לתת נבלה לגר תושב (= „*Aas dem ansässigen Fremden geben*“). Diese Aufteilung folgt derjenigen, die in den meisten *SeMaK*-Manuskripten üblich ist. Beim siebten Tag, dem Shabbat, ist allerdings eine Abweichung festzustellen: er beginnt auf fol. 69v mit dem Gebot להדליק נר בערב שבת (= „*Kerzen am Vorabend des Shabbat zu entzünden*“) anstelle von לעשות קידוש (= „*Den Kiddush des Shabbats ausführen*“) und folgt darin der Handschrift BOD Opp. 342. Dennoch ist die Handschrift Opp. 339, was weitere Aspekte betrifft, nicht von jener Handschrift abhängig.

Yehuda Bar Moshe Ari und die Gestaltung seines Buches

Wir besitzen keine weiteren historischen Quellen über den Schreiber Yehuda bar Moshe Ari. Als er 1347 seinen *Sefer Mitzvot Katan* beendete, lebten rund 30 jüdische Familien in Ingolstadt. Wie in vielen anderen Städten des Reiches ernährten sich die Ingolstädter Juden vom Geldverleih. 1349, während der Verfolgungen zur Zeit des Schwarzen Todes, wurden die Juden aus Ingolstadt vertrieben. Möglicherweise fanden sie in der freien Reichsstadt Regensburg Unterschlupf.³⁵⁰

Bei der Untersuchung seines Manuskripts kann Näheres zu Yehudas Leben und Persönlichkeit in Erfahrung gebracht werden.

Der *SeMaK* Opp. 339 war kein Auftragswerk, sondern wurde, wie der grösste Teil der hebräischen Handschriften,³⁵¹ zum Eigengebrauch angefertigt. Im Kolophon auf fol. 85v heisst es: „Ich, Yehuda bar Moshe Ari, habe dieses Buch der Gebote für mich abgeschrieben und am 11. *Ijar* 5107 (= 30. April 1347) beendet“. Der Kolophon enthält keine Ortsangabe, doch im *Get* (= „Scheidebrief“) vom 7. *Shevat* 5107 (= 27. Januar 1347) wird das Städtchen Ingolstadt (אינגולפשוטט) genannt (fol. 26r).

Obwohl die Ortsangaben in *Get*-Formularen häufig nicht mit dem Produktionsort der jeweiligen Handschrift übereinstimmen, wird in diesem Fall die Ortsangabe zutreffend sein. Ingolstadt ist nicht, wie beispielsweise Corbeil oder Paris, Herkunftsort einer rabbinischen Autorität. Die Angabe „Ingolstadt“ kann also nicht erfolgt sein, um einen früheren Rabbi zu ehren. Zudem kann davon ausgegangen werden, dass die Bezeichnung „Ingolstadt“ nicht von einer Kopiervorlage übernommen wurde, da das Datum des *Get*, 7. *Shevat* 5107 (= 1346), sehr nahe beim Entstehungsdatum der Handschrift liegt. Auch Colette Sirat³⁵² und Malachi Beit-Arié³⁵³ sind der Ansicht, dass das Buch aus Ingolstadt stammt.

Yehuda, der Name des Schreibers, wird, wie in vielen ashkenazischen Handschriften üblich, auch im Fliesstext prominent hervorgehoben. So sind die ersten elf Zeichen des

³⁵⁰ Friedmann, Aron, „Zur Geschichte der Juden in Ingolstadt“, in: *Bayerische israelitische Gemeindezeitung* 6 (1926), S. 167–168, hier S.168.

³⁵¹ Malachi Beit-Arié, *The Script and Book Craft in the Hebrew Medieval Codex*, in: Piet van Boxel (Hrsg.), *Crossing Borders. Hebrew Manuscripts as a Meeting-Place of Cultures*, Oxford 2010, S. 21–34, hier: S. 23.

³⁵² Sirat, 1983, S. 253 und Sirat, 2002, S. 72.

³⁵³ Malachi Beit-Arié, *Paleographical identification of Hebrew manuscripts. Methodology and practice*, *Jewish Art* 12-13 (1987), S. 15–44, hier: S. 19.

ersten Satzes auf fol. 1v, der mit den Worten **יהודה** המוצא המץ ביום טוב (= „Es sagte Raw **Yehuda**: Derjenige, der an einem Feiertag Gesäuertes findet...“) beginnt, mit roter Tinte geschrieben und auf fol. 2v ist der Name Yehuda mit einer kleinen floralen Struktur bekrönt.

Eine Besonderheit bildet auf fol. 27v die fiktive Auflistung von drei Zeugen für eine Scheidung. Sie tragen folgende Namen: Yehuda bar Moshe, Josef bar Moshe und Shmuel bar Moshe. Es ist anzunehmen, dass hier der Schreiber neben seinem eigenen Namen auch die Namen seiner Brüder eingesetzt hat.³⁵⁴

Yehuda bar Moshe Ari muss ein wohlhabender Mann gewesen sein, denn er konnte sich Pergament von bester Qualität leisten. Auch muss er über eine gewisse Bildung verfügt haben, denn er hat sich erlaubt, einzelne eigene Bemerkungen zum *SeMaK* einzufügen (fol. 64r).

Yehuda hatte einen hochentwickelten Sinn für Ästhetik und die visuelle Erscheinung des Buches war ihm sehr wichtig. Dem Layout der komplexen, mit Glossen und Dekorationen angereicherten Seiten ging eine sorgfältige Planung voraus. Haupttext und Kommentare wurden in der Regel mit einer dunkelbraunen, ans Schwarze gemahnenden Tinte geschrieben. Die Initialwörter können weitere Farben aufweisen wie Rot, Grün oder Orange-Ocker.³⁵⁵ Innerhalb einzelner Initialwörter findet manchmal auch ein Farbwechsel von Schwarz zu Rot statt.³⁵⁶ Kleine Zwischentitel zu den Geboten sind mit floralen oder ornamentalen Strukturen bekrönt. Sie können in roter Farbe³⁵⁷ oder auch Schwarz-Braun³⁵⁸ sein.

Zur optischen Abgrenzung von Kommentar und Text dienen gelb-rot gemusterte Bänder, Schlangen, Stäbe (z. B. fol. 2r, 4v, 5v, 8v, 10r), mit floralen Elementen versehene Gebilde und auch Kreise. Dabei wurde mit grosser Kreativität und Flexibilität vorgegangen: Wenn kein Platz vorhanden war, um einen ganzen Kreis zu beschreiben, machte es dem Schreiber nichts aus, die Kreisform zu unterbrechen (fol. 11r). Wenn

³⁵⁴ Auch in anderen Handschriften wurden gelegentlich Namen für die Zeugen eingesetzt. So finden sich in einem aus Böhmen stammenden *SeMaK* aus dem 14. Jahrhundert (Budapest – Orszagos Szechenyi Konyvtar fol. 6) humoristische Bezeichnungen, wie „Eselin (sic!), Sohn des Esels“, „Weiser, Sohn des Törichtchen“ und „Reicher, Sohn des Armen“. Kohn, 1877, S. 95.

³⁵⁵ Hier hat im Verlauf der Jahrhunderte ein chemischer Prozess stattgefunden, was auch an den verschwommenen Rändern angesehen werden kann.

³⁵⁶ Fols. 7r, 20v, 21r.

³⁵⁷ Fols. 2r, 6v.

³⁵⁸ Fols. 7v, 8v, 13v.

eine Glosse sich gänzlich ausserhalb des Schreibbereichs befand, wurde mittels eines kleinen Zeichens angezeigt, auf welche Stelle im Text sie sich bezog.³⁵⁹ Auf fol. 15 – 17 fehlt die bunte Ausmalung der begrenzenden Elemente. Allerdings sind immer noch verspielte Formen sichtbar.³⁶⁰

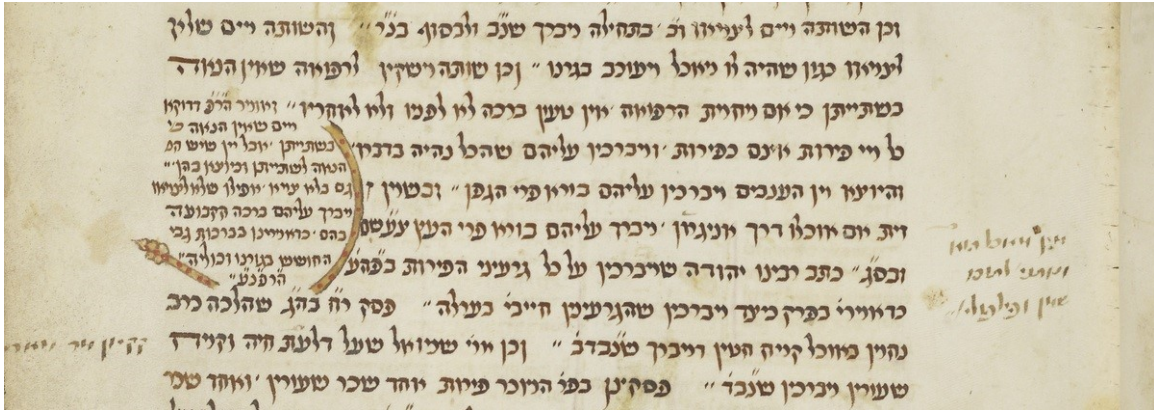


Abb. 33 Oxford, Bodleian Library, Opp. 339, fol. 11r, Detail

In den Bereichen des Fliesstextes und der Kommentare finden sich keine bildlichen Darstellungen. Dafür wurden die Reklamanten, die sich am unteren Seitenrand der Versoseiten der letzten Folios der einzelnen Lagen befanden, mit zahlreichen, teils farbenfrohen Abbildungen versehen. Da die Seiten stark beschnitten wurden, sind heute nur noch einzelne Fragmente sichtbar.

- Fol. 14v: Rotgetupfter Kopf eines Tieres (Leopard?), eine florale Verzierung und zwei Turmspitzen



Abb. 34 Oxford, Bodleian Library, Opp. 339, fol. 14v, Detail

³⁵⁹ Fol. 10v.

³⁶⁰ Fol. 15v.

- Fol. 22v: Überrest eines Einhorns und einer Blattranke mit zwei Eichel

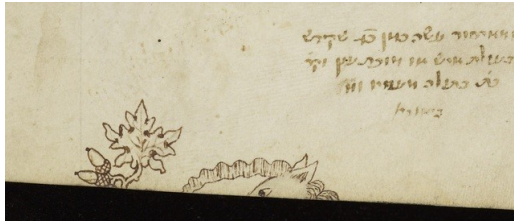


Abb. 35 Oxford, Bodleian Library, Opp. 339, fol. 22v, Detail

- Fol. 29v: Überreste eines geflügelten Drachens und einer Blumenranke



Abb. 36 Oxford, Bodleian Library, Opp. 339, fol. 29v, Detail

- Fol. 38v: Turmspitzen eines grösseren Gebäudes



Abb. 37 Oxford, Bodleian Library, Opp. 339, fol. 38v, Detail

- Fol. 46v: Nicht klar erkennbare Überreste, möglicherweise handelt es sich um einen Vogel mit seinen Flügelspitzen

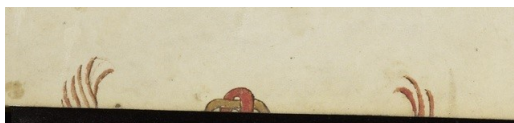


Abb. 38 Oxford, Bodleian Library, Opp. 339, fol. 46v, Detail

- Fol. 62v: Eine kleine nicht definierbare Ecke



Abb. 39 Oxford, Bodleian Library, Opp. 339, fol. 62v, Detail

- Fol. 70v: Ein rundes mit Blattwerk verziertes Gebilde (Platte, Teller?); nur hier ist der Schriftzug der Reklamante übrig geblieben.



Abb. 40 Oxford, Bodleian Library, Opp. 339, fol. 70v, Detail

Die einzelnen Bilder sind zu fragmentarisch, als dass sich daraus eine besondere Eigenart oder ein Textbezug ablesen liesse.

Persönliche Vorlieben seitens des Schreibers

Der heute erhaltene Teil des *SeMaK* des Yehuda bar Moshe Ari enthält 188 Ge- und Verbote. Nicht alle Gebote hatten dieselbe Wichtigkeit bei der Gestaltung seines Buches. Mit Hilfe von Layout und der Ausformung und Farbgebung einzelner Wörter schuf er unter den Geboten eine Art Hierarchie. Auf manchen Seiten bilden die einzelnen Gebote Bestandteile eines fortlaufenden Textes und sind einzig durch die in grösserer Quadratschrift geschriebenen Initialwörter voneinander abgegrenzt. Andere Initialwörter sind in grösserer Schrift geschrieben und stehen zu Beginn einer neuen Zeile und markieren manchmal den Beginn eines neuen Abschnitts oder Kapitels. An vier Stellen hat Yehuda bar Moshe Ari zudem das Wort מעשה (*ma'asse* = „Geschichte, Geschehnis, „es war einmal““) hervorgehoben³⁶¹ und zeigte damit an, dass eine Erzählung oder Anekdote folgte.

Mit seiner Gestaltung des Layouts verlieh Yehuda Bar Moshe Ari der überlieferten Einteilung in Kapitel und Abschnitte eine neue Gewichtung. So findet sich auf fol. 7v neben den Verboten gegen Totenbefragung, Wahrsagerei und Zauberei, die mit kleinen und schlichten Initialwörtern versehen sind, das positive Gebot: להגיד לבנו ליל ט"ו בניסן (= „Seinem Sohn in der Nacht des 15. Nisan vom Auszug aus Ägypten zu erzählen“). Dieses Gebot, betreffend *Pessach* – ein Fest, das innerhalb des Familien-

³⁶¹ Fols. 39r, fol. 40v, fol. 45r, fol. 50v.

kreises zelebriert wird – erhält durch eine gesonderte Platzierung und die Grösse des Initialwortes להגיד (= „erzählen“) eine zentralere Bedeutung als die vorangegangenen Gebote. Bereits in der ältesten Handschrift, der *North French Hebrew Miscellany* (London, British Library, Add. 11639, fol. 569r), befindet sich vor dem Initialwort להגיד eine Zäsur. Wie in der Handschrift des Yehuda bar Moshe Ari wird in kleinerer Schrift vermerkt, dass nun die Sektion der Verbote, die sich auf den Mund beziehen, abgeschlossen ist. Doch da in der *North French Hebrew Miscellany* alle Initialwörter in der gleichen Weise dargestellt sind, findet dort keine visuelle Hierarchisierung statt.

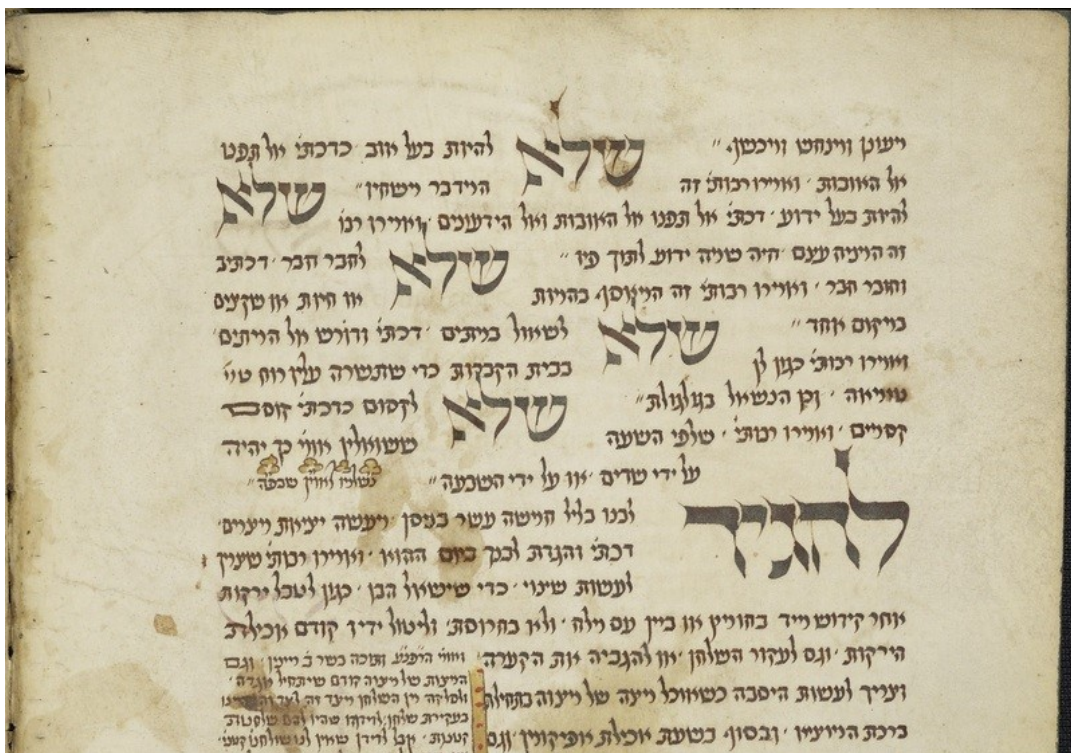


Abb. 41 Oxford, Bodleian Library, Opp. 339, fol. 7v, Detail

Andere Initialwörter hat Yehuda bar Moshe Ari in einzigartiger Weise und unabhängig von der Kapiteleinteilung des *SeMaK* hervorgehoben. Am auffälligsten sticht das bunte und überdimensionierte Initialwort שלא (= „nicht zu...“) auf fol. 47v hervor. Es bildet die Einleitung zum Verbot, Fleisch und Milch zusammen zu essen. Kein Initialwort, nicht einmal diejenigen der Kapitelüberschriften, wurde so prachtvoll hervorgehoben. Die Buchstaben erstrecken sich über eine Höhe von sechs Zeilen und sind in den Farben Rot, Gelb, Grün und Schwarz gehalten. Man kann sich angesichts dieser aufwändigen Gestaltung nicht des Eindrucks erwehren, dass Yehuda ein ganz besonderes Interesse an diesem Speisegesetz hatte.

לפנת

רבי יצחק רסיריט כיצם און דאזער
לע פויב עכרי דגם דאזערטן יכה ונת
ההיז סנבא דעל דפירן זכנדוק פפילט

אנכי עכרי דגם ורחק אטערי כשעמוח זיה משע מיטום דסיל
פכרי דגם און דאזערטן ויחבו אימן אדחרי רכ נפי אהי כי
סימט עכרי דגם דאזערטן ויחבו אימן דאזערטן סא דג פולם טהור
סימטן אסימטן כמון נבי כיעם וישמע לה אלא מודין הישר
ככט דאזערטן ס דאזערטן ויחבו אימן דאזערטן כיום כיום אע ויח
ילחטום כן פירשו התוספת ונספד יטעו כיוק רב
זכרי ילישערי וישננת הגה דחוכה כיוטולו רב
דגם

ואזרח

דג שקורין כורכוטא אונז שהוא
וישיר את הקטקטים כשעה שעלה
מן היים וגם עכריהם טהורין שיש להם סוגיע טהורין
ולכך יוכלין אונזו הגה ניהו פ לעיל בהגהה דאין לסמוך
על הסימטם שיש לעכריהם עכ דגם שנמלחו הן עם
כשר הן עם דגם טמאים כבי פירשתה כמיעה טלוא אונז
דם ונה שהיתרנו ככלים היינו היכא טלוא פירטו אשוון
על האונז יזו כמקום טויניו וכינתו
אחול טויין היים טטנזיה ונאן

שלה

תשקצו אות נמטותיכם ככל השקצ
ויטמע אפי טל מים פ יוכלו ליה

היתרו כו יישום דגטרא
היכא דהתליעו בתלוש יות

ותולעיה

הייתו קאשעט
יזכר אום התליעו כמחובר טוינז יוסר ופסקי כותל ויוותן קאשעט

טכאון כפויים וכפכיש פטיטן לן טכאים בתלוש ואחרי שיענו מהם זכרשו מן הפולין טוכלוייתו
לתכן וטוב לשים אונזן במים חמין כרי טלאן יטרעו ויעזו כדופני הקדירה הגה

מיהרב

מיהרב
יחיל כר יוסן מפריש היה יוסר קועוש והיה סוכר טהם כיום כעורם טהם כמ

וגם התוספו מיטאנן סוכרות כן ילון שהיתרם יפני טהם ירנם כחשות בתוך הקטנית לפ שהיה
מהורקות בתוכן טל הפולין ולו דמי לקישות שהתליעה כאיביה דאפורה דהתם התולע הולך וזוחס
בתוך הקישות לפ שתוכה הלול כן פירשו התוספו מיטאנן מיהרב וכמו יחיל מיווריעו היה תפס

שהוא שרץ כחיות כעלוי אפי בלון ריחוש והילוך וכנן שהם כאיים כמחובר שהרי באונת פולין פכישכל
נמיעו כם תולעים לחים בתלוש דהתעם סימוך לקיטתן ונניו דאונת תולעים נגילים ונעטאן קועונטווי
והאחירי תבא עליך כרכה וטלום עכל הרפנעי



לזכור כשר כחלב רכות או תבטל נגי כחלבזמן
וזמנו רכות כתוב כתורה גפנעי און תבטל
ותנין רכי ישרעלי וחדד לויסור אכילה וחדד
לויסור הפנה וחדד לויסור ביטול ונמי
שכישל היע דית כשר ודעי דית חלב לוקרה
וישום ביטל לדברי לוי אפי לוי זכור וכן היוכל כדית משטתם מן הכשר ומן החלב שתבטלן אונז

Abb. 42 Oxford, Bodleian Library, Opp. 339, fol. 47v

Eine weitere Abweichung von anderen *SeMaK*-Handschriften bildet die Hervorhebung einer eingefügten Anekdote, die sich auf das Verbot, Blut zu essen (ab fol. 43v), bezieht. Yehuda lässt mit dieser Anekdote eine neue Seite mit dem hervorgehobenen Satzanfang „ומעשה“ (45r) beginnen.

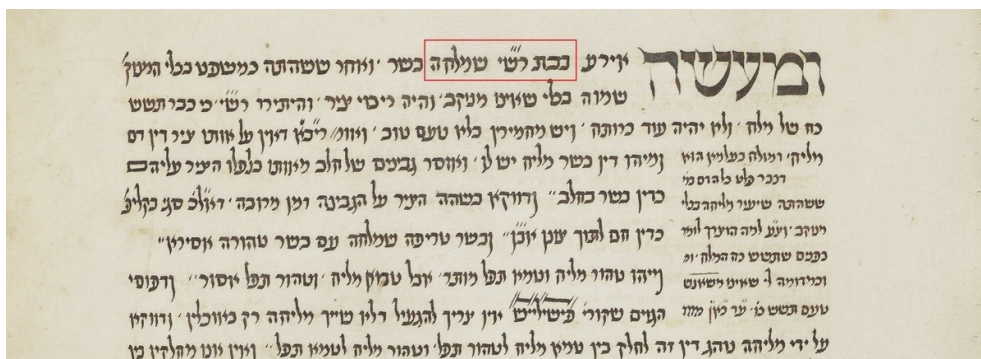


Abb. 43 Oxford, Bodleian Library, Opp. 339, 45r, Detail

Der Text behandelt eine halakhische Frage, die auftauchen kann, wenn dem Fleisch mittels Salzens das Blut entzogen wird:

Es geschah einst der Tochter des Rashi, dass sie Fleisch salzte. Und nachdem dieses für die erforderliche [Zeitdauer des Salzens] in einem gelöcherten Gefäß platziert gewesen war, wurde es in ein ungelöchertes Gefäß gelegt. Und darin war mehrheitlich Saft [das aus dem Fleisch ausgeflossen war] und Rashi erlaubte es, denn die Kraft des Salzes hatte bereits abgenommen und hätte keine weitere Menge [Blutes] ergeben.³⁶²

Bereits in der ältesten *SeMaK*-Handschrift (London, BL, Add. 11639) taucht dieser Text auf und ist dort,³⁶³ wie in allen anderen *SeMaK*-Handschriften, unauffälliger Bestandteil des Fliesstexts. Beim Vergleich mit den meisten Handschriften und Druckausgaben des *SeMaK* fällt ein kleiner, aber signifikanter Unterschied im Text auf. Es heisst in diesen Versionen:

Es geschah einst *im Hause* des Rashi, dass Fleisch in einem gelöcherten Gefäß gesalzen wurde.³⁶⁴

Letztere Textfassung ist den *Tosafot* zum Talmudtraktat *Hulin* 112b entnommen.³⁶⁵ Die beiden Textversionen unterscheiden sich äusserlich nur gering: Statt בת (= „Tochter“) steht בית (= „Haus“). Ein Fehler seitens des Kopisten kann ausgeschlossen werden, denn das Verb in Yehudas Text hat eine weibliche Endung und so ist klar, dass Rashis

³⁶² Oxford, BOD, Opp. 339, fol. 45r.

³⁶³ London, BL, Add. 11639, fol. 595r.

³⁶⁴ Parma, BPP, parm 3158, fol. 121r.

³⁶⁵ Moznaim Publishing (Hrsg.), מסכת חולין, Masekhet Hulin in: תלמוד בבלי, *Talmud Bavli*, Jerusalem 2008, hier: S. 112b.

Tochter gemeint ist. Es handelt sich aber nicht um eine willkürliche Änderung, denn bereits in der ältesten *SeMaK*-Handschrift, der *North French Hebrew Miscellany*³⁶⁶, und weiteren Handschriften³⁶⁷ wird die Tochter des Rashi genannt. Möglicherweise geht der Unterschied auf den Verfasser Rabbi Isaak von Corbeil zurück, der ausdrücklich gewünscht hatte, dass Frauen aus seinem Buch lernen.

Hervorstechende Charakteristika und Kommentar

Der *SeMaK*, den Yehuda bar Moshe Ari für den Hausgebrauch abgeschrieben hat, vermittelt mehr als andere Handschriften einen Einblick in die persönlichen Verhältnisse und Vorlieben des Schreibers. Yehuda wollte ein vielseitiges und interessantes Buch schaffen. Davon zeugen der komplexe Seitenaufbau, die Farbenfreude, die liebevoll illuminierten Reklamanten und die Hervorhebung des Wortes *מעשה* (*ma'asse* = „Geschichte, Geschehnis, es war einmal“), mit der das Interesse der Leser gefesselt werden sollte.

Es ist nicht auszuschliessen, dass Yehuda bar Moshe Ari seine Gattin, Söhne und Töchter und weitere Familienmitglieder als Lesepublikum im Blick hatte. Die Hervorhebung der Speisegesetze und der Anekdote von Rashis Tochter und die Nennung der (Brüder?) Josef bar Moshe und Shmuel bar Moshe könnten Indizien dafür sein.

³⁶⁶ Isaak ben Josef von Corbeil, 2003, S. fol. 595r.

³⁶⁷ So in Paris, BNF, Cod. hébreu 643, fol. 108v.

6.4 London, BL, Add. 18684, Nürnberg? 1391/92

Der Kodex

Kodikologie und Paläografie

Der *Zürcher SeMaK*, BL, Add. 18684 ist mit den Seitendimensionen von 325 x 255 mm und einem Umfang von 355 Blättern ein relativ grossvolumiges Buch.

Die Handschrift Add. 18684 ist eine Sammelhandschrift, die einerseits den *SeMaK* des R. Isaak ben Josef von Corbeil, begleitet von den Glossen des Rabbi Moshe von Zürich, genannt *Zürcher SeMaK*, (fols 1 – 321) umfasst und andererseits das ethische Werk מבחר הפנינים (*Mivhar ha-Peninim* = „*Perlenlese*“), das Salomo ibn Gabirol zugeschrieben wurde, (fols 322 – 353) enthält.

Laut dem Kolophon wurde das Buch 1391/92 niedergeschrieben. Es stammt mit grosser Wahrscheinlichkeit aus Nürnberg. Dafür gibt es folgende Hinweise: In den Muster-Heiratsverträgen auf fol. 87v und 88r sind die Angaben 'ר'י'ן (= „*R[egensburg]*, *W[ürzburg]* und *N[ürnberg]*“) sowie נורנבריק (= „*Nürnberg*“) zu finden.³⁶⁸ Auch zeigen die auf fol. 93v dargestellten Wappen einen klaren Bezug zu Nürnberg auf.

Der Beschreibstoff besteht aus Pergament, dessen Vorder- und Rückseiten nicht zu unterscheiden sind. Die Lagen bestehen in der Regel aus Quaternionen und es gibt nur vereinzelte Abweichungen in der Lagenaufteilung.³⁶⁹ Für die Linierung wurden die Blätter lagenweise an den äusseren und inneren Rändern von der Rekto-Seite her eingestochen. Die Linierung erfolgte beidseitig mit einem braunen Stift. Als Schreib- und Zeichenflüssigkeit diente dieselbe braune Tinte. Das ganze Buch ist durchgehend in ashkenazischer Semikursive gehalten, wobei die Ausformung der Initialwörter stark an die gotischen Schrifttypen erinnert.

³⁶⁸ Bereits Margoliouth wandte sich gegen die Leseweise von Zunz, der statt „Nürnberg“ טרנבריק las und dies mit „Strassburg“ identifiziert hatte. Margoliouth, 1899-1935, S. Bd.2, 121.

³⁶⁹ Die sechste Lage (fols. 41 – 47) besteht aus sieben Blättern, die siebte Lage (fols. 48 – 51) aus vier Blättern, die achte Lage (fols. 52 – 53) aus zwei Blättern und die vierzehnte Lage (fols. 252 – 257) aus sechs Blättern.

Schreiber und Auftraggeber

An der Niederschrift des *Zürcher SeMaK* in BL, Add. 18684 waren zwei verschiedene Schreiber beteiligt. Die Blätter 1r – 47v³⁷⁰ und 53r – 123r (bis Zeile 20) stammen von einem anonymen Schreiber, während die Blätter 123r (ab Zeile 21) – 321v vom Schreiber Jakob bar Moshe, der auch den Kolophon (321r) geschrieben hat, ausgeführt wurden. Aus dem Kolophon ist ersichtlich, dass es sich um ein Auftragswerk für einen Shimon ben Shmuel handelt.

Der *Zürcher SeMaK*

Beim *SeMaK* in der Handschrift BL, Add. 18684 handelt es um einen *Zürcher SeMaK*. Dies hat bereits ein früher Besitzer im 15. Jahrhundert angemerkt:

„Dieses Buch heisst „Zürcher“, weil ein unterrichteter Mann in Zürich den Text mit neuen Bemerkungen aus allen Büchern bei jedem Gebot bereichert hat; es heisst so nach der Stadt Zürich in der Schweiz.“³⁷¹

In seinem Aufsatz über den *Zürcher SeMaK* hat sich Leopold Zunz intensiv mit der Handschrift BL, Add. 18684 auseinandergesetzt. Dabei hat Zunz die zahlreichen Glossen des Rabbi Moshe von Zürich und weitere Zusätze aufgelistet.³⁷² Wegen der vielen Anmerkungen ist die Handschrift ungefähr drei Mal umfangreicher als ein „normaler“ *SeMaK*.

Nützliches Hilfsmittel für das Studium des Manuskriptes ist der in drei Bänden erschienene Druck, der auf dem Text der Londoner Handschrift basiert.³⁷³ Deren Inhalt ist, wie Jitzchak S. Lange festgestellt hat, identisch mit demjenigen der ashkenazischen Handschrift MS parm 3158 (Parma, BPP) aus dem Jahre 1380 und wurde entweder von dieser abgeschrieben oder beruht auf derselben Quelle.³⁷⁴

³⁷⁰ Die Blätter 48 – 52 stammen von dritter Hand und enthalten kalendarische Angaben.

³⁷¹ London, BL, Add. 18684, fol. 1v, Übersetzung: Zunz, 1859, S. 218.

³⁷² Ebd.

³⁷³ Isaak von Corbeil, Perez von Corbeil, Moshe von Zürich, 1980-1988.

³⁷⁴ Lange 1980, S. 112.

Bildliche Darstellungen im Zürcher SeMaK, BL, Add. 18684

Auf den ersten Blick wirkt die künstlerische Gestaltung der Londoner Handschrift des *Zürcher SeMaK* karg. Sollte doch die Handschrift, mit ihren zahlreichen Kommentaren hauptsächlich einem vertieften Studium dienen. Bei näherer Betrachtung fällt aber auf, dass dem Seitenlayout und der Gestaltung einzelner Initialwörter grosse Sorgfalt beigemessen wurde. Auch wurden einzelne Buchstaben liebevoll mit Krönchen, Pflanzen- und Tiermotiven verziert, wie auf fol. 58r:

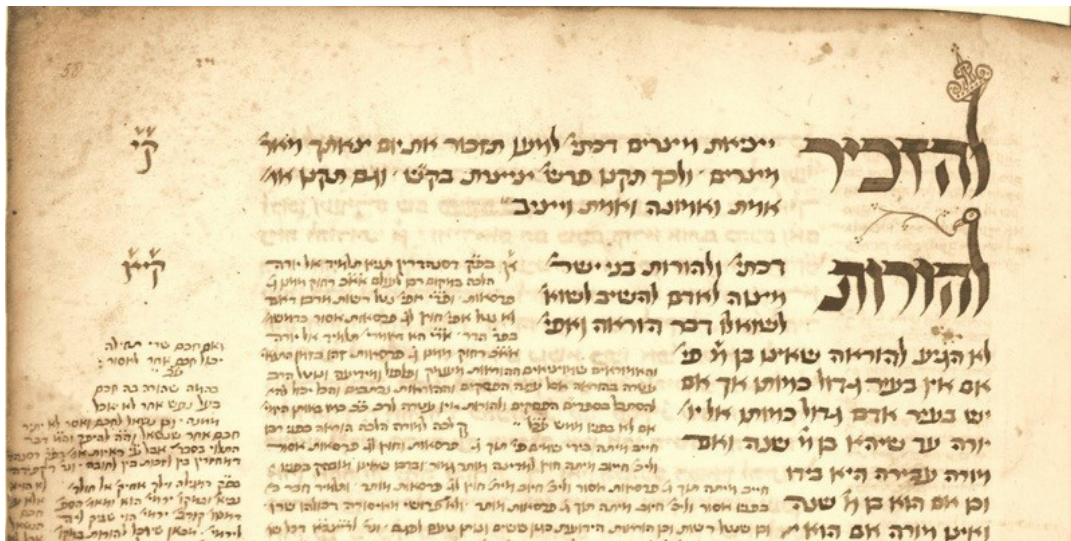


Abb. 44 London, BL, Add. 18684, fol. 58r, Detail

Der *Zürcher SeMaK* enthält auf fünfzehn Seiten Illustrationen, vierzehn davon stehen jeweils am unteren Seitenrand von Versoseiten und begleiten die sich an dieser Stelle befindlichen Reklamanten. All diese Illustrationen befinden sich im ersten Teil des *Zürcher SeMaK* und wurden vom ersten (anonymen) Schreiber mit derselben schwarzbraunen Tinte, die er für den Text verwendet hat, gezeichnet.

Die bildlichen Darstellungen erscheinen nicht innerhalb des Textbereiches, sondern belegen einen gesonderten Raum. In der Folge soll der Frage nachgegangen werden, inwieweit diese räumlich abgegrenzten Darstellungen einen Bezug zum Text herstellen, lediglich einer überlieferten Bildkonvention folgen oder als spontane Einfälle seitens des Schreibers ohne nachweislichen Textbezug anzusehen sind.³⁷⁵

³⁷⁵ Bereits in einem frühen *SeMaK* (Vatikan, Biblioteca Apostolica, ebr. 147) aus dem Jahre 1317 können die Illustrationen der Reklamanten einen Textbezug haben. So auf 56v. Bildquelle: <http://cja.huji.ac.il/browser.php?mode=treefriend&id=423&f=object>, eingesehen am 23.12.2015.

Das illuminierte Initialwort fol. 12r

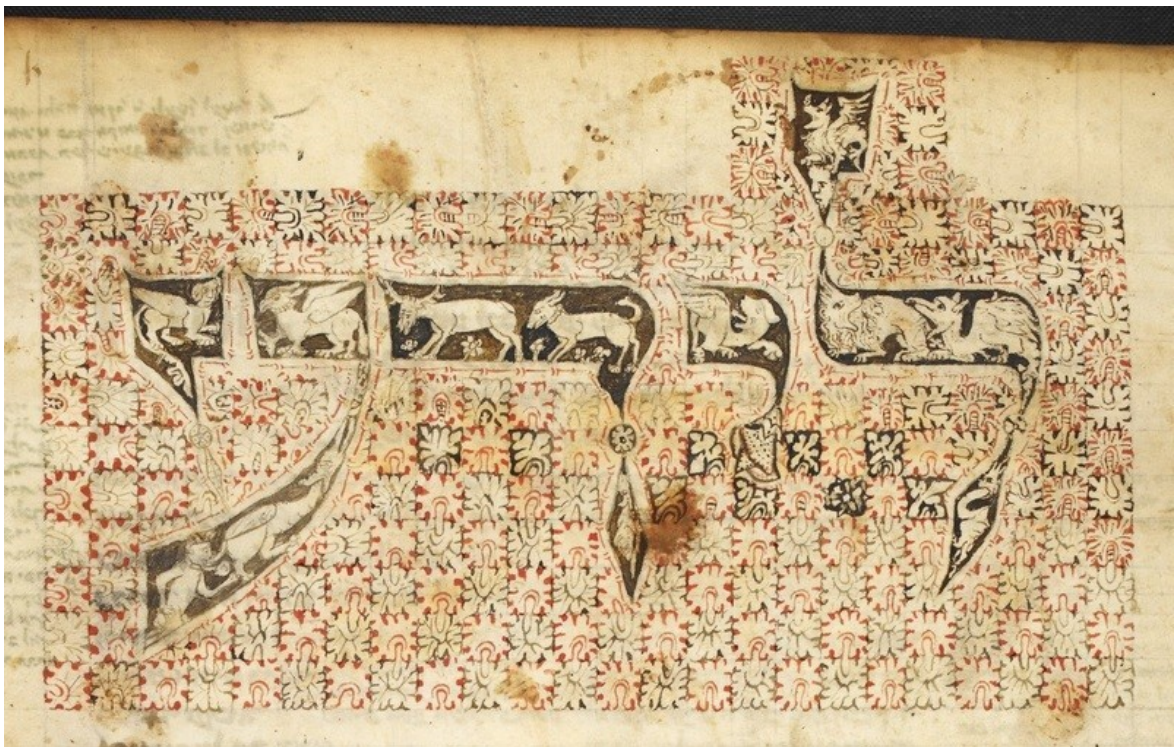


Abb. 45 London, BL, Add. 18684, fol. 12r, Detail

Der Zürcher *SeMaK* beginnt mit dem ersten Gebot §1 auf fol. 12r mit dem illuminierten Initialwort לידע (= „zu wissen, zu erkennen, dass...“). Die schwarzbraunen Buchstaben befinden sich auf einem in roter und schwarzbrauner Tinte gezeichneten Quadratmustergrund, bestehend aus floralen Elementen. Weiss ausgesparte Figuren bevölkern das Innere der Buchstaben. Hier bilden die Buchstabenkörper mit ihrer Rahmung, mit den Worten von Otto Pächt, für die figürlichen Darstellungen einen „Existenzraum“.³⁷⁶ Zu sehen sind Drachen, ein sphinxähnliches Wesen, ein Löwe, ein Hund, ein Ochse, ein Greif, ein Menschengesicht und ein kriechender Mensch. Die Darstellung ist von einer aggressiven Dynamik geprägt: Die Figuren sind in Bewegung, Löwe und Greif sind im Streit, Drachen verschlingen sich gegenseitig und der kriechende Mensch scheint den Schwanz eines vor ihm gehenden Drachens im Mund zu haben.

Auf den ersten Blick ist es schwer vorstellbar, dass die hier dargestellten Figuren einen Bezug zum Text haben. Drollerien innerhalb der Buchstabenkörper sind in der

³⁷⁶ Otto Pächt u. Dagmar Thoss, *Buchmalerei des Mittelalters. Eine Einführung*, München 5. Aufl. 2004, S. 76–77.

ashkenazischen Buchkunst seit dem 13. Jahrhundert bekannt.³⁷⁷ Sie finden sich in halakhischen Werken, Gebetsbüchern und auch in Bibelhandschriften. Die Fabelwesen der ashkenazischen Bibelhandschrift British Library, Add. 21160, aus dem 13. Jahrhundert sprengen den Rahmen der Buchstabenkörper, quirlen gleichsam aus ihnen hervor. Ein Bezug zum Text ואלה השמות (= „und dies sind die Namen“), der zu Beginn des Buches Exodus steht, ist nicht auszumachen. Vielmehr scheint die Freude an der künstlerischen Ausschmückung im Vordergrund zu stehen.



Abb. 46 London, BL, Add. 21160, fol. 63v, Detail

Auch die *SeMaK*-Handschrift des Schreibers Joseph Leroy (Paris, BNF, hébreu 643), beginnt mit einem illustrierten Initialwort, dessen Buchstaben weiss ausgesparte Fabelwesen enthalten. Die schematisierten Figuren haben vorwiegend einen dekorativen Charakter und entbehren der Dynamik, die im *Zürcher SeMaK*, BL, Add. 18684 festzustellen ist.

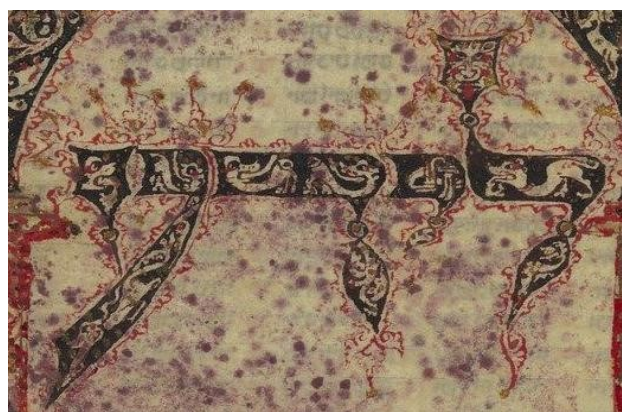


Abb. 47 Paris, BNF, hébreu 643, fol. 37v, Detail

Im Coburger Pentateuch (BL, Add. 19776) von 1390-1396 findet sich ein illuminiertes Initialwort, das eine grosse stilistische Ähnlichkeit zu demjenigen im *Zürcher SeMaK*

³⁷⁷ Zum Beispiel in einem Gebetbuch für *Rosh Hashana* und *Jom Kippur* aus dem 13. Jahrhundert; London. BL, Add. 16916 fol. 48v.

aufweist. Das von Tieren und hybriden Wesen bevölkerte Initialwort *Bereshit* (= „im Anfang“) leitet die masoretischen Anmerkungen zum Buch Genesis ein. Die heiteren Bilder haben aber keinen aggressiven Grundton wie diejenigen im *Zürcher SeMaK*.



Abb. 48 London, BL, Add. 19776, fol. 190r, Detail

Im Gegensatz zu den Darstellungen in den oben erwähnten Handschriften haben die Figuren im *Zürcher SeMaK* nicht nur dekorativen Charakter. Der Buchstabe *א* (*Ayin*) wird bevölkert von einer einem Drachen folgenden Menschenfigur, die dessen Schwanz im Mund zu haben scheint. Das Motiv erinnert an „Obscaena“ (obszönen Darstellungen) in Randbildern lateinischer Manuskripte. Marginalia in der gotischen Buchmalerei haben, wie Camille schreibt, auch einen subversiven Charakter: „The illuminator usually followed the scribe, a procedure that framed his labor as secondary to, but also gave him a chance of undermining the always written Word.“³⁷⁸

Im vulgären Motiv des dem Hinterteil eines Ungeheuers nachkriechenden Menschen wird die Trennlinie zwischen Mensch und Tier gleichsam aufgehoben, ein Tabubruch, den Camille folgendermassen beschrieben hat: „One of the most powerful statements that the monstrosities of marginal art make is that they violate the taboo that separates the human from the animal.“³⁷⁹

Diese Monstrosität im Initialwort *לֵדַע* (= „zu wissen, zu erkennen, dass...“), welches die für das Judentum zentrale Aufforderung zum Monotheismus enthält, kann schwerlich bloss als Verzierung oder humoristischer Beitrag aufgefasst werden. Die Darstellung könnte daher ein visueller Kommentar zum Text des ersten Gebotes im *SeMaK* sein.

Dieses Gebot beginnt mit dem Satz: „Zu erkennen, dass derselbe, der Himmel und Erde geschaffen hat, alleine herrscht oben und unten und in den vier Himmelsrichtungen der

³⁷⁸ Camille, 1992, S. 22.

³⁷⁹ Ebd., S. 70.

Welt...“ und wird ergänzt durch den Hinweis, dass die Philosophen,³⁸⁰ die behaupten, dass die Geschehnisse der Welt ganz führungslos und zufällig erfolgten, Lügen sprächen und ihnen nicht zu glauben sei. Ausgehend vom Glauben, dass Gott die Welt lenkt und das Volk Israel aus dem Land Ägypten errettet hat, soll jeder Einzelne an die zukünftige Erlösung glauben, denn: „...man fragt den Menschen nach seinem Tode zur Zeit des Gerichtes: ‘hast du auf deine Erlösung gehofft?’“³⁸¹ Die kriechende Menschenfigur könnte eine Verkörperung der lügenhaften Philosophen sein oder als bildhafte Warnung vor den Konsequenzen, die der nicht rechtgläubige Mensch zu erwarten hat, verstanden werden. Auf dem Bild hängt der Mensch dem Bösen, das durch den Drachen symbolisiert wird, buchstäblich an. Drachen sind in der jüdischen Buchmalerei seit der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts bekannt und auch mittelalterliche Synagogen waren mit Reliefs von Drachen bestückt. Wie im Christentum waren in der jüdischen Kunst Drachen Personifizierungen des Bösen.³⁸²

Das sich mit dem Ungeheuer verschlingende Menschenwesen kann auch im Zusammenhang mit der jüdisch-christlichen Polemik gesehen werden. Das Monströse als Ausdruck der Sünde diente in der christlichen Kunst des Spätmittelalters auch zur Verunglimpfung von Andersgläubigen.³⁸³ Seit Beginn des 13. Jahrhunderts fanden obszöne Darstellungen von Juden Eingang in die Bauplastik. In Nürnberg wurde um 1380 an der Aussenfassade des Ostchors der St. Sebaldus-Kirche eine sogenannte „Judensau“ angebracht. Auf dieser in sieben Meter Höhe befindlichen Plastik sind Juden zu sehen, die an den Zitzen eines Schweins saugen, dessen Fäkalien in einem Topf auffangen und diese dem Schwein in einen Fressnapf vorhalten. Diese diffamierende Darstellung wird den Nürnberger Juden, deren Wohnquartier in unmittelbarer

³⁸⁰ Der Begriff „*Philosoph*“ wurde im frühen rabbinischen Schrifttum durchwegs im pejorativen Sinn verwendet (siehe: Daniel Krochmalnik, Kynisches in der rabbinischen Literatur, in: Manfred Voigts, Friedrich Battenberg et al. (Hrsg.), *Von Enoch bis Kafka. Festschrift für Karl E. Grözinger zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden 2002, S. 235–270, hier: S. 238). Philosophen wurden in der tannaitischen Literatur auch als Epikureer bezeichnet, wobei vielmehr Häretiker als die Anhänger Epikurs gemeint waren. (siehe: Arthur Hyman, *Philosophy, Jewish. Rabbinic Literature*, in: Fred Skolnik (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, Detroit 2. Aufl. 2007, S. 73). Auch Isaak von Corbeil muss den Begriff „*Philosoph*“ in diesem Sinne verwendet haben, denn die Tosafisten des 12. und 13. Jahrhunderts hielten sich gänzlich von philosophischen Studien fern (siehe: Ephraim Kanarfogel, *Jewish Education and Society in the High Middle Ages*, Detroit 1992, S. 69).

³⁸¹ bT, Shabbat 31a.

³⁸² Ilia Rodov, *Dragons. A Symbol of Evil in European Synagogue Decoration?*, *Ars Judaica* (2005), S. 63–84, hier: S. 68–75.

³⁸³ Debra Higgs Strickland, *Saracens, Demons, & Jews. Making Monsters in Medieval Art*, Princeton, N.J. 2003, S. 59.

Nähe der St. Sebaldus-Kirche war, nicht entgangen sein. So kann die kriechende Menschenfigur innerhalb des *Zürcher SeMaK* auch als visuelle Antwort des Schreibers auf das Schmähbild an der St. Sebaldus-Kirche gelesen werden.



Abb. 49 Nürnberg, St. Sebaldus-Kirche, Judensau³⁸⁴



Abb. 50 London, BL, Add. 18684, fol. 12r, Detail

Die Reklamanten

Die vierzehn illuminierten Reklamanten³⁸⁵ tauchen, abgesehen von einer Ausnahme, in einem regelmässigen Achterrhythmus auf. Dies ist von der Lagenaufteilung des Buches bestimmt. Die Zeichnungen befinden sich stets am Seitenrand unten links und wurden mit der Schreibtinte ausgeführt.

Wie die figürliche Darstellung im Initialwort können viele der Dekorationen der Reklamanten als Kommentare zum Geschriebenen verstanden werden. Stärker als beim Initialwort treten hier aber die individuellen Züge des Schreibers zu Tage. Die deutlich ausserhalb des Textbereiches liegenden Ränder eröffneten dem Schreiber Räume, die er freier gestalten konnte, ein Phänomen, das auch in der Buchmalerei von gotischen Manuskripten anzutreffen ist.³⁸⁶

³⁸⁴ Bildquelle: <http://www.sebalduskirche.de/index.php?id=107>, Foto: Axel Töllner, eingesehen am 20.2.2016.

³⁸⁵ 8v, 16v, 24v, 32v, 49v, 53v, 61v, 69v, 77v, 85v, 93v, 101v, 109v, 117v.

³⁸⁶ Randall, 1966, S. 20.

Mischwesen auf fol. 8v



Abb. 51 London, BL, Add. 18684, fol. 8v, Detail

Fol. 8v ist Teil des Inhaltsverzeichnisses. Dort werden die einzelnen Gesetze der Gebote 252 bis 259 vorgestellt. Die Reklamante mit den Worten דין דין (= „Gesetz, Gesetz“) befindet sich unterhalb des Eintrags zum Verbot, von Juden Zinsen zu nehmen שלא להלוות בריבית לישראל. Ein Mischwesen zwischen Drache und Pferd hält in seinem Maul eine Blattranke, auf die es sich abzustützen scheint, denn es hat keine Vorderbeine. Sein Schwanz schlingt sich um den Körper und erhebt sich über dem Rücken. Das Schwanzende ist hoch erhoben und erinnert in seiner Form an ein Lilienzepter. Auf seinem Körper ist zweimal das Wort דין (= „Gesetz“) geschrieben.

Das Lilienzepter war ein Insignium der Macht und fand auf mittelalterlichen Münzen, Plastiken, in der Glasmalerei und auch in der Buchmalerei verbreitet Anwendung. Dort wurden Könige in ihrer Funktion als Richter statt mit einem Richtschwert mit einem Lilienzepter abgebildet.³⁸⁷ Auch in der jüdischen Buchmalerei findet sich eine Darstellung von einem richtenden König mit einem Lilienzepter. Im *Leipziger Maḥzor* hält der über Abraham richtende König Nimrod in seiner Hand ein Lilienzepter.³⁸⁸

Wenngleich eine lockere Verbindung zwischen dem abgebildeten Lilienzepter und den Worten „Gesetz, Gesetz“ besteht, scheint das Bild als Ganzes mit seinem kentaurenähnlichen Mischwesen keinen Bezug zum Text aufzuweisen.

³⁸⁷ Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Pal. germ. 164, fol. 010v, Sachsenspiegel, Landrecht zweites Buch: (1) Ldr. II 62 § 1, online: <http://heidicon.ub.uni-heidelberg.de/id/34572>, eingesehen am 15.2.2016.

³⁸⁸ Leipzig, Universitätsbibliothek, MS Voll 1102/II, *Maḥzor, Worms*, ca. 1310, fol. 164v.

Gebäude auf fol. 16v

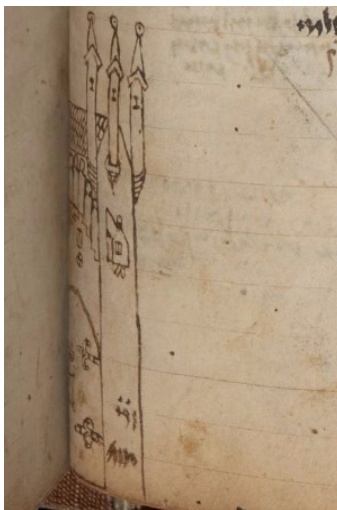


Abb. 52 London, BL, Add. 18684, fol. 16v, Detail

Die Reklamante befindet sich innerhalb des Gebotes §12 להתפלל בכוונה (= „*Mit Kavana* [=Intention] beten“), das auf fol. 15v beginnt, trägt die Buchstaben: ואומ' ר"י (= „*und Rabbi Isaak sagt*“) und bezieht sich auf die Frage, inwieweit es erlaubt ist, ein irrümlicherweise unterlassenes Gebetsstück zu wiederholen, wenn keine Verpflichtung zur Wiederholung besteht. Das Bild zur Reklamante stellt ein prächtiges Stadthaus mit drei Türmchen dar. Die Worte der Reklamante sind in das Bild integriert und befinden sich an der Querfassade des Gebäudes. Auf der Längsfassade ist der Teil eines grossen Eingangstores mit einem darüber liegenden zinnenbekrönten Mauerabschluss sichtbar. Ein Bezug zum Text lässt sich nicht direkt feststellen. Möglicherweise sollte dieses aufwändig gestaltete und wehrfähige Gebäude eine Synagoge darstellen. Unter diesen Umständen bestünde eine assoziative Verbindung zwischen Bild und Text. Doch diese Hypothese lässt sich durch keine weiteren Belege erhärten.

Behaarte Gestalt auf fol. 24v



Abb. 53 London, BL, Add. 18684, fol. 24v, Detail

Die nächste Reklamante befindet sich auf der zweiten Seite von §32 לעשות ציצית (= „Schaufäden anfertigen“), in welchem die biblische Verpflichtung, Schaufäden, *Zizit*, gemäss Numeri 15,38 herzustellen, behandelt wird.

Auf fol. 24v ist am Seitenrand unten links eine über und über behaarte Gestalt, affenähnlich, doch mit Hörnern und wölfischen Ohren, zu sehen. Das Wesen scheint ein Fellkostüm übergestülpt zu haben und das bartlose Gesicht, das darunter hervorlugt, trägt, wenn auch karikiert, menschliche Züge. Die Gestalt sitzt neben einem Stuhl und ihr rechter Arm ist leicht verdreht in den Stuhlrücken eingeflochten. Sie wirkt konzentriert, doch es ist nicht klar, mit welcher Verrichtung sie beschäftigt ist.

Links des Bildes ist der Buchstabe ז (*Zayin*), mit einem obenliegenden Akzentzeichen als Zahl gekennzeichnet, zu sehen, die auf die Glosse der nachfolgenden Seite verweist.

Die Glosse³⁸⁹ beginnt mit einem Zitat aus den *Tosafot* zum Babylonischen Talmud, angereichert mit Talmudkommentaren:

R. Josef sagte: Früher sagte ich: wenn mir jemand sagt, die *Halakha* sei nach R. Yehuda, welcher sagt, ein Blinder sei von den Geboten befreit, so gebe ich den Gelehrten ein Fest, denn ich bin zu diesen nicht verpflichtet und übe sie doch aus. – *Kommentar von Rashi*: er war blind – nachdem ich aber das gehört habe, was R. Chanina gesagt hat, dass nämlich derjenige, dem es geboten ist und es tut, bedeutender sei – *Kommentar von Rashi*: [...] jemand der eine Verpflichtung hat und sie ausübt, ist überlegen, da er sorgfältiger ist und mehr Sorge trägt, damit

³⁸⁹ In der gedruckten Ausgabe: Isaak von Corbeil, Perez von Corbeil, Moshe von Zürich, 1980-1988, Bd. 1, S. 106–107, Anmerkung 161.

*er keine Übertretung begeht, als jener, dem keine Verpflichtung auferlegt ist. [...] – als derjenige, dem es nicht geboten ist und es tut, gebe ich, wenn jemand mir sagt, die Halakha sei nicht nach R. Yehuda, den Gelehrten ein Fest.*³⁹⁰ Von hier ausgehend schloss Rabbenu Tam, dass Frauen die positiven Gebote, die von der Zeit abhängig sind, ausführen dürfen, obwohl sie [von ihnen] völligbefreit sind und nicht einmal von den Rabbinen aus dazu verpflichtet sind.

Ein Bezug zwischen Bild und Text ist unmittelbar nicht feststellbar. Das haarige Wesen, das alles von einem Teufel, Affen oder Wilden Mann darstellen kann, ist im Zusammenhang mit der Herstellung von Schaufäden deutlich fehl am Platz. Wollte der Zeichner die Tatsache, dass Frauen Schaufäden herstellen könnten, kommentieren? Möglicherweise war die Vorstellung von Frauen, die Schaufäden herstellen, für den Schreiber so abstrus, dass er zum abschreckenden Motiv eines haarigen Teufels griff. Das Thema scheint Kontroversen³⁹¹ ausgelöst zu haben, denn auf derselben Seite, wo sich die Zeichnung befindet, hat ein späterer Schreiber mit schwarzer Tinte die gegenläufige Meinung des Rabbi Meir von Rothenburg eingefügt³⁹²: „denn es steht geschrieben, die *Söhne* Israels und nicht die *Töchter* Israels [sind verpflichtet Schaufäden zu machen].“

³⁹⁰ Kiddushin 31a, Qidušin, in: Lazarus Goldschmidt (Hrsg.), *Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials*, Frankfurt am Main 2002, Bd. 6, S. 503–799, hier: S. 610.

³⁹¹ Mehr zu dieser Kontroverse in: Avraham Grossman, *Pious and Rebellious: Jewish Women in Medieval Europe* 2012, S. 194 und Elisheva Baumgarten, *Practicing Piety in Medieval Ashkenaz. Men, Women, and Everyday Religious Observance*, Philadelphia 2014, S. 158.

³⁹² In der gedruckten Ausgabe des *Zürcher SeMaK* wurde nicht zwischen den ursprünglichen Glossen und diesem nachträglich eingefügten Kommentar unterschieden, deshalb erscheint es dort als ursprünglicher Bestandteil des *Zürcher SeMaK*. Isaak von Corbeil, Perez von Corbeil, Moshe von Zürich, 1980-1988, Bd.1, S. 106.

Mann mit Krücke auf fol. 32v



Abb. 54 London, BL, Add. 18684, fol. 32v, Detail

Fol. 32v ist Bestandteil von §80 שלא לעבור על שבועת ביטוי (= „Dass man nicht ein selbst auferlegtes Gelübde bricht“), einem auf Numeri 30,3 basierenden Verbot. Der Schreiber hat die Reklamante mit einem skurril wirkenden Motiv verziert. Zu sehen ist ein modisch gekleideter Mann, dessen Kopf auf dem Hals aufgespiesst ist, genauer, der Hals steckt ihm gleichsam im Mund. Unter den Hörnern und tierischen Ohren sind menschliche Züge nur knapp im Profil zu erkennen. Er balanciert auf einem Bein, denn an sein linkes Knie ist eine Krücke angebunden. Den rechten Arm hält er einem Löwen hin, der im Begriff ist, herzhaft zuzubeissen. In der Linken trägt er eine offene Schriftrolle. Darauf stehen zwei Worte: „יודע שהיה“ (= „[hätte ich] gewusst, dass...“). Diese Worte beziehen sich auf den Haupttext, in welchem die Verbindlichkeit und die Auflösung von Gelübden abgehandelt wird.

Die Zeichnung nimmt keinen direkten Bezug auf den Haupttext, ist aber eine Illustration der letzten Glosse, die auf derselben Seite zu finden ist.³⁹³ Dieser Text behandelt die schwierige Frage, unter welchen Umständen Gelübde gültig und erlaubt oder verboten sind. Ein Gelübde hat nur Gültigkeit, wenn es sich auf etwas Substanzielles bezieht, also nicht auf Handlungen wie Sprechen, Essen oder Gehen. Die Glosse bezieht sich auf das erste Kapitel im Mishnahtraktat *Nedarim* (Gelübde), in

³⁹³ Ebd., S. 147–148, Fussnote 231 und im Manuskript unter Fussnote Nr. 9.

welchem es heisst: „Wer zu einem andern sagt: ‚Opfer sei mein Mund, der mit dir redet‘, ‚...meine Hand, die mit dir arbeitet‘, ‚...mein Fuss, der mit dir geht‘, [dem] ist [das] verboten.“³⁹⁴ Diese Gelübde hätten theoretisch einen bindenden Wert, da sie sich auf substantielle Dinge wie Mund, Hand und Fuss beziehen, doch sie sind verboten. Die Zeichnung am unteren Seitenrand nimmt genau auf diese drei Körperteile Bezug. Hier zeigt es sich, dass der Schöpfer der Zeichnung mit dem geschriebenen Text vertraut war. Seine bildliche Umsetzung erscheint aber kindlich naiv, denn die mit dem Gelübde verbundene Schuldverpflichtung wird wortwörtlich übersetzt. Diese vereinfachende Form der Textinterpretation ist, wie Gabrielle Sed-Rajna im Zusammenhang mit Illustrationen in *Mahzor*-Handschriften bemerkt, nicht unproblematisch:

But their 'message', which at first sight seems to reflect the contents of the text which they illustrate, in fact reduces the meaning of the text to the level of plain, literal interpretation and, by doing so, may run counter to the intentions of the paytan.³⁹⁵

Doch geht die Illustration auf fol. 32v über die wortwörtliche Textinterpretation hinaus, denn die Schuldverpflichtung, die dem Gelobenden durch den Einbezug von Mund, Hand und Fuss erwächst, wird mit drakonischen Strafen in Verbindung gebracht. Für die Strafen, die er sich für die Fehlbaren ausgedacht hat, konnte der Schreiber auf keine bestehende ikonografische Tradition zurückgreifen und legte einen aussergewöhnlichen Einfallsreichtum an den Tag. Dabei verzichtete er auf eine additive Aufreihung der verbotenen Gelübde und vereinigte sie stattdessen in einem einzigen Kompositwesen.³⁹⁶ Dadurch konnte er eine besonders abschreckende Wirkung erzielen. Möglicherweise hatte er schon ähnliche Darstellungen gesehen, in denen die charakterlichen Eigenschaften gleichsam in die Anatomie des dargestellten Wesens einfliessen. Solche Kompositwesen dienten in der christlichen Kunst des Mittelalters unter anderem als Allegorie für die sieben Todsünden.³⁹⁷ Beispiele dafür sind die Darstellungen der

³⁹⁴ Dietrich Correns, *Die Mischna. Das grundlegende enzyklopädische Regelwerk rabbinischer Tradition*, Wiesbaden 2005, S. 352.

³⁹⁵ Gabrielle Sed-Rajna, *The Image in the Text. Methodological Aspects of the Analysis of Illustrations and their Relation to the Text*, *Bulletin of the John Rylands University Library* 75 (1993), S. 25–32, hier: S. 28.

³⁹⁶ Zum Begriff Kompositwesen: Paul Michel, Einführung, in: Paul Michel (Hrsg.), *Spinnenfuss und Krötenbauch. Genese und Symbolik von Kompositwesen*, Zürich 2013, S. 9–52.

³⁹⁷ André Utzinger, Thomas Hobbes' "Leviathan". Anatomie eines Staats-Wesens, in: Paul Michel (Hrsg.), *Spinnenfuss und Krötenbauch. Genese und Symbolik von Kompositwesen*, Zürich 2013, S. 279–316, hier: S. 279–302.

„figura mundi“ im Krumauer Bilderkodex von 1370³⁹⁸ und in der Mettener Armenbibel von 1414/15.³⁹⁹



Abb. 55 Wien, ÖNB, cod. 370, fol. 155v⁴⁰⁰



Abb. 56 Nürnberg, St. Sebalduskirche, „Fürst der Welt“⁴⁰¹

Obwohl zwischen diesen einbeinigen Wesen und dem Mann mit der Krücke durchaus Parallelen bestehen, gibt es keinerlei Beweis für eine direkte Beeinflussung. Die Darstellung der „Frau Welt“ als epigrammatische Figur, die mit der Verbreitung der Drucktechnik im 15. Jahrhunderts populär werden sollte, war eben erst aufgekommen⁴⁰² und es ist nicht sicher, ob unser Schreiber Einsicht in die bestehenden Handschriften haben konnte. Was er hingegen gesehen haben könnte, war eine um 1330 entstandene Bauplastik an der St. Sebalduskirche in Nürnberg, die den verführerischen und falschen „Fürsten der Welt“ darstellt. Auch bei ihm wird die Verwerflichkeit zu einem anatomischen Bestandteil: Von vorne wirkt er mit seinen erhobenen Schwurfingern noch durchaus vertrauens erweckend; von hinten zeigt sich seine Falschheit, denn sein Körper ist von Schlangen und Kröten zerfressen.

³⁹⁸ Wien, ÖNB, cod. 370, fol. 155v.

³⁹⁹ München, BSB Clm 8201, fol. 85r.

⁴⁰⁰ Bildnachweis: <https://www.uzh.ch/ds/wiki/ssl-dir/Allegorieseminar/index.php?n=Main.Laster>, eingesehen am 9.4.2016.

⁴⁰¹ Bildnachweis: Metropolitan Museum of Art; Germanisches Nationalmuseum Nürnberg, *Gothic and Renaissance Art in Nuremberg, 1300-1550*, New York 1986, S. 117.

⁴⁰² Susanne Blöcker, *Studien zur Ikonographie der Sieben Todsünden in der niederländischen und deutschen Malerei und Graphik: von 1450-1560*, Münster 1993, S. 16.

Jagdszene auf fol. 40v

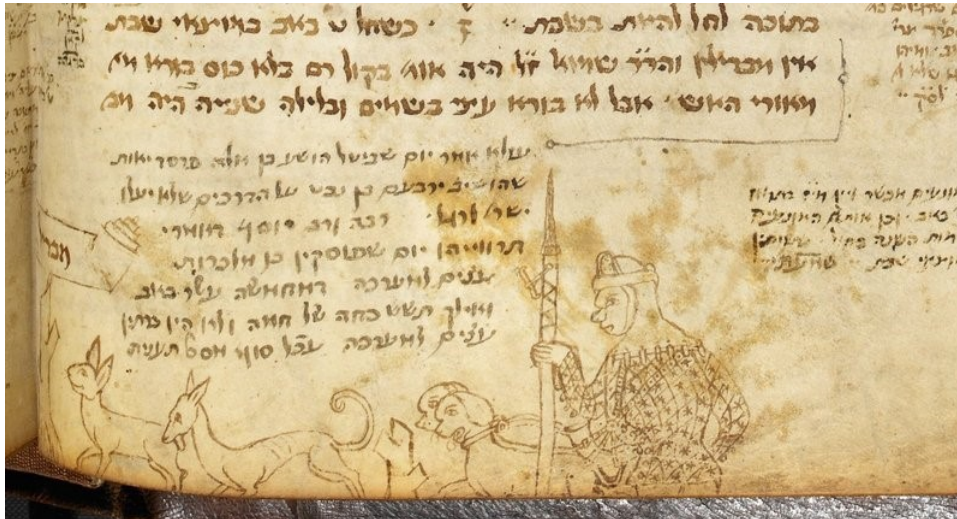


Abb. 57 London, BL, Add. 18684, fol. 40v, Detail

Fol. 40v ist Bestandteil von §95 להתאבל על ירושלים (= „Um Jerusalem trauern“), dem positiven Gebot, am 9. Av über die Zerstörung des Tempels zu trauern. Das Gebot erstreckt sich über die Blätter 40r bis 42r. Die Zeichnung am unteren Seitenrand von 40v verläuft von der Blattmitte bis zur Innenseite. Zu sehen ist eine Jagdszene, die, wie in der jüdischen Buchmalerei üblich, gleich der hebräischen Schrift linksläufig ist. Ein grobschlächtiger Jäger steht dominant im Vordergrund. Er trägt eine mit Stirnband versehene Gugel und eine modisch gemusterte Schecke (= eng tailliertes und sehr kurzes Obergewand), darüber hat er ein Hifthorn umgebunden. Der Jäger ist mit einem langen Spiess bewaffnet und führt zwei Hunde an der Leine. Ein Windhund eilt mit heraushängender Zunge voraus. Bereits hat er seine Jagdbeute, ein unbeteiligt lächelndes Häschen, das der Szene voran stolziert, erreicht. Gegen vorne wird die Szene von einem aus der Erde ragenden Baumstrunk begrenzt. Darüber befindet sich frei schwebend eine offene Schriftrolle, auf welcher das Wort מבדיל (= „trennen“) zu lesen ist.

Die Bezeichnung „trennen“ bezieht sich auf die Trennung zwischen Heiligem und Profanem. Der umliegende Abschnitt behandelt die Frage, was geschehen soll, wenn der 9. Av, der Trauertag, mit dem Shabbatausgang zusammenfällt. Das Trennungsritual, die *Havdala*, mit der die Scheidung zwischen Shabbat und Werktag vollzogen wird,

erfährt in diesem Fall eine Abkürzung, bzw. eine Verschiebung. Lediglich der Segensspruch „*der das Licht des Feuers geschaffen hat*“ wird gesprochen, während der Segen über die wohlriechenden Kräuter entfällt und der Segen über den Wein auf die kommende Nacht verschoben wird.

Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, ob zwischen der gezeigten Jagdszene und dem Text eine Verbindung bestehen könnte. Da in der jüdischen Buchmalerei die Jagddarstellungen ganz unterschiedliche Texte und Textgattungen begleiten, kann leicht der Eindruck entstehen, dass das Motiv beliebig und ohne Textbezug eingesetzt wurde. So schreibt Saskia Dönitz über die Jagddarstellung auf einer Hildesheimer Pergamentmakulatur:

The fact that the same motif is used in many liturgical manuscripts as decoration for various Piyutim demonstrates that the motifs were part of a collection used again and again by manuscript illuminators, without any connection to the text.⁴⁰³

Dennoch zeigen sich, was die Platzierung der Jagdszenen anbelangt, innerhalb der jüdischen Buchmalerei Gemeinsamkeiten. Dass es sich bei den Jagddarstellungen um „jüdische Genreszenen“ handeln könnte, ist gänzlich ausgeschlossen. Der Hase, dessen Verzehr im Judentum streng untersagt ist, kann in einem jüdischen Kontext nicht als Jagdbeute in Frage kommen. Das Jagen wird bereits im Talmud und der frühen rabbinischen Literatur verurteilt.⁴⁰⁴ Die Jäger der biblischen Urzeit, Nimrod und Esau, galten als Rebellen gegen Gott. Sie waren die Verkörperung einer Antithese gegen den Geist des Judentums. Die von Esau abstammenden Edomiter⁴⁰⁵ wurden in der hebräischen Bibel als ewige Feinde Israels bezeichnet.⁴⁰⁶ In der rabbinischen Literatur nach dem Bar-Kochba-Aufstand (132 – 135 n. Zt.) wurde Edom mit dem heidnischen Rom gleichgesetzt. Diese Gleichsetzung wurde nach der Christianisierung im 4. Jahrhundert auf das christliche Rom übertragen. In der jüdischen Literatur des Mittelalters wurde Edom zum Sinnbild für das Christentum schlechthin.⁴⁰⁷ Zwar war es im Mittelalter

⁴⁰³ Saskia Dönitz, *Puzzling the Past. Reconstructing a Mahzor from Receipt Wrappings*, in: Andreas Lehnardt (Hrsg.), *Genizat Germania. Hebrew and Aramaic Binding Fragments from Germany in Context*, Leiden 2010, S. 29–40, hier: S. 34.

⁴⁰⁴ W. Landau, *Ueber Thierquälerei nach den Grundsätzen des Judenthums*, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* 12 (1863), hier: S. 51.

⁴⁰⁵ Genesis 36,8.

⁴⁰⁶ Ezechiel 35,5.

⁴⁰⁷ Asaf Turgeman, *Mein Bruder ist ein Einzelkind. Die Esau-Darstellung in jüdischen Schriften des Mittelalters*, in: Gerhard Langer u. Günter Stemberger (Hrsg.), *Esau – Bruder und Feind*, Göttingen 2009, S. 135–153, hier: S. 144.

nicht ausgeschlossen, dass sich Juden auch als Jäger betätigten – insbesondere gibt es Belege dafür, dass sie in Frankreich Beizjagden betrieben – doch in *Ashkenaz* verurteilten die rabbinischen Autoritäten das Jagen aufs Schärfste.⁴⁰⁸ Rabbi Meir von Rothenburg (ca. 1215-1293) schrieb in einem Responsum: „Ich aber, der Verfasser, sage, dass jedem, der Tiere mit Hunden jagt – so wie die Gojim es tun – es nicht vergönnt sein wird, am Fest des Leviathan [am jüngsten Tag, wenn sein Fleisch von den Frommen verspeist wird]⁴⁰⁹ teilzuhaben.“⁴¹⁰

Viele Jagdmotive in der jüdischen Buchmalerei nehmen indirekt Bezug auf die Verfolgung des jüdischen Volkes und den daraus erwachsenden endzeitlichen Hoffnungen und können manchmal als visuelle Kommentare zur christlich-jüdischen Polemik verstanden werden. So zeigte Kurt Schubert auf, dass die Jagddarstellung im *Wormser Mahzor* aus dem Jahre 1272 einen polemischen Hintergrund hat und der diabolisch gezeigte Jäger als „Repräsentant der christlichen Staatsgesellschaft“ anzusehen ist.⁴¹¹ Die fliehende Hirschkuh, bzw. der Hirsch, symbolisiert, wie Rahel Wischnitzer-Bernstein festgestellt hat, das Volk Israel.⁴¹²



Abb. 58 Jerusalem, JNUL, MS hebr.4, 781, fol. 130v, Detail

⁴⁰⁸ Leor Jacobi, Jewish Hawking in Medieval France: Falconry, Rabbenu Tam, and the Tosafists, *Oqimta* 1 (2013), S. 421–504, hier: S. 475–476.

⁴⁰⁹ Baba Bathra, in: Lazarus Goldschmidt (Hrsg.), *Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials*, Frankfurt am Main 2002, Bd. 8, S. 1–467, hier: 75a, S. 209.

⁴¹⁰ Meir von Rothenburg u. Moses Löb Bloch, ספר שערי תשובות, *Sefer She'are Teshuvot MaHaRa"m b[en] R[abbi] Barukh, Rabbi Meir's von Rothenburg bisher unedirte Responsen nach Handschriften*, Berlin 1891, S. Nr. 27, 7.

⁴¹¹ Kurt Schubert, Wikkuach-Thematik in den Illustrationen hebräischer Handschriften, *Journal of Jewish Art* 12/13 (1986/1987), S. 247–256, hier: S. 248.

⁴¹² Rahel Wischnitzer-Bernstein, *Symbole und Gestalten der jüdischen Kunst*, Berlin 1935, S. 79.

Die Hirschkuh aus dem Hohelied, die als Allegorie für das von Gott geliebte Volk Israel verstanden wurde, erfährt in diesen Darstellungen eine Bedeutungsverschiebung: hier ist sie Sinnbild für das von den gottesleugnerischen Völkern verfolgte Volk.⁴¹³ Wie für die Hirschkuh im *Wormser Maḥzor*, die bereits in den Fängen eines Hundes ist, besteht für die verfolgte Hirschkuh im *Dreiteiligen Maḥzor*⁴¹⁴ (Süddeutschland, ca. 1322) kaum Hoffnung auf Rettung. Nun sind es zwei Jäger, die synchron zur Jagd blasen und der gesamte Raum wird von ihren Jagdhunden eingenommen. Gleich zwei von ihnen haben die Zähne in die Flanken der Hirschkuh eingegraben.



Abb. 59 London, BL, Add. 22413, fol. 49r, Detail

Jagdmotive sind nicht bloss Symbole für die Religionsverfolgung: es sind ihnen auch unterschiedliche Stufen der eschatologischen Hoffnung abzulesen. Katrin Kogman-Appel bezeichnete eine kleine Jagddarstellung im *Leipziger Maḥzor* (ca. 1310) als „Variation des traditionellen Jagdmotivs“.⁴¹⁵ Zu sehen ist ein träger Hund, der einem munteren Häschen nachschnüffelt. Zwar sind hier laut Kogman-Appel die Grundbedingungen für das Kommen des Messias noch nicht gegeben, doch lässt die

⁴¹³ Gabrielle Sed-Rajna, *Le mahzor enluminé. Les voies de formation d'un programme iconographique*, Leiden 1983, S. 20.

⁴¹⁴ London, BL, Ms Add. 22413, fol. 49r.

⁴¹⁵ Katrin Kogman-Appel, The Scales in the Leipzig Mahzor. Penance and Eschatology in Early Fourteenth-Century Germany, in: Katrin Kogman-Appel u. Mati Meyer (Hrsg.), *Between Judaism and Christianity. Art Historical Essays in Honor of Elisheva (Elisabeth) Revel-Neher*, Leiden 2009, S. 307–318, hier: S. 310.

Darstellung bereits erahnen, dass eine bessere Zeit anbrechen wird, denn der Hase ist frei und der alte müde Hund hat seine Fähigkeit zu jagen eingebüsst.⁴¹⁶

In vielen *Pessach*-Haggadot ist die fliehende Hirschkuh durch die Darstellung eines verfolgten Hasen ersetzt worden. Die Allegorie der Hasenjagd hat sich nach dem Vorbild der Hirschjagd herausgebildet.⁴¹⁷ Eine dieser Hasenjagden hat eine selten zugespitzte Bedeutung erhalten. Es ist die Jagddarstellung in der sephardischen Rylands-Haggada aus dem 14. Jahrhundert.⁴¹⁸ Dort wird der Jäger von einem schwarz gefleckten weissen Hund begleitet, ein Hinweis auf den schwarz-weissen Habit der Dominikaner, die selbst vor der Zwangsbekehrung der Juden nicht zurückschreckten. In ihrem Glaubenseifer bezeichneten sie sich als „*domini canes*“ und liessen sich auf einem Fresko – einer Allegorie der triumphierenden Kirche – in der Spanischen Kapelle von S. Maria Novella in Florenz (1365-68) als Dalmatiner-Hunde darstellen.⁴¹⁹

In den illuminierten Haggadot, die im deutschen Sprachraum entstanden sind, diente das Motiv der Hasenjagd nicht nur als Allegorie, sondern als Sinnbild für das Akronym יִקְנֶה"ז *JKNHS*. Es ist ein Merkwort, bestehend aus den Anfangsbuchstaben der Worte *Jajin* (Segensspruch über den Wein), *Kiddush* (Segensspruch über den Feiertag), *Ner* (Segensspruch über das Licht), *Havdala* (Trennungsritual zwischen Shabbat und Wochentagen) und *Sman* (Segensspruch über die Zeit). Wenn der Shabbatausgang auf einen Feiertag fällt, sollen die Segenssprüche in genau der Reihenfolge, wie im mnemotechnischen Hilfsmittel *JKNHS* vorgegeben, gesprochen werden. Von den Juden im deutschen Sprachraum wurde das *JKNHS* scherzhaft als „Jag en Has“ ausgesprochen.⁴²⁰

Da sich die Jagdszene im *Zürcher SeMaK* in unmittelbarer Nähe zum Text, der die *Havdala* behandelt, befindet, und sogar die Reklamante „*trennen*“ darauf Bezug nimmt, könnte angenommen werden, dass mit dieser Jagdszene die *vox memorialis JKNHS* visualisiert worden ist. Eine solche Deutung muss aber im Bereich der Spekulation verbleiben, denn das verkürzte Trennungsritual vor dem 9. Av, dem Trauertag, unterscheidet sich in wesentlichen Punkten von demjenigen, das vor einem freudigen

⁴¹⁶ Ebd.

⁴¹⁷ Wischnitzer-Bernstein, 1935, Wischnitzer-Bernstein 1935, S. 79.

⁴¹⁸ Manchester, John Rylands Library, Hebr. 6, fol. 29.

⁴¹⁹ Schubert, 1986/1987, S. 254.

⁴²⁰ Müller, Schlosser, 1898, S. 134.

Festtag stattfindet, und so kommt das Merkwort *JKNHS* hier nicht zur Anwendung. Desgleichen ist zu bedenken, dass in der jüdischen Buchmalerei das Motiv der Hasenjagd als Visualisierung des Akronyms *JKNHS* erst ab dem 15. Jahrhundert auftaucht.⁴²¹ So wurde die älteste überlieferte Darstellung der *vox memorialis JKNHS* in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts vom Künstler Joel ben Simeon in Ulm angefertigt.⁴²²



Abb. 60 London, BL, Add. 14762, fol. 4r, Detail⁴²³

Die Handschrift des *Zürcher SeMaK* Add. 18684 ist rund 70 Jahre älter als die Darstellung des Joel ben Simeon. Zwar ist nicht auszuschliessen, dass das Akronym *JKNHS* schon damals als „Jag en Has“ ausgesprochen wurde. In diesem Falle bestünde im entfernten Sinn eine assoziative Gedankenverbindung zwischen der dargestellten Hasenjagd und dem Akt der *Havdala*, doch diese These lässt sich durch keine Belege erhärten.

Eher lässt sich das Jagdmotiv im *Zürcher SeMaK* als Sinnbild auf die Verfolgung des Volkes Israel lesen. Dies ist bereits bei einer Jagddarstellung, die in einem frühen

⁴²¹ Epstein, 1997, S. 17, In den ashkenazischen Handschriften taucht die Hasenjagd laut Marc Michael Epstein erst ab dem 15. Jahrhundert auf. Dies ist, was die illuminierten Haggadot in welchen von Jägern geführte Hasenjagden gezeigt werden, zutreffend. Im *Laud Mahzor*, der in den 1270er Jahren entstanden ist, wird eine Jagdszene gezeigt, in welcher neben einem Hirsch auch ein Hase gejagt wird.

⁴²² Katrin Kogman-Appel, The Illustrations of the Washington Haggadah, in: Joel ben Simeon, David Stern et al. (Hrsg.), *The Washington Haggadah*, Cambridge, Mass 2011, S. 52–120, hier: S. 85.

⁴²³ Bildquelle:

<http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/record.asp?MSID=19214&CollID=27&NStart=14762>, eingesehen am 20.2.2016.

SeMaK zu finden ist, der Fall. Die aus dem Bodenseeraum stammenden Buchmalereien des *Siddur/SeMaK*, Wien, ÖNB, Cod. Hebr. 75, werden von Sarit Shalev-Eyni auf die Zeit von 1312-1322 datiert.⁴²⁴ Die Illustrationen in dieser Handschrift haben einen repräsentativen Charakter und sind eng verbunden mit der Buchmalerei, die ab 1300 im Bodenseeraum entstanden ist. Möglicherweise entstammen sie jener urbanen Werkstatt, wo auch die Illuminationen des Graduales von Katharinental angefertigt wurden.⁴²⁵ Die christlichen Künstler haben diese Auftragswerke in enger Kooperation mit den jüdischen Auftraggebern und Schreibern ausgeführt.



Abb. 61 Wien, ÖNB, Hebr. 75, fol. 163r, Detail

Die dekorative Jagddarstellung im Wiener *Siddur/SeMaK* wirkt, obwohl die Figuren in Bewegung sind, statisch, denn der Jäger, seine fünf Hunde und der fliehende Hirsch werden von einer Blattranke umschlungen und sind von den einzelnen Schlingen der Blattschösslinge umschlossen. Das Jagdmotiv ist eingebunden in die Verzierung des Initialwortes לֹא־בַד (= „vernichten, vertilgen“), welches das zweite Kapitel einleitet. Dieses enthält die Gebote des Körpers entsprechend dem Zweiten Gebot „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir“. Unterhalb der Jagddarstellung werden die ersten Gebote des zweiten Kapitels aufgeführt: „Den Namen des Götzendienstes vertilgen, Mazzeben zertrümmern, die Haine der Aschera abhauen, ihre Höhen

⁴²⁴ Shalev-Eyni, 2010, S. 189.

⁴²⁵ Shalev-Eyni, 2011, S. 21.

niedermachen, ihre Altäre umstürzen, Geräte des Götzendienstes vernichten“, aber auch: „Den göttlichen Namen heiligen“ und: „dem göttlichen Namen anhaften“. All diese Gebote haben das gespannte Verhältnis, welches die Juden gegenüber den götzendienerischen Völkern haben, zum Inhalt. Im Gebot zur Heiligung des Göttlichen Namens werden die Bedingungen, unter denen ein Jude den Märtyrertod auf sich zu nehmen hat, erörtert. Dass die jüdischen Auftraggeber auf genau dieser Seite eine Jagdszene gewünscht haben, ist im Kontext mit der Tradition der Bebilderung der Gebetbücher zu sehen, wo die gejagte Hindin, der gejagte Hirsch als Sinnbild für das verfolgte Volk Israel gesehen wird.⁴²⁶

Auch die Jagddarstellung im *Zürcher SeMaK* Add. 18684 kann im Zusammenhang mit den Verfolgungen, die das Volk Israel erleiden muss, verstanden werden, denn das Gebot „Jerusalem betauern“ steht im direkten Zusammenhang mit den durch die Heidenvölker erlittenen Zerstörungen. Zwischen dem 9. *Av* und den in der Gegenwart stattfindenden Judenverfolgungen besteht zudem eine enge Verbindung. Dies ist auch aus dem Text des Gebotes „Jerusalem betauern“ ersichtlich. Der Text beginnt mit der Aufzählung der jüdischen Fastentage und wird mit einem Zitat aus dem Babylonischen Talmud⁴²⁷ fortgesetzt: „Wenn es Religionsverfolgung gibt, soll Fasttag sein, wenn Friede ist, soll es ein Feiertag sein.“⁴²⁸

Der 9. *Av* war ein Trauertag, der durch die Verfolgungen im Mittelalter immer wieder an Aktualität gewann. In *Ashkenaz*, wo die Juden seit den Gräueltaten des Ersten Kreuzzugs einer stetigen Entrechtung und wiederkehrenden Verfolgungen ausgesetzt waren, wurde am 9. *Av* auch der jüngst erlittenen Katastrophen gedacht.⁴²⁹ Es entstanden *Kinot* (Klagelieder), die bis heute Bestandteil der Liturgie für den 9. *Av* geblieben sind, so das Klagelied, das Rabbi Meir von Rothenburg anlässlich der Pariser Talmudverbrennung von 1242 geschrieben hat:

Fragst du nicht, die einst in Flammen geblühet,
nach dem Gruss deiner trauernden Jünger,
die keinen Wunsch so sehnlich hegen,
als zu wallen und zu weilen

⁴²⁶ Shalev-Eyni, 2010, S. 76.

⁴²⁷ Roš Hašana, in: Lazarus Goldschmidt (Hrsg.), *Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials*, Frankfurt am Main 2002, Bd. 3, S. 529–633, hier: fol. 18b, S. 575.

⁴²⁸ Isaak von Corbeil, Perez von Corbeil, Moshe von Zürich, 1980-1988, Bd. 1, S. 187.

⁴²⁹ Ismar Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1913, S. 231.

in deinen Höfen, in deinen Hallen;
die da lechzen und sich sehnen
nach dem Staub von deinem Boden,
und mit Schmerz und Grauen
nach der Brandstatt schauen,
in der du einst verglommen?
Sie wallen in der Finsternis,
verdüstert ist das Lebenslicht;
sie hoffen auf das Licht und auf den Tag,
der aufgehen werde, leuchten werde,
über sie und über dich! [...] ⁴³⁰

Die Nürnberger Juden, die Ende des 14. Jahrhunderts lebten, gerieten in immer grössere Bedrängnis. Die im Dezember 1349 erfolgte Austreibung und Ermordung der Nürnberger Juden war noch in lebhafter Erinnerung. In jenen Tagen waren nicht weniger als 562 Juden ermordet worden.⁴³¹ Danach wurden die Synagoge und die jüdischen Häuser geschleift, um Plätze für den Hauptmarkt und den Obstmarkt zu schaffen.⁴³² Die wenigen Überlebenden wurden in einem ungünstigen Quartier am Stadtrand wiederangesiedelt. Dort lebten sie in einem gettoähnlichen Zustand. Ihr um einen Hof gruppiertes Quartier konnte nur noch über zwei Torhäuser betreten werden.⁴³³ 1385 wurde ihnen wieder vor Augen geführt, in welcher prekärer Lage sie sich befanden. Die 34 im Geldgeschäft tätigen Juden wurden anlässlich Kaiser Wenzels „Judenschuldentilgung“ gefangen genommen und so lange festgehalten, bis sich jeder einzelne jüdische Kreditgeber bereit erklärte, auf den grössten Teil seiner Aussenstände zu verzichten.⁴³⁴ Als es 1390, zu der Zeit als das Manuskript des *Zürcher SeMaK* Add. 18684 entstand, wieder zu einer Judenschuldentilgung kam, lebten nur noch die Hälfte derjenigen, die fünf Jahre zuvor ihrer Schuldscheine und Pfänder beraubt worden waren, in Nürnberg.⁴³⁵

Ausgehend von der jüdischen Bildtradition, welche Jagddarstellungen als Allegorie auf die Verfolgung des von Gott geliebten Volkes verstand, war es für den Schreiber des

⁴³⁰ Isaak Noah Mannheimer, *Festgebete der Israeliten. Nach der gottesdienstlichen Ordnung im israelitischen Bethause zu Wien und in mehreren anderen Gemeinden*, Pest 1868, S. 299.

⁴³¹ Siegmund Salfeld, *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches*, Berlin 1898, S. 61–65 und 219–238.

⁴³² Wolfgang Stromeier, *Die Metropole im Aufstand gegen König Karl IV. Nürnberg zwischen Wittelsbach und Luxemburg, Juni 1348 – September 1349*, *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 65 (1978), S. 55–90, hier: S. 80.

⁴³³ Toch, 1998, S. 35.

⁴³⁴ Arthur Süssmann, *Die Judenschuldentilgungen unter König Wenzel*, Diss. Univ. Breslau, 1906, Berlin 1906, S. 52–53.

⁴³⁵ Michael Toch, *Der jüdische Geldhandel in der Wirtschaft des Deutschen Spätmittelalters. Nürnberg 1350–1499*, *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 117 (1981), S. 283–310, hier: S. 299.

Zürcher SeMaK leicht, im garstigen Jäger ein Sinnbild für die gewalttätigen Widersacher der Juden zu sehen. Was er mit der geheimnisvollen Munterkeit des Häschens ausdrücken wollte, bleibt unklar: Zeigt das Häschchen angesichts des Zerfalls der jüdischen Gemeinde ein resigniertes Lächeln? Oder ist dem Häschchen, das keine Anstalten macht, die Flucht zu ergreifen, eine gewisse Überlegenheit anzusehen, die eine bessere Zukunft verheißt?

Hund und Katz auf fol. 53v



Abb. 62 London, BL, Add. 18684, fol. 53v, Detail

Fol. 53 enthält eine aus vier Wörtern bestehende Reklamante: כאילו שפכת דם נקי (= „*als ob du unschuldiges Blut vergossen hättest*“). Der senkrecht stehende Schriftzug steht auf einem abgesägten Baumstrunk, der von einem Hund und einer Katze flankiert wird. Beide Tiere berühren mit erhobener Pfote den Strunk. Die Katze zur Linken hat ein gesträubtes Fell und blickt dem Leser grimmig entgegen, während der Hund im Profil zu sehen ist. Der kräftige Hund hat eine erhobene Rute und streckt die Zunge aus dem Maul. Die Illustration der Reklamante erfolgte mit der braunen Schreibtinte. Darüber hinaus wurden zwei Details mit roter Tinte akzentuiert. So ist die Zunge des Hundes rötlich und die Katze hat rot unterlaufene Augen.

Der umgebende Text gehört zum positiven Gebot §105 ללמוד תורה (= „*Tora lernen*“). Dieses Gebot leitet sich ab von Dtn. 5,1 „Höre, Israel, die Satzungen und Rechte, die ich euch heute verkünde; lernt sie, haltet sie und handelt danach“. Der Leser wird im Gebot „Tora lernen“ aufgefordert, die Tora zu preisen und zu lieben. Mit der Auslegung

des Verses „Die liebliche Hindin, die anmutige Gazelle sie sei deine Genossin! Ihre Liebe soll dich allezeit sättigen, an ihrer Liebkosung magst du dich immer berauschen“⁴³⁶ wird die freudige, erotische Komponente des Torastudiums unterstrichen. Daraufhin wird übergangslos erklärt, warum die Kenntnis des Gesetzes zwingend notwendig ist. Dies erfolgt anhand einer Anekdote, die dem ausserkanonischen Talmudtraktat *Derekh Erez Zuta*⁴³⁷ entnommen ist: Hier erzählt Rabbi Akiva, wie er zur Einsicht gekommen ist, dass das Torastudium unabdinglich ist:

„Eines Tages“, sagte er, „fand ich auf dem Wege eine Leiche, für deren Beerdigung niemand zuständig war. Ich trug sie etwa vier Mil weit, bis ich sie auf einem Begräbnisplatz bestatten konnte. Als ich dies dem R. Eliezer und dem R. Josua berichtete, sagten sie zu mir: „Jeder Schritt, den du getan hast, ist als ob Du unschuldiges Blut vergossen hättest, [d.h. das wird dir wie eine Blutschuld angerechnet.]“

Akiva war sich nicht bewusst gewesen, dass er laut Vorschrift die Leiche am Fundort hätte begraben müssen. Wäre Akiva damals ein Torakundiger gewesen, wäre ihm dieser Fehler nicht unterlaufen.

Der Zeichner kümmerte sich nicht um die Episode um Rabbi Akiva, noch wollte er das Gebot „Tora lernen“ illustrieren. Er beschränkte sich auf die direkte Illustrierung des Begriffes „als ob du unschuldiges Blut vergossen hättest“. Er verband ihn mit Aggression und Gewalt und wählte dafür das Bild von Hund und Katz, die einander Feind sind. Den beiden an und für sich harmlosen Haustieren verlieh er mit der roten Akzentuierung eine blutrünstige Komponente. Durch die Gegenüberstellung dieses Bildes mit dem Text erfährt das Gebot „Tora lernen“ unwillkürlich eine begriffliche Erweiterung – eine, die über die Intentionen des Verfassers Isaak von Corbeil hinausging.

Figur mit Mazza und Kelch auf fol. 61v

⁴³⁶ Sprüche 5,19 in: Evangelisch-Reformierte Landeskirche des Kantons Zürich (Hrsg.), *Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments*, Zürich 1975, S. 651.

⁴³⁷ Abraham Tawrogi, *Der talmudische Tractat Derech-Erez Sutta. Nach Handschriften und seltenen Ausgaben mit Parallelstellen und Varianten*, Diss. Univ. Königsberg i. Pr., 1885, Königsberg i. Pr. 1885, S. 42–43.



Abb. 63 London, BL, Add. 18684, fol. 61v, Detail

Die waagrecht stehende Reklamante auf fol. 61v besteht aus den beiden Wörtern אינו להגייד לבנו ליל ט"ו בניסן יציאת §142 (= „nicht fragt“). Sie steht innerhalb des Gebots מצרים (= „Seinem Sohn in der 15. Nacht des Nissan vom Auszug aus Ägypten zu erzählen“), das von Exodus 13,8 abgeleitet ist. Dabei wird darauf eingegangen, wie der Sohn am Seder-Abend, dem Vorabend des Pessachfestes, angeleitet und dazu animiert werden soll, sich aktiv am *Pessach*-Ritual zu beteiligen: Besonderheiten innerhalb des Ablaufes sollen den Sohn zum Fragen anregen. Die Teilnehmer der Tafelrunde sollen angelehnt sitzen [wie einst die freien Menschen des Altertums]. Der Sohn soll vier Becher Wein bekommen, davon zwei vor der Mahlzeit, damit er fragt [: „warum wird der zweite Becher vor der Mahlzeit getrunken?“].⁴³⁸ Daraufhin folgt der Satz, der die Reklamante „nicht fragt“ enthält: „Und selbst wenn der Sohn nicht fragt, soll es ihm sein Vater darlegen, wie geschrieben steht: ‚Du sollst erklären deinem Sohn‘ [Exodus 13,8].“

Die dazugehörige Darstellung besteht aus einer männlichen Gestalt, die in halbliegender Stellung links aus dem Bild blickt. Das grobschlächtige Gesicht des Mannes wird im Halbprofil gezeigt. Die rote Akzentuierung der Augen und des Inneren des Mundes verleiht ihm beinahe dämonische Züge. Oberhalb seines linken Auges scheint ein tierisches Ohr hervorzulugen. Der Mann trägt eine Gugel und wie der Jäger auf fol. 40v

⁴³⁸ Diese Erläuterung ist im *SeMaK* nicht enthalten und stammt aus dem *Shulḥan Arukh*: Josef Karo, *Orah Hayyim*, אורח חיים, in: *Shulḥan Arukh*, שולחן ערוך, Jerusalem 1956, hier: §473, Abschnitt 7, S. 108v.

eine Schecke, jedoch ist diese schlichter, länger und nicht so eng anliegend. Die Schecke ist am Halsausschnitt und an den Ärmeln mit Knöpfen versehen. Unterhalb seines linken Arms trägt der Mann eine Gürteltasche, in deren Ausparung ein roter Farbakzent gesetzt ist. Auch die Gugel ist um das Gesicht herum mit einem roten Strich versehen. Der Mann hält in seiner Linken einen runden Gegenstand und in seiner Rechten einen der in Süddeutschland beliebten Nuppenbecher, die im späten 13. Jahrhundert aufgekommen waren.⁴³⁹ Hinter dem linken Bein des Mannes steht ein Baumstrunk mit einer daran hängenden Axt.

Das Bild weist einen klaren Textbezug auf. Die halbliegende Stellung des Mannes erinnert an das vorgeschriebene Anlehnen am Sederabend.⁴⁴⁰ Der runde Gegenstand in der Linken des Mannes kann mit einer Mazza identifiziert werden und der Nuppenbecher dient als Weinglas. Ein Nuppenbecher in dieser Funktion ist in der ashkenazischen Erna-Michael-Haggada vom Beginn des 15. Jahrhunderts zu sehen.

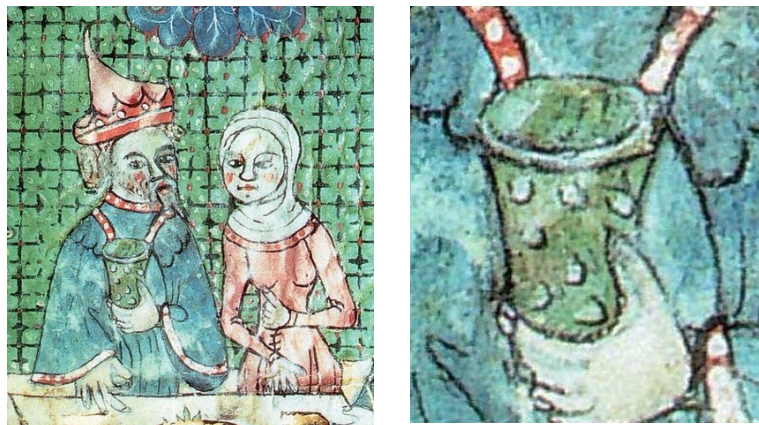


Abb. 64 Jerusalem, Museum Israel, ms 181/18, fol. 10, Detail⁴⁴¹

Die Funktion der am Baumstrunk hängenden Axt, zu der es keinen Textbezug gibt, kann nicht eindeutig geklärt werden. Zusammen mit dem grimmigen Ausdruck des Mannes können ohne nähere Bezugnahme auf ikonografische Traditionen spontan Assoziationen zum bösen Sohn aufkommen, der sich in der *Pessach-Haggada* mit der Frage „Was soll euch dieser Dienst?“ willentlich aus der jüdischen Gemeinschaft

⁴³⁹ Anne Schulz, *Essen und Trinken im Mittelalter (1000-1300): Literarische, kunsthistorische und archäologische Quellen*, Berlin 2011, S. 500–502.

⁴⁴⁰ Um das Ritual korrekt auszuführen, müsste er eigentlich auf seiner Linken angelehnt sein, was hier nicht der Fall ist. Ob die seitenverkehrte Darstellung zur Unterstützung der bildlichen Aussage erfolgte, ist nicht gewiss, denn auch in den Haggadot gibt es Abweichungen (z.B. in der Barcelona Haggada, London, BL, MS Add. 14761, fol. 19b).

⁴⁴¹ Bildquelle: Rolf Schneider, *Alltag im Mittelalter. Das Leben in Deutschland vor 1000 Jahren*, Augsburg 2. Aufl. 2007, S. 112.

ausschliesst. Mit der Geschichte der vier Söhne, des Verständigen, des Bösen, des Einfältigen und desjenigen, der nicht zu fragen versteht, werden in der *Pessach-Haggada* die unterschiedlichen Zugangsweisen zur jüdischen Tradition veranschaulicht. In ashkenazischen Haggadot wird der böse Sohn als ein gewalttätiger Mensch, als Soldat oder als aufgeblasener Geck gezeigt. Die ältesten ashkenazischen Darstellungen der vier unterschiedlich geratenen Söhne stammen aus dem ersten Drittel des 15. Jahrhunderts, so diejenige in der Sammelhandschrift Hamburg, SUB, Cod. Hebr. 37.⁴⁴² Dort ist der abtrünnige Sohn nicht bloss ein gewalttätiger Bösewicht: mit seinen heruntergelassenen Beinkleidern ist er zugleich eine höchst lächerliche Gestalt.



Abb. 65 Hamburg, SUB, Cod. Hebraicus 37, fol. 25r, Detail

Obwohl sich in diesem Beispiel die Grenzen zwischen dem einfältigen und dem bösen Sohn zu verwischen scheinen, bleibt die Aussage eindeutig. Obzwar er als Tölpel dargestellt wird, bleibt der böse Sohn ein keulenschwingender Aggressor. So gehören in der jüdischen Buchmalerei Waffen wie Schwerter und Speere zu den wiederkehrenden Attributen des bösen Sohnes.⁴⁴³ Dies scheint nicht zum halbliegenden Mann in unserer Handschrift zu passen. Er ist in keiner Weise bewehrt, vielmehr trägt er in seinen Händen den zum *Pessach*-Ritual gehörenden Weinbecher und die Mazza. So ist anzunehmen, dass die am abgehackten Baumstrunk hängende Axt nicht als Waffe,

⁴⁴² Zsofia Buda, *Sacrifice and Redemption in the Hamburg Miscellany. The Illustrations of a Fifteenth-Century Ashkenazi Manuscript*, Ph. D. Dissertation in Medieval Studies, Budapest 2012, S. 101.

⁴⁴³ Zum Beispiel in der 1478 beendeten Washington Haggada, Washington, Library of Congress, fol. 5v.

sondern als Werkzeug verstanden wurde. Wie eine Darstellung im *Hammelburger Mahzor* von 1348 zeigt,⁴⁴⁴ konnte eine Axt oder ein Beil schlicht das Attribut eines Holzfällers sein.



Abb. 66 Darmstadt, HLuHB, Cod. or. 13, fol. 202v, Detail⁴⁴⁵



Abb. 67 Nürnberg, Stadtbibliothek, Hausbuch der Mendelschen Zwölfbrüderstiftung, Amb. 317.2°, fol. 61r (Mendel I), Detail⁴⁴⁶

Das Beil war auch das Attribut von Zimmerleuten. So wird in den Hausbüchern der Nürnberger Zwölfbrüderstiftung aus dem Jahre 1437 ein Zimmermann mit seinem Zimmermannsbeil gezeigt. Die Schecke und Gürteltasche des Zimmermanns erinnern an die Kleidung des in unserer Handschrift dargestellten Mannes. Möglicherweise sollte mit dessen Gewandung angedeutet werden, dass es sich hier um einen „einfachen Mann“ mit geringen geistigen Fähigkeiten handelt. Die Worte „und selbst wenn der Sohn nicht fragt...“ finden in der *Pessach-Haggada*, im Sohn, der nicht zu fragen versteht, ihre Entsprechung. Dieser wurde in den ashkenazischen *Haggadot* nicht als Kind, sondern als Einfältiger oder Narr dargestellt. In der Hamburger Sammelhandschrift Codex Hebraicus 37 sind ihm die geistigen Mühen buchstäblich ins Gesicht geschrieben und in der Washington Haggada trägt er eine Narrenkappe, die mit Eselsohren versehen ist.

⁴⁴⁴ Darmstadt, Hessische Landes- und Hochschulbibliothek, Cod. or. 13.

⁴⁴⁵ Bildquelle: http://www.jmberlin.de/blog/jmblog-de/wpcontent/uploads/2015/07/Hammelburger_Machsor_w.jpg.

⁴⁴⁶ Bildquelle: <http://www.nuernberger-hausbuecher.de/75-Amb-2-317-61-r/data>, eingesehen am 20.2.2016.



Abb. 68 Hamburg, SUB, Cod. Hebraicus 37, fol. 25r,
Detail



Abb. 69 Washington Haggada, fol.
6r, Detail

In diesem Lichte betrachtet, gewinnen die Züge des auf fol. 61v abgebildeten Mannes eine neue Dimension. Nicht dämonisch sollte er wirken, sondern eselhaft, und es ist nicht Grimm, der sein Gesicht entstellt, sondern tumbes Unverständnis.



Abb. 70 London, BL, Add. 18684, fol. 61v, Detail

Löwe auf fol. 69v



Abb. 71 London, BL, Add. 18684, fol. 69v, Detail

Die Reklamante auf fol. 69v gehört zum Gebot §150, לקשור תפילין של יד (= „Gebetsriemen der Hand anlegen“), das aus dem Buch Deuteronomium 6,4-8 entstammt:

Höre, Israel: Der HERR, unser Gott, ist der einzige HERR. Und du sollst den HERRN, deinen Gott, lieben, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit deiner ganzen Kraft. Und diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollen in deinem Herzen bleiben, und du sollst sie deinen Kindern einschärfen, und du sollst davon reden, wenn du in deinem Haus sitzt und wenn du auf dem Weg gehst, wenn du dich niederlegst und wenn du dich erhebst. **Du sollst sie als Zeichen auf deine Hand binden** und sie als Merkzeichen auf der Stirn tragen.⁴⁴⁷

Auf der Zeichnung ist ein Löwe in Seitenansicht mit gekrümmtem Rücken und einem auffälligen, mit vier Haarbüscheln versehenen Schwanz zu sehen. Dank der ange deuteten Mähne kann der Löwe als männliches Tier identifiziert werden.⁴⁴⁸ Mit weit aufgerissenem Maul richtet sich der Löwe drei kleinen Raubkatzenköpfen zu, die aus einem Loch in der Erde hervorklugen. Die Reklamante befindet sich auf einem (knapp erhaltenen) Schriftband, auf welchem das Wort: היד (= „die Hand“) steht. Der dazugehörige Satz lautet: והם יניחם על היד יהיו לאהרים לאות (= „und wenn man sie um den

⁴⁴⁷ Evangelisch-Reformierte Landeskirche des Kantons Zürich (Hrsg.), *Zürcher Bibel*. 2007, Zürich 2007, S. Dtn. 6,4–8, S. 243.

⁴⁴⁸ Michel Pastoureau, *Das mittelalterliche Bestiarium*, Darmstadt 2013, S. 69.

*Arm anlegt, sei es den anderen zum Zeichen“).*⁴⁴⁹ Unmittelbar lässt sich kein Bezug zum Text auf den Seiten 69v und 70r herstellen. Der brüllende Löwe wirkt furchterregend – als ob eine Raubkatze ihre eigenen Jungen verschlingen wolle – und scheint im Widerspruch zum positiven Gebot des Anlegens von Gebetsriemen zu stehen.

In der Heraldik des Mittelalters war der Löwe das Symbol mit dem grössten Verbreitungsgrad.⁴⁵⁰ Der Löwe galt sowohl in der jüdischen,⁴⁵¹ wie auch in der christlichen Überlieferung als der König der Tiere und wurde ein beliebtes Attribut von weltlichen Herrschern. Heraldische Löwen haben für die Darstellung in MS Add. 18684 als Vorlage gedient. Der auffällige Schwanz des Löwen, der in seiner Mitte mit einem Haarbüschel verziert ist, erinnert an Löwendarstellungen in mittelalterlichen Adelswappen.⁴⁵² Löwen mit derart verzierten Schwänzen finden sich seit dem 13. Jahrhundert in ashkenazischen Handschriften⁴⁵³, so in einer *SeMaK*-Handschrift aus dem Jahr 1337, in der ein heraldischer Löwe mit Krone abgebildet ist.



Abb. 72 München, BSB, Cod. Hebr. 135, fol. 134v, Detail

⁴⁴⁹ fol. 70r, Fussnote א.

⁴⁵⁰ Michel Pastoureaux, *Quel est le roi des animaux?*, in: Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public (Hrsg.), *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. Le monde animal et ses représentations au moyen-âge (XIe – XVe siècles)* 1984, S. 133–142, hier: S. 133.

⁴⁵¹ Hagiga, in: Lazarus Goldschmidt (Hrsg.), *Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials*, Frankfurt am Main 2002, Bd. 4, S. 235–319, hier: 13b, S. 277.

⁴⁵² Z. B. Des Markgrafen Heinrich von Meissen im Codex Manesse, Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Pal. germ. 848, fol. 14v, online: <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg848/0024>, eingesehen am 20.2.2016.

⁴⁵³ Z.B. im süddeutschen *Mahzor* von 1270-1290, Budapest, Kaufmann Collection MS a388, <http://kaufmann.mtak.hu/en/ms388/ms388-068v.htm>, eingesehen am 20.2.2016

Der Löwe war aber nicht nur positiv belegt: Er konnte auch in Verbindung mit Unge-
rechtigkeit und Grausamkeit erscheinen.⁴⁵⁴ Die christliche Tiersymbolik weist dem
Löwen divergierende Rollen zu. Im Physiologus, einer frühchristlichen Naturlehre, die
im Mittelalter grosse Popularität genoss, wird der Löwe als Personifizierung Christi
gesehen.⁴⁵⁵ Daneben konnte der Löwe aber auch mit dem Teufel in Verbindung gebracht
werden.⁴⁵⁶ Bereits im Neuen Testament gibt es einen entsprechenden Vergleich: „Euer
Widersacher, der Teufel, geht um wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er
verschlinge.“⁴⁵⁷

In den Bestiarien und frühen Naturgeschichten des Mittelalters wurden verschiedene
Eigenschaften der Löwen dargestellt. Als dritte Eigenschaft des Löwen wird im
Physiologus folgendes genannt:

Wenn die Löwin das Junge gebiert, gebiert sie es tot. Die Löwin aber behütet ihr Kind, bis sein
Vater am dritten Tage kommt, in sein Gesicht bläst und es erweckt. So erweckt auch der Gott
und Vater des Alls den Erstgeborenen von allen Kreaturen, unseren Herrn Jesus Christus, seinen
Sohn von den Toten.⁴⁵⁸

Die im Physiologus entwickelte Vorstellung, dass die Löwenjungen tot zur Welt
kommen, und erst durch den Atem oder das Gebrüll⁴⁵⁹ des Löwenvaters lebendig
werden,⁴⁶⁰ wurde immer wieder in den Bestiarien abgebildet. In Konrad von
Megenbergs Naturgeschichte „Das Buch der Natur“, das zwischen 1348 und 1350
entstanden ist, heisst es:

Augustinus spricht, sô diu lewinn gepirt, sô slâfen die lewel drei tag unz der vater kûmt, der
schreit gar laut ob in, von dem geschrai erschrickent si und erwachent.⁴⁶¹

Der Löwe, der seine Jungen anbrüllt, wurde in mittelalterlichen Bestiarien immer
wieder dargestellt. So im „Bestiaire d'amour rimet“ (Paris, BNF, MS Français 1951) aus
dem 13.-14. Jahrhundert. Das Löwenbild in der *SeMaK*-Handschrift Add. 18684 weist
eine gewisse Ähnlichkeit mit diesen Darstellungen auf.

⁴⁵⁴ Dirk Jäckel, *Der Herrscher als Löwe. Ursprung und Gebrauch eines politischen Symbols im Früh-
und Hochmittelalter*, Köln 2006, S. 119.

⁴⁵⁵ Sabine Obermaier, Einführung und Überblick, in: Sabine Obermaier (Hrsg.), *Tiere und Fabelwesen im
Mittelalter*, Berlin 2009, S. 1–25, hier: S. 11–12.

⁴⁵⁶ Jäckel, 2006, S. 143.

⁴⁵⁷ 1. Petrus 5,8, Evangelisch-Reformierte Landeskirche des Kantons Zürich, 2007, S. 389.

⁴⁵⁸ Physiologus Graecus u. Emil Peters, *Der griechische Physiologus und seine orientalischen
Uebersetzungen*, Berlin 1898, S. 17.

⁴⁵⁹ Z. B. bei Hildegardis, „*Das Buch der Physika*“, in: *Wisse die Wege. Ratschläge fürs Leben*, hrsg. von
Johannes Bühler, Frankfurt am Main 1997, S. 130–171, hier: S. 165.

⁴⁶⁰ Obermaier, 2009, S. 12.

⁴⁶¹ Conradus de Megenberg, *Das Buch der Natur. Die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache*,
Stuttgart 1861, S. 143.



Abb. 73 Paris, BNF, MS Français 1951, fol. 18r Detail⁴⁶²

Allerdings können die mittelalterlichen Bestiarien mit ihren christologischen Interpretationen und antijüdischen Polemiken⁴⁶³ als direkte Bildquellen für eine jüdische Handschrift schwerlich in Frage gekommen sein, wengleich nicht in jedem Bestiarium der Löwe mit der Auferstehung Christi in Verbindung gebracht wurde.⁴⁶⁴ In der jüdischen Schriftradition, den *Midrashim* und den Tierfabeln, kommen zwar zahlreiche Löwengeschichten und auch einzelne Beschreibungen von Löwen vor,⁴⁶⁵ doch das Motiv des Löwen, der seine Jungen anbrüllt, scheint abwesend zu sein. Auch ist kein jüdisches Äquivalent zum Physiologus vorhanden. Das Motiv erfuhr indessen eine Verselbstständigung und wurde Bestandteil der Alltagskultur. Wir finden es nicht nur in der sakralen Bauplastik, in der Fresken- und Glasmalerei, auf Chorgestühlen⁴⁶⁶ und auf Bodenfliesen,⁴⁶⁷ es wurde auch ein populäres Motiv im Kunsthandwerk des 14. Jahrhunderts. So findet sich die vom Physiologus inspirierte Löwendarstellung auf diversen Ofenkacheln.⁴⁶⁸ Es ist daher nicht ausgeschlossen, dass diese Bilder auch Eingang in die jüdische Alltagskultur gefunden haben.

⁴⁶² Bildquelle: <http://bestiary.ca/beasts/beastgallery78.htm>, eingesehen am 20.2.2016.

⁴⁶³ Debra Higgs Strickland, *The Jews, Leviticus, and the Unclean in Medieval English Bestiaries*, in: Mitchell B. Merback (Hrsg.), *Beyond the Yellow Badge. Anti-Judaism and Antisemitism in Medieval and Early Modern Visual Culture*, Leiden 2008, S. 203–232.

⁴⁶⁴ Diese Verbindung fehlt beispielweise im Buch der Natur des Konrad von Megenberg (1309-1374). Conradus de Megenberg, 1861, S. 143.

⁴⁶⁵ So in: Kalonymos ben Kalonymos u. Julius Landsberger, *Iggereth Baale Chajjim. Abhandlung über die Thiere von Kalonymos ben Kalonymos, oder, Rechtsstreit zwischen Mensch und Thier vor dem Gerichtshofe des Königs der Genien, ein arabisches Märchen*, Darmstadt 1882, S. 120–121.

⁴⁶⁶ Z. B. Chorgestühl des Bamberger Doms, Ende 14. Jh.

⁴⁶⁷ Felix Vongrey, *Ornamentierte mittelalterliche Bodenfliesen in Stift Lilienfeld*, *Österreichische Zeitschrift für Denkmalpflege* 26 (1972), S. 9–19.

⁴⁶⁸ Eva Roth Heege, *Zeugen spätgotischer Kachelöfen in Zug*, *Mittelalter - Zeitschrift des Schweizerischen Burgenvereins* 10 (2005), S. 60–61, hier: S. 60.

Löwendarstellungen hatten in der materiellen Kultur der mittelalterlichen Juden eine starke Präsenz. So waren Ende des 11. Jahrhunderts die Fenster der Nordwand der Synagoge von Köln mit Darstellungen von Löwen und Schlangen versehen.⁴⁶⁹ Grosse Verbreitung fanden Aquamanilien, die als Giessgefässe zur Handwaschung dienten. Solche wurden sowohl von Christen als auch von Juden benützt. Eine wichtige Produktionsstätte für Aquamanilien war Nürnberg. In Nürnberg wurde auch der Typus des „Flammschweiflöwen“ entwickelt, dessen Schwanz mit einer Reihe von flammen-ähnlichen Haarbüscheln bestückt ist.⁴⁷⁰ Die Löwendarstellung in MS Add. 18684 weist Ähnlichkeiten mit den um 1400 in Nürnberg angefertigten Giesslöwen auf. Ein Aquamanile aus dem Bayerischen Staatsmuseum hat einen Schweif im heraldischen Stil mit vier Haarbüscheln oberhalb eines Knaufes wie auf der Abbildung in MS Add. 18684.



Abb. 74 Bayerisches Nationalmuseum, Nr. MA 2494⁴⁷¹



Abb. 75 Ehemals Czartoryski Sammlung⁴⁷²

Ein nicht mehr erhaltener Flammschweiflöwe aus der Czartoryski Sammlung in Gołuchów hat an der Rückseite der Beine angedeutete Fellzotteln wie der Löwe in MS

⁴⁶⁹ Bei diesen Tierdarstellungen handelt es sich mit grosser Wahrscheinlichkeit nicht – wie lange Zeit angenommen – um Glasmalereien, sondern um dreidimensionale Darstellungen aus Stein. Shoham-Steiner, אריות ונחשים: עיטורי בית הכנסת של קלן בימי הביניים וההתנגדות להם, *The Struggle over the Lion and Snake Decorations of the Medieval Synagogue in Cologne*, *Zion* (2015), S. 175–205, hier: S. 181–182.

⁴⁷⁰ Ursula Mende, Nuremberg as a Center of Aquamanilia Production, in: Peter Barnet (Hrsg.), *Lions, Dragons, & Other Beasts. Aquamanilia of the Middle Ages, Vessels for Church and Table*, New Haven 2006, S. 18–33.

⁴⁷¹ Bildnachweis: Ebd., S. 18.

⁴⁷² Bildnachweis: Ebd., S. 20.

Add. 18684. In Synagogen und jüdischen Haushalten waren löwenförmige Aquamanilien besonders beliebt. Auf einem jüdischen Aquamanile aus dem 14.-15. Jahrhundert ist auf dem Löwenkörper der hebräische Segensspruch, der nach dem Händewaschen gesprochen wird, eingraviert⁴⁷³: „Gesegnet seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der uns mit seinen Geboten geheiligt hat und uns das Waschen der Hände befohlen hat.“ Möglicherweise assoziierte der Illustrator von MS Add. 18684 das Wort „Die Hand“ mit diesem Gebot und hatte dabei ein im Hause gebräuchliches Aquamanile vor Augen.

Viele Löwendarstellungen in jüdischen Handschriften basieren auf einer eigenen ikonografischen Tradition. In der hebräischen Bibel gibt es 150 Textstellen zu Löwen in beschreibender, metaphorischer oder allegorischer Art.⁴⁷⁴ Die wohl berühmteste Stelle ist in Genesis 49,9, in welcher der Stamm Juda mit einem Löwen verglichen wird: „Ein junger Löwe ist Juda. Vom Raub, mein Sohn, wurdest Du gross. Er hat sich gekauert, gelagert wie ein Löwe, wie eine Löwin – wer will ihn da aufstören?“⁴⁷⁵ Der Löwe von Juda wurde zu einem der beliebtesten jüdischen Symbole.⁴⁷⁶ In der jüdischen Kultur haben Darstellungen von Löwen eine lange Tradition. Bereits in der hebräischen Bibel ist von Löwenkulpturen am Thron des Königs Salomo die Rede:

Der Thron hatte sechs Stufen, und hinten am Thron befand sich ein runder Kopf, und auf beiden Seiten der Sitzfläche waren Lehnen, und neben den Lehnen standen zwei Löwen. Und zwölf Löwen standen dort auf den sechs Stufen, auf beiden Seiten; für kein Königreich war je dergleichen angefertigt worden.⁴⁷⁷

⁴⁷³ Vivian B. Mann, "New" Examples of Jewish Ceremonial Art from Medieval Ashkenaz, *Artibus et Historiae* 9 (1988), S. 13–24, hier: S. 16; The Walters Art Gallery, Baltimore, <http://art.thewalters.org/detail/19407/aquamanile-in-the-form-of-a-lion/>, eingesehen am 20.2.2016.

⁴⁷⁴ Jehuda Feliks, S. David Sperling, Lion, in: Michael Berenbaum u. Fred Skolnik (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica. 2nd ed.*, Detroit 2007, Bd. 13, S. 61–62, hier: S. 62.

⁴⁷⁵ Evangelisch-Reformierte Landeskirche des Kantons Zürich 2007, S. 72.

⁴⁷⁶ Berenbaum, Skolnik, 2007, S. Bd. 13, 62.

⁴⁷⁷ 1. Könige 10,19-20, Evangelisch-Reformierte Landeskirche des Kantons Zürich 2007, S. 466.

König Salomos Löwen wurden auch in der ashkenazischen Buchmalerei wiedergegeben:



Abb. 76 Budapest, Kaufmann Collection, MS 343, fol. 183v, Detail⁴⁷⁸

Trotz der vielen positiven Bezüge kann in der jüdischen Auslegung der Löwe auch gewalttätig und ambivalent erscheinen.⁴⁷⁹ So bestand für den Illustrator eine assoziative Verbindung zum Bild des grimmigen Löwen. In Numeri 23,24 wird das Volk Israel mit einer Löwin, einem Löwen verglichen:

„Sieh, ein Volk, wie eine Löwin steht es auf, wie ein Löwe erhebt es sich; es legt sich nicht nieder bis es Beute verzehrt, und trinkt das Blut von Erschlagenen.“⁴⁸⁰

Diese Bibelstelle wurde von *Rashi* unter Anlehnung an den *Midrash Tanḥuma*⁴⁸¹ und

⁴⁷⁸ Bildquelle: <http://kaufmann.mtak.hu/en/ms384/ms384-183v.htm>, eingesehen am 20.2.2016.

⁴⁷⁹ Epstein 1997, S. 110.

⁴⁸⁰ Numeri 23,24, Evangelisch-Reformierte Landeskirche des Kantons Zürich 2007, S. 214.

⁴⁸¹ „Welch ein Volk! Wie die Löwin steht es auf“ (Num 23,24). Es gibt kein Volk wie dieses. Siehe, sie schlafen ein, (ermüdet) von der Tora und von den Geboten. Sie erheben sich vom Schlaf (und) stehen da wie Löwen; sie eilen zur Rezitation des Schemà, anerkennen so den Heiligen, g.s.er! [= gesegnet sei er] als König und werden wie die Löwen. Sie gehen an ihr Tagewerk, zu Handel und Wandel. Wenn einer von ihnen zu Fall kommt durch irgendetwas, oder wenn böse Geister kommen, um sich an einen von ihnen heranzumachen – (so) hat er (ja) den Heiligen g.s. er! zum König gemacht! „Nicht legt es sich, bis es Raub gefressen“ (ebda.). Wenn er sagt: „J' einzig“ (Deut 6,4), schwinden die bösen Geister vor ihm und flüstern hinter ihm her: Gepriesen sei der Name seines herrlichen Reiches! und fliehen. Und er stützt sich auf die Rezitation des Schemà und (wird) von denen, die ihn des Tages behüten (denen übergeben)

den *Midrash Bamidbar*⁴⁸² mit der Erfüllung der *Mitzvot* in Verbindung gebracht. Dabei erwähnte er ausdrücklich das Anlegen der Gebetsriemen. In seinem Bibelkommentar heisst es:

„Denn wenn sie [das Volk Israel] im Morgengrauen nach ihrem Schlaf aufstehen, dann machen sie sich stark wie eine Löwin und wie ein Löwe, um die *Mitzvot* zu ergreifen, einen Talit anzuziehen, das „Höre Israel“ zu rezitieren und Gebetsriemen anzulegen.“⁴⁸³

Die gedankliche Verbindung zwischen dem Anlegen der Gebetsriemen und dem sich „stark machen wie ein Löwe“ wird den Schreiber zu seiner Löwendarstellung inspiriert haben. Da dem Anlegen der Gebetsriemen und der Rezitation des „Höre Israel“ die Waschung der Hände vorausgeht,⁴⁸⁴ bestand eine assoziative Verbindung zu den für die Händewaschung benutzten Giesslöwen. Ein dichtes Geflecht von Assoziationen hat den Schreiber von MS Add. 18684 zu seiner Löwendarstellung inspiriert. Entstanden ist eine Zeichnung, die, obgleich sie sich an Bildvorlagen aus der christlichen Umwelt anlehnt, einen spezifisch jüdischen Inhalt hat.

die (ihn) des Nachts (behüten). Hans Bietenhard (Hrsg.), *Midrasch Tanhuma B. R. Tanhuma über die Tora, genannt Midrasch Jelammedenu*, II, Bern 1982, S. 378.

⁴⁸² August Wünsche, *Der Midrasch Bemidbar Rabba. Das ist die allegorische Auslegung des vierten Buches Mose*, Leipzig 1885, S. 499–500.

⁴⁸³ Dessauer übersetzte folgendermassen: הָן עַם כְּלִבְיָא יְקוּם: „Sie ermannen sich und eilen frühmorgens muthig wie Löwe und Leopard die göttl. Gebote zu vollziehen, das Taliss-Kleid umzuhüllen, das שמע- Gebot andächtig zu lesen und die תְּפִלִּין vorschriftsmässig anzulegen.“, in: Julius Dessauer (Hrsg.), *Der Pentateuch. Die fünf Bücher Mosche. Mit worttreuer deutscher Übersetzung nebst dem Raschi-Commentare*, Budapest 1905, Bd. 4, Bamidbar, hier: S. 225.

⁴⁸⁴ Berakhoth, in: Lazarus Goldschmidt (Hrsg.), *Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials*, Frankfurt am Main 2002, Bd. 1, S. 1–291, hier: 14b-15a, S. 62.

Hirsch und Hirschkalb auf fol. 77v



Abb. 77 London, BL, Add. 18684, fol. 77v, Detail

Die Reklamante auf fol. 77v lautet: שלא לעשות צלם (= „dass man sich kein Bildnis macht“). Diese Worte bilden den Beginn des auf fol. 78r folgenden Verbotes (§159) und bezieht sich auf Levitikus 26,2 und das Traktat *Avodah Zarah* des babylonischen Talmuds:

Dass man kein Bildnis macht, wie geschrieben steht: „Du sollst dir keine Götzen machen“ [Lev 26,1]. Und es sagten unsere Lehrer: „Sogar wenn es nicht dem Götzendienst, und nur der Schönheit dient, ist es verboten.“ [bT, *Avodah Zarah*, 41a]

Es ist [aber] nur die Gestalt des Menschen verboten, und diese auch nur, wenn sie [plastisch] hervorsticht, doch versenkt, oder [als] eine zeichenhafte Gestalt, ist sie erlaubt.

Illustriert wird die Reklamante mit einem Hirsch und einem Hirschböcklein, die von rechts nach links springen. Die Worte stehen auf einem Spruchband, das der Hirsch in seinem Maul hält. Zu den Worten „dass man sich kein Bildnis macht“ besteht kein direkter Textbezug. Mit der Interpretation des nachfolgenden Textes hat der Zeichner versucht, einen indirekten Textbezug zu schaffen. Wenn nur das Abbild der Gestalt des Menschen verboten ist, dann müssen Tierdarstellungen erlaubt sein. Dass er für seine Darstellung das Motiv des Hirsches gewählt hat, wird kein Zufall gewesen sein. Der Hirsch war seit alters her ein jüdisches Symbol, heisst es doch in der *Mishnah*: „Sei mutig wie ein Leopard, behend wie ein Adler, schnell wie ein Hirsch und heldenhaft wie ein Löwe, den Willen deines Vaters im Himmel zu vollbringen.“⁴⁸⁵ Als Symbol für die religiöse Pflichterfüllung versinnbildlichte der Hirsch in der jüdischen Kunst des Mittelalters das Volk Israel unter den Völkern.⁴⁸⁶

⁴⁸⁵ Aboth, in: Lazarus Goldschmidt (Hrsg.), *Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials*, Frankfurt am Main 2002, Bd. 9, S. 663–687, hier: S. 682.

⁴⁸⁶ Wischnitzer-Bernstein, 1935, S. 79.

Reiter auf fol. 85v



Abb. 78 London, BL, Add. 18684, fol. 85v, Detail

Die Reklamante auf fol. 85v lautet: האומר לאשה (= „*Wer zu einer Frau sagt*“) und ist Teil des Gebotes §180 לקדש אשה (= „*sich eine Frau antrauen*“). Es behandelt die religionsgesetzlichen Bestimmungen zur Verlobung und Verehelichung und enthält zwei Musterverträge für einen Hochzeitsbrief (fol. 87v und 88r). Unter Beiziehung einzelner Passagen aus den Talmudtraktaten *Kiddushin* (= „*Verlobungen*“) und *Ketubbot* (= „*Hochzeiten*“) wird erläutert, unter welchen Umständen ein Ehevertrag Gültigkeit hat. Dank der zahlreichen Glossen hat das Gebot „sich eine Frau antrauen“ einen grossen Umfang angenommen (82r bis 90r).

Die Worte der Reklamante „Wer zu einer Frau sagt“ setzen sich fort mit: „sei mit mir angetraut unter der Bedingung, dass...“ sind bereits in der *Mishnah* (*Kiddushin* 3,2) enthalten und werden im Talmud in zahlreichen Varianten durchgespielt. Die Reklamante bezieht sich auf den ersten Satz auf fol. 86r, der dem Traktat *Ketubbot* (56a) entnommen ist:

„Wer zu einer Frau sagt: ‚sei mit mir angetraut unter der Bedingung, dass du an mich keinen Anspruch auf Kost, Kleidung und Beiwohnung hast‘, so ist sie ihm angetraut und seine Bedingung ist ungültig.“⁴⁸⁷

Die Reklamante ist Bestandteil einer senkrecht verlaufenden Banderole, die von Ross und Reiter begleitet wird. Das Pferd hat einen überlangen Schweif, trägt ein Zaumzeug und hat beschlagene Hufe. Es ist im Vergleich zu seinem Reiter seltsam klein geraten, schreitet aber munter über einen grösseren Stein. Der bartlose Reiter ist im Profil zu

⁴⁸⁷ Kethuboth, in: Lazarus Goldschmidt (Hrsg.), *Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials*, Frankfurt am Main 2002, Bd. 5, S. 3–367, hier: S. 173–174.

sehen und schaut angestrengt nach vorne. Seine im Pagenschnitt geschnittenen Haare werden von seinem mit einer Feder geschmückten Hut teilweise bedeckt. Er trägt eine modisch kurze Schecke, die mit einer durchgehenden Reihe von Knöpfen versehen ist. Mit der rechten Hand hält er die Zügel und sein linker Arm ist steif nach hinten gekrümmt. Darunter sind ein kurzes Schwert und an seinem linken Schuh ein auffälliger Radsporn erkennbar.

Konnte dieser bewehrte Reiter ein Jude gewesen sein? Im Gegensatz zur älteren Literatur geht die heutige Forschung davon aus, dass es im Mittelalter durchaus waffentragende Juden gegeben hat.⁴⁸⁸ In *Ashkenaz* führten vereinzelte Juden ein ritterähnliches Leben,⁴⁸⁹ auch zückten jüdische Schwertträger hin und wieder ihre Waffe.⁴⁹⁰ Dennoch war das Tragen von Schwertern bei den Juden kaum verbreitet und konnte auch als Drohung verstanden werden.⁴⁹¹

Da bei den meisten Zeichnungen der Handschrift Add. 18684 ein Textbezug nachweisbar ist, drängt sich die Vermutung auf, dass es sich beim Reiter um einen jungen Mann handeln könnte, der auf Brautwerbung ist. Allerdings können aus den Texten auf fol. 85v und 86r keine direkten Bezüge abgeleitet werden. Zwar ist in der letzten Glosse auf fol. 86r von einer Brautwerbung durch einen Boten die Rede, doch dafür, dass der Reiter ein reisender Abgesandter sein könnte, gibt es keine weiteren Hinweise. Möglicherweise wollte der Schreiber mit seiner Zeichnung den direkt dazugehörigen Text kommentieren. Die ungeheuerliche Forderung, dass die Braut auf Kost, Kleidung und Beiwohnung zu verzichten hätte, könnte ihn dazu bewogen haben, den Bräutigam mit der Anbringung einer Waffe als „unjüdisch“ zu kennzeichnen.⁴⁹²

⁴⁸⁸ Christine Magin, „Waffenrecht“ und „Waffenverbot“ für Juden im Mittelalter. Zu einem Mythos der Forschungsgeschichte, *Aschkenas* 13 (2003), S. 17–33.

⁴⁸⁹ Markus Weninger, Von jüdischen Rittern und anderen waffentragenden Juden im mittelalterlichen Deutschland, *Aschkenas* 13 (2003), S. 35–82, hier: S. 42–46.

⁴⁹⁰ Ebd., S. 72–75.

⁴⁹¹ Ebd., S. 75–77.

⁴⁹² Dies ist in den Darstellungen des „bösen Sohnes“ der *Pessach-Haggadah* der Fall. Solche Darstellungen finden sich erstmals in sephardischen Haggadot des 14. Jahrhunderts, z. B. der Barcelona Haggadah, London, BL, Add. 14761, fol. 34v.

Wappen auf fol. 93v



Abb. 79 London, BL, Add. 18684, fol. 93v, Detail

Die Reklamante auf fol. 93v lautet: לכתוב שם העיר (= „den Namen der Stadt schreiben“) und ist Teil des Gebotes §181 לגרש אשה (= „eine Frau verstossen [bzw. sich von einer Frau scheiden zu lassen]“), das sich über die Blätter 90r bis 97r erstreckt. In diesem Gebot werden die religionsgesetzlichen Bestimmungen des jüdischen Scheidungsrechts behandelt, zudem befinden sich auf fol. 96r und 96v je ein Musterformular für einen Scheidebrief. Auf den vorhergehenden Blättern wird erläutert, was ein Scheidebrief in welcher Form zu enthalten hat, um rechtliche Gültigkeit zu haben. Dazu gehört neben dem genauen Datum und den Namen der Scheidenden auch der Name der Stadt.

Um die Reklamante ist ein Schriftband gezeichnet, das sich oberhalb zweier Wappen befindet. Das linke Wappen ist weiss-schwarz geviert und ist das Wappen des Burggrafen von Nürnberg, das auch auf der Zürcher Wappenrolle von 1330-1345 zu sehen ist.



Abb. 80 Zürich, Schweizerisches Nationalmuseum, AG 2760, fol. 2r, Zürcher Wappenrolle Detail⁴⁹³



Abb. 81 Kleines Wappen der Stadt Nürnberg⁴⁹⁴

⁴⁹³ Bildquelle: Zürich, Schweizerisches Nationalmuseum, AG 2760, f. 2r – Zürcher Wappenrolle, <http://www.e-codices.unifr.ch/de/list/one/snm/AG002760>, eingesehen am 20.2.2016.

⁴⁹⁴ Bildquelle: https://commons.wikimedia.org/wiki/File%3AWappen_von_N%C3%BCrnberg.svg.

Das rechte Wappen ist gespalten. Rechts (heraldisch gesehen) am Spalt steht ein halber Adler und links ist das Schild fünfmal schräg geteilt, wobei zwei Balken von rechts unten nach links oben laufen. (Da die Seite beschnitten wurde, ist es wahrscheinlich, dass das Wappen ursprünglich drei dunkle Balken gehabt hat.) Dieses Wappen erinnert, obwohl die Balken in die falsche Richtung aufsteigen, an das kleine Nürnberger Stadtwappen, das seit Mitte des 14. Jahrhunderts gespalten ist.⁴⁹⁵

Mit der Anbringung der Wappen hat der Schreiber in schlichter Weise die Worte der „den Namen der Stadt schreiben“ illustriert. Dass er hierfür die Nürnberger Wappen wählte, unterstreicht zusammen mit der Nennung der Stadt in den Heiratsverträgen auf fol. 87v und 88r die Tatsache, dass er zu dieser Stadt eine besondere Beziehung hatte.

Schwan oder Gans auf fol. 101v

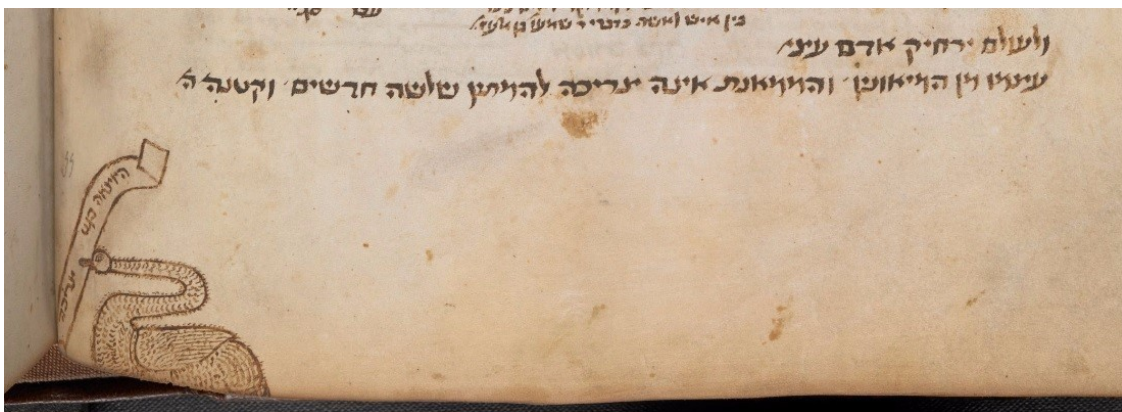


Abb. 82 London, BL, Add. 18684, fol. 101v, Detail

Die Reklamante auf fol. 101v besteht aus den Worten: *היוצאת בגט צריכה* (= „die, die mit einem Scheidebrief aus [der Ehe] geht, muss...“) und gehört zum Gebot *שאינן §190 קטנה* (= „Eine Jugendliche, die keinen Vater hat“). Der vollständige Satz lautet: „Eine unmündige Jugendliche, die keinen Vater hat und die man verheiratet hat und die nach den Rabbinen als einem Mann angetraut gilt, bedarf bloss einer Weigerungserklärung, um von ihm fortzukommen.“ Darin geht es unter Bezugnahme auf das Traktat *Yevamot* 107b und 108a des Babylonischen Talmuds um die rechtliche Situation von Kinderehen und die Weigerung der Minderjährigen, eine Ehe einzugehen. Einer von einer Minderjährigen ausgesprochenen Weigerungserklärung kommt ein völlig

⁴⁹⁵ Reinhold Schaffer, Die Siegel und Wappen der Reichsstadt Nürnberg, *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 10 (1937), S. 157–203, hier: S. 182–183.

anderer Status zu als dem Scheidebrief. So heisst es: „Und die sich Weigernde muss nicht drei Monate warten [bis sie sich wieder verheiraten kann] und eine Minderjährige, die mit einem Scheidebrief aus [der Ehe] geht, muss drei Monate warten“.⁴⁹⁶

Die Reklamante „die mit einem Scheidebrief aus [der Ehe] geht, muss...“ steht auf einem Schriftband, das von einem grossen Vogel, möglicherweise einem Schwan oder einer Gans im Schnabel gehalten wird. Das Federkleid wurde mit winzigen Strichen, die wie Borsten vom Vogelkörper abstehen, verziert. Dadurch entsteht der Eindruck, dass es sich um ein junges Tier handeln könnte. Ob der Schreiber damit ein Bild für das sich weigernde Mädchen schaffen wollte, lässt sich nicht beweisen, denn er stützt sich mit seinem Bild auf keine ikonografische Tradition.

Enten oder Gänse auf fol. 109v



Abb. 83 London, BL, Add. 18684, fol. 109v, Detail

Die Reklamante auf fol. 109v lautet: לכבס במועד (= „am Zwischenfeiertag Wäsche waschen“) und gehört zum Verbot §194 שלא לעשות מלאכה בחול המועד (= „keine Arbeit an den Zwischenfeiertagen verrichten“). Darin werden die an den Zwischenfeiertagen des Pessachfestes verbotenen und erlaubten Tätigkeiten unter Bezugnahme des Mishnah-Traktates מועד קטן (*Mo'ed Katan* = „Kleiner Feiertag, bzw. Zwischenfeiertag“), des gleichlautenden Traktats aus den beiden Talmudim und der *Tosafot* sowie unter Beziehung des *Mishne Tora* des Maimonides besprochen. Für die Zwischenfeiertage gilt kein so umfassendes Arbeitsverbot wie am Shabbat und so wurde bereits in der *Mishnah* spezifiziert, welche Tätigkeiten in welcher Weise erlaubt sind. Das Waschen

⁴⁹⁶ London, BL, Add. 18684, fol. 101v – 102r.

von Wäsche ist an den Zwischenfeiertagen eigentlich verboten. Doch sind gewisse Ausnahmen erlaubt. Der Satz, dem die Worte der Reklamante entstammen, lautet: „*All jenen, die aus dem Zustand ritueller Unreinheit in die Reinheit steigen, ist es erlaubt, während der Zwischenfeiertage ihre Kleider zu waschen.*“ Goldschmidt kommentiert die entsprechende Stelle im babylonischen Talmud folgendermassen: „*Wobei an das Heraufsteigen aus dem Tauchbade gedacht wird.*“⁴⁹⁷

Die Zeichnung zeigt eine Vogelmutter mit ihren drei Jungen. Es handelt sich dabei um Wasservögel mit Schwimmhäuten an den Füßen. Mit ihren rundlichen Köpfen und Schnäbeln erinnern sie an Enten, nichtsdestoweniger könnte es sich, da die Hälse der Vögel relativ lang sind, auch um Gänse handeln. Die drei im Profil gezeigten Tiere blicken der Schreibrichtung entsprechend nach links. In ihrem Schnabel hält die Vogelmutter eine Banderole mit den Worten „am Zwischenfeiertag Wäsche waschen“. Der mit wenigen Strichen angedeutete Hintergrund kann nicht näher bestimmt werden. So könnte es sein, dass die vier Wasservögel an einer Uferböschung oder im Wasser stehen.

Es ist nicht ausgeschlossen, dass der Schreiber seine Wasservögel mit dem Tauchbad oder dem Wäschewaschen assoziierte und versucht hat, mit dieser Darstellung einen Bezug zum Text auf fol. 109v und 110r herzustellen.

⁴⁹⁷ Moéd Qatan, in: Lazarus Goldschmidt (Hrsg.), *Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials*, Frankfurt am Main 2002, Bd. 4, S. 175–233, hier: S. 175.

Drache auf fol. 117v

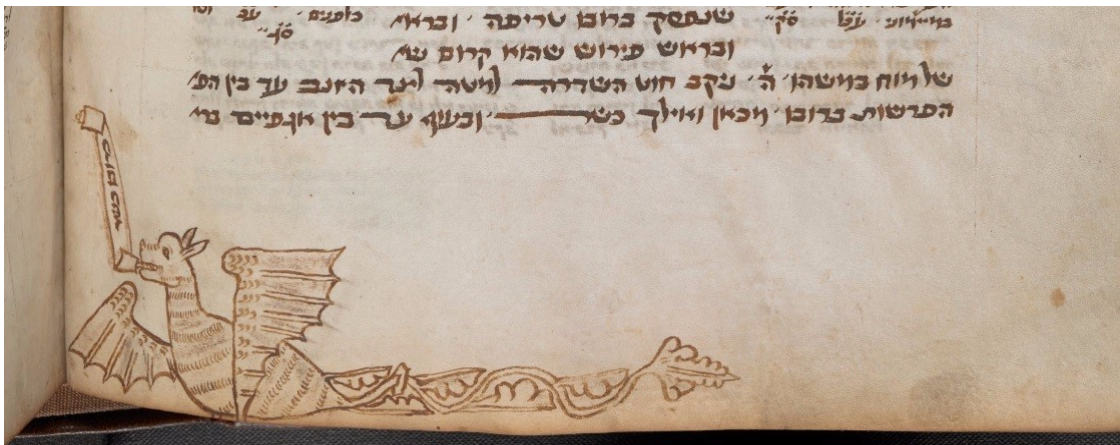


Abb. 84 London, BL, Add. 18684, fol. 117v, Detail

Die Reklamante auf fol. 117v lautet: ברובו כשר (= „grösstenteils – kosher“) und gehört zum Verbot §199 שלא לאכול טריפה (= „dass man kein Fleisch eines gerissenen Tieres isst“), das auf Exodus 22,30 basiert: „Fleisch von einem Tier, das auf dem Feld gerissen wurde, dürft ihr nicht essen [...]“.⁴⁹⁸ Da ein totverletztes Tier als unrein gilt, ist es nicht zum Verzehr geeignet. Deshalb müssen die Organe der geschlachteten Tiere genauestens untersucht werden.

Nach einer längeren Abhandlung über Schäden an der Lunge werden weitere Organe behandelt, so auf fol. 117v auch das Rückenmark. Die Textstelle bezieht sich auf das Traktat *Hulin* (Profanschlachtung)⁴⁹⁹ des babylonischen Talmuds und den *Tosafot*, in denen definiert wird, welche Schäden am Rückenmark als tödliche Verletzungen gelten. So heisst es auf fol. 117v – 118r: „[Auch] wenn die Wirbelsäule im unteren Bereich neben dem Schwanz bis hin zu den Steisswirbeln grösstenteils perforiert ist, [gilt das Fleisch] fortan als kosher. Und ein Vogel [gilt] als kosher, [wenn die Wirbelsäule bis hin zur Stelle] zwischen den Flügeln grösstenteils [perforiert] ist.“⁵⁰⁰

Die Zeichnung zeigt einen geflügelten Drachen, der in seiner Schnauze ein Spruchband mit den Worten „ist grösstenteils Teil kosher“ trägt. Sein Kopf, der im Profil zu sehen

⁴⁹⁸ Evangelisch-Reformierte Landeskirche des Kantons Zürich 2007, S. 107.

⁴⁹⁹ *Hulin*, in: Lazarus Goldschmidt (Hrsg.), *Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials*, Frankfurt am Main 2002, Bd. 11, S. 3–447, hier: 45b-46a, S. 132–134.

⁵⁰⁰ רשכ ובורב מייפגא ניב דע פועבו רשכ דליאו נאכמ ובורב תושרפה ניב דע בנזה דצל הטמל הרדשה טוח בקינ, von Isaak Corbeil, Perez von Corbeil, Moshe von Zürich, 1980-1988, Bd. 2, S. 253–254.

ist, ähnelt dem eines Hundes mit aufgestellten Ohren. Der Drache hat einen unförmigen Körper, an dem mittels Schraffur ein Fell angedeutet ist. Die Beine des Tieres sind kaum zu erkennen, denn das Bild ist beschnitten. Die grossen mit Flughäuten versehenen Flügel sind ungleichartig platziert. Der Schwanz des Drachen wird von einer langen Blattranke gebildet. Nicht weit vom Schwanzansatz legt sich ein Ring um die Ranke.

Der Schreiber konnte für seine Drachendarstellung auf mannigfache Vorbilder zurückgreifen, denn Drachen hatten in Kunst und Kunsthandwerk des Mittelalters eine grosse Verbreitung. Darstellungen von geflügelten Drachen mit vegetabil auslaufenden Schwänzen erfreuten sich besonders in süddeutschen Handschriften grosser Beliebtheit und sind in der Wiener *SeMaK*-Handschrift Cod. Hebr. 75 an mehreren Stellen prominent platziert.⁵⁰¹

Wie in der christlichen Kunst galt der Drache als Symbol des Bösen, der die Menschen von der Gottesbeziehung abhalten will. Die Figur des Drachen wurde in der jüdischen Literatur und Kunst indessen „domestiziert“⁵⁰² und mit der eschatologischen Hoffnung verbunden, dass die Kraft der göttlichen Präsenz das Böse vertreiben wird.⁵⁰³ So ist es nicht verwunderlich, dass Drachen in der Synagogenarchitektur⁵⁰⁴ und Buchmalerei buchstäblich als tragende Elemente in Erscheinung traten.



Abb. 85 Dresden, Sächsische Landesbibliothek – Staats- u. Universitätsbibliothek, MS A 46a, fol. 202v, Detail

Der Drache in der Handschrift Add. 18684 erscheint losgelöst von solch bildlichen Zusammenhängen. Auch scheint zwischen der Darstellung eines Drachens mit der im

⁵⁰¹ Zum Beispiel Wien, ÖNB, Cod. Hebr. 75, 214v, hier S. 55.

⁵⁰² Marc Michael Epstein, *Harnessing the Dragon*, in: *Dreams of Subversions in Medieval Jewish Art and Literature*, Pennsylvania 1997, S. 70–95, hier: S. 94–95.

⁵⁰³ Rodov, 2005, S. 84.

⁵⁰⁴ So gab es in der Synagoge von Worms Drachenreliefs: Ebd., S. 73–75.

Text behandelten Profanschlachtung kein Sinnzusammenhang zu bestehen. Dennoch besteht eine lockere Verbindung zu den umgebenden Wörtern „Schwanz“ und „Flügel“, Körperteile, die auf dem Drachenbild übergross dargestellt sind.

Hervorstechende Charakteristika und Kommentar

Der *Zürcher SeMaK* in Handschrift Add. 18684 besticht durch sein illuminiertes Initialwort und seine Randbilder, die in vielfältiger Weise auf den Text Bezug nehmen. Auch wenn bei rund der Hälfte dieser Zeichnungen ein Textbezug nicht eindeutig nachgewiesen werden kann, ist anzunehmen, dass der Schreiber mit seinen Bildern immer wieder auf das Geschriebene reagieren wollte. Sei es, dass er mit seinen Randzeichnungen assoziative Verbindungen zu einzelnen Wörtern schuf ohne sich um den Textzusammenhang zu kümmern (fols. 53v und 117v), sei es, dass er den Text mit seinen Bildern, nicht nur illustrierte, sondern auch kommentierte (fols. 32v und 61v). Seine Bilder sind beeinflusst von der jüdischen Lebenswelt (fol. 61v), der Alltagskultur, wie auch von der christlichen Ikonografie. Diese Vorlagen wandelte er um und füllte sie mit jüdischen Inhalten (fol. 69v). Darüber hinaus schuf er in einfallsreicher Weise neue Bilder, die nicht an bestehende Traditionen anknüpfen.

Die auf den Bildern gezeigten Kleidungsstücke, Gebrauchsgegenstände und Architekturelemente lassen erahnen, in welcher Kultur der Schreiber gelebt hat. Dass er eine enge Anbindung zur Stadt Nürnberg hatte, wird aus der Darstellung der Nürnberger Wappen ersichtlich. Bei aller Verbundenheit mit der Mehrheitskultur werden auch Divergenzen sichtbar. So findet die jüdisch-christliche Polemik in zwei Bildern (fols. 12r und 40v) ihren Ausdruck. Nebst der Darstellung von komplexen Inhalten verblüfft der Schreiber mit seiner spontanen Vorgehensweise, wenn er die Texte mit Hund, Katz oder Drache in beinahe kindlicher Manier illustriert.

6.5 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, Norditalien

Der Kodex

Kodikologie und Paläografie

Der Kodex hat eine Länge von 260 mm, eine Breite von 180 mm und der Buchrücken hat eine Breite von 27 mm. Die einzelnen Seiten messen 253 x 168 mm. Das Buch zählt 117 Blätter und die elf Lagen bestehen durchgehend aus Quinternionen. Lediglich der siebten Lage fehlt zwischen fol. 66 und 67 ein Blatt.

Die Haar- und Fleischseiten des Pergaments lassen sich gut unterscheiden. Die Fleischseiten fühlen sich samtig an und sind deutlich heller als die raueren Haarseiten auf denen die Haarfollikel immer noch sichtbar sind. Die Anordnung von Haar- und Fleischseiten ist uneinheitlich. Neun der elf Lagen beginnen mit der Fleischseite und drei mit der Haarseite.

Alle Blätter wurden einheitlich liniert. Einstiche für die Linierung sind kaum noch sichtbar und an den inneren Seitenrändern befinden sich keine Einstiche. Für die Linierung wurden unterschiedliche Werkzeuge benutzt: In der Vertikalen erfolgte sie mit einem Metallstift, während mit dünner Tinte jeweils 28 horizontale Linien gezogen wurden. Die letzten fünf Blätter bis fol. 119 wurden bloss vorliniert und enthalten keinen Text.

Die Blätter wurden mit schwarzer und zwei unterschiedlichen roten Tinten beschrieben. Der in schwarzer Tinte geschriebene Haupttext ist einspaltig und belegt knapp über die Hälfte der Seitenbreite. An den äusseren Seitenrändern wird er von in kleineren Buchstaben geschriebenen Texten flankiert, was beim aufgeschlagenen Buch wie eine Rahmung wirkt. Die Hauptkolumne kann – wenn Kommentare eingeflochten sind – komplexe Strukturen annehmen, die von eingeschobenen geometrischen Mustern bis zu eingefügten *carmina figurata* reichen.

Die Schrift ist durchgehend in ashkenazischer Semikursive; Quadratbuchstaben kommen nur in den Initialwörtern und den beiden Musterformularen für den Scheidebrief (fol. 48r – 49v) vor. Der erste Buchstabe einer *Mitzva* ist jeweils bis zu viermal grösser als der übrige Text. Die in roter oder schwarzer Farbe gehaltenen Lettern wurden ähnlich wie die Initialen lateinischer Handschriften verziert. Dies entspricht

nicht der in jüdischen Handschriften üblichen Praxis, Tafeln mit dekorierten Initialwörtern zu schaffen. Zu Beginn der Handschrift wurden die Initialen mit fein gezeichnetem vegetativem Zierrat in roter Tinte hervorgehoben. Weiter hinten wurden sie meist nicht mehr dekoriert und an den leergelassenen Stellen stehen einfache Platzhalter. Die Orientierung innerhalb der Handschrift ist nicht einfach, denn neben den Anfängen der einzelnen *Mitzvot* wurden weitere Wörter mit vergrößerten Initialbuchstaben und Dekorationen versehen. Zudem wurde den Kapitelanfängen keine besondere Beachtung geschenkt. Sie sind nur durch kleine Übertitelungen und leicht vergrößerte Anfangsbuchstaben erkennbar, werden aber nicht durch zusätzliche Dekorationen hervorgehoben.⁵⁰⁵

Die linken Kolumnenränder verlaufen gerade und regelmässig. Dieser Effekt wurde durch das Verlängern und Abkürzen einzelner Wörter und der Einfügung von grafischen Füllelementen erzielt.

Im Gegensatz zu den bis jetzt besprochenen Handschriften sind in Arch. Seld. A51 an den Lagenenden keine Reklamanten vorhanden. Hier kommt ein Ordnungsprinzip zur Anwendung, das nicht nur die Reihenfolge der Lagen, sondern diejenige aller Blätter umfasst, indem das letzte Wort der Versoseite eines Blattes als erstes Wort auf der folgenden Rektoseite erscheint. Dabei verbleiben diese Wörter innerhalb der bestehenden Kolumnen und nehmen keinen gesonderten Raum ein.

Provenienz sowie räumliche und zeitliche Zuordnung

Die Handschrift gelangte im Jahre 1659 von der Büchersammlung des englischen Universalgelehrten John Selden (1584-1654) in den Besitz der Bodleian Library in Oxford. Wie die meisten seiner Bücher ist auch die Handschrift Arch. Seld. A51 mit dem in griechischer Sprache abgefassten Motto „*Die Freiheit über alles*“ versehen: *περί παντός την ελευθερίαν*.⁵⁰⁶

Da das Manuskript Arch. Seld. A51 kein Kolophon enthält, sind für die Zuordnung die kodikologischen Befunde entscheidend. Diese verweisen auf Italien. Das Pergament, dessen Haar- und Fleischseiten sich gut unterscheiden lassen, entspricht der im

⁵⁰⁵ Die Kapitelanfänge befinden sich auf fol. 10v (2. Kap.), fol. 25r (3. Kap.), fol. 39r (4. Kap.), und fol. 91v (6. Kap.). Der Beginn des 5. Kapitels ist nicht erkennbar.

⁵⁰⁶ Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol.1r; William Dunn Macray, *Annals of the Bodleian Library Oxford. A.D. 1598-A.D. 1867*, Oxford 1868, S. 86–87.

mittelalterlichen Italien üblichen Pergamentproduktion, in welcher die natürlichen Unterschiede zwischen den beiden Seiten (mit Ausnahme einiger Luxushandschriften im 15. Jahrhundert) stets belassen wurden.⁵⁰⁷ Die Anordnung der Lagen verweist ebenso auf Italien. In allen Zonen hebräischer Buchproduktion war es üblich, dass die einzelnen Lagen mit der Haarseite begannen, lediglich in Italien setzte sich ab Ende des 13. Jahrhunderts die Praxis durch, die Lagen mit der Fleischseite beginnen zu lassen. Im 15. Jahrhundert hatte über die Hälfte der hebräischen Handschriften in Italien diese Anordnung.⁵⁰⁸ Die Tatsache, dass die Lagen aus Quinternionen bestehen, ist ein weiteres Indiz für den italienischen Ursprung der Handschrift, denn fünfteilige Lagenstrukturen fanden lediglich im Orient und in Italien Verbreitung.⁵⁰⁹

Die Linierung mit Metallstift in der Vertikalen und Feder in der Horizontalen war eine Mischtechnik, die sich im Italien des 15. Jahrhunderts verbreitete.⁵¹⁰ Auch wenn die Linierung mit Tinte in ihren Heimatländern unbekannt war, bedienten sich ashkenazische und sephardische Immigranten der mit Federkiel linierten Pergamente. Diese Pergamente könnten daher – wie Malachi Beit-Arié vorschlägt – vorfabrizierte „Massen“-Produkte, die im Handel erhältlich waren, gewesen sein.⁵¹¹

Die ashkenazische Schrift ist ein Hinweis darauf, dass die Handschrift von einem aus *Ashkenaz* stammenden Immigranten geschrieben wurde. Ein weiteres Indiz für den Bezug zu *Ashkenaz* bildet die Angabe des Städtenamens בערן in dem auf das Jahr 1432 datierten Scheidebrief auf fol. 48v. Neubauer identifizierte in seinem Katalog der hebräischen Handschriften in Oxford diesen Namen mit „Bern“⁵¹² und im Handschriftenkatalog der Israelischen Nationalbibliothek heisst es unter „related place“: „Bern (Switzerland)“.⁵¹³ Dennoch ist eine solche Verortung in mehrerer Hinsicht problematisch. Dass die Handschrift aus Bern stammt, ist aufgrund der kodikologischen Befunde und der historischen Umstände auszuschliessen, denn die Juden wurden im

⁵⁰⁷ Beit-Arié, 2012a, S. 17.

⁵⁰⁸ Ebd., S. 28.

⁵⁰⁹ Ebd., S. 30.

⁵¹⁰ Ebd., S. 49–50.

⁵¹¹ Ebd., S. 51.

⁵¹² Adolf Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford. Including Mss. in Other Languages, Which Are Written with Hebrew Characters, or Relating to the Hebrew Language or Literature; and a Few Samaritan Mss.*, Oxford 1886, S. Nr. 878, 183.

⁵¹³ http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000091880&local_base=NNLMSS, eingesehen am 20.2.2016.

Jahre 1427 „für ewig“ von Bern verwiesen.⁵¹⁴ Darüber hinaus darf bezweifelt werden, ob der Schreiber bei der Nennung von בערן die Stadt Bern im Auge hatte, denn er hat den Städtenamen בערן mit der Angabe des Flusses איצא ergänzt. Diese Bezeichnung hat keinen Bezug zum Fluss Aare, der durch das schweizerische Bern fließt. Vielmehr klingt das Wort איצא an die Bezeichnung des durch Verona fließenden Flusses Etsch (italienisch: Adige) an. Tatsächlich war der Name „Bern“ im Mittelalter die deutsche Bezeichnung für die Stadt Verona⁵¹⁵ und wurde noch in Schedels Weltchronik von 1493 in dieser Weise verwendet.⁵¹⁶ Die Bezeichnungen für Bern und Verona haben auch anderweitig bei der Interpretation der hebräischen Umschrift der Städtenamen zu Unklarheiten geführt.⁵¹⁷ Dabei wurde aber ausser Acht gelassen, dass ashkenazische Juden für Verona ebenso die deutsche Bezeichnung „Bern“ verwendet haben.⁵¹⁸ Nachdem Verona im Jahre 1408 unter venezianische Herrschaft gekommen war, konnten sich jüdische Geldverleiher dort niederlassen, was vom Veroneser Stadtrat mit den Worten, dass die Christen im Vergleich zu den Juden in „unleutseliger und massloser Weise wucherten“ begrüßt wurde.⁵¹⁹ Bis zu ihrer Vertreibung im Jahre 1499 lebten die Juden im zentral gelegenen Stadtteil San Sebastiano Seite an Seite mit den Christen.⁵²⁰ Der Schreiber der Handschrift ist, weil ein Kolophon fehlt, nicht bekannt, doch wurden einzelne Namen innerhalb der Texte hervorgehoben. So auf fol. 11v die Namen יצחק (Isaak) und שלמה (Salomo). Möglicherweise hiess der Schreiber שמחה (Simcha), denn dieser Name wurde an zahlreichen Stellen⁵²¹ ausgezeichnet und ist hin und wieder mit einem Krönchen versehen.⁵²²

⁵¹⁴ Emil Dreifuss, *Juden in Bern. Ein Gang durch die Jahrhunderte*, Bern 1983, S. 15.

⁵¹⁵ Ferdinand Vetter, Und noch einmal: „Bern“ ist Deutsch-Verona!, *Blätter für Bernische Geschichte, Kunst und Altertumskunde* 4 (1908), S. 1–35, hier: S. 5.

⁵¹⁶ Hartmann Schedel u. Stephan Füssel (Hrsg.), *Weltchronik - 1493*, Köln 2013, S. 68.

⁵¹⁷ So wandte sich Chaim Lauer gegen eine Lesart von Moritz Güdemann und betonte, dass das lateinische V von den Rabbinern des frühen Mittelalters nie mit ב, sondern mit ו transkribiert worden sei und führte Beispiele für die Schreibweise וירונא an. Lauer, 1918, Lauer 1918, S. 20.

⁵¹⁸ Dies beim „Kuhbuch“, das 1595 in Verona in jiddischer Sprache erschienen ist. Hierzu das Titelblatt und die zweite Seite der Einleitung (ohne Paginierung) Moshe N. Rosenfeld, *The Book of Cows. A Facsimile Edition of the Famed "Kuhbuch", Verona 1595; from a unique copy in a private collection*, London 1984.

⁵¹⁹ Güdemann, 1884, S. 246.

⁵²⁰ Isidore Singer u. Umberto Cassuto, Verona, in: Isidore Singer (Hrsg.), *The Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*, New York etc. 1901-1906, Bd. 12, S. 420–421, hier: S. 420.

⁵²¹ Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 22r, fol. 24v, fol. 71v.

⁵²² Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 13r und fol. 71r. Neubauer will auf fol. 75r – v sogar das Akrostichon הלוי שלוי שמחה בר שמואל הלוי (Simcha bar Shmuel haLevi Shalit) gesichtet haben. Eindeutig

Die Texte

Der *SeMaK*, der die Hauptkolumne belegt, beginnt auf fol. 1r und endet auf fol. 114r. Er ist vollständig und endet mit dem Verbot שלא לבא על אשה נידה (= „*nicht einer rituell unreinen Frau beiwohnen*“), gefolgt von Vorschriften zur *Ḥaliza*, dem Ritual, das den Bruder eines kinderlos verstorbenen Ehemannes von der Pflicht befreit, die hinterbliebene Schwägerin zu heiraten. Der *SeMaK* verfügt über kein Inhaltsverzeichnis und lediglich einzelne *Mitzvot* sind nummeriert.⁵²³

Innerhalb des zweiten Kapitels sind, wie in der Hamburger Handschrift Cod. Hebr. 17, die Vorschriften, die von den Rabbinen ausgehen, denjenigen, die von der Tora ausgehen, vorangestellt.⁵²⁴ Es handelt sich um die *Mitzvot* „*Um Jerusalem trauern*“, „*Um seine Angehörigen trauern*“, „*Gesäuertes [an Pessach] aufspüren*“, „*Sich nicht allein mit Frauen [an einem Ort] aufhalten*“, „*Sich nicht allein mit Andersgläubigen [an einem Ort] aufhalten*“, „*Dass eine Frau nicht das Kind einer Andersgläubigen säugt*“ und „*Dass eine Frau nicht das Kind einer Andersgläubigen entbindet*“.⁵²⁵ Eine ähnliche Abweichung findet sich innerhalb des dritten Kapitels. Hier wurden drei an die Zeit gebundene Gebote, die von den Rabbinen ausgehen, und die normalerweise das Ende des Kapitels bilden, vorangestellt: „*Die Esther-Rolle in der für sie bestimmten Zeit lesen*“, „*Die Tora in der für sie bestimmten Zeit lesen*“ und „*Die Mahlzeit vor dem essen segnen*“.⁵²⁶

Der Anfang des dritten Kapitels bildet eine einzigartige Abweichung. Es beginnt auf fol. 25r mit dem Gebot לישב בסוכה (= „*in der Laubhütte sitzen*“). Das ist ein ungewöhnlicher Kapitelanfang, denn in den anderen *SeMaK*-Handschriften und in den Druckausgaben beginnt das dritte Kapitel jeweils mit dem Gebot לקדש בכור (= „*Die Erstgeburt weihen*“). Dieses Kapitel steht üblicherweise im Zusammenhang mit den *Mitzvot* des Mundes, während der Kapitelanfang in Arch. Seld. A51 übertitelt ist mit: „*Das sind die positiven Gebote, die an die Zeit gebunden sind*“. Nicht alle

nachprüfen lässt sich das nicht; zu klein und undeutlich sind die Punkte, die das Akrostichon ausmachen. Zudem sind weitere Buchstaben mit Punkten versehen, die Neubauer ignoriert hat. Neubauer, 1886, S. Nr. 878, 183.

⁵²³ Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 1, 2, 35 und 36.

⁵²⁴ Fols. 10v – 17v.

⁵²⁵ Hier: S. 88.

⁵²⁶ Fols. 27v – 28r. Eine solche Abweichung ist auch in anderen Handschriften anzutreffen: London BL, Add. 18828 (14. Jh.), London, David Sofer, Lon Sofer 7 (13.-14. Jh.), Zürich, BRAG, Brag 115.

Zwischentitel sind korrekt. So steht auf fol. 9r in sorgfältig kalligraphierten Lettern: *הזה נשלמו מצות לא תעשה התלויין בלב אהל מצות עשה התלויין בזמן הזה (= „Ende der Verbote, die mit dem Herzen in Verbindung stehen, Beginn der positiven Gebote, die an die heutige Zeit gebunden sind“)*. Der zweite Teil des Satzes ergibt keinen Sinn, denn der *SeMaK* enthält per definitionem ausschliesslich *Mitzvot*, die an die heutige Zeit gebunden sind. Eigentlich hätte der Satz so enden müssen: *ויילתה תוצמ להא וזואב (= „Beginn der Mitzvot, die mit dem Ohr in Verbindung stehen“)*, denn tatsächlich folgen an dieser Stelle die Ge- und Verbote, die das Hören betreffen. Das Wort *אוזן (= „Ohr“)* kann, wenn undeutlich geschrieben, allenfalls mit dem Wort *זמן (= „Zeit“)* verwechselt werden. Dass der Schreiber aber seine Vorlage derart missinterpretiert hat, lässt vermuten, dass es sich bei ihm um einen angeheuerten Kopisten gehandelt hat, der nur wenig Bezug zum Inhalt des *SeMaK* hatte.

Der Text des *SeMaK* ist mit Kommentaren des Rabbi Perez und einzelnen Glossen des Rabbi Moshe von Zürich versehen.⁵²⁷ Die in kleinerer Schrift geschriebenen Zusätze formen sich innerhalb des Textblocks zu vielfältigen Mustern, architektonischen Strukturen, Vasen, heraldischen Motiven, Pflanzen oder Tieren. Demgegenüber sind die, ebenfalls in kleiner Schrift geschriebenen Texte, die den *SeMaK* umrahmen, keine Kommentare und haben eigene Inhalte:

Fol. 1v – 76r *Siddur* nach ashkenazischem Ritus.

Fol. 76r – 85r *מורה הטאים (= „Führer der Sündigen“)*, ein Werk zur Bekenntnis und Busse des Eleazar ben Yehuda von Worms.

Fol. 85v – 106r *שערי דורא (Sha'arei Dura)*, das Gesetzeswerk zu Speisegesetzen und Menstruation des Isaak ben Meir von Düren (2. Hälfte 13. Jahrhundert).

Fol. 106r – 112v *הלכות יין נסך ממהר"ם (= „Gesetze zum Libationswein des Maharam“ [Rabbi Meir von Rothenburg?])*.

Diese Textauswahl verweist auf *Ashkenaz*, denn sie umfasst ausschliesslich ashkenazische Werke.

⁵²⁷ Ebd., S. 183.

Gestaltung

Die Handschrift Arch. Seld. A51 besticht durch ihre reichhaltige und vielseitige Gestaltung. Dennoch sind weder die *mise en page* noch die einzelnen Bilder bislang in der Literatur vorgestellt worden.

Eingangsseite fol. 1r

Die Eingangsseite fol. 1r beginnt mit dem ersten Gebot „zu erkennen, dass derjenige, der Himmel und Erde geschaffen hat, als einziger herrscht“.⁵²⁸

Die Seite fällt durch ihre üppige Gestaltung auf. Eine bunte Miniatur mit Initialtafel belegt die ganze obere Seitenhälfte und setzt sich an den Aussenrändern des unteren Bereichs fort, wo sie die ersten acht Zeilen des *SeMaK* umgreift. Die Initialtafel enthält das Wort לִידַע (= „zu wissen, zu erkennen, dass...“). Die silbernen und goldenen Lettern werden von einer filigranen karminroten Ranke umfasst. Ein blauer, mit goldenen Zweigen dekoriertes Grund befindet sich inner- und ausserhalb der Initialtafel und erinnert an einen kostbaren Brokatstoff. Karminrote Architekturelemente scheinen aus diesem blauen Grund gleichsam hervorzuwachsen. Eine Vielzahl vegetabilischer Motive und ein kleiner Hirsch beleben das Bild, beherrschend aber sind die beiden braunen Tiere im Vordergrund: Ein steigender Löwe steht einem ebenso grossen Tier gegenüber, das sich in einer seltsamen Verrenkung an der Flanke leckt oder beisst. Dazwischen ist eine nicht näher definierbare Pflanze mit drei Wurzelknollen. Als Ganzes wirkt die Darstellung unharmonisch: Die fein ziselierte Federzeichnung, welche die Initialtafel umfasst, wurde teilweise ausgemalt und möglicherweise zu einem späteren Zeitpunkt übermalt. Es wurden unterschiedliche Farbqualitäten verwendet, denn einzelne Konturen verschwimmen und die braunen Farbflächen sind brüchig.

Die Darstellung der braunen Tiere im Vordergrund lässt vermuten, dass das Bild von späterer Hand teilweise übermalt wurde. Das Motiv der beiden Tiere wiederholt sich auf fol. 29v in gezeichneter Form. Der Unterschied zwischen den Darstellungen springt ins Auge. Die Zeichnungen wirken ungleich differenzierter, während durch die Übermalung manche Einzelheiten, wie die Mähne des Löwen, gänzlich verloren gingen.

⁵²⁸Zum Text siehe: Kapitel 6.4, *Das illuminierte Initialwort fol. 12r*.



Abb. 86 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 1r



Abb. 87 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 29v, Detail

Ebenfalls die Details des sich verrenkenden Tieres treten auf der Zeichnung deutlicher zu Tage. Seine Pfoten und der Schwanz gleichen denjenigen des Löwen, doch der Kopf ist lang und schmal und die Ohren spitz. Es könnte sich daher um einen Hund handeln. Ein sich beissender Hund in einer Haggada des Joel ben Simeon von 1460 zeigt gewisse Ähnlichkeiten, wie Körperhaltung, hängende Ohren und eingeschlagener Schwanz.



Abb. 88 London, BL, Add. 14762, fol. 23v, Detail



Abb. 89 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 29v, Detail

Da sich das Motiv des Löwen mit dem sich verrenkenden Tier innerhalb von Arch. Seld. A51 wiederholt, ist es denkbar, dass dem Bild eine spezifische Bedeutung zukommt. Es bleibt unklar, ob und welche Vorlagen beigezogen wurden. Möglicher-

weise war die Darstellung eine Art Familienemblem und bezog sich auf die Familie des Künstlers oder Auftraggebers. Dabei ist anzunehmen, dass es nicht Wappentiere waren, die als Vorlage gedient haben, denn die Tiere halten ihre Schweife gesenkt und durch die Hinterbeine geschlagen. Da bei heraldischen Löwen untergeschlagene Schweife äusserst selten sind,⁵²⁹ ist es auch denkbar, dass die Darstellung von einer Löwen-
skulptur inspiriert wurde. So war beispielsweise am Palazzo Vecchio in Florenz ein Löwe mit einem durch die Hinterbeine geschlagenen Schwanz zu sehen.



Abb. 90 Florenz, Museo Bardini, Marzocco, 14. Jahrhundert⁵³⁰

Die vielen auf fol. 1r aufragenden Türme erinnern an eine bewehrte Stadt. Gleichzeitig lehnt die Darstellung mit ihren architektonischen Elementen und dem Löwen zur Linken an Portalbilder an, die in ashkenazischen Gebetsbüchern vorkommen. So bildet ein von Löwen bewachtes Tor die Eingangsseite des *Wormser Maḥzors* von 1272⁵³¹ und ein Portal mit säulentragenden Löwen findet sich im *Padua Ashkenazi Maḥzor* aus dem 14. Jahrhundert.⁵³² In diesem Zusammenhang haben die Löwen eine spezifisch jüdische Anbindung, ist doch die Gestalt des Löwen innerhalb der jüdischen Tradition ein wichtiger Bedeutungsträger.⁵³³

⁵²⁹ Maximilian Gritzner, *Handbuch der heraldischen Terminologie in zwölf (germanischen und romanischen) Zungen. Enthaltend zugleich die Haupt-Grundsätze der Wappenkunst*, Nürnberg 1890, S. 82.

⁵³⁰ Bildquelle: IK.

⁵³¹ Jerusalem, JNUL, hebr. 4, 781, fol. 1v.

⁵³² New York, Public Library, Heb. 225, fol. 353v. Diese Illumination ist ein weiteres Beispiel für die nachträgliche Übermalung eines bestehenden Bildes. Sara Offenberg, Illuminations of Kol Nidrei in Two Ashkenazi Mahzorim, *Ars Judaica* 7 (2011), S. 7–16, hier: S. 11.

⁵³³ Hier: Kapitel 6.4, *Löwe auf fol. 69v*.



Abb. 91 Jerusalem, JNUL, MS hebr. 4, 781, fol. 1v, Detail

Darüber hinaus wird beim Betrachter der Eingangsseite von Arch. Seld. A51 der Eindruck erweckt, dass ihm, wie durch ein Fenster hindurch, ein Blick in einen blühenden Garten gewährt wird. Die üppige Gestaltung von gartenähnlichen Landschaften ist eines der Kennzeichen der italienisch-jüdischen Buchmalerei der Renaissance. Dennoch steht die Eingangsseite der Handschrift Arch. Seld. A51 nicht vollständig unter deren Einfluss. Obwohl in Italien entstanden, zeigt sie noch nicht den Hang zu Perspektive und Plastizität, der in den illuminierten jüdischen Handschriften jener Zeit aufkommt. Parallelen bestehen jedoch hinsichtlich des Seitenaufbaus und der Ausmalung.



Abb. 92 Vatikan, BAV, Ross. 498, 85v⁵³⁴



Abb. 93 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol.1r

⁵³⁴ Bildquelle: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Ross.498, eingesehen am 13.10.2016, Copyright 2015 © Biblioteca Apostolica Vaticana.

Ein winziges Detail verrät den Bezug zur italienischen Umwelt. Auf dem Gebäude im Hintergrund befinden sich gewölbte Hohlziegel vom Typ „Mönch und Nonne“.



Abb. 94 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 1r, Detail

Diese Form der Ziegel war schon zu römischen Zeiten bekannt und hatte sich während des Mittelalters über ganz Europa verbreitet, war aber für das niederschlagsreiche mitteleuropäische Klima nur bedingt geeignet. Deshalb wurde nördlich der Alpen bereits im 8. Jahrhundert ein Flachziegel entwickelt, der sich besser für steile Dachformen eignete.⁵³⁵ Während des Spätmittelalters, als die brennbaren Strohdächer in den Städten durch Ziegeldächer ersetzt wurden, setzten sich im süddeutschen Raum die Flachziegel durch.⁵³⁶ Die regionalen Unterschiede hinsichtlich der Bedachung widerspiegeln sich auch in der jüdischen Handschriftenillumination. So sind in den meisten italienischen Manuskripten aus dem 15. Jahrhundert Hohlziegel⁵³⁷ zu sehen, während in den deutschen Manuskripten dieses Zeitraumes mit Vorliebe Flachziegel⁵³⁸ gezeigt werden. Eine Ausnahme bildet die Buchmalerei von Joel ben Simeon, eines Künstlers, der in Süddeutschland und Norditalien aktiv war. Er lebte zwischen beiden Kulturen und nahm Elemente beider Bildtraditionen auf.⁵³⁹ Dies zeigt sich auch in der von ihm geschaffenen *Washington Haggada*, in der sowohl Hohl- wie auch Flachziegel

⁵³⁵ J. Stark u. B. Wicht, *Geschichte der Baustoffe*, Wiesbaden, Berlin 2013, S. 42.

⁵³⁶ Heinz Zanger, *Dachschmuck aus gebranntem Ton*, Suderburg-Hösseringen 2002, S. 13.

⁵³⁷ Jerusalem, Museum Israel, MS Rothschild 24, fol. 65r (Ferrara ca. 1470); Parma, BPP, MS Parm 3273, fol. 1v (Lombardei 1460-65); Jerusalem, Museum Israel /New York, Metropolitan Museum, *Mishneh Torah*, 2013.495 (Norditalien 1475).

⁵³⁸ Zweite Nürnberger Haggada, London, Collection of David Sofer (ehemals: Jerusalem, Schocken Lib. MS 24087) 9v, 11r, 17v (Deutschland 1460-70); Hamburg, SUB, Cod. Hebr. 37, 27v, 168v; Jerusalem, Museum Israel, The Yahuda Haggadah, MS 180/50, fol. 1v (Süddeutschland 1470-80); Paris, BNF, Hébreu 1333, 10r.

⁵³⁹ Kogman-Appel, 2011, S. 62-86.

vorkommen.⁵⁴⁰ Die Darstellung einer relativ flachen Bedachung mit Hohlziegeln auf fol. 1r verweist auf die Architektur, die südlich der Alpen üblich war und entspricht der kodikologischen Zuordnung von Arch. Seld. A51 nach Italien.

Randdekor

Die nächsten figürlichen Darstellungen folgen wenige Blätter weiter auf fol. 4v. Der sich an den Seitenrändern befindliche *Siddur* wird mit karminroten Zeichnungen von zwei Hunden und einer Laute begleitet. Der Text beginnt mit dem zweiten Vers von Psalm 33 *להלל ודוה רושע לבנב רוניכב* (= „*Preist den HERRN mit der Leier, spielt ihm auf zehnsaitiger Harfe*“).⁵⁴¹ Zwei zierliche Hunde mit Schlappohren, langen Hälsen und breiten Halsbändern liegen einander gegenüber und reissen ihre Mäuler weit auf. Dabei wird das in karminroten Quadratbuchstaben geschriebene Initialwort *הודו* (= „*preist*“) von den geöffneten Hundeschnauzen gleichsam getragen.

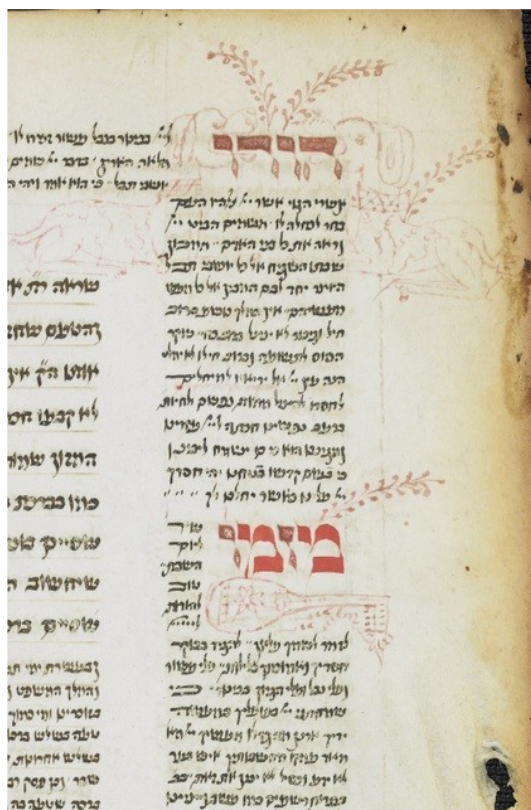


Abb. 95 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 4v, Detail

Nach Psalm 33 folgt Psalm 92, der mit folgenden Worten beginnt: *שיר ליום השבת טוב להודות ליהוה ולזמר לשמך עליון להגיד*

בבוקר חסדך ואמונתך, בלילות עלי-עשור ועלי-נבל הגיון בכנור (= „*Ein Psalm. Ein Lied für den Sabbattag. Gut ist es, den HERRN zu preisen und deinen Namen, Höchster zu singen, am Morgen deine Güte zu verkünden und deine Treue in den Nächten, zur zehnsaitigen Laute und Harfe.*“).⁵⁴² Illustriert werden diese Worte mit der Darstellung einer sogenannten Knickhalslaute. Das Instrument scheint fünf Saiten zu haben. Fünfhörige Lauten wurden in Italien bis ins Jahr 1500 verwendet.⁵⁴³ Mit dieser Abbildung sollte der

⁵⁴⁰ Washington, Library of Congress, Washington Haggada, fol. 19v und fol. 22r.

⁵⁴¹ Evangelisch-Reformierte Landeskirche des Kantons Zürich, 2007, S. 744.

⁵⁴² Ebd., S. 801.

⁵⁴³ Josef Zuth, *Handbuch der Laute und Gitarre* 1978, S. 146.

Text wortgetreu illustriert werden. Demgegenüber haben die vorangehenden Hundedarstellungen keinen Textbezug.

Der Text des *SeMaK* dieser Doppelseite ist nicht bebildert. Indessen besteht ein innerer Zusammenhang zwischen der *Mitzva* להתפלל בכונה (= „Mit Hingabe beten“, fol. 3v – 7v) und dem sie umrandenden *Siddur*. Mit seiner Seitengestaltung betonte der Schreiber die Wichtigkeit der Liturgie und des Betens. Der *SeMaK* ist zwar in grösseren Lettern geschrieben und steht im Zentrum der Buchseiten, mit seinem Dekor aber ist es der *Siddur*, der den Text im Zentrum dominiert.

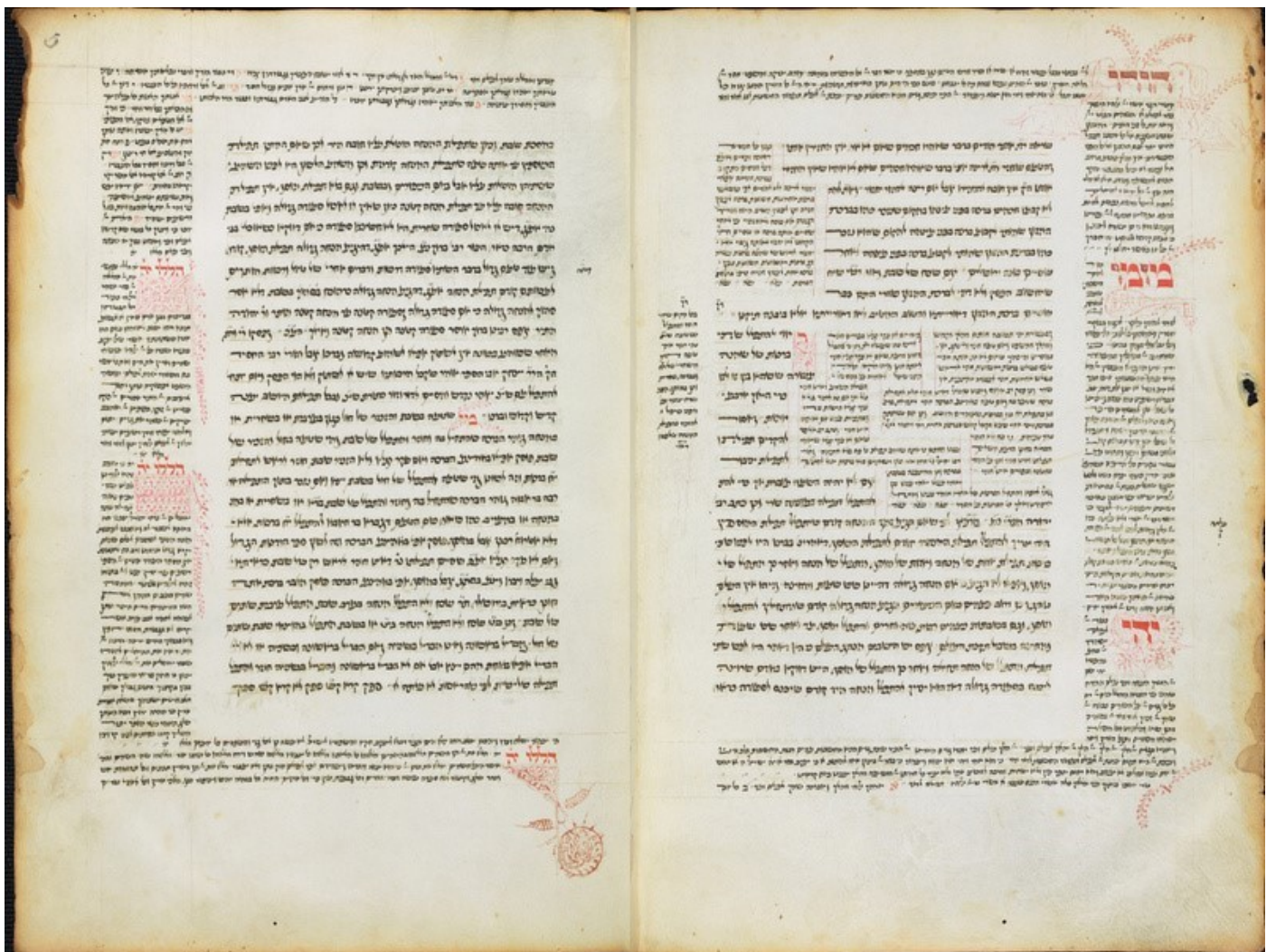


Abb. 96 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 4v – 5r

Bestandteil des *Siddurs* ist die *Pessach-Haggada*. Diese beginnt auf fol. 22r und endet auf fol. 26r mit der Lobpreisung *כי לו נאה כי לו יאה* (= „Denn ihm gebührt, denn ihm soll zukommen“).⁵⁴⁴ Der Text der *Haggada* wurde nur auf den letzten beiden Blättern bebildert. Auf fol. 25r befindet sich eine Initiale des Buchstabens *ש* (*Shin*).⁵⁴⁵ Die Initiale weist Überreste einer Vergoldung auf und ist mit einer Federzeichnung in roter Tinte verziert. Das dazugehörige Bild zeigt eine schlanke Deckelkanne, die über der Initiale zu schweben scheint und deren Schnabel sich einem tassenförmigen Gefäß zuneigt.



Abb. 97 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 25r, Detail

Die Initiale *ש* bildet den Beginn des Verses *ועל הממלכות לא ידעוך* (= „Giess aus deinen Grimm über die Nationen, die dich nicht kennen und über die Königreiche, die deinen Namen nicht anrufen.“).⁵⁴⁶ Dieser Vers wird am Sederabend nach dem Einschenken des vierten Bechers Wein gesprochen. Danach wird die Tür geöffnet, um dem Propheten Elia, der die Ankunft des Messias ankündigt,

⁵⁴⁴ Laut Zunz ist diese Passage erst seit dem 15. Jahrhundert Bestandteil der *Pessach-Haggada* (siehe: Leopold Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Alterthumskunde und biblischen Kritik*, Berlin 1832, S. 126), doch sie war bereits im 13. Jahrhunderts in die englischen *Pessach-Haggadot* integriert. Dazu: David Kaufmann, *The Ritual of the Seder and the Agada of the English Jews before the Expulsion*, *The Jewish Quarterly Review* 4 (1892), S. 550–561, hier: S. 560.

⁵⁴⁵ Gegenüber Initialwörtern sind Initialbuchstaben in hebräischen Handschriften eher selten und wurden bis in die 1440er-Jahre von den aus Italien stammenden italienischen Schreibern kaum verwendet. Nurit Pasternak, *A Meeting Point of Hebrew and Latin Manuscript Production. A Fifteenth Century Florentine Hebrew Scribe, Isaac ben Ovadia of Forlì*, *Scrittura e civiltà* 25 (2001), S. 185–200, hier: S. 195.

⁵⁴⁶ Psalm 79,6, Evangelisch-Reformierte Landeskirche des Kantons Zürich, 2007, S. 789–790.

Einlass zu gewähren. Die Worte „*Giess aus deinen Grimm*“ bilden seit dem späten 11. Jahrhundert Bestandteil der *Pessach-Haggada*. Unter dem Einfluss der Judenverfolgungen hatte sich in *Ashkenaz* die Vorstellung von der messianischen Erlösung mit dem Wunsch nach göttlicher Rache an den ungläubigen Völkern verbunden.⁵⁴⁷ Um 1430 kam in den ashkenazischen *Haggadot* eine eigene Ikonografie für den Vers „*Giess aus deinen Grimm*“ auf. So wird die Ankunft des messianischen Zeitalters mit dem auf einem Esel reitenden Propheten Elia oder des Messias dargestellt.⁵⁴⁸ Daneben gab es auch Darstellungen, in welchen das Rachemotiv zentral war. So wird in einem deutschen *Siddur* aus dem 14./15. Jahrhundert das Initialwort „*Giess aus*“ von zwei teuflischen Gestalten flankiert.⁵⁴⁹

Bei der Darstellung auf fol. 25r handelt es sich um weit mehr als um eine wortwörtliche Übertragung des Wortes „giessen“, denn sie bezieht sich auf das Einschenken des vierten Bechers, eines Vorgangs, der mit der Hoffnung auf das messianische Zeitalter verbunden ist. Die Kanne kann sogar mit dem sich ergießenden göttlichen Grimm in Verbindung gebracht werden. So wird in einer ashkenazischen *Pessach-Haggada* aus dem 14./15. Jahrhundert neben der Darstellung vom Einzug des Messias über den Feinden Israels ein Krug entleert.⁵⁵⁰



Abb. 98 Darmstadt, HLuHB, Cod. Or. 28, fol. 12v, Detail

⁵⁴⁷ Israel Jacob Yuval, *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter*, Göttingen 2007, S. 133–137.

⁵⁴⁸ Kogman-Appel, 2011, S. 81.

⁵⁴⁹ Cambridge, University Library, MS Add. 662, fol. 48v.

⁵⁵⁰ Bruno Italiener, *Die illustrierte Pessach-Haggada*, in: Bruno Italiener (Hrsg.), *Die Darmstädter Pessach-Haggadah. Codex Orientalis 8 der Landesbibliothek zu Darmstadt aus dem 14. Jahrhundert*, Textband, Leipzig 1927, S. 1–41, hier: S. 38.

Der Text des *SeMaK* wird auf fol. 25r von dem mit roter Farbe hervorgehobenen Initialwort לישב (= „sitzen“) dominiert, welches das Gebot „in der Laubhütte sitzen“, sowie das dritte Kapitel einleitet. Zur *Pessach-Haggada*, welche den Text rahmt, besteht ein indirekter Bezug: wie das *Pessach*-Fest ist das Laubhüttenfest eines der drei jüdischen Wallfahrtsfeste und erinnert ebenfalls an den Auszug aus Ägypten. So zitiert der *SeMaK* als Erstes die Bibelstelle, auf die sich das Gebot bezieht: „Sieben Tage sollt ihr in Laubhütten wohnen“.⁵⁵¹ Die im biblischen Text nachfolgende Begründung „damit eure künftigen Generationen erfahren, dass ich die Israeliten in Hütten wohnen liess, als ich sie aus dem Land Ägypten herausführte“⁵⁵² wurde nicht explizit genannt, denn es wurde davon ausgegangen, dass sie den Lesern vertraut war.⁵⁵³

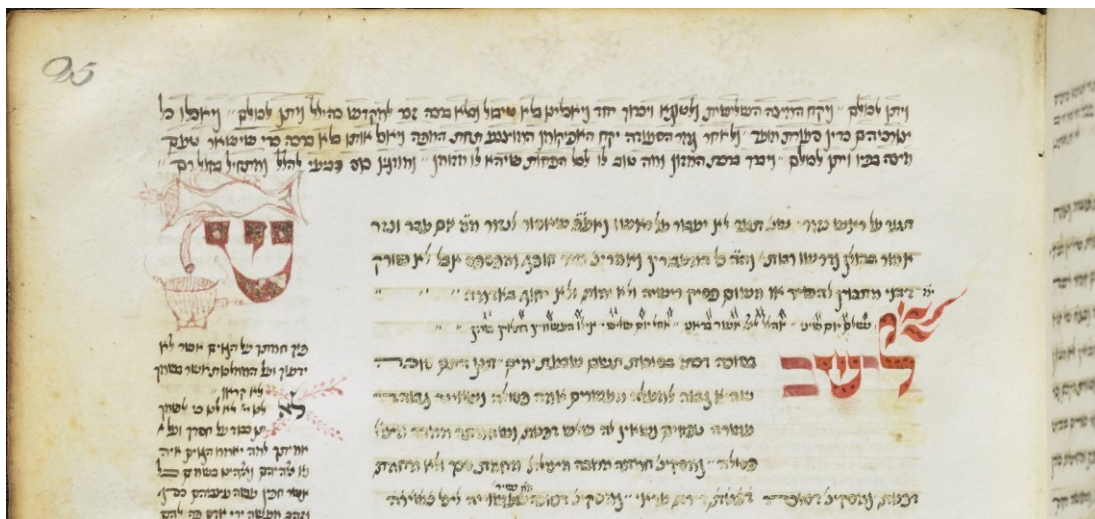


Abb. 99 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 25r, Detail

Dadurch, dass das Gebot „In der Laubhütte sitzen“ den Beginn eines neuen Kapitels bildet, wird ihm in Arch. Seld. A51 eine besondere Bedeutung beigemessen. Es ist nicht auszuschliessen, dass die räumliche Nähe zur *Pessach-Haggada* beabsichtigt ist.⁵⁵⁴ Das Gebot „in der Laubhütte sitzen“ setzt sich auf den nächsten beiden Seiten fort und wird

⁵⁵¹ Leviticus 23,42, Evangelisch-Reformierte Landeskirche des Kantons Zürich, 2007, S. 168.

⁵⁵² Leviticus 23,43, ebd.

⁵⁵³ Hier: Kapitel 3,2.

⁵⁵⁴ In einer in Italien angefertigten *Pessach-Haggada* Hamburg, SUB, Cod. Hebr. 155 werden Pessach und Laubhüttenfest ebenfalls miteinander verknüpft. Dort findet sich auf fol. 5r die Illumination eines *Lulav* und eines *Hadass*. Shlomo Bistrizky, Codex hebraicus 155, in: Irina Wandrey (Hrsg.), *Manuscript Cultures 6. Ausstellungskatalog "Tora, Talmud, Siddur"*, anlässlich der Ausstellung "Tora – Talmud – Siddur. Hebräische Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg" in der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg vom 18. September bis 26. Oktober 2014, Hamburg, Hamburg 2014, S. 228–237, hier: S. 229.

weiterhin von der *Pessach-Haggada* eingerahmt. Die Doppelseite 25v – 26r ist besonders aufwändig dekoriert. Dort formen sich die Kommentare des Rabbi Perez zu geometrischen Figuren und Gefäßen und aus den Texten am Rande sprissen zahllose in roter Tinte gezeichnete Zweige. Das aufgeschlagene Buch erinnert an dieser Stelle an einen blühenden Garten oder an eine ausgeschmückte Laubhütte. Möglicherweise hatte der Schreiber eine mit Zweigen bedachte Laubhütte vor Augen, wie sie in zwei oberitalienischen Handschriften abgebildet sind.⁵⁵⁵

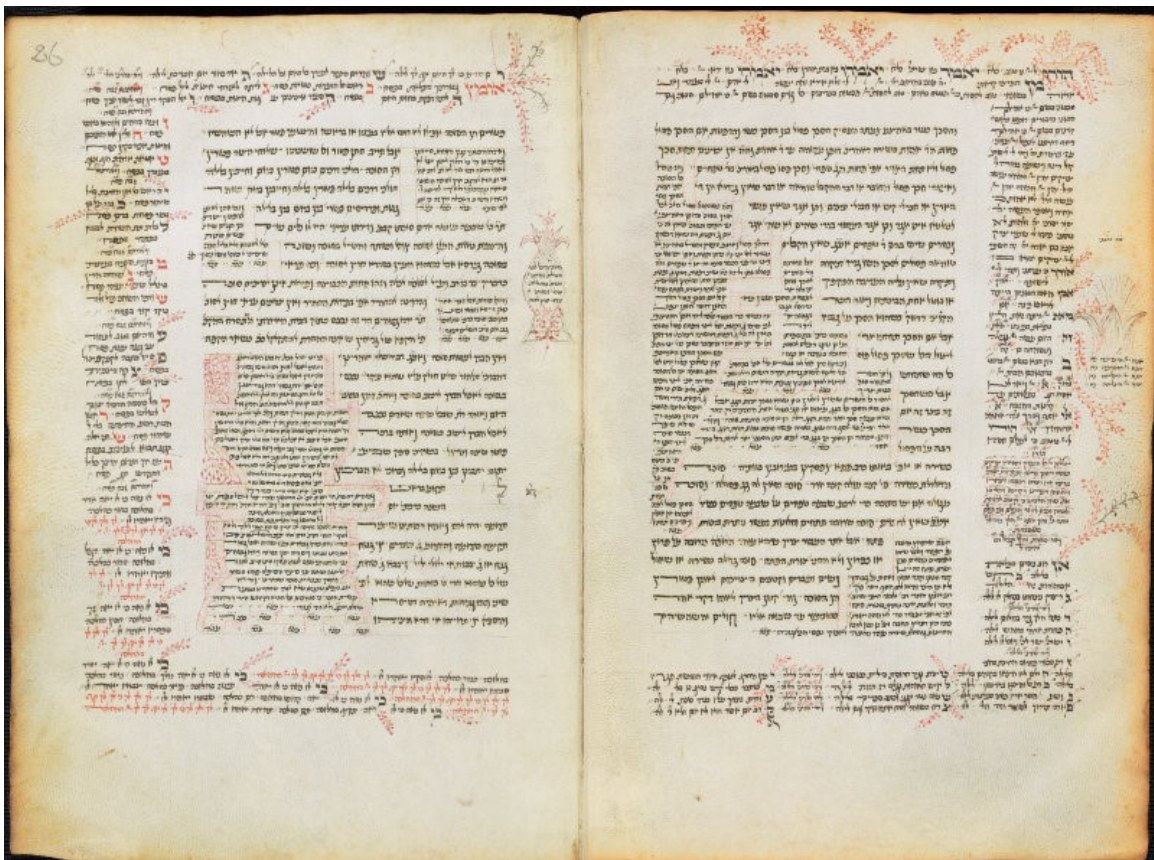


Abb. 100 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 25v – 26r

⁵⁵⁵ London, BL, Add. 26968, („*Forli-Siddur*“, entstanden 1383) fol. 316v und Vatikan, BAV, Cod. Rossiana 498, (entstanden zwischen 1451 und 1475), fol. 85v.



Abb. 101 London, BL, Add. 26968, fol. 316v, Detail



Abb. 102 Vatikan, BAV, Ross. 498, fol. 85v, Detail⁵⁵⁶

*Carmina figurata*⁵⁵⁷

Die Kommentare zum *SeMaK* nehmen zuweilen geometrische Figuren an und formen sich zu Gegenständen, heraldischen Symbolen oder Tieren. Erste gegenständliche Darstellungen befinden sich auf fol. 6r und 9v, wo die Kommentare des Rabbi Perez die Gestalt eines halben Kruges annehmen. Zwischen den Formen und den Texten, die sie beinhalten, besteht nirgends eine Verbindung.⁵⁵⁸ Auf fol. 28v gestaltet sich ein *SeMaK*-Kommentar zu einem Kelch, der an seinen Rändern mit Federzeichnungen in roter Tinte verziert ist. Pflanzliche Motive, ein kleiner Hund sowie zwei menschliche Gesichter, die unter einem Pflanzenblatt hervorlugen, verleihen der Dekoration eine heitere Note. Der Text bezieht sich auf das Gebot לברך על המזון לפניו (= „Die Mahlzeiten vorher segnen“), das auf fol. 28r beginnt. Innerhalb der Kelchform befindet sich ein Kommentar des Perez von Corbeil, der anhand eines Zitates aus dem Traktat *Hallah* der *Mishna* auslotet, in welchen Fällen ein Segensspruch gesprochen werden muss. Hier,

⁵⁵⁶ Bildquelle: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Ross.498, eingesehen am 13.10.2016, Copyright 2015 © Biblioteca Apostolica Vaticana.

⁵⁵⁷ Der Begriff *carmen figuratum* bezeichnet meist ein Umrissgedicht, das einen inhaltlichen Zusammenhang zwischen Form und Text aufweist. (Zur Verwendung des Begriffes: Christine Jakobi-Mirwald u. Martin Roland, *Buchmalerei. Terminologie in der Kunstgeschichte*, Berlin 3. Aufl. 2008, S. 36 und Dalia-Ruth Halperin, *Illuminating in Micrography. The Catalan Micrography Mahzor-MS Hebrew 8o 6527 in the National Library of Israel*, Leiden 2013, S. 11). Hier wird der Begriff im erweiterten Sinne verwendet als Textzeilen, die eine Form füllen und nicht als Formen, die einen Textbezug aufweisen müssen.

⁵⁵⁸ Auf fol. 6r ist ein Kommentar von Rabbi Perez zum Gebot *Mit Hingabe beten* und behandelt die Frage, in welcher Reihenfolge das Vespergebet (*Mincha*) und Zusatzgebet (*Musaf*) zu verrichten seien und um die Frage, ob vor dem Vespergebet eine kleine Mahlzeit gegessen werden dürfe. Auf fol. 9v beziehen sich die Kommentare auf die Vorschrift zur Herstellung von Schaufäden.

wie auch bei den nachfolgenden Formen (Wohnturm auf fol. 29r, Kanne auf fol. 29v, ziboriumähnliche Gefäße (möglicherweise Besamimbüchsen) auf fol. 29v, 57r und 68r) sind keine Textbezüge erkennbar.



Abb. 103 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 28v, Detail

Ab fol. 70v wurden einzelne Formen bunt ausgemalt. Auf der Doppelseite 70v – 71r befinden sich ein grün und rot ausgemalter Blütenkelch, eine heraldische Lilie und ein heraldischer Raubvogel. Die Texte inner- und ausserhalb der Formen beziehen sich auf das Gebot *שלא לאכול בשר בחלב* (= „kein Fleisch mit Milch essen“), das auf fol. 69r beginnt.



Abb. 104 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fols. 70v – 71r

Auffällig ist die Form der Lilie. Auch in anderen hebräischen Handschriften sind Lilienformen als *carmina figurata* anzutreffen. So in einer ashkenazischen Handschrift der Prophetenbücher aus dem 13. Jahrhundert⁵⁵⁹ und in einem italienischen *Maḥzor* aus dem 15. Jahrhundert.⁵⁶⁰ Doch die Lilie in Arch. Seld. A51 trägt besondere Züge: Um den Stil der Lilie schlingt sich ein rotes Band und zwischen den Blütenblättern spriessen zwei Staubfäden hervor, wie dies bei Florentiner Lilien der Fall ist.⁵⁶¹ Im italienischen *Maḥzor* sind ebenfalls Florentiner Lilien abgebildet. Die Lilie in Arch. Seld. A51 weist ihr gegenüber ein signifikantes Detail auf: Die Enden ihrer Blütenblätter haben keine floralen Ausläufer, sondern sind mit scharfen Krallen bewehrt.

⁵⁵⁹ London, BL, Add. 26879, fol. 187r.

⁵⁶⁰ London, BL, Harley 5686, fol. 440r.

⁵⁶¹ Diese Lilienform wurde ab 1252 auf florentinische Goldmünzen geprägt. Christoph Friedrich Weber, *Zeichen der Ordnung und des Aufbruchs: heraldische Symbolik in italienischen Stadtkommunen des Mittelalters* 2011, S. 6 – 7.



Abb. 105 London, BL, Add. 26879, fol. 187r, Detail



Abb. 106 London, BL, Harley 5686, fol. 440r, Detail



Abb. 107 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 70v, Detail

Zwischen der Figur der Lilie und dem Text, den sie beinhaltet, besteht kein Zusammenhang, zum umgebenden Text hingegen hat die Lilie einen übergeordneten Bezug. Die Blütenblätter der Lilie umfassen das in grossen Lettern geschriebene Wort הילכות (= „Religionsgesetze“). Hier symbolisiert die Lilie, wie das Lilienzepter in der Londoner Handschrift BL, Add. 18684 das göttliche Gesetz.⁵⁶² Der Titel „Religionsgesetze“ leitet verschiedene Gesetze hinsichtlich der Trennung von Milch und Fleisch ein, so die auf dem Traktat *Hulin* (Profanschächtung) beruhende Vorschrift, den Euter eines geschlachteten Viehs aufzureissen und von der Milch zu befreien⁵⁶³ und die Gesetze zur Nichtigerklärung der Vermengung von Fleisch und Milch. Mit ihren scharfen Krallen könnte die Lilie signalisieren, dass der Einhaltung der Gesetze grösste Wichtigkeit zukommt.

Auf den folgenden Blättern setzt sich die Auflistung der Gesetze fort. Auf fol. 71r spannen sich die gesenkten Schwingen eines Wappenvogels beinahe über die ganze Kolumnenbreite des *SeMaK*. Der Vogel trägt eine Krone und um seine Füsse sind Schellen befestigt. Es handelt sich daher nicht um einen Adler, sondern mit grösster

⁵⁶² Hier: Kapitel 6.4, *Mischwesen auf fol. 8v*.

⁵⁶³ *Hulin*, 2002, 109a–109b, S. 332–334.

Wahrscheinlichkeit um einen Falken.⁵⁶⁴ Falken tauchten auch als Wappenvögel auf. So hatte die Florentiner Patrizierfamilie Strozzi einen Falken als Wappenvogel.⁵⁶⁵

Auf fol. 71v finden sich *carmina figurata* in Form einer Vase und eines Pferdes. Das im Profil gezeigte massige Pferd geht mit gesenktem Kopf und Schweif im Passgang, wobei der rechte Vorderhuf angehoben ist. Das Pferd wird nicht naturgetreu wiedergegeben, sondern lehnt sich an bestehende Pferdedarstellungen an. Insbesondere der Kopf mit seinem menschlichen Auge folgt einer Darstellungskonvention aus dem Quattrocento.⁵⁶⁶



Abb. 108 Florenz, Basilica di Santa Maria del Fiore, Paolo Uccello, Reiterstandbild des John Hawkwood, Fresko 1436



Abb. 109 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 71v, Detail

Auffällig auf dieser Seite ist das in grossen Lettern geschriebene Wort ברייה (= „ein Geschöpf“), das eines der Gesetze zur Nichtigerklärung einer verbotenen Vermengung von Speisen einleitet. Hier kann ausgeschlossen werden, dass zur Gestalt des Pferdes ein Textbezug besteht, denn unter „Geschöpf“ ist ein kleines unreines Lebewesen, das in eine erlaubte Speise fällt, gemeint.

Auf fol. 76r folgen zwei weitere *carmina figurata* mit dem Bild eines Ochsen und eines weiteren Pferdes. Dort befindet sich das Verbot שלא לאכול שלקות של גוים (= „Nichts von Nichtjuden gekochtes essen“). Der Text innerhalb der Figur des Ochsen ist ein Kommentar des Rabbi Perez und bezieht sich auf das vorangehende Verbot שלא לאכול

⁵⁶⁴ Gritzner, 1890, S. 98–99.

⁵⁶⁵ Ingeborg Walter, *Die Strozzi. Eine Familie im Florenz der Renaissance*, München 2011, S. 26.

⁵⁶⁶ Heinrich Weizsäcker, *Das Pferd in der Kunst des Quattrocento*, *Jahrbuch der Preussischen Kunstsammlungen* 7 (1886), S. 40–57, 157–172, hier: S. 43.

המזן בפסח (= „An Pessach kein Gesäuertes essen“). Dieser Kommentar behandelt die Frage, wie Gegenstände für *Pessach* kosher gemacht werden sollen.



Abb. 110 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 76r, Detail

Der stehende Ochse, leicht zu erkennen an seinen Hörnern und gespaltenen Hufen, hält seinen Kopf leicht geneigt und streckt die Zunge heraus. Die Stellung der Augen und die langgestreckte Nase verleihen ihm menschliche Züge.

In der jüdischen Buchmalerei sind etliche Darstellungen von ähnlich aussehenden Rindern anzutreffen. Auf diesen Bildern werden meist keine Nutztiere gezeigt, sondern Tiere mit einem hohen Symbolgehalt. So die Rote Kuh, deren Asche zu biblischen Zeiten⁵⁶⁷ zur rituellen Reinigung verwendet wurde,⁵⁶⁸ der Stier als eines der vier lebendigen Geschöpfe aus Ezechiels Vision des göttlichen Thronwagens⁵⁶⁹ oder das mythische Urwesen Behemoth.⁵⁷⁰ All diese Tiere können auf das messianische Zeitalter verweisen. So schrieb Maimonides zur Roten Kuh, dass bis zur Zerstörung des Zweiten

⁵⁶⁷ Numeri 19,2-10.

⁵⁶⁸ Zum Beispiel: Jerusalem, Schocken Library, MS 13873, fol. 76v.

⁵⁶⁹ Ezechiel 1,4-25; Mailand, Biblioteca Ambrosiana, B 32 inf., fol. 135v; Leipzig, Universitätsbibliothek, MS Voll 1102/I, *Maḥzor*, Worms, ca. 1310, fol. 31v.

⁵⁷⁰ Mailand, Biblioteca Ambrosiana, B 32 inf., fol. 136r; Leipzig, Universitätsbibliothek, MS Voller 1102/II, fol.181v.

Tempels insgesamt neun rote Kühe geopfert wurden, die zehnte aber werde vom Messias dargebracht werden.⁵⁷¹



Abb. 111 Schocken Mahzor, Veneto, 1441
Privatbesitz, einst: Jerusalem, Schocken Library, MS 13873, fol. 76v, Detail⁵⁷²

Die vier lebendigen Geschöpfe aus Ezechiels Vision symbolisieren die Schau auf Gottes Thron. In der Darstellung des *Leipziger Mahzors* widerspiegeln sich, wie Kogman-Appel gezeigt hat, die Bussvorstellungen der ashkenazischen Pietisten, nach denen der Büsser dereinst von Gott beim göttlichen Thron empfangen wird und das Kommen des Messias dann eintreten kann, wenn Tugend und Sünde im Gleichgewicht sind.⁵⁷³

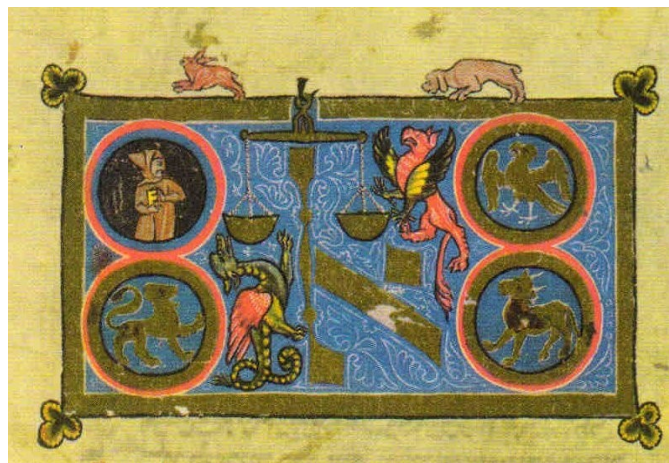


Abb. 112 Leipzig, Universitätsbibliothek, MS Voll 1102/I, *Mahzor*, Worms, ca. 1310, fol. 31v, Detail

⁵⁷¹ פרה אדומה, 4,3, Moshe ben Maimon, ספר טהרה, in: משנה תורה: הוא היד החזקה, *Mishneh Torah: Hu haYad Ha-Hazakah*, Berlin 1862, S. 1–96, hier: S. 22.

⁵⁷² Bildquelle: Sarit Shalev-Eyni, Gebetbuch, jüdisch, in: RDK Labor (2014), URL: <http://www.rdklabor.de/w/?oldid=82841>, eingesehen am 13.10.2016.

⁵⁷³ Katrin Kogman-Appel 2012, S. 115.

Behemoth, schliesslich, ein mythologisches Ungetüm von gigantischen Ausmassen, soll laut rabbinischer Überlieferung im messianischen Zeitalter zusammen mit Leviathan und dem Riesenvogel Ziz den Gerechten als Speise dargebracht werden.⁵⁷⁴

Da auf fol. 76r neben dem Rind auch ein Pferd dargestellt wird, könnte angenommen werden, dass es sich hier nicht um ein mythologisches Wesen, sondern um ein einfaches Hausrind handeln könnte. Dieser Eindruck verflüchtigt sich aber beim Umblättern des Blattes. Auf fol. 76v erscheint ein bunt ausgemalter Greif.⁵⁷⁵ Er hat die Körperform eines Pferdes, Krallen an den Füssen und einen feurigen Schwanz.



Abb. 113 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 76v, Detail

Die Nähe zwischen Rind und Greif wecken Assoziationen zu den riesigen Fabelwesen Behemoth und Ziz, die Eingang in die jüdische Buchmalerei gefunden haben. In der Bibelhandschrift der Biblioteca Ambrosiana, die in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Süddeutschland entstanden ist, sind diese Tiere zusammen mit dem Riesenfisch Leviathan zu sehen. Darunter findet sich die Banketttafel der Gerechten im Paradies, denen die Verspeisung der drei Riesentiere zukommt. Diese älteste bekannte

⁵⁷⁴ Andreas Lehnardt, Leviathan und Behemoth. Mythische Urwesen in der mittelalterlichen jüdischen Tradition, in: Sabine Obermaier (Hrsg.), *Tiere und Fabelwesen im Mittelalter*, Berlin 2009, S. 105–129, hier: S. 114–116.

⁵⁷⁵ Er enthält einen Kommentar des Rabbi Perez zum vorgehenden Verbot שלא לאכול גבינות של גוים (= „Keinen Käse der Nichtjuden essen“). Unterhalb der Figur des Greifen beginnt das Verbot שלא לשתות יין (= „Keinen Wein der Nichtjuden trinken“).

Darstellung des himmlischen Banketts entstand im Zusammenhang mit den Endzeitvorstellungen, welche die Juden mit dem Ende des 5. Jahrtausends des jüdischen Kalenders (im Jahre 1240) verbanden.⁵⁷⁶ Der Mythos vom endzeitlichen Festmahl wurde in der jüdischen Literatur so häufig rezipiert, dass es nicht möglich ist, die Darstellung auf eine bestimmte Textquelle zurückzuführen.⁵⁷⁷

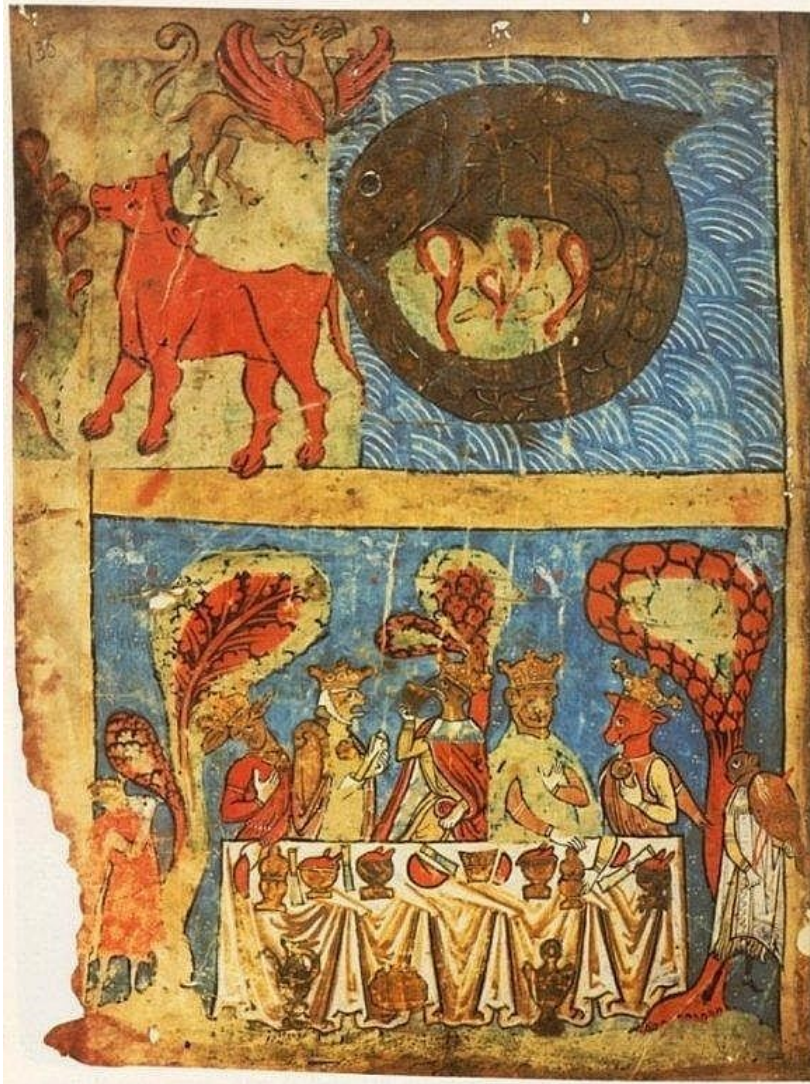


Abb. 114 Mailand, Biblioteca Ambrosiana, B 32 inf 1, fol. 136r

⁵⁷⁶ Sarit Shalev-Eyni, *Between Carnality and Spirituality. A Cosmological Vision of the End at the Turn of the Fifth Jewish Millennium*, *Speculum* 90 (2015), S. 458–482, hier: S. 458–459.

⁵⁷⁷ Eva Frojmovic, *Feasting at the Lord's Table*, *Images* 7 (2015), S. 5–21, hier: S. 14–15.

In Italien fanden, wie Yosef Hayim Yerushalmi schreibt, messianische Enzeit-erwartungen unter den Juden eine positive Aufnahme. Das Judentum in Italien diene, möglicherweise durch die geografische Lage begünstigt, als „eschatologische Nachrichtenagentur“ für weitere Teile der jüdischen Welt. So wurden messianische und apokalyptische Texte, die an andern Orten entstammten, in Italien kopiert und weiterverbreitet.⁵⁷⁸

Die Darstellung von Ochse und Greif in Arch. Seld. A51 könnte ebenfalls aus einer messianischen Hoffnung heraus entstanden sein und sollte möglicherweise an die Mahlzeit, die dereinst von den Gerechten eingenommen werden soll, anklingen. Die Vorstellung vom Endzeitmahl war in Norditalien derart verwurzelt, dass es spätestens im 15. Jahrhundert üblich wurde, am Sederabend zusätzlich Fisch, Fleisch und ein Ei aufzutischen,⁵⁷⁹ welche symbolisch für Leviathan, Behemoth und Ziz standen.⁵⁸⁰ Dass die Fabeltiere Behemoth und Ziz in Arch. Seld. A51 bei den Verboten keinen Käse und Wein der Nichtjuden einzunehmen, eingefügt wurden, mag beabsichtigt gewesen sein, denn mit der Gegenüberstellung der verbotenen Speisen mit dem himmlischen Gastmahl, wird die Hoffnung auf das messianische Zeitalter unterstrichen. Doch da die Darstellung des Fisches Leviathan fehlt und in den Texten keinerlei Hinweise auf die drei Fabelwesen enthalten sind, lassen sich Ochse und Greif nicht eindeutig mit Behemoth und Ziz identifizieren.

Die letzte figürliche Darstellung findet sich auf fol. 87r. Zwei einander zugewandte aufsteigende Löwen tragen zwischen ihren Köpfen eine Krone mit vegetabilen Ausläufern. Die Löwendarstellung sticht innerhalb des Buches durch ihre Farbgebung hervor: Die roten Zungen und Schwanzenden, die orange ausgemalten Vorderläufe und Pfoten und insbesondere die gelb kolorierten Mähnen heben sich von den vorgehenden Ausmalungen ab.⁵⁸¹

⁵⁷⁸ Yosef Hayim Yerushalmi, *Messianic Impulses in Joseph ha-Kohen*, in: Bernard Dov Cooperman (Hrsg.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge, Mass. 1983, S. 460–487, hier: S. 486.

⁵⁷⁹ Ein Zeugnis für diesen Brauch findet sich bereits in einem italienischen *Mahzor* (Hamburg, SUB, Cod. Hebr. 155, fol. 10r) aus dem letzten Drittel des 13. Jahrhunderts. Yael Zirlin, *The Problems of Identifying the Origin of a Manuscript: Hamburg, Cod. Hebr. 155*, *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies / דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות* 11 (1993), S. 33–37, hier: S. 35–36.

⁵⁸⁰ Joseph Gutmann, *Leviathan, Behemoth and Ziz: Jewish Messianic Symbols in Art*, *Hebrew Union College Annual* 39 (1968), S. 219–230, hier: S. 229–230.

⁵⁸¹ Möglicherweise wurde ein Teil der Ausmalung später vorgenommen. Auffällig ist die unterschiedliche Farbqualität, so besteht ein grosser Unterschied zum Gelb, das auf fol. 71r verwendet wurde.

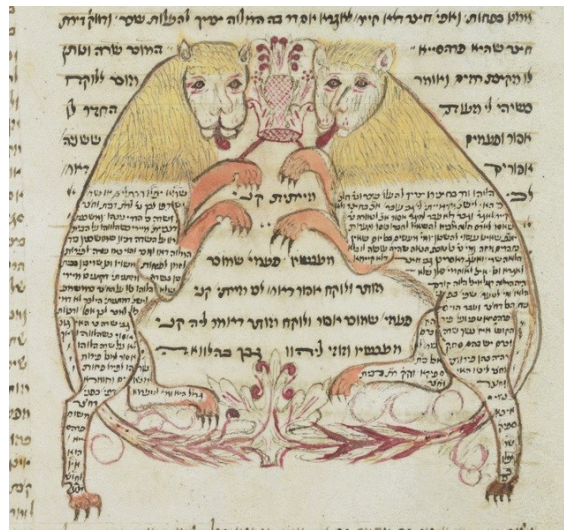


Abb. 115 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 87r, Detail

Die beiden Tiere bilden, da ihre Schwanzenden und Köpfe miteinander verbunden sind, eine geschlossene Figur, sodass sie wie Schildhalter wirken. Wie der Ochse auf fol. 76r haben die Löwen menschliche Nasen und Augen und blicken mit herausgestreckten Zungen aus dem Bild. Oberhalb der Löwen befindet sich der Text der auf Deuteronomium 23,20 beruhenden *Mitzva* בריבית שלא להלוות (= „Nichts [an einen Juden] gegen Zinsen ausleihen“). Innerhalb des von den Löwen umschlossenen Raumes wird dieser Text fortgesetzt und innerhalb der Löwenkörper befinden sich Kommentare zur verbotenen Zinsleihe. Wie bei den vorangehenden *carmina figurata* gibt es zwischen Bild und Text keine direkten Bezüge.

Löwenpaare werden seit der Spätantike innerhalb der jüdischen Zeremonialkunst als Wächter der Bundeslade oder von Toraschreinen dargestellt.⁵⁸² Dabei konnten, wie Marc Michael Epstein schreibt, Löwen nicht nur das jüdische Volk,⁵⁸³ sondern auch die Tora symbolisieren, denn zwischen der aramäischen Bezeichnung für Tora: אורייתא und dem Wort אריותא (= „zwei Löwen“) besteht eine orthographische Nähe.⁵⁸⁴ In diesem Sinne könnte das Löwenpaar auf fol. 87r ein Hinweis darauf sein, dass das Verbot der Zinsleihe biblischen Ursprungs ist. Warum ausgerechnet dieses Verbot mit den Löwen dekoriert wurde, ist nicht erkennbar, könnte aber ein Hinweis darauf sein, dass der Auftraggeber der Handschrift im Zinsgeschäft tätig war.

⁵⁸² So auf dem Mosaikboden in der Synagoge von Beit Alpha aus dem 6. Jahrhundert.

⁵⁸³ Hier: Kapitel 6,4, Löwe auf fol. 69v, S. 143–145.

⁵⁸⁴ Epstein 1997, S. 55–58.

Hervorstechende Charakteristika und Kommentar

Die im Italien des 15. Jahrhunderts entstandene Handschrift Arch. Seld. A51 stammt von einem aus *Ashkenaz* stammenden Immigranten. Darauf verweisen die ashkenazische Schrift, die Anwesenheit eines *Siddurs* nach ashkenazischem Ritus sowie die deutsche Städtebezeichnung „Bern“ für „Verona“.

Kleine Fehler, der unübersichtliche Aufbau und die Art und Weise, wie die Dekorationen angebracht wurden, erwecken den Eindruck, dass der Schreiber zum *SeMaK* als Buch nur einen schwachen Bezug hatte. Vielmehr waren es Gebet und religiöse Rituale, die im Zentrum seines Interesses standen und denen er Ausdruck verleihen wollte. Der Text des *SeMaK* diente ihm angesichts dieser Präferenzen als Material, das er den gestalterischen Bedürfnissen entsprechend anpassen konnte. So verlieh er dem dritten Kapitel des *SeMaK* einen neuen Kapitelfanfang, damit dieser mit der am Rande niedergeschriebenen *Pessach-Haggada* korrespondiert.

Zudem sollten die Bilder messianischen Erwartungen Ausdruck verleihen. Dies zeigt sich in der Illustration des Initialwortes שפוך (= „giesse aus“), in der sowohl der Wunsch nach messianischer Erlösung wie auch nach göttlicher Rache zum Ausdruck kommt. Die Darstellungen von Ochse und Greif als Reminiszenz an das Mahl der Gerechten im Paradies können ebenfalls auf endzeitliche Hoffnungen verweisen.

Freilich lassen sich nur die wenigsten Bilder eindeutig einem bestimmten Zusammenhang zuordnen und manchmal entsteht der Eindruck, die Bilder seien beliebig eingestreut worden. Die Randzeichnungen mit Hündchen, Musikinstrumenten und Pflanzen sowie die mit *SeMaK*-Kommentaren gefüllten *carmina figurata*, die sich zu Vasen, heraldischen Motiven, Pflanzen, Tieren oder Fabelwesen formen, verleihen der Handschrift ein heiteres Gepräge. Dabei ging es weniger um das Illustrieren der Texte, als um die Schaffung von Räumen, die beim aufgeschlagenen Buch eine Gesamtwirkung entfalten.

7. *Schlusswort*

Hauptziel dieser Arbeit war das Ausleuchten der visuellen Schreiberkultur in *Ashkenaz*. Auf der Basis der von den Schreibern eigenhändig gestalteten und dekorierten Manuskripte des *SeMaK* wurde gezeigt, wie sich die Schreiber den Texten angenähert haben und inwieweit sie in der Gestaltung individuellen Vorlieben gefolgt sind. Die *SeMaK*-Handschriften weisen eine Vielfalt gestalterischer Zugänge auf. Dass sich diese Vielfalt herausformen konnte, hat mehrere Ursachen.

Ein Grund liegt in der individualistischen Natur der jüdischen Buchproduktion des Mittelalters, die es den Schreibern ermöglichte, ihren Abschriften des *SeMaK* ein eigenes Gepräge zu geben. Vom Schüler, der im Auftrag seines Lehrers ein Buch abzuschreiben hatte bis zum wohlhabenden Privatmann, für den die Niederschrift des *SeMaK* mit lustvoller Kreativität gepaart war, verbanden die Schreiber mit der Niederschrift des *SeMaK* die unterschiedlichsten Intentionen. So legte Yehuda bar Moshe Ari (Oxford, BOD, Opp. 339) mit der visuellen Hierarchisierung einzelner Textpassagen seinen Fokus auf Familienleben und Speisegesetze, während in der norditalienischen Handschrift Oxford, BOD, Arch. Seld. A51 das Interesse am Gesetzesbuch zugunsten des begleitenden *Siddurs* in den Hintergrund tritt. Hier sollte nicht der *SeMaK*, sondern religiöse Zeremonien und eschatologische Hoffnungen ins Bild gesetzt werden. Bilder ohne Bezug zum Text des *SeMaK* finden sich ebenfalls in der Kopenhagener Handschrift KB, Cod. Hebr. Add. 6, in welcher die Reklamanten mit kindlich anmutenden Kritzeleien versehen wurden. Demgegenüber fallen die Illustrationen der Londoner Handschrift BL, Add. 18684 auf, die in vielfältiger Weise auf den Text reagieren. Sie illustrieren, kommentieren und erzählen, dabei werden die textlichen Inhalte nach Bedarf erweitert oder auch verengt. Die breite Palette der bildlichen Umsetzungen des Geschriebenen lässt vermuten, dass es für den Schreiber dieser Handschrift ein starkes Anliegen, ja, beinahe ein Ziel an sich war, Bilder zum vorliegenden Text zu finden.

Ein weiterer Grund für die Vielfalt der Gestaltungsweisen liegt in den markanten inhaltlichen Unterschieden der einzelnen *SeMaK*-Handschriften. Variantenreichtum war nicht in der Absicht Rabbi Isaaks von Corbeil gelegen, der sich eine kontrollierte Verbreitung seines Werkes gewünscht hatte. Doch es war der *SeMaK* selbst, der bereits

den Keim für die Veränderungen in sich barg. So war es für Rabbi Isaaks Schüler, Rabbi Perez von Corbeil, klar, dass der *SeMaK* in der Form, wie er ihm vorlag, für halakhische Entscheidungsfindungen unzureichend war. Er brachte zahllose erläuternde Kommentare an und ermunterte seine Schüler, weiterhin zu recherchieren und sich handschriftliche Notizen zu machen. So entstanden bereits in einer sehr frühen Phase voneinander abweichende Niederschriften desselben Werkes. Mit der weiteren Verbreitung des *SeMaK* kam es zu zusätzlichen Modifikationen, denn nicht wenige Schreiber waren gelehrte Männer, die das Bedürfnis verspürten, an dem ihnen vorliegenden Text Korrekturen vorzunehmen und ihn zu glossieren. Die Vorstellung, dass der *SeMaK* zusätzliche Ergänzungen benötigt, führte zu einer vitalen Auseinandersetzung mit dem Text, die sich auf die künstlerische Gestaltung auswirken konnte. So wird es kein Zufall gewesen sein, dass ausgerechnet der mit Kommentaren und Randbemerkungen übervolle *Zürcher SeMaK* (London, BL, Add. 18684) mit kommentierenden Bildern angereichert wurde.

Mit seiner grossen Verbreitung und mit der frühen Herausbildung unterschiedlicher Varianten entwickelte sich der *SeMaK* zu einem Werk, das eine Vielfalt von Funktionen zu erfüllen hatte. Es konnte als Luxushandschrift repräsentativen Charakters dienen und in Verbindung mit einem *Siddur* konnte es die wichtigsten Punkte religiöser Lebensführung abdecken. Der *SeMaK* wurde innerhalb des Familienkreises gelesen und wurde in Lehrhäusern als Lehrbuch verwendet. Gelehrten Männern schliesslich ermöglichten glossierte Ausgaben, wie der *Zürcher SeMaK*, eine vertiefte Auseinandersetzung mit halakhischen Fragen. Es sind nicht zuletzt die vielfältigen Funktionen, die der *SeMaK* zu erfüllen hatte, die dazu geführt haben, dass die materielle Beschaffenheit und künstlerische Ausstattung so variantenreich wurde.

Dem grossen heute noch existierenden Bestand von *SeMaK*-Handschriften ist abzulesen, dass der *SeMaK* vor allem in *Ashkenaz* immer wieder abgeschrieben wurde. In wenigen Fällen lässt sich nachweisen, welche Handschriften auf gemeinsame Vorlagen zurückgeführt werden können. Doch es waren ausschliesslich die Texte, die kopiert wurden – die Bilder wurden offensichtlich nicht übernommen. Der *SeMaK* als Werk, das normalerweise nicht bebildert ist, diente nicht als Bildvorlage. So hat sich keine dem *SeMaK* eigene Gestaltungsconvention festlegen können. Durch das Fehlen feststehender Bildkonventionen öffneten sich gestalterische Freiräume, welche optimale

Voraussetzungen für die Entfaltung der visuellen Schreiberkultur boten. Hier trat der kreative Anteil der mit der Ausschmückung beschäftigten Schreiber stärker zu Tage als bei illuminierten Handschriften, für die sich bestimmte Bildtraditionen entwickelt hatten.

Die Bildinspirationen der Schreiber entsprangen einer Vielzahl von Quellen. Manche Bilder wie die Jagdszenen⁵⁸⁵ lassen sich auf die jüdische Handschriftenillumination zurückführen, andere sind von der Umgebungskultur inspiriert. Als Vorlagen dienten nicht nur Buchmalereien, sondern auch Objekte wie Skulpturen, Wappen, Münzen oder Alltagsgegenstände. So können bei der Analyse der Bilder immer wieder Rückschlüsse auf die materielle Kultur und das Alltagsleben der mittelalterlichen Juden gemacht werden. Mit der Übernahme christlicher Bildvorlagen erfuhren die ikonografischen Inhalte eine Umdeutung. Am deutlichsten tritt dies in der Löwendarstellung der Londoner Handschrift BL, Add. 18684, fol. 69v zu Tage, in welcher der Schreiber ein Motiv aus dem Physiologus in spielerischer Weise aufgenommen hat. Nicht nur in seinem Umgang mit Vorlagen zeigt sich die wache Anteilnahme dieses Schreibers an seiner Umgebungskultur, auch seine Bilderfindungen wie das Kompositwesen auf fol. 32v zeugen davon.

Obwohl jedes der behandelten Manuskripte einzigartig ist und bei allen die persönlichen Vorlieben der Schreiber in subtiler Weise zum Vorschein treten, gibt es Themenkreise, an denen ein starkes gemeinsames Interesse vorhanden war. Von grösster Strahlkraft war das Thema der Befreiung aus Ägypten, das bereits in der ersten *Mitzva* des *SeMaK* genannt wird: „*Ausgehend vom Glauben, dass Gott die Welt lenkt und das Volk Israel aus dem Land Ägypten errettet hat, soll jeder Einzelne an die zukünftige Erlösung glauben.*“ Den Schreibern war es wichtig, dieses mit dem *Pessach*-Fest verknüpfte Thema gestalterisch umzusetzen. So wurde die Bedeutung des Gebots „*Seinem Sohn in der Nacht des 15. Nisan vom Auszug aus Ägypten zu erzählen*“ gleich in zwei Handschriften betont.⁵⁸⁶ Zudem wurde in der Illustration der *Pessach-Haggada* der Oxforder Handschrift BOD, Arch Seld. A51 die göttliche Rache an den ungläubigen Völkern ins Bild gesetzt. Die Verbindung von eschatologischer Hoffnung mit

⁵⁸⁵ Kopenhagen, KB, Cod. Hebr. Add. 6, fol. 202v und London, BL, Add. 18684, fol. 40v.

⁵⁸⁶ Oxford, BOD, Opp. 339, fol. 7v und London, BL, Add. 18684, fol. 61v.

Rachewünschen, die sich in Ashkenaz herausgebildet hatte, war angesichts der wiederkehrenden Verfolgungen wachgeblieben und bis nach Italien gelangt.

Nicht immer ist bei Darstellungen, die jüdisch-christliche Divergenzen ins Bild setzen, ein unmittelbarer Zeitbezug erkennbar. Die jüdisch-christliche Polemik, die in der Handschrift BL, Add. 18684 von 1391 zum Ausdruck kommt,⁵⁸⁷ zeigt sich indessen von höchster Aktualität. In Nürnberg, wo die Handschrift mit grösster Wahrscheinlichkeit entstanden ist, hatte der judenfeindliche Diskurs in der Bauplastik ihren Niederschlag gefunden. Zudem waren die Juden durch die Judenschuldentilgungen von 1385 und 1390 ihrer materiellen Sicherheit beraubt worden.

Die Auswahl der in dieser Arbeit vorgestellten Manuskripte deckt über ein Jahrhundert ashkenazischer Geschichte ab und folgt dem *SeMaK* auf seiner Reise von Corbeil nach Deutschland und von Deutschland bis nach Italien. Auf seinem Weg war das Werk, welches in der ashkenazischen Gemeinschaft grossen Anklang gefunden hatte, etlichen Transformationen unterworfen. Die Schreiber näherten sich immer wieder aufs Neue dem Text an und verliehen mit der künstlerischen Ausstattung und individuellen Ergänzungen ihren Manuskripten einen unverwechselbaren Charakter. An der Schwelle zur Neuzeit schien das Interesse am *SeMaK* abzunehmen. Zwar wurde er noch häufig rezipiert, doch immer seltener kopiert. Dieses schwindende Interesse manifestiert sich beispielhaft in der bilderreichen Handschrift Oxford, BOD, Arch. Seld A51 aus dem 15. Jahrhundert, in der kaum der Versuch unternommen wurde, künstlerisch auf den Text einzugehen. Die intensivste gestalterische Auseinandersetzung hatte im *Ashkenaz* des 14. Jahrhunderts stattgefunden. Diese beschränkte sich nicht auf das Anbringen von Bildern und Dekorationen, sondern war auch inhaltlicher Art, was sich insbesondere auf die Seitengestaltung auswirkte.⁵⁸⁸ Hier bildete die Gestaltung des *SeMaK* eine Schnittstelle zwischen rabbinischer Gelehrsamkeit und ashkenazischer Buchkunst, an welcher die visuelle Schreiberkultur zur vollen Entfaltung kam.

⁵⁸⁷ London, BL, Add. 18684, fol. 12r.

⁵⁸⁸ Vorzugsweise in Hamburg, SUB, Cod. Hebr. 17 und Oxford, BOD, Opp. 339.

8. Literaturverzeichnis

Quellenwerke

- Azulai, Chaim Joseph David, שם הגדולים, *Shem ha-gedolim*, Krotoschin, Frankfurt 1843.
- Bietenhard, Hans (Hrsg.), *Midrasch Tanhuma B. R. Tanhuma über die Tora, genannt Midrasch Jellammedenu*, II, Bern 1982.
- Conradus de Meigenberg, *Das Buch der Natur. Die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache*, Stuttgart 1861.
- Correns, Dietrich, *Die Mischna. Das grundlegende enzyklopädische Regelwerk rabbinischer Tradition*, Wiesbaden 2005.
- Dessauer, Julius (Hrsg.), *Der Pentateuch. Die fünf Bücher Mosche. Mit worttreuer deutscher Übersetzung nebst dem Raschi-Commentare*, Budapest 1905.
- Dierauer, Johannes (Hrsg.), *Chronik der Stadt Zürich. Mit Fortsetzungen*, Basel 1900.
- Dueren, Isaac ben Meir, שיערי דורא השלם, *Sha'are Dura ha-shalem*, Jerusalem 2003-2004. Eleasar ben Jehuda von Worms, ספר רקה, *Sefer Rokeach*, New York 2000.
- Evangelisch-Reformierte Landeskirche des Kantons Zürich (Hrsg.), *Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments*, Zürich 1975.
- , *Zürcher Bibel. 2007*, Zürich 2007.
- Goldschmidt Lazarus (Hrsg.), *Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials*, Frankfurt am Main 2002
- Aboth, Bd. 9, S. 663–687.
 - Baba Bathra, Bd. 8, S. 1–467.
 - Berakhoth, Bd. 1, S. 1–291.
 - Hagiga, Bd. 4, S. 235–319.
 - Ḥulin, Bd. 11, S. 3–447.
 - Kethuboth, Bd. 5, S. 3–367.
 - Moéd Qatan, Bd. 4, S. 175–233.
 - Qidušin, Bd. 5, S. 503–799.
 - Roš Hašana, Bd. 3, S. 529–633.
- Higger, Michael, *Seven Minor Treatises. Sefer Torah Mezuzah Tefillin Zizit ' Abadim Kutim Gerim and Treatise Soferim II*, New York NY 1930.
- Hildegardis, "Das Buch der Physika", in: *Wisse die Wege. Ratschläge fürs Leben*, hrsg. von Johannes Bühler, Frankfurt am Main 1997, S. 130–171.
- Horovitz, Hajim Sa'ul; Rabin, Israel, *Mechilta d'Rabbi Ismael. Cum variis lectionibus et adnotationibus*, Frankfurt am Main 1931.
- Isaak von Corbeil, ספר עמודי גולה. הנקרא ספר מצות הקצר, *Sefer 'Amude ha-Golah : ha-nikra Sefer Mitzvot ha-Kazar*, Konstantinopel 1509.

- , ספר מצות קטן , in: Jeremy Schonfield (Hrsg.), *The North French Hebrew Miscellany. (British Library Add. MS 11639)*, London 2003, fol. 546b-640b.
 - , Perez von Corbeil; Moshe von Zürich, הסמ"ק מצוריק. *Sefer ha'Semak mi-Zurich : We-hu Sefer "Amude Gola"*, hrsg. von Jizchak Jakob Har-Shoshanim-Rosenberg, Jerusalem 1980-1988.
- Kalonymos ben Kalonymos; Landsberger, Julius, *Iggereth Baale Chajjim. Abhandlung über die Thiere von Kalonymos ben Kalonymos, oder Rechtsstreit zwischen Mensch und Thier vor dem Gerichtshofe des Königs der Genien, ein arabisches Märchen*, Darmstadt 1882.
- Karo, Josef, Orah Hayyim, אורה חיים, in: שולחן ערוך, *Shulhan Arukh*, Jerusalem 1956.
- ; Isserles, Josef; Preisler, Zvi, שלחן ערוך, *Shulhan Aruk*, Jerusalem 1993.
- Mannheimer, Isaak Noah, *Festgebete der Israeliten. Nach der gottesdienstlichen Ordnung im israelitischen Bethause zu Wien und in mehreren anderen Gemeinden*, Pest 1868.
- Meir von Rothenburg; Bloch, Moses Löb, ספר שערי תשובות, *Sefer She'are Teshuvot MaHaRa"m b[en] R[abbī] Barukh, Rabbi Meir's von Rothenburg bisher unedirte Responsen nach Handschriften*, Berlin 1891.
- Meshullam Salman b. Ahron, תלמוד בבלי, *Talmud Bavli. Roter Schas*, Sulzbach 1761. Moshe ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen*, Hamburg 2. Aufl. 1995.
- , Glazer Simon, ספר משנה תורה יד החזקה, *Book of Mishneh Torah Yod Ha-Hazakah*, New York 1927.
 - , ספר טהרה, in: משנה תורה: הוא היד החזקה: *Mishneh Torah: Hu haYad Ha-Hazakah*, Berlin 1862, S. 1–96.
- Moznaim Publishing (Hrsg.), מסכת חולין, *Masekhet Hulin* in: תלמוד בבלי, *Talmud Bavli*, Jerusalem 2008.
- Physiologus Graecus; Peters, Emil, *Der griechische Physiologus und seine orientalischen Uebersetzungen*, Berlin 1898.
- Rosenfeld, Moshe N., *The Book of Cows. A Facsimile Edition of the Famed "Kuhbuch", Verona 1595; from a unique copy in a private collection*, London 1984.
- Roth, Ernst (Hrsg.), *Cod. Hebr. 17 = Nr. 152. Kommentar zu den poetischen Gebetstexten (geschrieben 1317); Cod. Hebr. 61 = Nr. 153 Kommentar zum Gebetbuch und Machsor, Rabbi Elieser ben Nathan aus Mainz (12. Jh.) zugeschrieben beide in der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg*, Jerusalem 1980.
- Salfeld, Siegmund, *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches*, Berlin 1898.
- Schedel, Hartmann; Füßel, Stephan (Hrsg.), *Weltchronik – 1493*, Köln 2013.
- Simson bar Zadok, ספר תשב"ץ, *Sefer Tashbez*, Lemberg 1858.
- Tawrogi, Abraham, *Der talmudische Tractat Derech-Erez Sutta. Nach Handschriften und seltenen Ausgaben mit Parallelstellen und Varianten*, Diss. Univ. Königsberg i. Pr., 1885, Königsberg i. Pr 1885.
- Thomas von Aquin, Erste und zweite Abhandlung. Die theologischen Tugenden. – Die Kardinaltugenden und die Standesvorschriften. Zweite Abteilung des zweiten Haupttheiles, Quaestio 49, in: *Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des hl. Thomas von Aquin*, Regensburg 1886-1892.

- Wistinetzki, Jehuda (Hrsg.), ספר חסידים, *Sepher Chassidim, Das Buch der Frommen nach der Rezension in Cod. de Rossi No. 1133*, Berlin 1891.
- Wohlmuth, Josef (Hrsg.), Dekrete der ökumenischen Konzilien: Bd.2, *Konzilien des Mittelalters*, Paderborn, Zürich 2000.
- Wünsche, August, *Der Midrasch Bemidbar Rabba. Das ist die allegorische Auslegung des vierten Buches Mose*, Leipzig 1885.

Sekundärliteratur

- Amit, Aaron, The Curious Case of Tefillin: A Study in Ritual Blessings*, *Jewish Studies Quarterly* 15 (2008), S. 269–288.
- Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 5. Aufl. 2005.
- Avrin, Leila, *Scribes, Script, and Books. The Book Arts from Antiquity to the Renaissance*, Chicago 1991.
- Barnavi, Eli; Stern, Frank; Charbit, Denis, *Universalgeschichte der Juden. Von den Ursprüngen bis zur Gegenwart; ein historischer Atlas*, München 2004.
- Barzen, Rainer Josef, Die SchUM-Gemeinden und ihre Rechtssatzungen. Geschichte und Wirkungsgeschichte, in: Pia Heberer (Hrsg.), *Die SchUM-Gemeinden Speyer – Worms – Mainz. Auf dem Weg zum Welterbe*, Regensburg, S. 23–36.
- Battenberg, Friedrich, *Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas*, Darmstadt 1990.
- Baumgarten, Elisheva, *Practicing Piety in Medieval Ashkenaz. Men, Women, and Everyday Religious Observance*, Philadelphia 2014.
- Baumann, Winfried; Ertzdorff, Xenja von, *Die Romane von dem Ritter mit dem Löwen*, Amsterdam etc. 1994.
- Beit-Arié, Malachi, *Hebrew Codicology. Tentative Typology of Technical Practices Employed in Hebrew Dated Medieval Manuscripts*, Paris 1976.
- , *Hebrew Codicology. Tentative Typology of Technical Practices Employed in Hebrew Dated Medieval Manuscripts*, Jerusalem 1981.
 - , Palaeographical Identification of Hebrew Manuscripts. Methodology and Practice, *Jewish Art* 12-13 (1987), S. 15–44.
 - , Transmissions of Texts by Scribes and Copyists. Unconscious and Critical Interferences, *Bulletin of the John Rylands Library* 75 (1993), S. 33–52.
 - , ותכירצו ירבעה רפסה תקפה לש ילאודיווידניאה ןויבצה? םייניבה ימיב תוידוהי 'תוירוביצ' תוירפס ויה םאה, *ציון* 65, (2000), S. 441–451.
 - , *Unveiled Faces of Medieval Hebrew Books. The Evolution of Manuscript Production – Progression or Regression?*, Jerusalem 2003.
 - , How Scribes Disclosed their Names in Hebrew Manuscripts, in: Irene Zwiep (Hrsg.), *Omnia in eo. Studies on Jewish Books and Libraries in Honour of Adri Offenberg : Celebrating the 125th Anniversary of the Bibliotheca Rosenthaliana in Amsterdam*, Leuven 2006, S. 144–157.

- , The Script and Book Craft in the Hebrew Medieval Codex, in: Piet van Boxel (Hrsg.), *Crossing Borders. Hebrew Manuscripts as a Meeting-Place of Cultures*, Oxford 2010, S. 21–34.
 - , *Hebrew Codicology: Historical and Comparative Typology of Hebrew Medieval Codices based on the Documentation of the Extant Dated Manuscripts from a Quantitative Approach*. English Summary, Pre-publication Internetversion 0.1, http://web.nli.org.il/sites/NLI/English/collections/manuscripts/hebrewcodicology/Pages/codicology_eng.aspx, eingesehen am 24.2.2016.
 - , קודיקולוגיה עברית, *Hebrew Codicology – Historical and Comparative Typology of Hebrew Medieval Codices based on the Documentation of the Extant Dated Manuscripts in Quantitative Approach, Pre-publication internet version 0.1 (2012)*, http://web.nli.org.il/sites/NLI/Hebrew/collections/manuscripts/hebrew_codicology/Pages/default.aspx, eingesehen am 20.2.2016.
 - , The Individual Nature of Hebrew Book Production and Consumption, in: De Lange, Nicholas R. M. u. Judith Olszowy-Schlanger (Hrsg.), *Manuscrits hébreux et arabes. Mélanges en l'honneur de Colette Sirat*, Turnhout 2014, S. 17–28.
- Benbassa, Esther, *The Jews of France. A History from Antiquity to the Present*, Princeton, N.J 1999.
- Berenbaum, Michael; Skolnik, Fred (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica. 2nd ed.*, Detroit 2007.
- Berliner, Abraham, *Aus dem Leben der deutschen Juden im Mittelalter. Zugleich als Beitrag für deutsche Culturgeschichte*, Berlin 1900.
- , *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M. 1918.
- Blöcker, Susanne, *Studien zur Ikonographie der Sieben Todsünden in der niederländischen und deutschen Malerei und Graphik: von 1450-1560*, Münster 1993.
- Brann, A.; Freimann, A. (Hrsg.), *Germania Judaica. 1. Von den ältesten Zeiten bis 1238*, Herausgegeben im Auftrage der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, Frankfurt a. M. 1917.
- Braudel, Fernand, Der Alltag, in: *Sozialgeschichte des 15. – 18. Jahrhunderts*, München 1985.
- Birnbaum, Salomo Asher, *The Hebrew Scripts*, London 1954-1971.
- Bistrizky, Shlomo, Codex hebraicus 155, in: Irina Wandrey (Hrsg.), *Manuscript Cultures 6. Ausstellungskatalog "Tora, Talmud, Siddur"*, anlässlich der Ausstellung "Tora – Talmud – Siddur. Hebräische Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg" in der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg vom 18. September bis 26. Oktober 2014, Hamburg, Hamburg 2014, S. 228–237.
- Bönnen, Gerold, Die Stadtgemeinde und das jüdische Worms im späten Mittelalter, in: Christoph Cluse (Hrsg.), *Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext in kulturell-räumlich vergleichender Betrachtung. Von der Spätantike bis zum 18. Jahrhundert*, Hannover 2003, S. 309–340.
- Broydé, Isaac, Jehiel Ben Joseph of Paris, in: Isidore Singer (Hrsg.), *The Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*, New York etc. 1901-1906, S. 82.
- Buda, Zsafia, *Sacrifice and Redemption in the Hamburg Miscellany. The Illustrations of a Fifteenth-Century Ashkenazi Manuscript*, Ph. D. Dissertation in Medieval Studies, Budapest 2012.

- Burmeister, Karl Heinz, *Medinat Bodase*, Konstanz 1994-2001.
- Camille, Michael, *Image on the Edge. The Margins of Medieval Art*, London 1992.
- Dönitz, Saskia, Puzzling the Past. Reconstructing a Mahzor from Receipt Wrappings, in: Andreas Lehnardt (Hrsg.), *Genizat Germania. Hebrew and Aramaic Binding Fragments from Germany in Context*, Leiden 2010, S. 29–40.
- Dreifuss, Emil, *Juden in Bern. Ein Gang durch die Jahrhunderte*, Bern 1983.
- Elbogen, Ismar, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1913.
- Emanuel, Simcha, שברי לוחות. ספרים אבודים של בעלי התוספות, *Fragments of the Table – Lost Books of the Tosaphists*, Jerusalem 2006.
- A Person: Third to First From , ישילש פוגל וןשאר פוגמ, Study in the Culture of Writing in Medieval Ashkenaz, 81 תרביץ (2012/2013), S. 431–457.
- Engel, Edna, Calamus or Chisel. On the Historia of the Ashkenazic Script, in: Andreas Lehnardt (Hrsg.), *Genizat Germania. Hebrew and Aramaic Binding Fragments from Germany in Context*, Leiden 2010, S. 183–197.
- , Script, History of Development, in: Geoffrey Khan (Hrsg.), *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, Leiden, Boston 2013, S. 485–502.
 - , Between France and Germany. Gothic Characteristics in Ashkenazi Script, in: De Lange, Nicholas R. M. u. Judith Olszowy-Schlanger (Hrsg.), *Manuscrits hébreux et arabes. Mélanges en l'honneur de Colette Sirat*, Turnhout 2014, S. 197–219.
 - , Immigrant Scribe's Handwriting in Northern Italy from the Late Thirteenth to the Mid-Sixteenth Century. Sephardi and Ashkenazi Attitudes toward the Italian Script, in: Javier del Barco u. Malachi Beit-Arié (Hrsg.), *The Late Medieval Hebrew Book in the Western Mediterranean. Hebrew Manuscripts and Incunabula in Context*, Leiden, Boston 2015, S. 28–45.
- Epstein, Marc Michael, *Dreams of Subversions in Medieval Jewish Art and Literature*, Pennsylvania 1997.
- , *The Medieval Haggadah. Art, Narrative, and Religious Imagination*, New Haven 2010.
- Feliks, Jehuda; Sperling, S. David, Lion, in: Michael Berenbaum u. Fred Skolnik (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica. 2nd ed.*, Detroit 2007, Bd. 13, S. 61–62.
- Fingernagel, Andreas; Haidinger, Alois, Neue Zeugen des 'Niederösterreichischen Randleistenstils' in hebräischen, deutschen und lateinischen Handschriften, *Codices Manuscripti 39/40* (2002), S. 15–44.
- Freeman Sandler, Lucy, The Study of Marginal Imagery: Past, Present, and Future, *Studies in Iconography 18* (1997), S. 1–49.
- Freud Kandel, Miri; Ferziger, Adam, *Orthodoxy, Theological Debate, and Contemporary Judaism. A Critical Exploration of Questions Raised in the Thought of Louis Jacobs*, Oxford 2013.
- Frojmovic, Eva, Early Ashkenazic Prayer Books and Their Christian Illuminators, in: Piet van Boxel (Hrsg.), *Crossing Borders. Hebrew Manuscripts as a Meeting-Place of Cultures*, Oxford 2010, S. 45–56.
- , Feasting at the Lord's Table, *Images 7* (2015), S. 5–21.
- Galinsky, Judah D., על הלכה וחברה. ייחודה של ספרות ההלכה של צפון צרפת במאה ה"ג, *Halakha and Society: The Uniqueness of Thirteenth-Century Halakhic Literature in Northern France*,

- Vortrag am 5. 8. 2009, Jerusalem 2009, <https://youtu.be/DPD3nGFqSAA?t=1h13m4s>, eingesehen am 23.2.2016.
- , The Significance of Form. R. Moses of Coucy's Reading Audience and his Sefer ha-Mizvot, *AJS Review* 35 (2011), S. 293–321.
 - , קורות חיים, Bar-Ilan 2012, <http://talmud.biu.ac.il/node/243>, eingesehen am 24.2.2016.
 - , Between Ashkenaz (Germany) and Tsarfat (France). Two Approaches toward Popularizing Jewish Law, in: Elisheva Baumgarten u. Judah D. Galinsky (Hrsg.), *Jews and Christians in Thirteenth-Century France*, New York 2015, S. 77–92.
- Genette, Gérard; *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe*, Frankfurt am Main 2. Aufl. 1996.
- , *Paratexte*, Frankfurt am Main 1989.
- Golb, Norman, *The De Rossi Collection of Hebrew Manuscripts at the Biblioteca Palatina in Parma and its Importance for Jewish History*. Paper delivered at the VIIth Congress of the European Association of Jewish Studies (Amsterdam, 21 – 25 July 2002), <https://oi.uchicago.edu/sites/oi.uchicago.edu/files/uploads/shared/docs/Parma.pdf>, eingesehen am 20.2.2016.
- Graus, František, *Pest, Geissler, Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit*, Göttingen 2. Aufl. 1987.
- Gritzner, Maximilian, *Handbuch der heraldischen Terminologie in zwölf (germanischen und romanischen) Zungen. Enthaltend zugleich die Haupt-Grundsätze der Wappenkunst*, Nürnberg 1890.
- Gross, Abraham, *Struggling with Tradition. Reservations about Active Martyrdom in the Middle Ages*, Leiden 2004.
- Gross, Henri, *Gallia Judaica: Dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques*, Paris 1897.
- Grossman, Avraham, *Pious and Rebellious: Jewish Women in Medieval Europe 2012*.
- , *Rashi*, Oxford 2012.
- Güdemann, Moritz, *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Frankreich und Deutschland. Von der Begründung der jüdischen Wissenschaft in diesen Ländern bis zur Vertreibung der Juden aus Frankreich*, Wien 1880.
- *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Italien während des Mittelalters*, Wien 1884.
- Gutmann, Joseph, Leviathan, Behemoth and Ziz: Jewish Messianic Symbols in Art, *Hebrew Union College Annual* 39 (1968), S. 219–230.
- Halperin, Dalia-Ruth, *Illuminating in Micrography. The Catalan Micrography Mahzor-MS Hebrew 8o 6527 in the National Library of Israel*, Leiden 2013.
- Horowitz, Elliott, The Way We Were: "Jewish Life in the Middle Ages", *Jewish History* 1 (1986), S. 75–90.
- Hyman, Arthur, Philosophy, Jewish. Rabbinic Literature, in: Fred Skolnik (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, Detroit, 2. Aufl. 2007, Bd. 16, S. 73.
- Italiener, Bruno, Die illustrierte Pessach-Haggada, in: Bruno Italiener (Hrsg.), *Die Darmstädter Pessach-Haggadah. Codex Orientalis 8 der Landesbibliothek zu Darmstadt aus dem 14. Jahrhundert*, Textband, Leipzig 1927, S. 1–41.

- Isserles, Justine, Les parallèles esthétiques des manuscrits hébreux ashkenazes de type liturgico-légal et des manuscrits latins et vernaculaires médiévaux, in: De Lange, Nicholas R. M. u. Judith Olszowy-Schlanger (Hrsg.), *Manuscrits hébreux et arabes. Mélanges en l'honneur de Colette Sirat*, Turnhout 2014, S. 77–113.
- Jäckel, Dirk, *Der Herrscher als Löwe. Ursprung und Gebrauch eines politischen Symbols im Früh- und Hochmittelalter*, Köln 2006.
- Jacobi, Leor, Jewish Hawking in Medieval France: Falconry, Rabbenu Tam, and the Tosafists, *Oqimta 1* (2013), S. 421–504.
- Jakobi-Mirwald, Christine, *Das mittelalterliche Buch. Funktion und Ausstattung*, Stuttgart 2004.
- ; Roland, Martin, *Buchmalerei. Terminologie in der Kunstgeschichte*, Berlin 3. Aufl. 2008.
- Janson, H.W., *Apes and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance*, London 1952.
- Jordan, William Chester, *The French Monarchy and the Jews. From Philip Augustus to the last Capetians*, Philadelphia, PA 1989.
- Kanarfogel, Ephraim, *Jewish Education and Society in the High Middle Ages*, Detroit 1992.
- German Pietism in Northern France: The Case of R. Isaac of Corbeil, in: Norman Lamm (Hrsg.), Hazon Nahum. *Studies in Jewish Law, Thought, and History, presented to Dr. Norman Lamm on the occasion of his seventieth birthday*, New York 1997, S. 207–227.
- , "Peering through the Lattices". *Mystical, Magical, and Pietistic Dimensions in the Tosafist Period*, Detroit, Mi. 2000.
- , Halakha and Metzuiot (Realia) in Medieval Ashkenaz. Surveying the Parameters and Defining the Limits, in: Institute of Jewish Law (Hrsg.), *The Jewish Law Annual 2003*, S. 193–224.
- Katz, Jacob, *Exclusiveness and Tolerance. Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, New York, N.Y 3. Aufl. 1983.
- Kaufmann, David, The Ritual of the Seder and the Agada of the English Jews before the Expulsion, *The Jewish Quarterly Review 4* (1892), S. 550–561.
- Kaufmann, Ingrid, Jüdisches Leben im Spiegel des Zürcher SeMa"Q. Kleiderordnungen als Beispiel für die jüdisch-christliche Auseinandersetzung, *Judaica 67* (2011), S. 146–177.
- Kendrick, Laura, Making Sense of Marginalized Images in Manuscripts and Religious Architecture, in: Conrad Rudolph (Hrsg.), *A Companion to Medieval Art. Romanesque and Gothic in Northern Europe*, Malden, MA 2006, S. 274–294.
- Klein, Peter, Rand- oder Schwellenphänomen? Zur Deutung der Randbilder in der mittelalterlichen Kunst, *Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter. 11. Symposium des Mediävistenverbandes vom 14. bis 17. März 2005 in Frankfurt an der Oder*, München 2010, S. 166–187.
- Kogman-Appel, Katrin, Jewish Art and non-Jewish culture: The Dynamics of Artistic Borrowing in Medieval Hebrew Manuscript Illumination, *Jewish History 15* (2001), S. 187–234.
- , The Scales in the Leipzig Mahzor. Penance and Eschatology in Early Fourteenth-Century Germany, in: Katrin Kogman-Appel u. Mati Meyer (Hrsg.), *Between Judaism and Christianity. Art Historical Essays in Honor of Elisheva (Elisabeth) Revel-Neher*, Leiden 2009, S. 307–318.

- , Jewish Art and Cultural Exchange: Theoretical Perspectives, in: Jill Caskey, Adam S. Cohen et al. (Hrsg.), *Confronting the Borders of Medieval Art*, Leiden, The Netherlands, Boston 2011, S. 1–26.
 - , The Illustrations of the Washington Haggadah, in: Joel ben Simeon, David Stern et al. (Hrsg.), *The Washington Haggadah*, Cambridge, Mass 2011, S. 52–120.
 - , *A Mahzor from Worms. Art and Religion in a Medieval Jewish Community*, Cambridge Mass 2012.
- Kohn, Samuel, Die hebräischen Handschriften des ungarischen Nationalmuseums zu Budapest, *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums* 4 (1877), S. 76–104.
- Kristeller, Paul Oskar, Jewish Contributions to Italian Renaissance Culture, in: Paul Oskar Kristeller (Hrsg.), *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma 1996, S. 215–226.
- Krochmalnik, Daniel, Kynisches in der rabbinischen Literatur, in: Manfred Voigts, Friedrich Battenberg et al. (Hrsg.), *Von Enoch bis Kafka. Festschrift für Karl E. Grözinger zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden 2002, S. 235–270.
- Landau, W., Ueber Thierquälerei nach den Grundsätzen des Judenthums, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* 12 (1863).
- Lange, Jitzchak S., לענין הסמ"ק מציריך. Zum Semak von Zürich, עלי ספר – *Ale sefer* (1976/77), S. 178–179.
- , Zur rechtlichen Stellung des jüdischen Lehrers in Zürich vor 600 Jahren, in: Leo Levy (Hrsg.), *25 Jahre Jüdische Schule Zürich. Festschrift*, Jerusalem 1980.
- Lauer, Chaim, Zur Geschichte des "Zürcher Semak", *Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft* 12 (1918), S. 1–36.
- Lechner, Karl, *Das grosse Sterben in Deutschland in den Jahren 1348-51 und die folgenden Pestepidemien bis zum Schlusse des 14. Jahrhunderts*, Innsbruck 1884.
- Lehnardt, Andreas, Leviathan und Behemoth. Mythische Urwesen in der mittelalterlichen jüdischen Tradition, in: Sabine Obermaier (Hrsg.), *Tiere und Fabelwesen im Mittelalter*, Berlin 2009, S. 105–129.
- Loewe, Raphael, Description of the Texts, in: Jeremy Schonfield (Hrsg.), *The North French Hebrew Miscellany. Companion Volume to an Illuminated Manuscript from Thirteenth-Century France in Facsimile*, London 2003, S. 193–284.
- Ludwig, Andreas, Materielle Kultur, Version: 1.0,, http://docupedia.de/zg/Materielle_Kultur?oldid=106448, 30.05.2011, eingesehen 20.2.2016.
- Macray, William Dunn, *Annals of the Bodleian Library Oxford. A.D. 1598-A.D. 1867*, Oxford 1868.
- Magin, Christine, „Waffenrecht“ und „Waffenverbot“ für Juden im Mittelalter. Zu einem Mythos der Forschungsgeschichte, *Aschkenas* 13 (2003), S. 17–33.
- Malkiel, David, Destruction or Conversion. Intention and Reaction, Crusaders and Jews, in 1096, *Jewish History* 15 (2001), S. 257–280.
- Mann, Vivian B., "New" Examples of Jewish Ceremonial Art from Medieval Ashkenaz, *Artibus et Historiae* 9 (1988), S. 13–24.
- Margoliouth, George, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan manuscripts in the British Museum*, London 1899-1935.

- Mende, Ursula, Nuremberg as a center of Aquamanilia Production, in: Peter Barnet (Hrsg.), *Lions, Dragons, & Other Beasts. Aquamanilia of the Middle Ages, Vessels for Church and Table*, New Haven 2006, S. 18–33.
- Metropolitan Museum of Art; Germanisches Nationalmuseum Nürnberg, *Gothic and Renaissance Art in Nuremberg, 1300-1550*, New York 1986
- Metzger, Thérèse; Metzger, Mendel, *Jewish Life in the Middle Ages. Illuminated Hebrew Manuscripts of the Thirteenth to the Sixteenth Centuries*, New York 1982.
- Michel, Paul, Einführung, in: Paul Michel (Hrsg.), *Spinnenfuss und Krötenbauch. Genese und Symbolik von Kompositwesen*, Zürich 2013, S. 9–52.
- Müller, David Heinrich von; Schlosser, Julius von, Die Bilderhaggaden der europäischen Sammlungen, in: David Heinrich von Müller u. Julius von Schlosser (Hrsg.), *Die Haggadah von Sarajevo. Eine spanisch-jüdische Bilderhandschrift des Mittelalters*, Nebst einem Anhang von Prof. Dr. David Kaufmann in Budapest. Mit einem Frontispiz in Chromotypie, 38 Lichtdrucktafeln, 18, Wien 1898, S. 93–210.
- Müller, Jörg R., Juden im Westen des Reiches. Einflüsse, Eigenständigkeiten und Wirkungen im hohen und späten Mittelalter, in: Franz Irsigler (Hrsg.), *Zwischen Maas und Rhein. Beziehungen, Begegnungen und Konflikte in einem europäischen Kernraum von der Spätantike bis zum 19. Jahrhundert*, Trier 2006, S. 403–434.
- Neubauer, Adolf, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford. Including Mss. in Other Languages, Which are Written with Hebrew Characters, or Relating to the Hebrew Language or Literature; and a Few Samaritan Mss*, Oxford 1886.
- Nashman Fraiman, Susan, The Marginal Images of a Marginal People, in: Nurith Kenaan-Kedar (Hrsg.), *Metamorphosis of Marginal Images: From Antiquity to Present Time*, Tel-Aviv 2001, S. 103–118.
- Obermaier, Sabine, Einführung und Überblick, in: Sabine Obermaier (Hrsg.), *Tiere und Fabelwesen im Mittelalter*, Berlin 2009, S. 1–25.
- Offenberg, Sara, Illuminations of Kol Nidrei in Two Ashkenazi Mahzorim, *Ars Judaica* 7 (2011), S. 7–16.
- Olszowy-Schlanger, Judith; De Lange, Nicholas R. M., Introduction, in: De Lange, Nicholas R. M. u. Judith Olszowy-Schlanger (Hrsg.), *Manuscripts hébreux et arabes. Mélanges en l'honneur de Colette Sirat*, Turnhout 2014, S. 9–14.
- Pächt, Otto; Thoss, Dagmar, *Buchmalerei des Mittelalters. Eine Einführung*, München 5. Aufl. 2004.
- Pasternak, Nurit, A Meeting Point of Hebrew and Latin Manuscript Production. A Fifteenth Century Florentine Hebrew Scribe, Isaac ben Ovadia of Forlì, *Scrittura e civiltà* 25 (2001), S. 185–200.
- Pastoureau, Michel, Quel est le roi des animaux?, in: Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public (Hrsg.), *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. Le monde animal et ses représentations au moyen-âge (XIe – XVe siècles)*, Toulouse 1984, S. 133–142.
- , *Das mittelalterliche Bestiarium*, Darmstadt 2013.
- Poliakov, Léon, Das Zeitalter der Verteufelung und des Ghettos, in: Poliakov, Léon, *Geschichte des Antisemitismus*, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1979-1989.

- Randall, Lilian M.C., Exempla as a Source of Gothic Marginal Illumination, *The Art Bulletin* 39 (1957), S. 97–107.
- , The Snail in Gothic Marginal Warfare, *Speculum* 37 (1962), S. 358–367.
 - , *Images in the Margins of Gothic Manuscripts*, Berkeley 1966.
- Reiner, Avraham (Rami), Von Rabbenu Tam zu R. Isaak von Wien. Die Hegemonie der französischen Schule der Talmudwissenschaft im 12. Jahrhundert, in: Christoph Cluse (Hrsg.), *Europas Juden im Mittelalter. Beiträge des internationalen Symposiums in Speyer vom 20. – 25. Oktober 2002*, Trier 2004, S. 301–310.
- Reuter, Fritz; Schäfer, Ulrike, *Wundergeschichten aus Warmaisa: Juspa Schammes, seine Ma'asseh nissim und das jüdische Worms im 17. Jahrhundert*, Worms 2005.
- Richler, Benjamin, על כתבי היד של "ספר היראה" המיוחס לרבי יונה גירונדי, „Al Kitvei Yad shel Sefer ha-Yir'ah”, *Alei Sefer* 8 (1979/80), S. 51–59.
- Rodov, Ilia, Dragons. A Symbol of Evil in European Synagogue Decoration?, *Ars Judaica* (2005), S. 63–84.
- Rohrbacher, Stefan; Schmidt, Michael, *Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile*, Reinbek bei Hamburg (Rowohlts Enzyklopädie 498) 1991.
- Rossi, Giovanni Bernardo de, *Mss. Codices hebraici Biblioth. Bibliothecae. Descripti et illustrati / accedit appendix qua continentur mss. codices reliqui al. linguarum*, Vol. III, Parmae 1803.
- Roth Heege, Eva, Zeugen spätgotischer Kachelöfen in Zug, Mittelalter, *Zeitschrift des Schweizerischen Burgenvereins* 10 (2005), S. 60–61.
- Rubin, Miri, *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews* 2004.
- Sapir Abulafia, Anna, *Christian-Jewish Relations, 1000-1300. Jews in the Service of Medieval Christendom*, New York 1. Aufl. 2011.
- Schaffer, Reinhold, Die Siegel und Wappen der Reichsstadt Nürnberg, *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 10 (1937), S. 157–203.
- Schapiro, Meyer, On the Aesthetic Attitude in Romanesque Art, in: *Romanesque Art*, New York 1977, S. 1–27.
- Schneider, Rolf, *Alltag im Mittelalter. Das Leben in Deutschland vor 1000 Jahren*, Augsburg 2. Aufl. 2007.
- Schonfield, Jeremy, Introduction, in: Jeremy Schonfield (Hrsg.), *The North French Hebrew Miscellany. Companion Volume to an Illuminated Manuscript from Thirteenth-Century France in Facsimile*, London 2003, S. 15–25.
- Schubert, Kurt, Wikkuach-Thematik in den Illustrationen hebräischer Handschriften, *Journal of Jewish Art* 12/13 (1986/1987), S. 247–256.
- , *Christentum und Judentum im Wandel der Zeiten* 2003.
- Schulz, Anne, *Essen und Trinken im Mittelalter (1000-1300): Literarische, kunsthistorische und archäologische Quellen*, Berlin 2011.
- Schrijver, Emile G. L., *Towards a Supplementary Catalogue of Hebrew Manuscripts in the Bibliotheca Rosenthaliana. Theory and Practice*, Proefschrift, Universiteit van Amsterdam 1993, Amsterdam 1993.

- Sed-Rajna, Gabrielle, *Le mahzor enluminé. Les voies de formation d'un programme iconographique*, Leiden 1983.
- , Filigree Ornaments in 14th-Century Hebrew Manuscripts of the Upper Rhine, *Jewish Art* 13 (1987), S. 45–54.
 - , The Image in the Text. Methodological Aspects of the Analysis of Illustrations and their Relation to the Text, *Bulletin of the John Rylands University Library* 75 (1993), S. 25–32.
- Shalev-Eyni, Sarit, *Jews Among Christians. Hebrew Book Illumination from Lake Constance*, London 2010.
- , *Kunst als Geschichte. Zur Buchmalerei hebräischer Handschriften aus dem Bodenseeraum; 13. Arye Maimon-Vortrag an der Universität Trier*, 3. November 2010, Trier 2011.
 - , Between Carnality and Spirituality. A Cosmological Vision of the End at the Turn of the Fifth Jewish Millennium, *Speculum* 90 (2015), S. 458–482.
- Shoham-Steiner, אריזות ונהשים : עיטורי בית הכנסת של קלן בימי הביניים וההתנגדות להם, *The Struggle over the Lion and Snake Decorations of the Medieval Synagogue in Cologne*, *Zion* (2015), S. 175–205.
- Shulvass, Moses Avigdor, *Between the Rhine and the Bosphorus. Studies and Essays in European Jewish History*, Chicago, Ill. 1964.
- , *The Jews in the World of the Renaissance* 1973.
- Simonsohn, Shlomo, Trent, in: Michael Berenbaum u. Fred Skolnik (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica. 2nd ed.*, Detroit 2007, S. 131.
- Singer, Isidore; Cassuto, Umberto, Verona, in: Isidore Singer (Hrsg.), *The Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*, New York etc. 1901-1906, S. 420–421.
- Sirat, Colette, Écriture sur pierre et écriture sur parchemin. Les Juifs de Paris au XIIIe siècle, *La revue du Louvre et des Musées de France* 4 (1983), S. 249–254.
- , *Du scribe au livre. Les manuscrits hébreux au Moyen Age*, Paris 1994.
 - , Le livre hébreu: Rencontre de la tradition juive et de l'esthétique française, in: Gilbert Dahan (Hrsg.), *Rashi et la culture juive en France du Nord au moyen âge*, Paris 1997, S. 243–259.
 - , *Hebrew Manuscripts of the Middle Ages*, Cambridge 2002.
 - , En vision globale: les juifs médiévaux et les livres latins, *Bibliologia* 20 (2003), S. 15–23.
 - , Looking at Latin Books, Understanding Latin Texts. Different Attitudes in Different Jewish Communities, in: Giulio Busi (Hrsg.), *Hebrew to Latin, Latin to Hebrew. The Mirroring of two Cultures in the Age of Humanism, Colloquium held at the Warburg Institute, London, October 2004*, Torino 2006, S. 7–24.
 - ; Dukan, Michèle, *Écriture et civilisations*, Paris 1976.
- Soloveitchik, Haym, Religious Law and Change. The Medieval Ashkenazic Example, *AJS Review* 12 (1987), S. 205–221.
- , שו"ת כמקור היסטורי, *The Use of Responsa as a Historical Source: A Methodological Introduction*, Jerusalem 1990.

- , Piety, Pietism and German Pietism: "Sefer Ḥasidim I" and the Influence of Ḥasidei Ashkenaz, *The Jewish Quarterly Review, New Series* 92 (2002), S. 455–493.
 - , Halakhah, Hermeneutics, and Martyrdom in Medieval Ashkenaz, Part I of II, *The Jewish Quarterly Review, New Series* 94 (2004), S. 77–108.
- Stark, J.; Wicht, B., *Geschichte der Baustoffe*, Wiesbaden, Berlin 2013.
- Steinschneider, Moritz, *Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana, Berolini 1852-1860*.
- , Verkäufliche Handschriften, in *Zeitschrift für hebräische Bibliographie* 6 (1863), S. 92–96
 - , *Die hebräischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München*, München 1875.
 - , *Catalog der hebräischen Handschriften in der Stadtbibliothek zu Hamburg und der sich anschliessenden in anderen Sprachen*, Hamburg 1878.
 - , *Vorlesungen über die Kunde hebräischer Handschriften, deren Sammlungen und Verzeichnisse*, Leipzig 1897.
 - , *Verzeichniss der hebraeischen Handschriften*, Berlin 1897.
- Stern, Moritz, *Die israelitische Bevölkerung der deutschen Städte. Ein Beitrag zur deutschen Städtegeschichte; mit Benutzung archivalischer Quellen*, Überlingen am Bodensee, Frankfurt am Main 1890.
- Sternthal, Michal, *Hebrew Illuminated Manuscripts in the Austrian National Library of Vienna*, Adapted from a lecture presented by Michal Sternthal, Expedition Head, at the Israel Museum, Jerusalem, December 13, 1999, <http://cja.huji.ac.il/Publications/NL15/NL15-vienna.html>, eingesehen am 20.2.2016.
- Strickland, Debra Higgs, *Saracens, Demons, & Jews. Making Monsters in Medieval Art*, Princeton, N.J 2003.
- , The Jews, Leviticus, and the Unclean in Medieval English Bestiaries, in: Mitchell B. Merback (Hrsg.), *Beyond the Yellow Badge. Anti-Judaism and Antisemitism in Medieval and Early Modern Visual Culture*, Leiden 2008, S. 203–232.
- Stromer, Wolfgang, Die Metropole im Aufstand gegen König Karl IV. Nürnberg zwischen Wittelsbach und Luxemburg, Juni 1348 – September 1349, *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 65 (1978), S. 55–90.
- Süssmann, Arthur, *Die Judenschuldentilgungen unter König Wenzel*, Diss. Univ. Breslau, 1906, Berlin 1906.
- Ta-Shema, Israel, דברים על הסמ"ג, על קיצור הסמ"ג ועל ספרות הקיצורים, in: Avraham ben Ephraim (Hrsg.), *קיצור ספר מצוות גדול. ההדיר והוסיף מבוא והערות יהושע הורוביץ*, *Kitzur Semag*, Jerusalem 2004, S. 13–21.
- Toch, Michael, Der jüdische Geldhandel in der Wirtschaft des Deutschen Spätmittelalters. Nürnberg 1350-1499, *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 117 (1981), S. 283–310.
- , *Die Juden im mittelalterlichen Reich*, München 1998.
 - , *The Economic History of European Jews. Late Antiquity and Early Middle Ages*, Leiden 2013.

- Chaim, Tschernowitz, ןרוע-ןהלשה תפוקת דע ושרדמ תיבו י"שרמ. מיקסופה תודלות, in: מיקסופה תודלות, שלשלת הפוסקים, תכונת חבוריהם ויסודי שיטותיהם בדרכי ההוראה מתקופת הגאונים עד השלחן ערוך ונושאי מיקסופה תודלות, hrsg. von Chaim Tschernowitz, New York 1946-1947.
- Turgeman, Asaf, Mein Bruder ist ein Einzelkind. Die Esau-Darstellung in jüdischen Schriften des Mittelalters, in: Gerhard Langer u. Günter Stemberger (Hrsg.), *Esau – Bruder und Feind*, Göttingen 2009, S. 135–153.
- Urbach, Ephraim Elimelech, בעלי התוספות. תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם, *The Tosaphots: Their History, Writings and Methods*, Jerusalem 2. Aufl. 1980.
- Utzinger, André, Thomas Hobbes' "Leviathan". Anatomie eines Staats-Wesens, in: Paul Michel (Hrsg.), *Spinnenfuss und Krötenbauch. Genese und Symbolik von Kompositwesen*, Zürich 2013, S. 279–316.
- Van Banning, Joop, Der Vatikan und der Ritualmord, in: Susanna Buttaroni (Hrsg.), *Ritualmord. Legenden in der europäischen Geschichte*, Wien 2003, S. 61–84.
- Vetter, Ferdinand, Und noch einmal: "Bern" ist Deutsch-Verona!, *Blätter für Bernische Geschichte, Kunst und Altertumskunde* 4 (1908), S. 1–35.
- Vongrey, Felix, Ornamentierte mittelalterliche Bodenfliesen in *Stift Lilienfeld, Österreichische Zeitschrift für Denkmalpflege* 26 (1972), S. 9–19.
- Walter, Ingeborg, *Die Strozzi. Eine Familie im Florenz der Renaissance*, München 2011.
- Wandrey, Irina, Codex hebraicus 17, in: Irina Wandrey (Hrsg.), *Manuscript Cultures 6. Ausstellungskatalog "Tora, Talmud, Siddur"*, anlässlich der Ausstellung "Tora – Talmud – Siddur. Hebräische Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg" in der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg vom 18. September bis 26. Oktober 2014, Hamburg, Hamburg 2014, S. 63–67.
- Wattenbach, Wilhelm, *Das Schriftwesen im Mittelalter*, Leipzig 2. Aufl. 1875.
- Weber, Christoph Friedrich, *Zeichen der Ordnung und des Aufruhrs: heraldische Symbolik in italienischen Stadtkommunen des Mittelalters*, Wien u.a. 2011.
- Weilandt, Gerhard, *Die Sebalduskirche in Nürnberg. Bild und Gesellschaft im Zeitalter der Gotik und Renaissance*, Petersberg 2007.
- Weizsäcker, Heinrich, Das Pferd in der Kunst des Quattrocento, *Jahrbuch der Preussischen Kunstsammlungen* 7 (1886), S. 40–57, 157–172.
- Weninger, Markus, Von jüdischen Rittern und anderen waffentragenden Juden im mittelalterlichen Deutschland, *Aschkenas* 13 (2003), S. 35–82.
- Wischnitzer-Bernstein, Rahel, *Symbole und Gestalten der jüdischen Kunst*, Berlin 1935.
- Woolf, Jeffrey R., Maimonides Revised: The Case of the Sefer Miswot Gadol, *The Harvard Theological Review* 90 (1997), S. 175–203.
- , Admiration and Apathy. Maimonides' 'Mishneh Torah' in High and Late Medieval Ashkenaz, in: Isadore Twersky u. Jay Michael Harris (Hrsg.), *Be'erot Yitzhak. Studies in Memory of Isadore Twersky*, Cambridge, Mass 2005, S. 427–453.
 - , French Halakhic Tradition in the Late Middle Ages, *Jewish History* 27 (2013), S. 1–20.
- Yerushalmi, Yosef Hayim, Messianic Impulses in Joseph ha-Kohen, in: Bernard Dov Cooperman (Hrsg.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge, Mass. 1983, S. 460–487.

- Yardeni, Ada, *The Book of Hebrew Script. History, Palaeography, Script Styles, Calligraphy & Design*, London 2002.
- Yuval, Israel Jacob, *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter*, Göttingen 2007.
- Zanger, Heinz, *Dachschmuck aus gebranntem Ton*, Suderburg-Hösseringen 2002.
- Zirlin, Yael, The Problems of Identifying the Origin of a Manuscript: Hamburg, Cod. Hebr. 155, *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies /11* דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות (1993), S. 33–37.
- Zunz, Leopold, Der Zürcher Semak. Beilage V, in: Leopold Zunz, *Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes. Geschichtlich entwickelt*, Berlin 1859, S. 211–221.
- , *Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes. Geschichtlich entwickelt*, Berlin 1859.
- Zuth, Josef, *Handbuch der Laute und Gitarre*, Hildesheim 1978.

9. Verzeichnis der erwähnten Handschriften

SeMaK-Handschriften

AMSTERDAM

Rosenthaliana, ROS 558

BERLIN

SBB, Or. Qu. 3

CAMBRIDGE

University Library, Add. 2580

HAMBURG

SUB, Cod. Hebr. 17

SUB, Cod. Hebr. 89

KOPENHAGEN

KB, Cod. Hebr. Add. 6

LONDON

BL, Add. 11639

BL, Add. 18828

BL, Add. 18684

BL, Add. 18685

BL, Add. 26982

David Sofer, Lon Sofer 7

Montefiore Library 122

MODENA

Estense e universitaria, a.Q.9.23

MOSKAU

RSL Guenzburg 1374

MÜNCHEN

BSB, Cod. Hebr. 135

NEW YORK

JTS, MS 8227

OXFORD

BOD, Arch. Seld. A51

BOD, Mich. 41

BOD, Mich. 200

BOD, Mich. 502

BOD, Opp. 336

BOD, Opp. 337

BOD, Opp. 339

BOD, Opp. 340
BOD, Opp. 341
BOD, Opp. 342
BOD, Opp. Add. fol. 40

PARIS

BNF, hébreu 380
BNF, hébreu 643

PARMA

BPP, Parm. 676
BPP, Parm. 1940
BPP, Parm. 2767
BPP, Parm. 3158
BPP, Parm. 3161

VATIKAN

BAV, ebr. 147
BAV, ebr. 324

WIEN

ÖNB, Cod. Hebr. 12a
ÖNB, Cod. Hebr. 75

ZÜRICH

BRAG, Brag 115

Weitere Handschriften

BUDAPEST

Kaufmann Collection, MS A388
Kaufmann Collection, MS 343

CAMBRIDGE

University Library, Add. 662

DARMSTADT

HLuHB, Cod. Or. 13
HLuHB, Cod. Or. 28

DRESDEN

Sächsische Landesbibliothek – Staats-und-Universitätsbibliothek, MS A 46a

HAMBURG

SUB, Cod. Hebr. 37
SUB, Cod. Hebr. 155

HEIDELBERG

Universitätsbibliothek, Cod. Pal. germ. 164

Universitätsbibliothek, Cod. Pal. germ. 848

JERUSALEM

JNUL, hebr.4, 781

Museum Israel, MS 180/50

Museum Israel, MS 181/18

Museum Israel, MS Rothschild 24

Museum Israel & New York, Metropolitan Museum, *Mishneh Torah*, 2013.495

Schocken Library, MS 13873 (nun Privatbesitz)

LEIPZIG

Universitätsbibliothek, MS Voll 1102/I und II

LONDON

BL, Add. 14761

BL, Add. 14762

BL, Add. 18424

BL, Add. 19776

BL, Add. 21160

BL, Add. 22413

BL, Add. 26879

BL, Add. 26968

BL, Harley 5686

David Sofer, The 2nd Nürnberg Haggadah (ehemals: Jerusalem, Schocken Lib. MS 24087)

MANCHESTER

John Rylands Library, Hebr. 6

MAILAND

Biblioteca Ambrosiana, B 32 inf

MÜNCHEN

BSB Clm 8201, fol. 85r

NEW YORK

Public Library, Heb. 224

Public Library, Heb. 225

NÜRNBERG

Stadtbibliothek, Hausbuch der Mendelschen Zwölfbrüderstiftung, Amb. 317.2°

PARIS

BNF, MS Français 1951

PARMA

BPP, MS Parm 3273

ST. GALLEN

Kantonsbibliothek, Vadianische Sammlung, VadSlg MS 302

VATIKAN

BAV, Ross. 498

WASHINGTON

Library of Congress, Washington Haggada

WIEN

ÖNB, cod. 370

ZÜRICH

Schweizerisches Nationalmuseum, AG 2760

10. *Abbildungsverzeichnis*

Abb. 1 Eroberungen von Philipp II. August.....	23
Abb. 2 <i>SeMaK</i> -Handschriften nach Herkunft.....	46
Abb. 3 <i>SeMaK</i> -Handschriften nach Entstehungszeit.....	47
Abb. 4 London, BL, Add. 11639, fol. 546v (ca. Originalgrösse).....	49
Abb. 5 Wien, ÖNB, Cod. Hebr. 75, 214v	57
Abb. 6 Paris, BNF, hébreu 643, fol. 45r.....	58
Abb. 7 Oxford, BOD, MS Opp. 340, fol. 124v	60
Abb. 8 London, BL, Add. 18685, fol. 8v	60
Abb. 9 Oxford, BOD, MS Opp. 337, fol. 122v	60
Abb. 10 Oxford, BOD, MS Opp. 339, fol. 70v	60
Abb. 11 Oxford, BOD, MS Mich. 502, fol. 32v.....	64
Abb. 12 Oxford, BOD, Opp. 340, fol. 47v	66
Abb. 13 Oxford, BOD, Opp. 340, fol. 48r.....	66
Abb. 14 Oxford, BOD, Opp. 340, fol. 67r.....	66
Abb. 15 Oxford, BOD, Opp. 340, fol. 67r.....	66
Abb. 16 Amsterdam, Rosenthaliana, ROS 558, fol. 13r	67
Abb. 17 Paris, BNF, hébreu 643, fol. 101r.....	70
Abb. 18 Parma, BPP, Cod. Parm. 3158, fol. 92r	71
Abb. 19 Kopenhagen, KB, Cod. Hebr. Add. 6, links: fol. 85r	75
Abb. 20 Kopenhagen, KB, Cod. Hebr. Add. 6, fol. 250r (Schreiber C).....	76
Abb. 21 Kopenhagen, KB, Cod. Hebr. Add. 6, fol. 103v	81
Abb. 22 Kopenhagen, KB, Cod. Hebr. Add. 6, fols. 36v, 60v, 84v, 168v, 194v ,226v. 82	
Abb. 23 Kopenhagen, KB, Cod. Hebr. Add. 6, fol. 210v	83
Abb. 24 Löwenpfennig 1250/1300, Münzstätte der Habsburger	83
Abb. 25 Kopenhagen, KB, Cod. Hebr. Add. 6, fol. 202v	84
Abb. 26 New York, Public Library, MS Heb. 224, fol. 333v	84
Abb. 27 Hamburg, SUB, Cod. Hebr. 17, fol. 191r.....	89
Abb. 28 Hamburg, SUB, Cod. Hebr. 17, fol. 200r.....	92
Abb. 29 Hamburg, SUB, Cod. Hebr. 17, fol. 187r.....	96
Abb. 30 London, BL, Add. 18424, fol. 38v, Detail.....	97
Abb. 31 Hamburg, SUB, Cod. Hebr. 17, fol. 191r, Detail	97
Abb. 32 Hamburg, SUB, Cod. Hebr. 17, fol. 233v – 234r.....	98
Abb. 33 Oxford, Bodleian Library, Opp. 339, fol. 11r, Detail.....	103
Abb. 34 Oxford, Bodleian Library, Opp. 339, fol. 14v, Detail	103
Abb. 35 Oxford, Bodleian Library, Opp. 339, fol. 22v, Detail	104
Abb. 36 Oxford, Bodleian Library, Opp. 339, fol. 29v, Detail	104
Abb. 37 Oxford, Bodleian Library, Opp. 339, fol. 38v, Detail	104
Abb. 38 Oxford, Bodleian Library, Opp. 339, fol. 46v, Detail	104
Abb. 39 Oxford, Bodleian Library, Opp. 339, fol. 62v, Detail	104
Abb. 40 Oxford, Bodleian Library, Opp. 339, fol. 70v, Detail	105
Abb. 41 Oxford, Bodleian Library, Opp. 339, fol. 7v, Detail	106
Abb. 42 Oxford, Bodleian Library, Opp. 339, fol. 47v	107
Abb. 43 Oxford, Bodleian Library, Opp. 339, 45r, Detail	108

Abb. 44 London, BL, Add. 18684, fol. 58r, Detail	113
Abb. 45 London, BL, Add. 18684, fol. 12r, Detail	114
Abb. 46 London, BL, Add. 21160, fol. 63v, Detail.....	115
Abb. 47 Paris, BNF, hébreu 643, fol. 37v, Detail	115
Abb. 48 London, BL, Add. 19776, fol. 190r, Detail	116
Abb. 49 Nürnberg, St. Sebaldus-Kirche, Judensau	118
Abb. 50 London, BL, Add. 18684, fol. 12r, Detail	118
Abb. 51 London, BL, Add. 18684, fol. 8v, Detail.....	119
Abb. 52 London, BL, Add. 18684, fol. 16v, Detail.....	120
Abb. 53 London, BL, Add. 18684, fol. 24v, Detail.....	121
Abb. 54 London, BL, Add. 18684, fol. 32v, Detail.....	123
Abb. 55 Wien, ÖNB, cod. 370, fol. 155v	125
Abb. 56 Nürnberg, St. Sebalduskirche, „Fürst der Welt“	125
Abb. 57 London, BL, Add. 18684, fol. 40v, Detail.....	126
Abb. 58 Jerusalem, JNUL, MS hebr.4, 781, fol. 130v, Detail	128
Abb. 59 London, BL, Add. 22413, fol. 49r, Detail	129
Abb. 60 London, BL, Add. 14762, fol. 4r, Detail	131
Abb. 61 Wien, ÖNB, Hebr. 75, fol. 163r, Detail.....	132
Abb. 62 London, BL, Add. 18684, fol. 53v, Detail.....	135
Abb. 63 London, BL, Add. 18684, fol. 61v, Detail.....	137
Abb. 64 Jerusalem, Museum Israel, ms 181/18, fol. 10, Detail.....	138
Abb. 65 Hamburg, SUB, Cod. Hebraicus 37, fol. 25r, Detail	139
Abb. 66 Darmstadt, HLuHB, Cod. or. 13, fol. 202v, Detail.....	140
Abb. 67 Nürnberg, Stadtbibliothek, Hausbuch der Mendelschen Zwölfbruderstiftung, Amb. 317.2°, fol. 61r (Mendel I), Detail	140
Abb. 68 Hamburg, SUB, Cod. Hebraicus 37, fol. 25r, Detail	141
Abb. 69 Washington Haggada, fol. 6r, Detail	141
Abb. 70 London, BL, Add. 18684, fol. 61v, Detail.....	141
Abb. 71 London, BL, Add. 18684, fol. 69v, Detail.....	142
Abb. 72 München, BSB, Cod. Hebr. 135, fol. 134v, Detail.....	143
Abb. 73 Paris, BNF, MS Français 1951, fol. 18r Detail.....	145
Abb. 74 Bayerisches Nationalmuseum, Nr. MA 2494	146
Abb. 75 Ehemals Czartoryski Sammlung	146
Abb. 76 Budapest, Kaufmann Collection, MS 343, fol. 183v, Detail	148
Abb. 77 London, BL, Add. 18684, fol. 77v, Detail.....	150
Abb. 78 London, BL, Add. 18684, fol. 85v, Detail.....	151
Abb. 79 London, BL, Add. 18684, fol. 93v, Detail.....	153
Abb. 80 Zürich, Schweizerisches Nationalmuseum, AG 2760, fol. 2r, Zürcher Wappenrolle Detail).....	153
Abb. 81 Kleines Wappen der Stadt Nürnberg	153
Abb. 82 London, BL, Add. 18684, fol. 101v, Detail.....	154
Abb. 83 London, BL, Add. 18684, fol. 109v, Detail.....	155
Abb. 84 London, BL, Add. 18684, fol. 117v, Detail.....	157
Abb. 85 Dresden, Sächsische Landesbibliothek – Staats- u. Universitätsbibliothek, MS A 46a, fol. 202v, Detail.....	158
Abb. 86 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 1r.....	167
Abb. 87 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 29v, Detail	168

Abb. 88 London, BL, Add. 14762, fol. 23v, Detail.....	168
Abb. 89 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 29v, Detail	168
Abb. 90 Florenz, Museo Bardini, Marzocco, 14. Jahrhundert	169
Abb. 91 Jerusalem, JNUL, MS hebr. 4, 781, fol. 1v, Detail	170
Abb. 92 Vatikan, BAV, Ross. 498, 85v	170
Abb. 93 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 1r.....	170
Abb. 94 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 1r, Detail.....	171
Abb. 95 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 4v, Detail	172
Abb. 96 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 4v – 5r.....	173
Abb. 97 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 25r, Detail.....	174
Abb. 98 Darmstadt, HLuHB, Cod. Or. 28, fol. 12v, Detail.....	175
Abb. 99 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 25r, Detail.....	176
Abb. 100 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 25v – 26r	177
Abb. 101 London, BL, Add. 26968, fol. 316v, Detail.....	178
Abb. 102 Vatikan, BAV, Ross. 498, fol. 85v, Detail	178
Abb. 103 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 28v, Detail	179
Abb. 104 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fols. 70v – 71r	180
Abb. 105 London, BL, Add. 26879, fol. 187r, Detail	181
Abb. 106 London, BL, Harley 5686, fol. 440r, Detail	181
Abb. 107 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 70v, Detail	181
Abb. 108 Florenz, Basilica di Santa Maria del Fiore, Paolo Uccello, Reiterstandbild des John Hawkwood, Fresko 1436.....	182
Abb. 109 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 71v, Detail	182
Abb. 110 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 76r, Detail.....	183
Abb. 111 Schocken Maḥzor, Veneto, 1441	184
Abb. 112 Leipzig, Universitätsbibliothek, MS Voll 1102/I, <i>Maḥzor</i> , Worms, ca. 1310, fol. 31v, Detail	184
Abb. 113 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 76v, Detail	185
Abb. 114 Mailand, Biblioteca Ambrosiana, B 32 inf 1, fol. 136r	186
Abb. 115 Oxford, BOD, Arch. Seld. A51, fol. 87r, Detail.....	188

Anhang: Übersicht über SeMaK-Manuskripte und Fragmente

	Ort	Bibliothek	Nr	Entstehungszeit	Schrift	Produktionsort	Blätter	SfarData Key
1	Amsterdam	Universiteitsbibliotheek	Ros 558	1386	ashk.	Köln?	275	0F002
2	Austin	The University of Texas	v. 1	14. – 15. Jh.	ashk.		1 Frag.	–
3	Berlin	SBB	Or. fol. 383	1343	ashk.		206	–
4	Berlin	SBB	Or. Qu. 3	14. Jh.	ashk.		276	–
5	Berlin	SBB	Or. fol. 4179	14. Jh.	seph.		1 Frag.	–
6	Bologna	Archivio di Stato	MS Ebr. 605	14. Jh.	ashk.		4 Frag.	–
7	Bologna	Biblioteca Universitaria	Fr. 17	?	ashk.		2 Frag.	–
8	Budapest	Magyar tudományos akademia	Kaufmann A 82	1418	ashk.	Provence?	281	0P008
9	Budapest	Magyar tudományos akademia	Kaufmann A 81	15. Jh.	ashk.		261	–
10	Budapest	Magyar tudományos akademia	Geniza 303	?	ashk.		1 Frag.	–
11	Budapest	Országos Szechenyi Könyvtár	fol. 6	14.-15. Jh. 1340?	ashk.		173	ZP006
12	Budapest	Országos Szechenyi Könyvtár	fol. 5	14. Jh. 1400?	ashk.		fol. 52 – 240, 242, 244 Frag.	ZP005
13	Cambridge	Trinity College	F 18 40	16. Jh.	seph.		126	–
14	Cambridge	Trinity College	F 12 24	1490	byz.		1 – 148	0C643
15	Cambridge	Trinity College	R 14 62	14.-15. Jh.	ashk.		152 unvollständig	–
16	Cambridge	University Library	Add. 559-560	1401	ashk.		1 – 249 unvollständig	0C578
17	Cambridge	University Library	Add. 381	15. Jh.	ital.	Italien	119	ZC252
18	Cambridge	University Library	Add. 3127	1399	ashk.		63 – 309	0C574
19	Cambridge	University Library	Add. 2580	1396/7	ashk.	Italien	1 – 144	0C572
20	Cambridge	University Library	Dd. 13.7	1387	ashk.		34 – 146	0C631
21	Cambridge	University Library	Oo. 6.64	1322	ashk.	Aschkenas	131	0C628
22	Cambridge	University Library	Add. 562	14.-15. Jh.	ashk.	Frankreich?	155	ZC239
23	Cambridge	University Library	Add. 380	14.-15. Jh.	ashk.		113v – 166v	ZC236
24	Cambridge (Mass.)	Harvard University	Heb. 39	1315	ashk.		179	0D175
25	Cincinnati	Hebrew Union College	652	1393	ashk.		120 – 250	0D247
26	Cincinnati	Hebrew Union College	152	1373	Ital.		165	0D241
27	Cincinnati	Hebrew Union College	674	14. Jh.	ashk.		270 unvollständig	–

	Ort	Bibliothek	Nr	Entstehungszeit	Schrift	Produktionsort	Blätter	SfarData Key
28	Colmar	Bibliothèque municipale	G 1736 / fr. 1	14. Jh.	ashk.	Rheinland	1 Bifolio Frag.	–
29	Correggio	Archivio Storico Comunale	3.3, 27.3	14. Jh.	ashk.		Frag.	–
30	Correggio	Archivio Storico Comunale	25, 53	14. Jh.	ashk.		16 Frag.	–
31	Edinburgh	University Library	La.III 595	14. Jh.	ashk.		93	–
32	Escorial	Biblioteca de San Lorenzo	G III 16	14. Jh. 1342?	ashk.		152 unvollständig	ZS003
33	Evora	Biblioteca Publica	CXXIV 2 – 47	15. Jh.	?		2 Frag.	–
34	Frankfurt	Universitätsbibliothek	Qu. 12	1404	ashk.	Trier?	1 – 139	0Y753
35	Friedberg	Stadtbibliothek und Stadtarchiv	Frag. Hebr. 23	?	?		Frag.	–
36	Hamburg	SUB	hebr. 89	17.?	ashk.		206 – 384	–
37	Hamburg	SUB	hebr. 151	1469	ashk.		1 – 156 (Papier)	0G171
38	Hamburg	SUB	hebr. 91	1412	ashk.		2 – 195	0G189
39	Hamburg	SUB	hebr. 100	1408	ashk.		138 unvollständig	0G149
40	Hamburg	SUB	hebr. 85	1383	ashk.		19r – 197v	0G154
41	Hamburg	SUB	hebr. 152	1324	ashk.		127	–
42	Hamburg	SUB	hebr. 17	1318	ashk.	Deutschland	179 – 260	0G153
43	Hamburg	SUB	hebr. 128	14. Jh.	ashk.		19 – 158	–
44	Hamburg	SUB	Levy 70	1298?	ashk.	Saumur	199	–
45	Hamburg	SUB	hebr. 106	1292?	ashk.	Krems an der Donau	1r – 157r unvollständig	–
46	Hamburg	SUB	hebr. 98	13. – 14. Jh.	ashk.		137 unvollständig	–
47	Hamburg	SUB	hebr. 143	14. Jh.	ashk.		13 Frag.	–
48	Imola	Archivio Storico Comunale	Fr. 14	14. Jh.	prov.?		9 Frag.	–
49	Israel	Privatsammlung	Mss. R.R. Film No. PH 5137	14. Jh.	ashk.		2 Frag.	–
50	Jena	Universitätsbibliothek	Rec. adj. fol. 9	14. – 15. Jh.	ashk.		130	–
51	Jerusalem	JNUL	Heb. 8°5242 (3)	ca. 1300	ashk.		2 Frag.	–
52	Jerusalem	JNUL	Heb. 8°1956	14. Jh.	ashk.		207	–
53	Jerusalem	JNUL	4°6702	14. Jh.	ashk.		193	–
54	Jerusalem	JNUL	8°4199.1 – 2	14. – 15. Jh. (1415)	ashk.		226r – 412v unvollständig	0A037
55	Jerusalem	JNUL	Heb. 28°558	15. Jh.	ashk.		96 unvollständig	–
56	Jerusalem	Michael Krupp	4211	14. Jh.	ashk.		4 Frag.	–
57	Karlsruhe	Badische Landesbibliothek	Reuchlin 11	15. Jh.	ashk.		32 – 177	ZY684
58	Kopenhagen	KB	Hebr. Add. 6	13.-14. Jh.	ashk.		252 unvollständig	–

	Ort	Bibliothek	Nr	Entstehungszeit	Schrift	Produktionsort	Blätter	SfarData Key
59	Krakau	Biblioteka Jagiellonska	Fr. 5	14. Jh.	ashk.		2 Frag.	–
60	Leeds	Brotherton Library	MS Roth 321	1395	ashk.	Deutschland?	233	0C687
61	Leipzig	Universitätsbibliothek	B.H. fol. 9	1305	ashk.		80	0G061
62	Leipzig	Universitätsbibliothek	B.H.qu. 22	14. – 15.Jh.	ashk.		80 unvollständig	–
63	London	BL	Add. 18684	1392	ashk.	Nürnberg?	1 – 331	0C399
64	London	BL	Add. 18828	1343	ashk.	Münster?	140	–
65	London	BL	Or. 10060	14. Jh.	ashk.		183	–
66	London	BL	Harley 5529	14. Jh.	ashk.		19r – 157r unvollständig	–
67	London	BL	Add. 23974	14. – 15.Jh.	ashk.		10 – 82	–
68	London	BL	Add. 26982	14. Jh. – 1391?	ashk.		263 unvollständig	ZC037
69	London	BL	Add. 18685	14. Jh.	ashk.		1r – 184r	ZY440
70	London	BL	Harley 5584	14. – 15.Jh.	ashk.		175 unvollständig	–
71	London	BL	Add. 11639	1279 / 1280	ashk.	Frankreich	546v – 640r	ZC049
72	London	D. Sofer	7	13. – 14. Jh.	ashk.		228 unvollständig	ZY072
73	London	D. Sofer	26	14. Jh.	ashk.		4 Frag.	–
74	London	D. Weinmann	5	?	ashk.		4 Frag.	–
75	London	Montefiore Library	122	1527	ital.		264 (Papier)	–
76	London	Montefiore Library	123 Halberstamm No: 149	15. Jh.	ashk.	Ashk./Ital.?	211 (Papier) unvollständig	ZC129
77	Manchester	John Rylands University Library	31	1346	ashk.		1 – 108	YY061
78	Manchester	John Rylands University Library	B 4907	?	ashk.		1 Frag.	–
79	Milano	Biblioteca Ambrosiana	X 111 Sup	14. Jh.	ashk.		1r – 148v	–
80	Milano	Biblioteca Ambrosiana	A 80 Inf.	14. Jh. 1341?	ashk.		1r – 100r	ZY276
81	Modena	Archivio Capitolare	16	14. – 15. Jh.	ashk.		1 Frag.	–
82	Modena	Archivio Capitolare	65	14. – 15. Jh.	ashk.		4 Frag.	–
83	Modena	Archivio della Curia Arcivescovile	17	14. – 15.Jh.	ashk.		1 Frag.	–
84	Modena	Archivio della Curia Arcivescovile	42	14. – 15. Jh.	ashk.		5 Frag.	–
85	Modena	Archivio della Curia Arcivescovile	37	14. Jh.	seph.		2 Frag.	–
86	Modena	Estense e universitaria	a.Q.9.23	1456	ashk.	Nordital.?	148	–
87	Modena	Estense e universitaria	9.3 – 9.4	?	ital.		2 Frag.	–

	Ort	Bibliothek	Nr	Entstehungszeit	Schrift	Produktionsort	Blätter	SfarData Key
88	Modena	Archivio di Stato	521	15. Jh.	ashk.		10 Frag.	–
89	Modena	Archivio di Stato	105	14. – 15. Jh.	ashk.		1 Frag.	–
90	Modena	Archivio di Stato	716	14. Jh.	ashk.		10 Frag.	–
91	Modena	Archivio di Stato	495, 566	14. Jh.	ashk.		4 Frag.	–
92	Modena	Archivio di Stato	522	14. Jh.	ashk.		12 Frag.	–
93	Modena	Archivio di Stato	425	14. Jh.	ashk.		3 Frag.	–
94	Modena	Archivio di Stato	199, 200, 201, 202, 203, 205, 207, 497, 129.	14. Jh.	seph.		20 Frag.	–
95	Modena	Archivio di Stato	187.1, 191	14. – 15. Jh.	ashk.		4 + 12 Fragmente	–
96	Modena	Archivio di Stato	193	14. Jh.	ashk.		2 Frag.	–
97	Moskau	Russian State Library	Günz. 986	16. Jh.	ashk.		130 unvollständig	–
98	Moskau	Russian State Library	Günz. 703	1477 – 1495	ashk.		225	ZY934
99	Moskau	Russian State Library	Günz. 683	1387	ashk.		246	–
100	Moskau	Russian State Library	Günz. 1231	14. Jh.	ashk.		183 unvollständig	ZR085
101	Moskau	Russian State Library	Günz. 187	14. – 15. Jh.	ashk.		200 unvollständig	–
102	Moskau	Russian State Library	Günz. 348	14. Jh.	ital.		251	–
103	Moskau	Russian State Library	Günz. 1374	1282?	ashk.	Paris? Frankreich	106	ZR079
104	Moskau	Russian State Library	Günz. 830	?	?		?	-
105	Moskau	Russian State Library	Günz. 1087	14. Jh.	ashk.		1 Frag.	–
106	München	BSB	hebr. 135	1337	ashk.		141	ZG002
107	München	BSB	hebr. 233	?	seph.?		196	–
108	München	BSB	hebr. 368	13. – 14. Jh.	ashk.		133 unvollständig	–
109	München	BSB	hebr. 346	14. Jh.	ashk.		2 Frag.	–
110	New York	M. Lehmann	D 145-146	15. Jh.	ashk.		75 unvollständig	–
111	New York	M. Lehmann	D 67	14. Jh.	ashk.		2 Frag.	–
112	New York	M. Lehmann	D 103		ashk.		2 Frag.	–
113	New York	M. Lehmann	D 129	15. Jh.	ashk.		6 Frag.	–
114	New York	M. Lehmann	FR 17	15. Jh.	ashk.		2 Frag.	–
115	New York	JTS	Rab. 656	1456	byz.	Korinth Corneto	140 (Papier)	OD041
116	New York	JTS	MS 1069	15. Jh.	ashk.		214	–
117	New York	JTS	Rab. 1032	1391	ashk.	Zürich	182	OD052

	Ort	Bibliothek	Nr	Entstehungszeit	Schrift	Produktionsort	Blätter	SfarData Key
118	New York	JTS	Rab. 1489	1390	prov.	Paris	1 – 288 unvollständig	OD221
119	New York	JTS	MS 7246	1386	ashk.	Lyon	11v – 108r, 112v – 114v	OD040
120	New York	JTS	Rab. 1079	1386	ashk.		116 unvollständig	OD053
121	New York	JTS	Rab. 649	1384	ashk.	Mainz	154	ZD068
122	New York	JTS	Rab. 1490	1342	ashk.		165	OD149
123	New York	JTS	Rab. 650	1340	ashk.		238	OD039
124	New York	JTS	MS 8219	14. Jh.	ashk.		330	–
125	New York	JTS	Rab. 654	14. – 15.Jh.	ashk.		81 unvollständig	–
126	New York	JTS	Rab. 652	14. Jh.	seph.		193 unvollständig	–
127	New York	JTS	Rab. 651	14. – 15.Jh. 1500?	ashk.		184 unvollständig	ZY971
128	New York	JTS	MS 4460	14. Jh.	ashk.		100r – 230r	ZD036
129	New York	JTS	Rab. 2043	14. – 15. Jh.	ashk.		3 Frag.	–
130	New York	JTS	MS 5473	15. Jh.	ashk.		2 Frag.	–
131	New York	Schneerson Library	1956	1545	ashk.		3 Frag.	–
132	Nimes	Bibliotheque Segurier Municipale	26	13. – 14. Jh.	ashk.		176	ZB041
133	Nonantola	Archivio Comunale	232	14. – 15. Jh.	ital.		1 Frag.	–
134	Nonantola	Archivio Comunale	231	13. – 14. Jh.	ashk.		1 Frag.	–
135	Nonantola	Archivio Comunale	274 – 277	14. Jh.	ashk.		6 Frag.	–
136	Nonantola	Archivio Comunale		14. Jh.	ashk.		2 Frag.	–
137	Oxford	BOD	Lyell. Empt. 61	15. Jh.	ashk.		172 unvollständig	–
138	Oxford	BOD	Can. Or. 98	1475	ital.		45 – 298	ZC315
139	Oxford	BOD	Opp. Add. fol. 40	15. Jh.	ashk.-ital.		286	–
140	Oxford	BOD	Arch. Seld. A.51	1432 – 1475	ashk.-ital.		114	ZC012
141	Oxford	BOD	Opp. 336	1394	seph.	Ashkenaz	68 – 222	–
142	Oxford	BOD	Opp. 337	1382	ashk.	Andernach	1 – 127	OC138
143	Oxford	BOD	Opp. 339	1347	ashk.	Ingolstadt	1r – 85v unvollständig	OC137
144	Oxford	BOD	Opp. 342	1309	ashk.	Plauen	1 – 192	OC134
145	Oxford	BOD	Opp. 335	14. Jh. 1340	ashk.	Louvain (Leuven)?	28r – 281r	ZC327
146	Oxford	BOD	Mich. Add. 41	14. Jh.	ashk.		141r – 455v	OC136
147	Oxford	BOD	Hunt. 499	14. – 15.Jh.	ashk.		1v – 195r	–
148	Oxford	BOD	Can. Or. 30	14. Jh.	ashk.		204	–
149	Oxford	BOD	Mich. 502	14. Jh.	ashk.	Frankreich?	149	ZC013

	Ort	Bibliothek	Nr	Entstehungszeit	Schrift	Produktionsort	Blätter	SfarData Key
150	Oxford	BOD	Opp. 341	14. – 15.Jh.	ashk.		427 unvollständig	–
151	Oxford	BOD	Marsh 574	14. Jh. 1327	ital.	Camerino	202	ZC150
152	Oxford	BOD	Opp. 647	14. Jh. 1388 – 1407	ashk.	Andernach?	32r – 224v	ZC212
153	Oxford	BOD	Opp. 340	1299	ashk.	Frankreich?	1r – 124v	OC135
154	Oxford	BOD	Mich. 41	1297	ashk.	Loches	218	OC136
155	Oxford	BOD	Opp. 78	13. Jh.	ashk.		1r – 69r unvollständig	ZC174
156	Oxford	BOD	Opp. 338	13. Jh.	ashk.	St. Symphorien?	1r – 159v	ZC156
157	Oxford	BOD	Mich. 200	13. – 14. Jh.	ashk.		185 unvollständig	–
158	Oxford	BOD	Heb.d.40	1394?	ashk.	Deutschland	? Frag.	–
159	Oxford	BOD	Heb.d.97	14. – 15. Jh.	ashk.		15r – 18v Frag.	–
160	Oxford	BOD	Opp. 614	14. Jh.	ashk.		1r – 7v Frag.	–
161	Paris	Alliance Israelite Universelle	H 482 A	14. Jh.	ashk.	Deutschland	52 – 200	–
162	Paris	BNF	heb. 390	1476	ashk.	Revel?	1 – 251	OB096
163	Paris	BNF	heb. 1394	15. Jh.	ashk.		137	–
164	Paris	BNF	heb. 381	1393	ashk.		184	OB095
165	Paris	BNF	heb. 1480	1343	ashk.	Frankreich?	1 – 170	OB344
166	Paris	BNF	heb. 380	1342	ashk.		1 – 142	OB094
167	Paris	BNF	heb. 386	14. Jh.	seph.		203	–
168	Paris	BNF	heb. 385	14. Jh.	ashk.	Kumnau? – Krummenau?	162	–
169	Paris	BNF	heb. 387	13. – 14. Jh.	ashk.		1v – 138v	–
170	Paris	BNF	heb. 382	14. Jh.	ital.		175	–
171	Paris	BNF	heb. 388	14. – 15.Jh.	ashk.		190 unvollständig	–
172	Paris	BNF	heb. 383	14. Jh.	ashk.		197	–
173	Paris	BNF	heb. 646	14. Jh.	ashk.		143v – 234r	–
174	Paris	BNF	heb. 643	13. – 14. Jh.	ashk.	Frankreich	37 – 156	ZB008
175	Paris	BNF	heb. 384	13. – 14. Jh.	ashk.	Frankreich	80	–
176	Paris	BNF	heb. 379	13. Jh.	ashk.	Frankreich?	84	ZB070
177	Paris	BNF	heb. 389	13. Jh.	ashk.	Frankreich?	219	–
178	Paris	BNF	heb. 391	14. Jh.	ashk.		1r – 16r Frag.	–
179	Parma	Archivio di Stato	10	14. Jh.	ashk.		2 Frag.	–
180	Parma	Archivio di Stato	4514	14. Jh.	ashk.		2 Frag.	–
181	Parma	BPP	Parm. 3032	1422	ashk.		136 unvollständig	OE517

	Ort	Bibliothek	Nr	Entstehungszeit	Schrift	Produktionsort	Blätter	SfarData Key
182	Parma	BPP	Parm. 676	1409	ashk.-ital.	Camerino	182	0E628
183	Parma	BPP	Parm. 2767	1404	ashk.		131	0E494
184	Parma	BPP	Parm. 2265	15. Jh.	ital.		240	–
185	Parma	BPP	Parm. 1943	1387	ashk.		305	0E475
186	Parma	BPP	Parm. 2765	1384	ashk.		129	0E472
187	Parma	BPP	Parm. 3158	1380	ashk.		234	0E470
188	Parma	BPP	Parm. 3161	1350	ashk.		1 – 127	0E460
189	Parma	BPP	Parm. 2907	1342	ashk.		170	–
190	Parma	BPP	Parm. 2908	1338	ashk.	Deutschland	1 – 134	0E450
191	Parma	BPP	Parm. 2102	14. Jh.	ashk.		156 unvollständig	–
192	Parma	BPP	Parm. 3159	14. Jh.	ashk.		131	–
193	Parma	BPP	Parm. 2458	14. Jh.	seph.		188	–
194	Parma	BPP	Parm. 2107	14. Jh.	seph.		201 unvollständig	–
195	Parma	BPP	Parm. 3160	14. – 15.Jh.	ashk.		135 unvollständig	–
196	Parma	BPP	Parm. 3517	14. Jh.	ashk.		90	–
197	Parma	BPP	Parm. 1940	1297	ashk.	Corbeil? Frankreich!	2v – 255r	0E446
198	Parma	BPP	Parm. 2766	13. – 14. Jh.	ashk.		31v – 218r	ZE112
199	Pontremoli	Archivio Storico del Comune	77	14. Jh.	ashk.		2 Frag.	–
200	Rom	Biblioteca Casanatense	2829	1463	ital.		334	-
201	St. Petersburg	Inst. of Oriental Studies of the Russian Academy	C 61	14. Jh.	ashk.		115 unvollständig	–
202	St. Petersburg	Russian National Library	Evr. IV 6	15. Jh.	ashk.		88	–
203	St. Petersburg	Russian National Library	Evr. IV 105	14. – 15.Jh.	ashk.		87 unvollständig	–
204	St. Petersburg	Russian National Library	Evr. I 215	14. – 15.Jh.	ashk.		70 unvollständig	–
205	St. Petersburg	Russian National Library	Evr. II A 313/10	?	?		2 Frag.	–
206	St. Petersburg	Russian National Library	Evr. II A 313/12	?	?		2 Frag.	–
207	Strasbourg	Bibliothèque Nationale et Universitaire	4043	1480?	ashk.	Nördlingen	204 unvollständig	–
208	Terni	Archivio della Cassa di Prisparmio	-	?	ashk.		1 Frag.	–
209	Toronto	Greenwood	-	1390	ashk.	Deutschland	150	0D271
210	Valencia	Casa Professa	[2]	14. Jh.	ashk.		181	–
211	Vatikan	BAV	ebr. 165	15. Jh.	ashk.		61 – 220	–
212	Vatikan	BAV	ebr. 501	15. Jh.	seph.		195	–

	Ort	Bibliothek	Nr	Entstehungszeit	Schrift	Produktionsort	Blätter	SfarData Key
213	Vatikan	BAV	ebr. 247	1324	byz.	Canea (Kreta)	184	-
214	Vatikan	BAV	ebr. 147	1317	ital.		118	-
215	Vatikan	BAV	ebr. 324	14. – 15.Jh. 1395 – 98	ashk.	Frankreich?	280r – 396v	0E153
216	Vatikan	Barberini	Or. 98	14. Jh.	ashk.		96 unvollständig	ZE252
217	Vatikan	Urbinati	ebr. 27	14. Jh.	ashk.		184	-
218	Warschau	Zydowski Instytut Historyczny	204	15. Jh.	ital.		15 – 31 Frag.	-
219	Warschau	Zydowski Instytut Historyczny	38	1396	ashk.		1r – 61v unvollständig	OY508
220	Wien	ÖNB	hebr. 166	14. Jh.	ashk.		1r – 79v	-
221	Wien	ÖNB	hebr. 12a	14. – 15.Jh. 1402	ashk.		7 – 309, 386 – 416, 496 – 498, 503	ZI011
222	Wien	ÖNB	hebr. 173	14. – 15.Jh.	ashk.		139	-
223	Wien	ÖNB	hebr. 180	13. – 14. Jh.	ital.		1r – 399v	-
224	Wien	ÖNB	hebr. 75	13. – 14. Jh.	ashk.		142v – 274v	ZI009
225	Zürich	BRAG	115	14. – 15.Jh.	ashk.		264 unvollständig	-
226	Zürich	BRAG	182	1392	ashk.		140	0C569
227	Zürich	ZB	Heid. 51	1439	ashk.		71 – 73 Frag.	0L015
228	Zürich	ZB	Heid. 145	1341	ashk.		76r – 166v, 167v – 170	0L010
229	Zürich	ZB	Heid. 52	14. Jh.	ashk.		78 unvollständig	-
230	unbekannt	Ehemals: Jerusalem, Michael Krupp	4231	14. Jh.	ashk.		4 Frag.	-