

Nachbarschaftsgeschichten – Alltagskontakte zwischen Christen und Juden in den SchUM-Städten

Andreas Lehnardt

Bereits in der Bibel und in der weiterverzweigten rabbinischen Überlieferung wird dem Nachbarn bzw. Anwohner (hebr. *shakhen*) besondere Beachtung geschenkt. Zwar beziehen sich die meisten biblischen Aussagen über Nachbarn auf den Nächsten (hebr. *re'a*) – man denke etwa an den Vers „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ (Levitikus 19,18) –, doch bedeutet dies nicht, dass etwa in späterer, rabbinischer Zeit, unter sich verändernden politisch-sozialen Bedingungen, nicht auch die positive Bedeutung eines guten Verhältnisses zu nicht-jüdischen Nachbarn bedacht wurde.¹ Ein anonymes rabbinisches Diktum, welches in den Sprüchen der Väter überliefert ist, lässt sich in dieser Hinsicht als eine generelle Wertschätzung der Nachbarschaft interpretieren:

Welches ist der gute Weg, an den sich der Mensch halten soll? Rabbi Elieser sagt: Ein gutes Augenmaß. Rabbi Josua sagt: Ein guter Freund. Rabbi Jose sagt: Ein guter Nachbar² (Mischna Avot 2,9).

Schon die mittelalterlichen Kommentatoren dieses Abschnitts erläuterten, warum hier neben Augenmaß und dem Freund auch ein „guter Nachbar“ genannt wird. Der Rabbi Shlomo ben Yişḥaq, genannt Raschi, zugeschriebene Kommentar zur Mischna Avot fasst die Aussage dann so zusammen, dass ein guter Nachbar wichtiger als ein Freund sei, da er immer, d.h. Tag und Nacht, erreichbar sei, er daher eine Versicherung darstelle.³

Ob diese bemerkenswert positive Interpretation auch von den Juden vertreten wurde, die in mittelalterlichen Städten wie den SchUM-Gemeinden in enger räumlicher Nachbarschaft zu Nichtjuden lebten, lässt sich bezweifeln, zumal

1 Vgl. dazu auch die Verse Levitikus 19,33–34.

2 Vgl. Frank UEBERSCHAAR und Michael KRUPP, Avot. Väter. Jerusalem 2003, S. 18–19.

3 Vgl. den Kommentar nach der Ausgabe des Babylonischen Talmud, Wilna 1888, Bd. 16, fol. 7b. Ähnlich auch einige spätere Kommentare zur Stelle in: Shisha sidre Mishna 'im perush Rab-benu 'Ovadya mi-Bartinora we-'im perush 'Iqqar Tosfafot Yom Ṭov, Bd. 3: Seder Nashim. Jerusalem 1978, S. 226.

auch andere Deutungen bekannt sind. Bereits in der mittelalterlichen Textüberlieferung des Traktates Avot de-Rabbi Natan A – im Grunde ein Kommentar zu der zitierten Stelle –, wird die Aussage ja auch dahingehend gedeutet, dass mit „Nachbar“ nicht wirklich ein Anwohner gemeint sei, sondern sinnbildlich der gute Trieb oder die Gattin.⁴

Die sich in diesem Beispiel für abweichende Auslegungstraditionen spiegelnde Haltung gegenüber Nachbarn mag vor allem mit der mangelnden Rechtsicherheit zu tun gehabt haben, die im Mittelalter etwa auch in den SchUM-Städten das Zusammenleben lange Zeit prägte. Nachbarschaft im modernen, aufgeklärten Sinne war daher kein Konzept, auf das man sich jüdischerseits berufen hätte, auch wenn man wusste, wie wichtig Nachbarn sind. Es verwundert daher nicht, dass ein Abstraktum „Nachbarschaft“ in den älteren rabbinischen Schriften nicht belegt ist und mit *shakhen* zunächst der anwohnende Jude gemeint war, während die rechtliche Stellung von Nichtjuden, über die man ohnehin nicht verfügen konnte, klar abgegrenzt wurde und keine gesonderte Berücksichtigung fand.

In den frühen rabbinischen Überlieferungen finden sich vor diesem Hintergrund zunächst wenige theoretische Grundlagen, wie im Alltag mit Nichtjuden etwa in Städten zusammengelebt werden sollte. Zwar finden sich in dem berühmten Traktat über den Götzendienst Bestimmungen, wie man mit fremden Kulturen zu verfahren habe. Doch das Nachbarrecht (*Hilkhot Shekhenim*) wird als Teil des Sachrechtes in den verschiedenen Traktaten des Babylonischen Talmud nur gestreift. Ein Prinzip von „Nachbarschaftlichkeit“ oder Rechtsnormen in einem modernen Sinne wurde dabei nicht entwickelt, und in manchen Fragen dürfte man sich daher lange eher am römischen Nachbarrecht orientiert haben.⁵ Erst mittelalterliche Rechtsgelehrte wie Moshe ben Maimon, genannt Maimonides (gest. 1204), haben die verschiedenen Überlieferungen systematisch gesammelt, darunter auch diejenigen zum Nachbarrecht – doch zunächst ebenfalls vor allem im Hinblick auf jüdische Nachbarn, mit denen man sich z.B. angrenzende Grundstücke teilte.⁶

4 Vgl. Avot de-Rabbi Natan. Synoptische Edition beider Versionen, hg. von Hans-Jürgen BECKER (= Texts and Studies in Ancient Judaism 116). Tübingen 2006, S. 148–149 (ed. Schechter Kap. 14, fol. 29b).

5 Vgl. zum älteren römischen Nachbarrecht etwa Peter APHATHY, Georg KLINGENBERG und Martin PENNITZ, Einführung in das römische Recht. Köln u.a. 2016, S. 111–113.

6 Bei Maimonides wird Nachbarschaft bzw. werden die *Hilkhot Shekhenim* daher im Sefer Qinyan („Erwerb“) seines halachischen Hauptwerkes *Mishne Tora* behandelt. Vgl. einleitend dazu Simon BERNFELD, Recht und Rechtspflege. In: Die sittlichen Pflichten der Gemeinschaft, Viertes Teil: Die Lehre von Gott, hg. von Fritz Bamberger. Leipzig 1930, Nachdruck 1999, S. 84–86.

Zweifellos hat die oft unsichere rechtliche und wirtschaftliche Lage von Juden in Westeuropa dazu beigetragen, diese Rechtsfragen zunächst nicht weiter zu vertiefen. Man orientierte sich an älteren Normen aus Mischna und Talmud, entschied aber von Fall zu Fall und versuchte, die Traditionen an die Gegebenheiten anzupassen. Die Ungleichheit der rechtlichen Stellung konnte dabei insbesondere im Einzelfall für die Beachtung des Nachbarrechtes weitreichende Folgen haben.

Juden lebten im Mittelalter, wie mehrere Beiträge in diesem Band thematisieren, nicht in separaten Quartieren, sondern mitten in den Städten, hatten alltägliche Begegnungen und Kontakte zu ihren Nachbarn und pflegten regen Umgang mit den Anwohnern ihrer Häuser und Wohnungen. Alltägliche Kontakte beschränkten sich insofern nicht nur auf den Marktplatz oder einzelne Geschäfte, sondern fanden auch im privaten Raum statt.

Im Folgenden möchte ich an drei Beispielen aus hebräisch-aramäischen Quellen darstellen, wie unterschiedliche Rechtsvorstellungen, die das Nachbarrecht betreffen, das Verhältnis zwischen Juden und Christen bestimmten und das damit verbundene Selbstverständnis gelegentlich auf die Probe gestellt wurde. In einem weiteren Abschnitt möchte ich auf Aspekte des alltäglichen Umgangs eingehen und erläutern, von welchen Interessen diese bestimmt waren und in welchen Bereichen des privaten Lebens sie stattfanden. Schließlich möchte ich in einem dritten Abschnitt erläutern, dass die Kontakte zu Nichtjuden oftmals so eng waren, dass sogar Christen begannen, jüdische Bräuche und Gebote zu übernehmen, obwohl sie dies gar nicht mussten. Da es ihnen jedoch gewissermaßen vorgelebt wurde, fingen sie an, diese Bräuche, nachzuahmen oder sie bewusst oder unbewusst zu übernehmen.

Nachbarrecht

Sobald sich Juden in mittelalterlichen Städten wie Mainz, Worms und Speyer mit mehreren Familien niederlassen durften, lebten sie zunächst wohl in enger Nachbarschaft zueinander, meist in Straßen oder Gassen, die in der Nähe zur Synagoge und Mikwe lagen. Die von ihnen bewohnten städtischen Räume waren allerdings keine Ghettos, die, wie in Mainz ab dem 17. Jahrhundert, nachts geschlossen wurden. Juden lebten auch deshalb in der Regel in direkter Nachbarschaft zu Nichtjuden, d.h. Hauswand an Hauswand, teilweise sogar in einem Wohnhaus, soweit es etwa über mehrere Stockwerke verfügte. Wenn möglich wurde Nichtjuden zwar ein Zuzug in die Gasse nicht unnötig erleichtert, doch belegen die hebräischen Quellen zunächst keine grundsätzliche Ablehnung, sollten sich Nichtjuden in der Nachbarschaft aufhalten.

Bereits im *Sefer ha-Teruma*, einem von Barukh bar Yiṣḥaq im 13. Jahrhundert in Frankreich (nicht in Worms!⁷) verfassten Rechtskodex, findet sich dazu eine Passage, nach der es untersagt war, Nichtjuden (*Akum*) mehr als drei nebeneinander stehende Häuser zu verkaufen, um ihnen hierdurch keine Möglichkeit zu geben, ein Wohnquartier (*Shekhuna*) zu bilden.⁸ Dieser Rat wird von Barukh bar Yiṣḥaq unter anderem damit begründet, dass das Wohnen unter Nichtjuden die Gefahr von Mord und Totschlag mit sich bringe.

Aus der Enge der Wohnverhältnisse und dem Mangel an gutem Bauplatz in ummauerten Städten ergaben sich somit Alltagskontakte, die fast zwangsläufig auch zu Konflikten führen konnten. Christliche wie jüdische Quellen belegen, dass es angesichts der beengten Verhältnisse immer wieder zu Auseinandersetzungen zwischen städtischen Anwohnern kam. Dabei trafen auch unterschiedliche Rechtsauffassungen aufeinander, die den Beteiligten selber nicht immer gleich einsichtig waren.

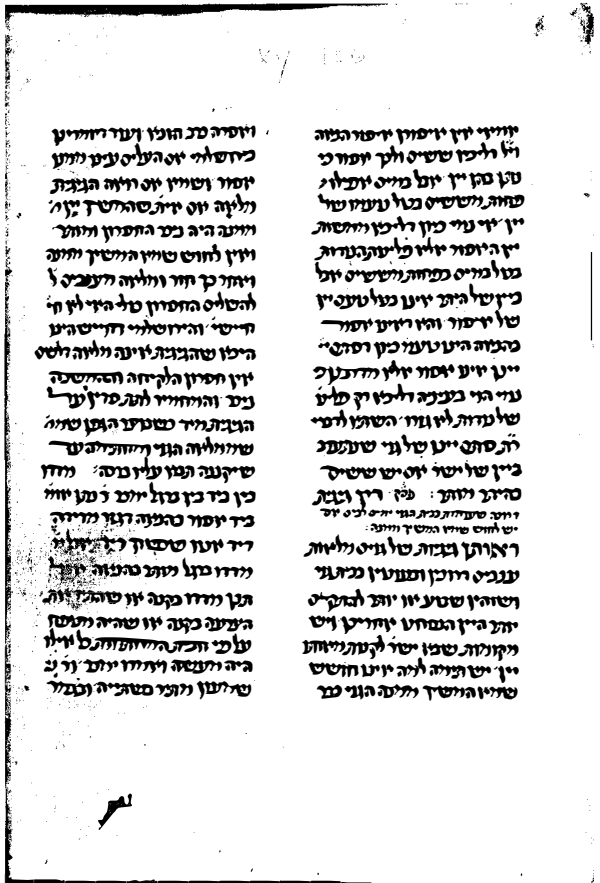


Abb. 1: Barukh bar Yitzhaq, *Sefer ha-Teruma* (Fragment). Trier, Stadtbibliothek XY 0406 4^o.

7 Vgl. Ephraim E. URBACH, *The Tosaphists: Their History, Writings and Methods*. Fünfte erweiterte Edition. Jerusalem 1986, S. 346–361 (Hebräisch) und besonders Simha EMANUEL, *Biographical Data on R. Baruch b. Isaac*. In: *Tarbiz* 69 (1990) S. 423–440 (Hebräisch).

8 Vgl. *Sefer ha-Teruma asher horam we-asher ḥunafterumat H' mi-ḥad mi-ge'one qama'e, marana u-Rabana Rabbenu Barukh Migermaisa ba'al ha-Tosafot asher hai bi-zeman ha-TQ''TS le-elef ha-ḥamishi . . .*, Warschau 1897, *Hilkhot Akum* § 143, 41c. Die Verwendung der Bezeichnung *Akum* für Nichtjuden geht auf das Akrostichon von *'Ovde kokhavim u-mezalot* (Diener von Sternen und Tierkreiszeichen = Götzenanbeter) zurück.

Wiederum in dem weit verbreiteten *Sefer ha-Teruma*, dem Buch der Priesterhebe des Baruch bar Yiṣḥaq, findet sich der Rat, keine Wohnungen in einem Haus an Nichtjuden zu vermieten, da diese weitere Nichtjuden einladen würden und damit immer mehr „Götzendienst“ in das Haus gebracht würde.⁹ Zeitweilige Vermietung von Räumen an Nichtjuden – für einen Zeitraum unter 30 Tagen – sei jedoch erlaubt, weil in dieser Spanne – nach talmudischer Überlieferung – an einem Haus bzw. einem Raum keine Mesusa angebracht werden müsse, um es zu nutzen. Auch solle man an einen Nichtjuden kein Badehaus in der Nachbarschaft vermieten, da er in ihm auch an einem Shabbat und Feiertagen verbotene Arbeiten verrichten könnte.¹⁰

Grundlegend für das nachbarschaftliche Verhältnis zu Nichtjuden war dabei aber nicht allein die Furcht vor Belästigung, etwa durch Lärm oder Handgreiflichkeiten, sondern auch, dass in beiden Bevölkerungsgruppen unterschiedliche Nachbarrechtsvorstellungen bestanden.

Das rabbinische Nachbarrecht basiert auf der in der Mischna überlieferten Bestimmung, dass man von seinem Eigentum nur soweit Gebrauch machen darf, als kein anderer darunter zu leiden hat.¹¹ In der Mischna Bava Batra, Kapitel 2, wird dazu festgelegt, dass etwa ein Grundstückseigentümer auf die Rechte des Nachbarn, z.B. bei der Einrichtung von Zisternen, Wasserkanälen, Backöfen, Speichern, Rinderställen, Weinmagazinen, Bäcker- und Färberläden usw. Rücksicht nehmen muss.¹² Mit der Begründung, der Lärm des Hammers oder der Handmühle lasse nicht schlafen, kann man einem Nachbarn die Arbeit nicht untersagen, wohl aber die Führung eines Ladens im gemeinsamen Hofe im Hinblick auf das Ein- und Ausgehen. Schon im älteren rabbinischen Recht ist also der Gedanke verankert, dass jemand von seinem Eigentum nur Gebrauch machen darf, wenn der Nachbar nicht darunter leidet.¹³

Im Nachbarrecht der christlichen Umwelt war dieser Gedanke anders begründet, zumal Vieles ohnehin uneinheitlich geregelt war. Mittelalterliches Nachbarrecht war offenes Recht und orientierte sich an konkreten Fällen und Lebensumständen.¹⁴ In manchen Notizen zu Regesten lässt sich insofern nachverfolgen, wie Bestimmungen, die im jüdischen Recht als allgemein verbindlich galten, in den Städten individuell zwischen Nachbarn oder vor einem Gericht

9 Vgl. Barukh bar Yiṣḥaq, *Sefer ha-Teruma*, *Hilkhot Akum* § 143, 41c.

10 Siehe Barukh bar Yiṣḥaq, *Sefer ha-Teruma*, *Hilkhot Akum* § 143, 41d.

11 Vgl. zum Folgenden auch die aus traditioneller Sicht verfassten Bemerkungen, insbesondere zum Beginn des Trakates Bava Batra, von Dov BERKOVITZ, *Hilkhot Shekhenim we-Hilkhot Shkena*. In: *Asufot* 2 (1972) S. 41–55.

12 Michael KRUPP (Hg.), *Bava Batra*. Letzte Pforte. Jerusalem 2006, S. 8–9.

13 Vgl. dazu etwa auch Marcus COHEN, Art. Nachbarrecht. In: *Jüdisches Lexikon* Bd. 4, 1930, Sp. 370.

14 Noch heute ist Nachbarrecht in der Bundesrepublik Deutschland Ländersache.

ausgehandelt werden mussten. Das Zusammenleben mit nichtjüdischen Nachbarn war hierdurch von vornherein auf Konfliktvermeidung angelegt. Dies mag die Niederlassung in einer Straße oder Gasse zusammen mit Nichtjuden zunächst erleichtert haben. Denn nach jüdischem Recht war es vor diesem Hintergrund z.B. nicht möglich, ein einmal erworbenes Haus oder einen Raum nach Belieben und zum Nachteil der christlichen Nachbarn zu verwenden.

Bemerkenswerte jüdische Belege für diesen Umgang mit christlichen Nachbarn finden sich in den Responsen des wohl einflussreichsten rabbinischen Gelehrten der SchUM-Städte im 13. Jahrhundert, Meir ben Baruch (gest. 1293), Akronym Maharam.¹⁵ Er hatte gewisse Zeit in Rothenburg ob der Tauber gelehrt, bevor er ins Heilige Land aufbrechen wollte, jedoch in Geiselhaft genommen wurde und nach seinem Tod erst nach Zahlung eines Lösegeldes auf dem



Abb. 2: Worms, Judensand, Grabstein des Maharam von Rothenburg.

15 Vgl. zu ihm einleitend Barbara MATTES, *Jüdisches Alltagsleben in einer mittelalterlichen Stadt. Responsa des Rabbi Meir von Rothenburg* (= *Studia Judaica* 24). Berlin, New York 2003, S. 24–31; dann auch Abraham GROSSMANN, *Transformations in Medieval Jewish Society*. Jerusalem 2017 (Hebräisch), S. 44–68; Simha EMANUEL, *Did Rabbi Meir of Rothenburg Refuse to be Ransomed?* In: *Jewish Studies Quarterly* 24,1 (2017) S. 23–38.

Heiligen Sand in Worms beigesetzt werden konnte. Seine Responsen beziehen sich meist auf Fälle außerhalb der SchUM-Gemeinden, erläutern darin jedoch grundsätzliche Aspekte, die weit über ihren geographischen Bezugspunkt hinaus Beachtung fanden.

Zwei besonders interessante Fälle, die das Nachbarrecht in eng bebauten mittelalterlichen Städten betreffen, seien hier kurz erläutert: Der erste Fall betrifft das Fenster- und Lichtrecht, das in den eng bebauten Gassen mittelalterlicher Städte immer wieder zu Nachbarschaftskonflikten führte. In einem möglicherweise auf einen Konflikt in Worms Bezug nehmenden Responsum Maharams wird erörtert, wie zu verfahren ist, wenn ein Nachbar vor dem Haus eines anderen ein sehr hohes Gebäude errichtet.¹⁶ Denn schon in der Mischna (Bava Batra 2,2) heißt es, dass man „vor direkt gegenüberliegenden Fenstern vier Ellen Abstand halten muss“.

Ohne hier auf die rechtlichen Fragen im Einzelnen eingehen zu wollen, sei erwähnt, dass Maharam dem Besitzer der Fenster, die verbaut wurden, sofort das Recht zusprach, die Baumaßnahmen rückgängig zu machen, weil diese dem rabbinischen Prinzip widersprachen, dass Besitz nicht von außen gestört werden darf, mithin ein Nachbar durch seine Maßnahmen den Besitz eines Anwohners nicht beeinträchtigen darf. Dies gilt allerdings nur in solchen Fällen, in denen Fenster eine bestimmte Größe und Funktion besitzen und das angrenzende Gebäude einem Juden gehört. Liegt die Größe eines Fensters zu einem Nachbargrundstück unter der Mindestgröße von einer Handbreit im Quadrat, kann die Annahme einer Rechtmäßigkeit der Baumaßnahme entstehen. Voraussetzung dabei ist, dass das Fenster nicht nach außen zu öffnen ist und es durch den Neubau etwa an der Öffnung gehindert wird.

Diese anhand einer innerjüdischen Auseinandersetzung entwickelte Sichtweise wurde dann auch auf Konflikte mit nichtjüdischen Nachbarn angewandt. Unterschiede im Nachbarrecht kommen etwa in einem ähnlichen Fall zum Ausdruck, der in den Responsen des Maharam überliefert ist und bei dem ein Jude ein Haus in direkter Nachbarschaft zu einem Nichtjuden erworben hatte. Der Jude richtete in seiner Hauswand einige Fenster ein, die nicht dem jüdischen Recht entsprachen, weil sie den Nachbarn – etwa durch Ausströmen schlechter Luft oder Gerüche – beeinträchtigen konnten. „Denn nur nach dem Recht der Nichtjuden“ – so heißt es bei Maharam ausdrücklich – „baut man innerhalb seines Eigentums, was man will“.¹⁷ Der jüdische Hausbesitzer nahm also auf den nichtjüdischen Hausbesitzer keine Rücksicht, denn der nichtjüdische Hausbesitzer hätte jedes Recht gehabt, selber etwas vor die neuen Fenster des jüdischen Hauses zu bauen, um sich vor Unannehmlichkeiten zu schützen. Bemerkenswert ist, wie sich – laut Maharam – der Fall weiterentwickelte. Denn der Nichtjude

¹⁶ Vgl. MATTES, Jüdisches Alltagsleben (wie Anm. 15), S. 275–276.

¹⁷ Ebd., S. 269.

verkaufte nach einiger Zeit sein Haus – und zwar an einen Juden. Wie war in einem solchen Fall zu verfahren? Der christliche Verkäufer hatte dem zugezogenen Juden beim Verkauf auch noch schriftlich das Recht übertragen, vor die Fenster des jüdischen Nachbarn zu bauen, wie es ihm beliebte. Dies führte nach Maharam zu einem innerjüdischen Konflikt, der jedoch erkennen lässt, dass auch Nichtjuden über solche rechtlichen Konditionen bei der Bewohnung eng bebauter Gassen informiert waren. Der Fensterbauende Jude jedenfalls pochte auf sein Recht und verwies darauf, dass die von ihm zum Haus des Nichtjuden geöffneten Fenster bereits mehr als drei Jahre bestünden und somit eine Rechtmäßigkeit erwirkt sei. Diesem widersprach der andere Jude, weil er die christlichen Rechtsansprüche übernommen habe und daher berechtigt sei, jederzeit die Fenster des Nachbarn durch eigene Baumaßnahmen zu verschließen – wobei er alle Zeit der Welt habe, damit zu beginnen. Das christliche Schriftstück des Vorbesitzers hätte ihm seine „christlichen“ Rechte übertragen.

Maharam entscheidet diesen Streitfall im Sinne des Grundsatzes, dass ein Jude, der Rechtsnachfolger eines Nichtjuden wird, wie ein Nichtjude zu betrachten ist. Da aber ein Nichtjude einen jüdischen Hausbesitzer nicht zwingen kann, seine Fensteröffnungen zu schließen, kann auch ein Jude, der Rechtsnachfolger eines Nichtjuden ist, einen jüdischen Nachbarn nicht zwingen. Denn nach „ihrem Recht“ kann ein Eigentümer auf seinem Grund machen, was er will. Hätte der christliche Vorbesitzer also den Käufer seines Hauses nicht mit dem Schreiben ausgestattet, hätte der Käufer seinen benachbarten Juden dank der mischnischen Lehre, dass auf einen jüdischen Nachbarn Rücksicht zu nehmen ist, zur Schließung des Fensters veranlassen können. Wie im Babylonischen Talmud, Traktat Bava Batra 35b, erläutert, kommt hier der Grundsatz zum Ausdruck, dass ein Käufer nicht mehr Rechte haben kann als ein Verkäufer. Das bedeutet aber, für ihn gilt im vorliegenden Fall das nichtjüdische Recht, und er kann sich nicht auf das jüdische Nachbarrecht berufen.

Dieser Einblick mag genügen, um nachzuvollziehen, wie jüdisches Nachbarrecht auf die Nähe zum nichtjüdischen Rechtsdenken reagierte. Grundlegend ist dafür auch der Rechtsgrundsatz, nach dem die Gesetze eines jeweiligen Gastlandes Gesetz sind (*dina de-malkhuta dina*),¹⁸ so dass jüdische Rechtsentscheidungen die bestehenden nichtjüdischen Gesetze nicht außer Kraft setzen können. Ausnahmen können nur durch schriftliche Verträge – wie in diesem Fall angedeutet – geregelt werden.

Noch problematischer konnten sich vergleichbare Nachbarschaftskonflikte bei Störungen der Ruhe und des Wohlbehagens entwickeln. So konnten – nach jüdischem Rechtsverständnis – Nachbarn verhindern, wenn ein Backofen in ihrer Nachbarschaft errichtet wurde und sie durch Rauch andauernd in Mit-

18 Vgl. Babylonischer Talmud, Nedarim 28a; Gittin 10b; Bava Qamma 113a; Bava Batra 54a–55a.

leidenschaft gezogen wurden. Anders sah es dagegen aus, wenn ein Badehaus für nichtrituelle Zwecke für die Körperreinigung eingerichtet, dieses aber nur einmal in der Woche beheizt wurde.¹⁹ Zwar ist mir aus den SchUM-Städten nicht bekannt, ob und wo es solche Badehäuser in der Nähe zu jüdischen Quartieren oder Häusern gegeben hat, aber die Existenz einer profanen jüdischen Badestube ist zumindest für Speyer im 14. Jahrhundert belegt, und es wäre an diesem Beispiel noch genauer zu untersuchen, ob es darüber zu Nachbarschaftskonflikten gekommen ist.

Die Einrichtung von nichtjüdischen Badestuben in mittelalterlichen Städten dürfte für jüdische Anwohner ebenfalls Probleme mit sich gebracht haben, auch wenn das Beheizen solcher Bäder vielleicht nur einmal wöchentlich erfolgte und gelegentlich Rauchbelästigungen mit sich brachte. Die Einrichtung solcher Badestuben konnte im Übrigen zu ähnlichen Problemen führen wie die Einrichtung von privaten Latrinen oder Aborten, gegen die auch nur dann etwas unternommen werden konnte, wenn man etwa von der betreffenden Stadt eine Rechtsgrundlage erworben hatte oder diese verliehen worden war, um es Nachbarn zu untersagen, ihren Abort vor das Fenster eines Juden zu bauen. Interessanterweise entscheidet im Fall der Aborte, die erhebliche Geruchsbelästigungen mit sich brachten, Maharam dahingehend, dass zeitgenössische Aborte nicht mehr offen, sondern abgedeckt errichtet werden und dass daher das talmudische Prinzip, nach der die Geruchsbelästigung durch Aborte jederzeit verboten werden kann, nicht mehr aufrecht zu erhalten sei. Die Aborte der talmudischen Zeit seien nicht mit den Aborten in den Städten seiner Zeit zu vergleichen. Daher könne auf ihre Nutzung nicht der Anspruch zur Verlegung oder Schließung übertragen werden, der eigentlich innerjüdisch bestehen würde. Wir hören bei Maharam zwar nichts darüber, ob dies dann auch auf Aborte von Nichtjuden übertragen wurde, doch ist dies anzunehmen. Technischer Fortschritt, und wenn er nur hygienische Maßnahmen wie abdeckbare Aborte betraf, hatten unmittelbare Auswirkungen für das Zusammenleben und dürften im Laufe der Zeit zu einer nachhaltigen Veränderung und Konsolidierung der Beziehungen beigetragen haben. Bei Maimonides (gest. 1204) etwa, der in seinem Werk *Mishne Torá* eine Zusammenfassung aller aus der schriftlichen und mündlichen Lehre zu erhebenden Ge- und Verbote zusammenstellte, wird auf eine solche Unterscheidung noch nicht Bezug genommen.²⁰ In der aschkenasischen Halacha, die vor dem Hintergrund der Lebensverhältnisse und sanitärer Errungenschaften mittelalterlicher Städte entwickelt wurde, werden solche Neuerungen, die auch die nichtjüdische Umwelt betrafen, berücksichtigt. Zwar blieben auch danach Konfliktfelder bestehen, aber die Anpassung rechtlicher Standards an technische Neuerungen ermöglichte es, Auseinandersetzungen zu vermeiden.

19 Vgl. MATTES, *Jüdisches Alltagsleben* (wie Anm. 15), S. 280–281.

20 Vgl. BERNFELD, *Recht und Rechtspflege* (wie Anm. 6), S. 84.

Jüdische Kleidung

Trotz scheinbar guter Nachbarverhältnisse gab es im Alltag mittelalterlicher Städte wie den SchUM-Städten natürlich auch immer wieder Missverständnisse und Vorbehalte. Dies lässt sich etwa an den Kleidern und Stoffen festmachen, die von Juden vornehmlich getragen wurden.²¹ In den Responsen (She'elot u-Teshuvot) Raschis findet sich eine aufschlussreiche Antwort auf die Frage, wie zu entscheiden ist, wenn ein Nichtjude einem Juden sein Gewand überlässt.²² Darf man das Kleidungsstück aus der Hand eines Nichtjuden annehmen? Die im Namen Raschis überlieferte Antwort auf diese Frage lautet, dass man es nicht annehmen darf, weil man nicht wissen könne, ob das Kleidungsstück aus zweierlei Gewebe (*Sha'atnes*) hergestellt worden sei. Da Nichtjuden ihre Kleider häufig aus Hanf und Wolle herstellten, dürfe man es nicht verwenden, da man ansonsten das Verbot von zweierlei Saat – Levitikus 19,19 und Deuteronomium 22,9–11 – überträte.

Die aus einer solchen Entscheidung resultierenden Missverständnisse auf christlicher Seite kann man sich, auch wenn Raschi davon nichts berichtet, ausmalen. Andere jüdische Quellentexte lassen ebenso erkennen, dass vor dem Hintergrund solcher Bestimmungen keine allzu große Nähe oder Gemeinschaft (*Shutafut*) mit Nachbarn entwickelt wurde. Juden nahmen zwar viele lokale Kleidungsmoden rasch auf²³ – ja man fand an nichtjüdischen Kleidern gelegentlich sogar so großen Gefallen, dass man vor Diebstahl nicht zurück-

21 Vgl. einführend Israel ABRAHAMS, *Jewish Life in the Middle Ages*. Philadelphia, Jerusalem 1930, S. 273–281; Abraham BERLINER, *Aus dem Leben der Juden Deutschlands im Mittelalter*. In neuer Fassung hg. von Ismar ELBOGEN (= Bücherei des Schochen Verlags 79). Berlin 1937, S. 28–36; Menahem Avinoam MAKOVER, *Ha-levush ha-yehudi be-Europa be-mahalakh ha-dorot*. Halakha, Minhagim, Gezerot, Ma'avaqim, Taqqanot. Bene Brak 2003, S. 45–69. Vgl. außerdem Elisheva BAUMGARTEN, *Practicing Piety in Medieval Ashkenaz. Men, Women, and Everyday Religious Observance*. Philadelphia 2014, S. 182–189; Salomo Dov GOITEIN, *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, Bd. 4: *Daily Life*. Berkeley, Los Angeles, London 1983, S. 150–200; ferner Robert JÜTTE, *Stigma-Symbole. Kleidung als identitätsstiftendes Merkmal bei spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Randgruppen (Juden, Dirnen, Aussätzige, Bettler)*. In: *Saeculum* 44 (1993) S. 65–89.

22 Vgl. Responsa Rashi. Solomon ben Isaac ex Codicibus Librisque Impressis congressit praefationem annotationes indices adiecit I. ELFENBEIN, *Notisque Instruxit L. Elfenbein*. New York 1953 (Hebräisch) S. 199 § 179. Gesammelt wurden diese Responsen erst im 13. Jahrhundert, also etwa in der Zeit des Maharam.

23 Vgl. dazu etwa Eric ZIMMER, *Head Covering of Jewish Women: Characteristics and Historical Development*. In: *Ta-Shma: Studies in Judaica in Memory of Israel M. Ta-Shma*, hg. von Rami Rainer u.a. Jerusalem 2011, S. 404–414 (Hebräisch), hier S. 408–414.

schreckte.²⁴ Dennoch blieben sie, auch wenn es keine regional übergreifende jüdische Tracht gab, wohl bis ins 13. Jahrhundert an vielen Details der Kleidung unterscheidbar und konnten sich so auch untereinander leichter erkennen.²⁵ In mittelalterlichen Städten wie in den SchUM-Städten dürften sie insofern schon vor dem Vierten Laterankonzil (1215) und den danach eingeführten städtischen Kleiderordnungen – samt Judenhut oder -zeichen²⁶ – an äußeren, gelegentlich auf Migration und Handelskontakte verweisende Accessoires identifizierbar gewesen sein. Die vom Konzil vorgegebenen Unterscheidungsmerkmale an Kleidungen von Juden und Christen wurden von Papst Gregor IX. 1234 in das Kirchenrecht übernommen. Juden wie „Sarazenen“ sollten sich in den Städten kleidungsmäßig nicht an die christliche Bevölkerung angleichen. Das Verhältnis der Nachbarn war durch diese kirchliche Verordnung vorgegeben, was in der Folge Stigmatisierungen der Minderheit förderte.

Nicht-Juden in jüdischen Haushalten

Viele Konfliktzonen im nachbarschaftlichen Kontakt ergaben sich wohl auch durch die Beobachtung unterschiedlicher Festzeiten und Kalender. Insbesondere jüdische Feiertage, allen voran der wöchentlich begangene Ruhetag Shabbat und die mit ihm verbundenen Observanzen, unterschieden an diesen Tagen jüdische Nachbarschaften deutlich von nichtjüdischen.²⁷

Jüdische wie christliche Haushalte waren ab einer gewissen Personenzahl bei der praktischen Durchführung religiöser Familienfeiern und Ruhezeiten auf die Unterstützung durch Diener, Mägde und Gesinde angewiesen. Besonders städtische Juden mussten dabei wohl stets auch auf nicht-jüdisches Personal zurückgreifen, sodass sich – da diese Hausangestellten teils in den Wohnhäusern logierten – weitere, enge Berührungspunkte mit Nichtjuden ergaben. Betrachtet man die Verhältnisse genauer, so muss sogar der Eindruck entstehen, dass jü-

24 Zu einem bemerkenswerten Einzelfall, über den wir aus einem Responsum des Maharam informiert sind, vgl. Ephraim SHOHAM-STEINER, *Jews and Crime in Medieval Europe*. Detroit 2021, S. 23: Zwei Juden beauftragten einen Christen mit dem Diebstahl eines Mantels.

25 Vgl. ABRAHAMS, *Jewish Life* (wie Anm. 21), S. 280 und S. 287; BAUMGARTEN, *Practicing Piety* (wie Anm. 21), S. 175.

26 Vgl. dazu Heinz SCHRECHENBERG, *Die Juden in der Kunst Europas*. Ein historischer Bildatlas. Freiburg, Basel, Wien 1996, S. 15–16; Sara LIPTON, *Dark Mirror. The Medieval Origins of Anti-Jewish Iconography*. New York 2004 (Chapter 1); BAUMGARTEN, *Practicing Piety* (wie Anm. 21), S. 176–178; dann auch Robert JÜTTE, *Leib und Leben im Judentum*. Berlin 2016, S. 139–157.

27 Vgl. zum Folgenden Jacob KATZ, *The “Shabbes Goy”*. A Study in Halakhic Flexibility. Philadelphia, Jerusalem 1989; siehe auch Israel M. Ta-Shma, *Ritual, Custom and Reality in Franco-Germany, 1000–1350*. Jerusalem 1996 (Hebräisch) S. 149–167.

disches Leben in den SchUM-Gemeinden ohne nicht-jüdische Hausangestellte und Diener kaum möglich war. Der in späteren Quellen auf Jiddisch als Shabbes-Goy bezeichnete Nichtjude, der im Winter am Shabbat (und an besonderen Feiertagen) etwa den Ofen heizte oder die Lichter zündete, war eine Institution, die in den meisten jüdischen Haushalten vorausgesetzt werden muss.

Das Melken von Tieren am Shabbat etwa konnte nur von einem Nichtjuden übernommen werden, da diese Arbeit eindeutig unter die verbotenen Tätigkeiten am Ruhetag fiel.²⁸ Obwohl nach rabbinischer Tradition auch ein in einem jüdischen Haushalt wohnender Nichtjude am Shabbat zur Ruhe angehalten ist, wurde dieses Verhalten erlaubt. Der schon erwähnte Rabbi Me'ir aus Worms, genannt Maharam, hat diese Praxis dann sogar mit dem Tierwohl begründet.²⁹ Denn das Nichtmelken am Shabbat könne als Grausamkeit gedeutet werden, und es sei daher erlaubt, einem Nichtjuden vor dem Shabbat den eigentlich nicht erlaubten Arbeitsauftrag zu geben, das Vieh zu melken. Die daraus abzuleitende Frage, die als nächstes vom Maharam beantwortet wurde, war allerdings, ob so am Shabbat gewonnene Milch auch von Juden verwendet werden dürfe. Die Lösung für dieses Problem war, dass die von einem nichtjüdischen Knecht oder einer Magd am Shabbat gemolkene Milch vom jüdischen Besitzer des Tieres für eine kleine Summe zurückgekauft wurde, um somit zu dokumentieren, dass die Arbeit des Dieners zum eigenen Wohl geschah. Damit galt die Milch, auch wenn sie am Shabbat gemolken wurde, als erlaubt.

Die in diesem Beispiel beschriebene zeitweise Übertragung von jüdischem Besitz an einen oder mehrere Nichtjuden war gängige Praxis. In einem der Responsen Raschis können wir lesen, dass Ochsen aus dem Besitz eines Juden an einem Shabbat von einem Nichtjuden für Feldarbeiten verwendet werden durften, wenn diese vor dem Ruhetag vollständig in die Obhut des Nichtjuden übergeben worden waren.³⁰ Mit diesem Verfahren einher ging die Praxis, die von einem der französischen Tosafisten, einem Schüler Raschis, beschrieben wurde, nämlich dass Nichtjude und Jude eine gemeinsame Teilhabe an dem Besitz beschließen können, um so das auch für den Ochsen des Juden geltende Ruhegebot zu umgehen und es gleichzeitig dem Juden zu ermöglichen, seinen Besitz zu bewahren. Zwar war diese kreative Lösung des Problems des Arbeitens eines Nichtjuden für einen Juden an einem Shabbat von Raschi selbst noch widerrufen worden, doch schon in der Generation nach ihm wurde sie von dem bereits mehrfach erwähnten Verfasser des *Sefer ha-Teruma*, Barukh bar Yīṣḥaq,

28 Vgl. Babylonischer Talmud, Shabbat 144b. Siehe dazu KATZ, Shabbes Goy (wie Anm. 27), S. 32–33.

29 Vgl. KATZ, Shabbes Goy (wie Anm. 27), S. 70.

30 Vgl. Responses faites par de célèbres rabbins français et lorrains, hg. von Joel MÜLLER. Wien 1881, S. 17. Siehe dazu KATZ, Shabbes Goy (wie Anm. 27), S. 70–71.

aufgenommen, indem er festhielt, dass in solchen Fällen „ein Weg gefunden werden sollte, um dies(e Praxis) zu erlauben“.

Die Rolle und Bedeutung des später sogenannten Shabbes-Goi, des nicht-jüdischen Dieners und Angestellten in jüdischen Haushalten, ist von Jacob Katz und dann von Israel Ta-Shma an weiteren Beispielen ausführlich untersucht und dargestellt worden. In vielen Quellen dokumentiert sich die enge konsensuelle Kooperation zwischen Juden und ihren nichtjüdischen Dienern und Mägden. An der skizzierten Entwicklung im aschkenasischen Judentum, von Raschi bis zu seinen Nachfahren (Rabbenu Tam) und Schülern, den Tosafisten, lässt sich dabei ablesen, dass insbesondere hinsichtlich dieser grundlegenden Frage stets nach pragmatischen Lösungen gesucht wurde. Sachbezogenes Ziel war es, einerseits das Zusammenleben zu erleichtern, andererseits den gemeinsamen Nutzen aus der täglichen Arbeit zu erhöhen. Ähnliche Wege bei der Halacha-Findung beschritt dann im westlichen Aschkenas Me'ir von Rothenburg, der Maharam.

Christliche Ammen in jüdischen Haushalten

Christliche Diener und Personal in jüdischen Haushalten dürfte insofern lange Zeit das nachbarschaftliche Verhältnis von Juden und Nichtjuden geprägt haben. Ein besonderer Fall von Mägden sei hier hervorgehoben: die christlichen Stillmütter oder Ammen in jüdischen Familien. Dass es solche etwa auch in Mainz gab, belegt das Verbot der Beschäftigung von christlichen Ammen in der berüchtigten Judenordnung von Kurfürst und Erzbischof Johann Philipp von Schönborn (1647–1673) vom 8. Dezember 1662. In dieser Ordnung ist ausdrücklich festgehalten, dass nichtjüdisches Gesinde nur am Shabbat beschäftigt werden darf; christliche Ammen dagegen werden gänzlich verboten.³¹

Ein ausdrückliches Verbot deutet meist darauf hin, dass eine Praxis bestand, die verboten werden musste. Anhand einiger hebräischer Quellen aus dem Rheinland lassen sich die Entwicklungen früherer Jahrhunderte gut nachvollziehen. Christliche Ammen waren in jüdischen Familien seit dem Mittelalter in die Haushalte integriert und haben das Bild von Juden in der Öffentlichkeit mit geprägt.³²

31 Vgl. dazu etwa Otto BÖCHER, Neugründung der Gemeinde. Die Zeit des Absolutismus (um 1583 bis 1763). In: Juden in Mainz. Katalog zur Ausstellung der Stadt Mainz im Rathaus-Foyer November 1978, bearb. von Friedrich Schütz. Mainz 1978, S. 48–49 und 145; Friedrich SCHÜTZ, Magenza, das jüdische Mainz. In: Mainz. Die Geschichte der Stadt, hg. von Franz Dumont u.a. Mainz ²1999, S. 685; Paul ARNSBERG, Die jüdischen Gemeinden in Hessen, Bd. 2. Frankfurt am Main 1972, S. 23.

32 Vgl. dazu Simha EMANUEL, The Christian Wet Nurse during the Middle Ages: Halakha and History. In: Zion 73 (2008) S. 20–41 (Hebräisch).

Dabei war die Anstellung christlicher Ammen in jüdischen Familien unter rabbinischen Gelehrten nicht unumstritten. Zwar befürworteten die meisten Rabbinen die Praxis, bei Bedarf oder wenn keine jüdische Stillmutter zu finden war, eine nichtjüdische Amme hinzuzuziehen; und solche Ammen lebten dann meist in den jüdischen Haushalten, um Babys leichter auch nachts stillen zu können. Bereits im Talmud Traktat Avoda Zara 26a heißt es dazu allerdings, dass eine Nichtjüdin ein jüdisches Baby stillen darf, eine Jüdin jedoch kein christliches Baby, da dieses ansonsten zum Götzendienst herangezogen wird.³³ Unter Bezug auf diese Meinung wurde dann diskutiert, ob eine christliche Amme ein jüdisches Kind mit in ihr Haus nehmen darf. Dies sollte jedoch, so die gängige Meinung, vermieden werden, weil man eine heimliche Taufe befürchtete. Insbesondere in Mainz dachte man in diesem Zusammenhang vielleicht auch an die Legende vom jüdischen Papst, die ebenfalls mit der Entführung eines Kindes beginnt.³⁴ Die viel schwierigere halachische Frage in Bezug auf Ammen ergab sich jedoch aus der Frage, ob überhaupt Muttermilch einer Nichtjüdin verwendet werden darf. Im Talmud Traktat Yevamot 114a³⁵ heißt es dazu – im Widerspruch zu der oben erwähnten Stelle –, dass die Milch einer nichtjüdischen Amme wie die Milch von einer unreinen, d.h. rituell nicht mehr zu verwendenden Kuh zu betrachten ist. Sie darf daher nicht zum Stillen des jüdischen Kindes verwendet werden.

In der über diese Stelle geführten Diskussion wurde schließlich festgehalten, und ich kann dies hier nur verkürzt wiedergeben, dass nicht die nichtjüdische Muttermilch an sich das Problem darstellt, sondern die Frage, ob die christliche Amme, die das jüdische Baby stillen sollte, entsprechende sittliche Standards eingehalten und vor dem Stillen etwa trefenes Essen – Schwein oder Aas – zu sich genommen hat. Darf, so wurde gefragt, eine Amme außerhalb des jüdischen Hauses Schweinefleisch essen, um danach einem jüdischen Kleinkind die Brust zu geben?

Einem Abschnitt im Sefer Or Zaru'a von Rabbi Yiṣṣḥaq ben Moshe aus Wien (gest. 1280)³⁶ können wir dann entnehmen, dass jüdische Eltern aus diesem Grund gelegentlich sogar versuchten, das Essen nicht-jüdischer Ammen zu kontrollieren. Dies taten sie allerdings weniger mit dem Interesse, diesen Stillmüttern

33 Siehe dazu EMANUEL, Christian Wet Nurse (wie Anm. 32), S. 27.

34 Vgl. dazu etwa Andreas LEHNARDT, Der jüdische Papst aus Mainz. In: Es war eine berühmte Stadt ... Mainzer mittelalterliche Erzählungen und ihre Deutungen, hg. von Wolfgang Dobras. Mainz, Würzburg 2016, S. 209–221.

35 Vgl. auch Tosefta Shabbat 9,22 (ed. LIEBERMAN, S. 40); Tosefta Nidda 2,5 (ed. ZUCKERMANDEL, S. 642).

36 Vgl. Rabbi Yiṣṣḥaq ben Moshe, Sefer Or Zaru'a. [Zitomir 1862] Jerusalem 1867, 'Avoda zara § 146 (21a), mit der Korrektur nach Ms London, BL 531 von EMANUEL, Christian Wet Nurse (wie Anm. 32), S. 33 Anm. 42.

jüdische Speisegebote aufzuerlegen, sondern weil nach einer alten Tradition das Essen von unreinen Speisen dazu führt, dass die Menschen und damit die Babys, die indirekt damit gefüttert werden, in späteren Jahren gesundheitliche Schäden erleiden würden.³⁷ Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass *Yišḥaq Or Zaru‘a* auch erwähnt, dass der enge Kontakt nichtjüdischer Ammen in jüdischen Haushalten gelegentlich dazu führte, dass sie aus eigener Überzeugung oder aus Empathie für ihre jüdischen Arbeitgeber auf die jüdischen Speisegebote zu achten begannen.

Ausblick

Die hier zusammengetragenen Beispiele für das enge Zusammenleben von Juden und Christen in mittelalterlichen Städten führte fast zwangsläufig zu engen Beziehungen, wohl auch zwischenmenschlicher Art. Zwar hören wir nur sehr selten von Liebesbeziehungen zwischen Juden und Christen, da dies mit Konversion verbunden gewesen wäre, die allgemein geächtet war. Dass aber jüdische Kinder, die von einer nichtjüdischen Amme gestillt worden waren, auch als Erwachsene ein besonderes Verhältnis zu ihren nichtjüdischen Nachbarn pflegten, ist anzunehmen. Vor dem Hintergrund der unterschiedlichen Rechtstraditionen und Stellung von Juden und Nichtjuden kam es allerdings immer wieder auch zu Alltagskonflikten. Sie sind zahlreich auch für die Nachbarschaftsverhältnisse unter Christen belegt – in den zuweilen eng bebauten Städten wurden sie meist von Fall zu Fall und im Sinne der Obrigkeit entschieden. Dabei ist in manchen jüdischen Quellen erkennbar, dass Nachbarschaft zu Nichtjuden nicht nur als nachteilig betrachtet wurde. In einigen Responsen Maharams wird etwa auf die große Feuergefahr in den Städten eingegangen.³⁸ Bei offensichtlichem Fehlverhalten konnte eine Person, sei sie Christ oder Jude, um einen Brand zu vermeiden, für drei Tage aus einer Stadt verbannt werden. Wie bei der Brandabwehr stand man sich auch bei anderen Katastrophen oder im Kriegsfall bei. Juden waren in vielen Städten waffentragend und unterstützten daher gelegentlich sogar die Verteidigung von Stadtmauern.³⁹ In Zeiten der Verfolgung kam es auch dazu, dass sich Juden in die Häuser ihrer Nachbarn retten konnten.⁴⁰

37 Vgl. dazu Talmud Yerushalmi, ‘Avoda zara 2,1 (40c).

38 Vgl. Responsa of Rabbi Meir of Rothenburg and his Colleagues. Critical Edition and Introduction and Notes, hg. von Simha EMANUEL. Jerusalem 2012 (Hebräisch), Bd. 2, S. 765.

39 Vgl. dazu BERLINER, *Aus dem Leben* (wie Anm. 21), S. 71; Marcus J. WENNINGER, *Von jüdischen Rittern und anderen waffentragenden Juden im mittelalterlichen Deutschland*. In: *Aschkenas* 13,1 (2003) S. 35–82.

40 Vgl. dazu etwa Robert CHAZAN, *European Jewry in the First Crusade*. Berkeley 1987, S. 228.

Bei all dem wird allerdings auch deutlich, dass sich Juden und Nichtjuden in mittelalterlichen Städten nicht zu einer Gemeinschaft entwickelten, in der von Nachbarschaft im modernen Sinne die Rede sein kann. Man lebte vielmehr Seite an Seite, heute würde man vielleicht von Parallelgesellschaften sprechen. Man profitierte auf verschiedenen, vor allem wirtschaftlichen Gebieten voneinander, lebte auch durchaus im engen, ja hautnahen Kontakt. Trotzdem oder gerade deswegen blieben auch theologisch begründete Missverständnisse und eine gewisse soziale Distanz bestehen. Freundschaftliche Kontakte gab es, wenn auch selten. In einer der bereits erwähnten Responsen Raschis können wir etwa die Nachricht finden, dass einer seiner Nachbarn ihm zum Ausgang des Pesach-Festes als Freundschaftsgeste Eier und Kuchen als Geschenk zusandte. Dieser christliche Nachbar hatte wohl Kenntnis davon, dass Juden in den vorangehenden Tagen nur ungesäuertes Brot zu sich zu nehmen pflegten.⁴¹ Juden waren also nicht nur "Strangers next door". Doch von regelmäßigen Feiern und geselligen Zusammenkünften oder gar gegenseitigen Gottesdienstbesuchen ist nur wenig überliefert.⁴²

Immerhin, in einigen Fällen, so konnten wir sehen, kam es zu einer gewissen gegenseitigen Beeinflussung, und gelegentlich wurden von Christen sogar jüdische Bräuche übernommen, obwohl dies von ihnen nicht verlangt wurde. Umgekehrt muss man davon ausgehen, dass spätestens ab dem 13. Jahrhundert christliche Praktiken auch jüdischen Alltag, Kleidung und sogar religiöse Bräuche zu beeinflussen begannen.⁴³ Im Zusammenleben bedingte man sich wechselseitig und war sich dessen bis zu einem gewissen Grad wohl auch bewusst.

Angesichts solcher über längere Zeit bestehenden engen Kontakte kann man gut nachvollziehen, was in einem späten Zusatz zum Buch der Frommen aus dem 13. Jahrhundert festgehalten ist:

Das Verhalten der Juden richtete sich in den meisten Städten nach dem der Christen. Waren die Christen in einer Stadt unsittlich, so waren es auch die

41 Vgl. Responsa Rashi, ed. ELFENBEIN (wie Anm. 22), S. 142. Für eine Übersetzung siehe Hans-Georg VON MUTIUS, Rechtsentscheide Raschis aus Troyes (1040–1105). Quellen über die sozialen und wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Juden und Christen (= Judentum und Umwelt 15/1). Frankfurt am Main, Bern, New York 1986, S. 145. Siehe dazu Irving A. AGUS, Urban Civilization in Pre-Crusade Europe: A Study of Organized Town-Life in North-Western Europe During the Tenth and Eleventh Centuries Based on the Responsa Literature, Bd. 2. New York 1968, S. 766, und siehe auch Lea ROSS, The Stranger who Lives Next Door. Jewish-Christian Relations in Germany during the High Middle Ages. Uppsala 2002, S. 22.

42 Besuche von Christen in Synagogen werden in mittelalterlichen Quellen gelegentlich erwähnt; umgekehrt vermieden es Juden in der Regel, eine Kirche zu betreten.

43 Vgl. dazu etwa Michael HILTON, „Wie es sich christelt, so jüdet es sich“. 2000 Jahre christlicher Einfluss auf das jüdische Leben. Berlin 2000 (engl. 1994).

Juden daselbst. Daher: Wenn ein Jude einen Christen sah, der im Begriffe war, etwas Unrechtes zu tun, wies er ihn, wenn er es konnte, zurecht und hielt ihn zurück.⁴⁴

Diese allgemeinen Bemerkungen zu den Nachbarschaftsverhältnissen „in den kleinen Städten“ lassen sich wohl auf die SchUM-Städte übertragen. Der zitierte Abschnitt nimmt dabei im Grunde den Gedanken auf, den ich zu Beginn meiner Ausführungen den Sprüchen der Väter entnommen hatte: Ein Nachbar soll seinen Nächsten unterstützen, ihn gegebenenfalls sogar zurechtweisen und ihm Tag und Nacht ein sittliches Vorbild sein.

44 Vgl. Das Buch der Frommen nach der Rezension in Cod. de Rossi No. 1133, hg. von Jehuda WISTINENTZKI. Berlin 1891 (Hebräisch) S. 250 (§ 1106). Zu den Textzeugen vgl. auch https://etc.princeton.edu/sefer_hasidim/ (Zugriff: 11.11.2020). Zur Übersetzung vgl. 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 Frankfurt (X.–XIV. Jahrhundert). Wien 1880, Nachdruck Amsterdam 1966, S. 187. Nach Ivan G. MARCUS, The Recensions and Structure of Sefer Hasidim. In: PAAJR 45 (1978) S. 131–153, gehört dieser Abschnitt zu der Kompilation „SHB III“, die nicht auf Yehuda ha-Ḥasid zurückgehen dürfte.