

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 67 (2011)

Artikel: Jüdisches Leben im Spiegel des Zürcher SeMa"Q : Kleiderordnungen als Beispiel für die jüdisch-christliche Auseinandersetzung
Autor: Kaufmann, Ingrid
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961468>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Jüdisches Leben im Spiegel des Zürcher SeMa“Q Kleiderordnungen als Beispiel für die jüdisch-christliche Auseinandersetzung

Von Ingrid Kaufmann*

1. Der Zürcher SeMa“Q als historische Quelle

Wie gestaltete sich das Leben der Zürcher Juden in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts? Inwieweit wurde es von den wechselseitig gepflegten Fremd- und Feindbildern von Juden und Christen geprägt? Der *Zürcher SeMa“Q*, ein aus dieser Epoche stammendes religionsgesetzliches Werk, kann darüber Aufschluss geben. *SeMa“Q* (סמ"ק) ist das hebräische Akronym für ספר מצוות קטן, *Sefer Mišwot Qatan*, das *Kleine Buch der Gebote*. Die historische Auswertung dieses in Zürich entstandenen rabbinischen Kodex wirft ein Schlaglicht auf die spätmittelalterliche Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen. Im folgenden soll der *Zürcher SeMa“Q* vorgestellt und anhand der „Kleiderordnungen“ gezeigt werden, wie er in der Konfrontation mit der nichtjüdischen Umwelt Stellung bezog.

Der *Zürcher SeMa“Q* in einem kulturellen Umfeld entstanden, von dem auch die spätmittelalterlichen Wandmalereien im Zürcher Altstadtthaus *Zum Brunnenhof* Zeugnis ablegen.¹ Entdeckt hat man diese Wandmalereien, die ganz dem Geschmack der patrizischen Oberschicht des 14. Jahrhunderts entsprechen, 1996 in der Altstadtliegenschaft Brunngasse 8.² Zu den Besonderheiten dieser Wandmalereien gehört, dass sie mit hebräischen Schriftzeichen versehen sind. Die jüdischen Auftraggeber sind namentlich bekannt: Es sind Frau Minne und ihre beiden Söhne Mose und Mordechai b. Menachem. Obwohl sie, von den hebräischen Inschriften abgesehen,

* Ingrid Kaufmann, Stauffacherstrasse 227, CH-8004 Zürich. - Der Text basiert auf meiner im Jahre 2010 eingereichten Masterarbeit in Judaistik an der Universität Luzern: *Jüdisches Leben im spätmittelalterlichen Zürich im Spiegel des Zürcher SeMa“Q*.

1 Die Wandmalerei wurde bereits 2002 in *Judaica* vorgestellt: DINA EPELBAUM, Die Wandmalereien im Haus ‘Zum Brunnenhof’, Zürich. Ein Beispiel jüdischer Kunst aus dem 14. Jahrhundert im Spannungsfeld zwischen Adaption und Abgrenzung, in: *Judaica* 58 (2002), S. 261-280.

2 DÖLF WILD & BÖHMER ROLAND, Die spätmittelalterlichen Wandmalereien im Haus ‘Zum Brunnenhof’ in Zürich und ihre jüdischen Auftraggeber. in: STADT ZÜRICH (ed.), *Zürcher Denkmalpflege*, Zürich 1997, S. 15-33.

nichts Jüdisches aufweisen,³ sind diese Wandmalereien ein wichtiges Zeugnis des kulturellen Umfelds, in dem die Zürcher Juden damals lebten.

Inmitten dieses Milieus schrieb R. Mose von Zürich, der möglicherweise mit dem erwähnten Mose b. Menachem identisch ist, sein einzigartiges rabbinisches Gesetzeswerk, den *Zürcher SeMa*“Q. R. Moses Hauptarbeit bestand dabei im Zusammentragen von Gesetzeskommentaren anderer Autoren. Dessen ungeachtet bildet der *Zürcher SeMa*“Q in seiner Gesamtheit und in der Art seiner Komposition ein eigenständiges Werk, in dem die Regeln für das jüdische Alltagsleben erklärt werden. In seinen umfangreichen Glossen spiegeln sich die jüdische Lebensweise und die gesellschaftlichen Verhältnisse des 13. und 14. Jahrhunderts. Die heikle Lage, in der sich die Juden immer wieder befanden, und ihr Bedürfnis, sich vor den Einflüssen der christlichen Umwelt zu schützen, fanden auch in R. Moses Werk ihren Niederschlag. Einzelne Texte des *Zürcher SeMa*“Q scheinen daher in scharfem Kontrast zu den „assimiliert“⁴ wirkenden Wandmalereien im Haus an der Brunnengasse 8 zu stehen. R. Mose, der 1349 im Zusammenhang mit der „Pestverfolgung“ von Zürich ermordet wurde, hatte in seinem Werk auch den Märtyrertod, *Qiddush ha-Shem*, diskutiert und sich dabei in einer Radikalität geäußert, die aus heutiger Sicht in höchstem Masse verstörend wirkt. Dennoch stellt der *Zürcher SeMa*“Q nicht einfach den Gegenpol zur kulturellen Annäherung dar, von der die Wandmalereien zeugen. Viele der scheinbaren Gegensätze lassen sich bei näherer Betrachtung auflösen. Umgekehrt wäre es aber verfehlt davon auszugehen, dass die Juden ungebrochen nach Partizipation am Kulturleben ihrer christlichen Umwelt strebten; der Ruf nach Separation kam nicht nur von den Christen, sondern auch seitens der Juden.

2. Mittelalterliche Vorläuferwerke des *Zürcher SeMa*“Q

Mishneh Tora und SeMa“G

Als Mose b. Maimon (Maimonides) (1138-1204) mit seinem *Mishneh Tora* 1180 die erste systematische Darlegung des jüdischen Religionsgesetzes

3 Eine andere Meinung vertritt Dina Epelbaum, die von „Anleihen aus der nichtjüdischen Welt“ spricht: DINA EPELBAUM, *Die Wandmalereien im Haus "Zum Brunnenhof". Ein Beispiel jüdischer Kunst aus dem 14. Jahrhundert im Spannungsfeld zwischen Adaption und Abgrenzung*, Lic. phil. I Univ. Zürich 2000, S. 99.

4 Der Begriff der „Assimilation“, der im Zusammenhang mit der jüdischen Emanzipation im 19. Jahrhundert Verbreitung fand, ist auf das mittelalterliche Judentum nicht anwendbar, da die Teilhabe der Juden an der säkularen Kultur nicht mit einem Aufgehen in der Mehrheitsgesellschaft verbunden war.

vorgelegt hatte, bemerkte er selbstbewusst, dass man nur „dieses Gesetzbuch zu kennen brauche, und keines anderen Werkes bedürfe“,⁵ da es das ganze Gesetz in seiner Vollständigkeit enthalte. Der *Mishneh Tora* enthält 613 Ge- und Verbote und folgt dabei der Aufteilung des R. Simlai im Babylonischen Talmud, der zwischen 248 positiven und 365 negativen *mišwot* unterschieden hatte.⁶ Eine prominente Stellung nehmen im *Mishneh Tora* die ersten beiden positiven Gebote ein, in denen es um den Glauben an die Existenz und an die Einheit Gottes geht. Maimonides verstand die ersten Worte des Dekalogs „Ich bin der Ewige, dein Gott...“ als ein Gebot. Im *Mishneh Tora* formulierte er das daraus erwachsende Gebot, entsprechend seiner eigenen hohen Wertschätzung kognitiver Fähigkeiten, als eine Aufforderung zur Erkenntnis. „Die Grundlage aller Grundlagen und die Stütze aller Weisheit ist es zu *wissen* (לדעת), dass es eine erste Ursache gibt...“⁷

Der *Mishneh Tora* löste unter jüdischen Gelehrten gemischte Gefühle aus. Zwar wurde die gewaltige Leistung, welche dahinterstand, anerkannt, doch gleichzeitig wurde dieses auch vom aristotelischen Denken beeinflusste Werk stark kritisiert. Die Weglassung von Quellenangaben und der rabbinischen Diskussionen sowie der Versuch, die göttlichen Gebote rational erklären zu wollen, standen im Widerspruch zur jüdischen Tradition. Der Streit um diese als unjüdisch empfundene Geisteshaltung löste verschiedene Wellen von Kontroversen aus, die bis ins frühe 14. Jahrhundert anhielten.⁸

An den *Mishneh Tora* anschliessend, verfasste R. Mose b. Jakob von Coucy im 13. Jahrhundert den *Sefer Mišwot Gadol*, das *Grosse Buch der Gebote*, (Akronym: סמ"ג, *SeMa*“G). Soloveitchik schreibt dazu:

R. Moses' originality lies, not in his creative dialectics, but in the use that he made of Maimonides and his fusion of the latter's work with that of the Tosafists.⁹

Im *SeMa*“G werden wie im *Mishneh Tora* die 613 Ge- und Verbote behandelt. Deren Struktur war für Mose von Coucy richtungsweisend. Im

5 MOSE B. MAIMON, *Book of Mishneh Torah – Yad ha-bazakab*, transl. in English by SIMON GLAZER, New York 1927 (= *Mishneh Torah*, Bd. 1), S. 17; deutsche Übersetzung: ARTHUR WEIL, *Moses Maimonides (Rambam)*, Basel 1954, S. 23.

6 Babylonischer Talmud, *Makkot* 23b.

7 MOSE B. MAIMON, *Hilchot yesodei HaTorah: The laws (which are) the foundations of the Torah*, a new translation with commentaries and notes by ELIJAHU TOUGER, New York 5750 (1989/90) (= *Mishneh Torah Complete*, Bd. 1,1), S. 138-139.

8 JEFFREY R. WOOLF, Maimonides Revised: The Case of the *Sefer Mišwot Gadol*, in: *Harvard Theological Review* 90 (1997), S. 175-203, dort S. 177-178.

9 HAYM SOLOVEITCHIK, Catastrophe and Halakhic Creativity: Ashkenaz 1096, 1242, 1306 and 1298, in: *Jewish History* 12 (1998), S. 71-85, dort S. 75.

SeMa“G zitierte er den *Mishneh Tora* Wort für Wort, versah ihn aber mit Erklärungen und Quellenangaben. Dies geschah in direkter Reaktion auf Maimonides: In seiner Einleitung zum zweiten Band schrieb Mose von Coucy, dass es eine religiöse Pflicht sei, die Grundlagen der von Gott gegebenen Gebote zu kennen.¹⁰

Mose von Coucy hatte sich 1240 an der sogenannten Pariser Talmud-disputation beteiligt, die in Wahrheit ein Prozess gegen den Talmud war. Der Talmud wurde verurteilt und im Jahre 1242 wurden Tausende talmudischer Werke verbrannt. Der *SeMa*“G, der auch polemische Züge trägt, ist möglicherweise eine Reaktion auf die in Paris vorgebrachten Anschuldigungen. Ferner war R. Mose von Coucy von den *Haside Ashkenaz*, den in Deutschland aktiven Frommen, beeinflusst. Dies drückt sich nicht zuletzt in seinen Vorstellungen von Reue und Busse aus, aber auch in seiner Auffassung von der gegenüber Nichtjuden angemessenen Verhaltensweise.¹¹

Der Sefer Mišwot Qaṭan (SeMa“Q)

Die Talmudverbrennung von 1242 hatte kein intellektuelles Vakuum hinterlassen: das Talmudstudium allerdings verlagerte sich von Paris in die Provinz und wurde in der Normandie und in Corbeil weitergeführt. Im Zentrum der Arbeit stand nun mehr das Zusammenfassen, Kodifizieren und Herausgeben dessen, was bis zum 12. Jahrhundert erarbeitet worden war, und weniger dessen Weiterentwicklung. Als die Ära der französischen Tossafisten ihrem Ende entgegenging, hatte sich das intellektuelle Klima zunehmend verschlossen. In diese Zeit fällt der Abschluss des *Sefer Mišwot Qaṭan (SeMa“Q)*, des *Kleinen Buchs der Gebote*.

Den *SeMa*“Q, eine vereinfachte und gekürzte Fassung des *SeMa*“G des Mose von Coucy, hatte Isaak b. Josef von Corbeil (gestorben 1280) gegen Ende seines Lebens verfasst. Damit war R. Isaak dem Bedürfnis nachgekommen, den Text auch für weniger geschulte Leser zugänglich zu machen. Mit dem *SeMa*“Q sollten breitere Kreise zum täglichen Studium der Halacha angeregt werden. Die Lehre drohe sonst in Vergessenheit zu geraten, schrieb Isaak von Corbeil und wandte sich damit an eine breite Masse von Lesern, aber auch Leserinnen: denn viele der Ge- und Verbote

10 MOSE B. JAKOB VON COUCY, סמ"ג - ספר מצות גדול - סמ"ג, ed. ALTER PINHAS FARBER, 2 Bde, Israel 5751 (1990/91), Bd. II, עשה, S. א. § 1.

11 EPHRAIM KANARFOGEL, German Pietism in Northern France: The case of R. Isaac of Corbeil. in: YAAKOV ELMAN (ed.), *Hazon Nabum, Studies in Jewish law thought and history; presented to Dr. Norman Lamm on the occasion of his seventieth birthday*, Hoboken, NJ 1997, S. 207-228, dort S. 209.

betreffen die Frauen, und daher sei um der Genauigkeit der Einhaltung und Erfüllung der Gebote willen das Lesen und das Studium der Gebote für Frauen ebenso nutzbringend wie das Studium für die Männer.¹²

Der *SeMa*“*Q* ist tatsächlich sehr kurz gehalten und beschränkt sich auf die noch aktuellen Ge- und Verbote; die Opfer- und Reinheitsgebote rund um den Tempeldienst finden keine Erwähnung mehr. Die um die 300 Gebote¹³ des *SeMa*“*Q* finden Platz in einem einzigen Band. Diese Handlichkeit und Kürze mögen auch eine Reaktion auf die Judenverfolgungen gewesen sein, liess sich doch ein solches Buch weit einfacher von Stadt zu Stadt tragen und relativ schnell kopieren. War es doch auch Isaak von Corbeils ausdrücklicher Wunsch, dass in jeder Gemeinde ein Exemplar des *SeMa*“*Q* zur Ausleihe bereitstehen solle, zum Lernen, aber auch als Kopiervorlage.¹⁴

In der Auflistung der Gebote folgt der *SeMa*“*Q* dem *SeMa*“*G*, doch die Gliederung in sieben Teile, den sieben Wochentagen entsprechend, ist neu. Diese sieben „Säulen“ bildeten auch den ursprünglichen Titel des Buches: עמודי גולה, die „Säulen des Exils“.

Das erste Gebot,¹⁵ die Aufforderung zu erkennen und anzuerkennen, dass Gott der Schöpfer ist und als Einziger herrscht, ist vom ersten Wort des Dekalogs (Ex 20,2) abgeleitet und bildet praktisch die „Überschrift“ zum ersten Kapitel. In diesem ersten Gebot zeigt sich die Abhängigkeit des *SeMa*“*Q* von den früheren Codices besonders deutlich. Die Formulierung לידע, die Aufforderung zu wissen und zu erkennen, dass der Schöpfer der Welt der einzige Weltenherrscher ist, wurde indirekt aus dem *Mishneh Tora* übernommen, ohne dass dies hier jedoch genannt wird.

Der *SeMa*“*Q* ist ein eher konservatives Werk und ist von abweichenden Elementen gereinigt, oder in den Worten Soloveitchiks:

[...] eliminating all dialectic and any Maimonidean traces, R. Isaac penned the definitive handbook of French halakhic practice.¹⁶

Mehr noch als Mose von Coucy war Isaak von Corbeil von den *Haside Ashkenaz* beeinflusst. Es gibt zwar keine Anhaltspunkte dafür, dass es zu

12 MOSE VON ZÜRICH, (סמ"ק) ספר עמודי גולה, ed. JITZCHAK JAKOB HAR-SHOSHANIM-ROSENBERG, 3 Bde, Jerusalem ²1980-1988, Bd. I, S. 17-18.

13 Es gibt kleinere Unterschiede hinsichtlich der Anzahl der Gebote und ihrer Nummerierung. So enthält der Druck von Cremona 318 Gebote, während im *Zürcher SeMa*“*Q* in den Handschriften Ms. Parm 3158 (Biblioteca Palatina, Parma) und Ms. Add. 18684 (British Library, London) 292 Gebote aufgelistet sind.

14 MOSE VON ZÜRICH, ספר הסמ"ק מצוריך, Bd. I, S. 17.

15 Ebd., S. 49.

16 SOLOVEITCHIK, Catastrophe and Halakhic Creativity, S. 75.

Begegnungen mit zentralen Gestalten der *Ḥaside Ashkenaz* gekommen wäre, doch es gibt ganz klar Parallelen zwischen dem *SeMa“Q* und den pietistischen Werken wie dem *Sefer Ḥasidim* oder dem *Sefer Roqeah*.¹⁷

Der *SeMa“Q* erlangte ausserordentliche Popularität. Ein Zeichen für die grosse Beliebtheit des *SeMa“Q* sind die gegen zweihundert bis heute erhaltenen Exemplare.¹⁸ Für eine mittelalterliche Handschrift ist das eine gewaltige Zahl. Doch war die dem *SeMa“Q* eigene Kürze, das Fehlen von Quellenangaben und Erklärungen der Verständlichkeit nicht immer dienlich und schon sehr früh, möglicherweise schon zu Lebzeiten des R. Isaak, wurden von seinem Schüler R. Peretz b. Elija von Corbeil (gestorben um 1295) erklärende Glossen hinzugefügt. Diese wurden als fester Bestandteil des *SeMa“Q* angesehen und werden seit der ersten Drucklegung in Konstantinopel 1504 in allen gedruckten Ausgaben wiedergegeben. Im Jahre 1556 erschien in Cremona eine weitere Ausgabe, die auch mit einzelnen Glossen des R. Mose von Zürich versehen war.¹⁹ Mit dem Druck des *Shulḥan Arukh* (Venedig 1565) verlor der *SeMa“Q* an Einfluss. Die Ausgabe von Cremona wurde zwar immer wieder nachgedruckt, hatte aber nicht mehr die Breitenwirkung wie im Mittelalter.

3. Der Zürcher *SeMa“Q*

Rezeption

Der *Zürcher SeMa“Q* wurde, im Gegensatz zu anderen aschkenasischen Werken wie dem *Sefer Ḥasidim* oder den Responsa des R. Meir von Rothenburg (um 1215/20-1293), in der wissenschaftlichen Literatur bislang nur sporadisch erwähnt und erst ansatzweise einer quellenkritischen Untersuchung unterzogen. Der Erste, der sich wissenschaftlich mit dem *Zürcher SeMa“Q* beschäftigte, war Leopold Zunz (1794-1886). Ihm war aufgefallen, dass rabbinische Autoritäten seit dem 16. Jahrhundert nur vom Hörensagen von einem *Zürcher SeMa“Q* berichteten, ohne je ein Exemplar zu Gesicht bekommen zu haben, und machte sich auf die Suche nach dem verloren geglaubten Werk. In einem Aufsatz von 1859 beschrieb Zunz verschiedene Handschriften, deren Inhalt und Provenienz,²⁰ und dieser

17 KANARFOGEL, German Pietism, S. 220.

18 JITZCHAK S. LANGE, Zur rechtlichen Stellung des jüdischen Lehrers in Zürich vor 600 Jahren. in: LEO LEVY ET AL. (eds.), *25 Jahre Jüdische Schule Zürich, Festschrift*, Jerusalem 1980, S. 108-122, dort S. 110.

19 ISAAK B. JOSEF VON CORBEIL, ספר עמודי גולה, Cremona 1556.

20 LEOPOLD ZUNZ, *Der Ritus des synagogalen Gottesdienstes. Geschichtlich entwickelt*, Berlin 1859, S. 211-221.

nur zehnteilige Aufsatz wurde zum Ausgangspunkt für alle weiteren Forschungen zum *Zürcher SeMa*“Q.

Auf Zunz stützte sich auch Rabbiner Dr. Chaim Lauer in seinem Beitrag *Zur Geschichte des „Zürcher Semak“* (1918). Lauer konzentrierte sich hauptsächlich auf das Studium der Akten in den Zürcher Archiven und setzte seine Funde in Beziehung zum Autor des *Zürcher SeMa*“Q. Er hoffte auf eine „streng kritische Ausgabe dieses Werkes“ und darauf, dass diese „mehr Licht in die mittelalterliche Geschichte der Juden in Deutschland und in der Schweiz bringen“ könne.²¹ Dies ist bis heute nicht erfolgt.

Nach Zunz war Rabbiner Jitzchak S. Lange der Erste, der sich wieder kritisch mit dem *Zürcher SeMa*“Q auseinandergesetzt hat und die verschiedenen Handschriften eingehend untersucht und miteinander verglichen hat. 1977 erschien in einer israelischen Zeitschrift sein Aufsatz *Zum Zürcher SeMa*“Q²² in hebräischer Sprache; ihm folgte 1980 in der Festschrift der Jüdischen Schule Zürich der Aufsatz *Zur rechtlichen Stellung des jüdischen Lehrers in Zürich vor 600 Jahren*.²³ Aufgrund seiner intensiven Studien stand er der gedruckten Ausgabe, die seit 1975 von Har-Shoshanim²⁴ herausgegeben wurde, äusserst kritisch gegenüber. Leider wurden Langes Erkenntnisse jedoch von den heutigen Wissenschaftlern, die sich mit dem *Zürcher SeMa*“Q beschäftigt haben, bislang zu wenig berücksichtigt.

In neuerer Zeit wurden dem *Zürcher SeMa*“Q lediglich einzelne Sätze und Passagen entnommen, um diese in einem grösseren Zusammenhang mit anderen Texten zu vergleichen. Vor allem eine Textstelle, die sich mit dem Märtyrertod zur Heiligung des göttlichen Namens befasst, hat immer wieder das Interesse der Forschung auf sich gezogen. Denn der *Zürcher SeMa*“Q behandelt nicht nur den freiwilligen Märtyrertod, sondern erwähnt explizit auch die Tötung der eigenen Kinder. Kenner der Problematik wie Haym Soloveitchik,²⁵ David Malkiel,²⁶ Ephraim Kanarfogel²⁷

21 CHAIM LAUER, *Zur Geschichte des „Zürcher Semak“*, in: *Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft* 12 (1918), S. 1-36, dort S. 36.

22 JITZCHAK S. LANGE, *עלי ספר, ד (תשלז), לענין הסמ"ק מציריך*, 1977, S. 178-179.

23 LANGE, *Zur rechtlichen Stellung*.

24 MOSE VON ZÜRICH, *ספר הסמ"ק מצוריך*.

25 HAYM SOLOVEITCHIK, *Religious Law and Change. The Medieval Ashkenazic Example*, in: *AJS Review* 124 (1987), S. 205-221, und HAYM SOLOVEITCHIK, *Halakhah, Hermeneutics, and Martyrdom in Medieval Ashkenaz (Teil I)*, in: *The Jewish Quarterly Review* 94 (2004), S. 77-108, dort S. 103ff.

26 DAVID MALKIEL, *Destruction or Conversion. Intention and reaction, Crusaders and Jews, in 1096*, in: *Jewish History* 15 (2001), S. 257-280, dort S. 279-280 Anm. 92.

und Abraham Gross²⁸ haben sich intensiv mit dieser Thematik beschäftigt. Doch keiner von ihnen hat sich eingehender mit dem *Zürcher SeMa*“Q als Gesamtwerk auseinandergesetzt und weitere quellenkritische Untersuchungen vorgenommen.

Manuskripte des Zürcher SeMa“Q

Nicht jedes *SeMa*“Q-Manuskript ist ein *Zürcher SeMa*“Q. Manche Autoren²⁹ sind sich nicht ganz klar darüber, welche Manuskripte als *Zürcher SeMa*“Q gelten. Eine *SeMa*“Q-Handschrift, in der nur vereinzelte Anmerkungen des R. Mose vorkommen, die aber kein Kompendium der von ihm gesammelten Anmerkungen ist, gilt nicht als *Zürcher SeMa*“Q, so wie auch die gedruckte Ausgabe von Cremona (1556) nicht als „Zürcher“ bezeichnet wird, obwohl sie einzelne Glossen von R. Mose enthält.

Einige dem *SeMa*“Q beigefügte Vorlagen für Scheidebriefe (טג, *geṭ*) sind mit dem Ausstellungsort „Zürich“ versehen. Fälschlicherweise wurde angenommen, dass ein *SeMa*“Q, der ein solches in Zürich ausgestelltes Scheidungsformular enthält, auch ein *Zürcher SeMa*“Q ist. So wurde der sich in Hamburg befindliche *SeMa*“Q Cod. hebr. 89, der mit einem Zürcher Scheidebrief, datiert auf den 5. Kislew 5104 (23.01.1343) versehen ist, fälschlicherweise als *Zürcher SeMa*“Q bezeichnet, was zu der falschen Annahme führte, dass dies auch das älteste Manuskript sei. Andererseits gibt es Ausgaben des *Zürcher SeMa*“Q, die über keinen in Zürich ausgestellten Scheidebrief verfügen. So erscheint im Manuskript Cod. Parm. 3158, der ältesten Handschrift des *Zürcher SeMa*“Q, der Scheidebrief nur als Vorlage ohne Angabe von Zeit und Ort.³⁰ Die Einfügung von geographischen Angaben kann auch durch die verschiedenen Kopisten erfolgt sein. So ent-

27 EPHRAIM KANARFOGEL, Halakha and Metzuit (Realia) in Medieval Ashkenaz. Surveying the Parameters and Defining the Limits. in: INSTITUTE OF JEWISH LAW (ed.), *The Jewish Law Annual* 2003), S. 193-224, dort S. 211-212.

28 ABRAHAM GROSS, *Struggling with tradition. Reservations about active martyrdom in the Middle Ages*, Leiden 2004, S. 33-35. – Siehe dazu auch LENA ROOS, ‘God Wants It!’ *The Ideology of Martyrdom in the Hebrew Crusade Chronicles and Its Jewish and Christian Background*, Turnhout 2006 (= *Medieval Church Studies*, Bd. 6).

29 Beispielsweise FLORENCE GUGGENHEIM-GRÜNBERG, *Judenschicksale und "Juden-schuol" im mittelalterlichen Zürich*, Zürich 1967, S. 22, und ANNETTE BRUNDSCHWIG, Vom 13. Jahrhundert bis zur Französischen Revolution. in: ANNETTE BRUNDSCHWIG / RUTH HEINRICHS / KARIN HUSER & ULRICH BÄR (eds.), *Geschichte der Juden im Kanton Zürich. Von den Anfängen bis in die heutige Zeit*, Zürich 2005, S. 29-150, dort S. 49.

30 ISAAK B. JOSEF VON CORBEIL, ספר עמודי גולה, Ms. Parm. 3158, unveröffentlichtes Manuskript 1381, Collezione Rossi, Biblioteca Palatina, Parma, Fol. 92r.

hält die Wiener Handschrift des *Zürcher SeMa“Q* (Cod hebr. 12a) ein undatiertes Scheidebrief-Formular aus Strassburg.³¹

Lange geht von rund fünfzehn existierenden Handschriften des *Zürcher SeMa“Q* aus.³² Ihm folgt die nachstehende chronologisch geordnete Zusammenstellung der *Zürcher SeMa“Q*-Handschriften,³³ deren Angaben dem Online-Katalog des *Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts* in Jerusalem entnommen sind.³⁴ Von den dort angezeigten 174 *SeMa“Q*-Handschriften können rund ein Dutzend als *Zürcher SeMa“Q* klassifiziert werden:

- Parma, Biblioteca Palatina Cod. Parm. 3158, 234 Bl., 1380.
- London, British Library Add. 26982, 363 Bl., 1390.³⁵
- London, British Library Add. 18684, 331 Bl., mit einzelnen Illuminationen, 1392.³⁶
- Paris, Bibliotheque Nationale heb. 381, 184 Bl., 1393.
- Berlin, Staatsbibliothek (Preußischer Kulturbesitz) Or. Qu. 3, 276 Blätter, 14. Jahrhundert.³⁷
- Cambridge, University Library Add. 559-560, 254 Bl. (defekt: Beginn erst ab § 37), mit Illuminationen, 1401.
- Zürich, Braginsky Collection 115 (ehemals London, Beth Din & Beth Hamidrash 12), 264 Bl., 14.-15. Jahrhundert.³⁸
- Oxford, Bodleian Library Ms. Opp. 341, 427 Bl., 14.-15. Jahrhundert.
- Paris, Bibliotheque Nationale heb. 388, 190 Bl., 14.-15. Jahrhundert.
- Parma, Biblioteca Palatina Cod. Parm. 3160, 135 Bl., 14.-15. Jahrhundert.
- Wien, Österreichische Nationalbibliothek Cod hebr. 12a, Bestandteil einer grösseren Textsammlung von 503 Bl., 14.-15. Jahrhundert.
- Oxford, Bodleian Library MS Opp. Add. fol. 40, 286 Bl., 15. Jahrhundert.

31 ARTHUR ZACHARIAS SCHWARZ, *Die hebräischen Handschriften der Nationalbibliothek in Wien*, Wien u. a. 1925, S. 21.

32 Er verwendet für Cod. Parm. 3158 noch die ältere Bezeichnung „*de Rossi 172*“; Lange, לענין, S. 178-179, dort S. 178.

33 Die Liste erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, da noch nicht erschöpfend auf diesem Gebiet geforscht worden ist.

34 http://aleph500.huji.ac.il/F/?func=file&file_name=find-b&local_base=nnlmss.

35 Mit datiertem Zürcher Scheidebrief. Das *get*-formular ist abgebildet bei GUGGENHEIM-GRÜNBERG, *Judenschicksale*, S. 23, und BRUNSCHWIG, *Vom 13. Jahrhundert*, S. 47.

36 Vorlage für die Edition von Har-Shoshanim.

37 Beschrieben von MORITZ STEINSCHNEIDER, *Verzeichniss der hebraeischen Handschriften*, Berlin 1897, S. 17-18.

38 EVELYN M. COHEN/ARDON BAR-HAMA/SHARON LIBERMAN MINTZ/EMILE G. L. SCHRIJVER & ELKA DEITSCH, *A journey through Jewish worlds. Highlights from the Braginsky Collection of Hebrew manuscripts and printed books*, Zwolle 2009, S. 46-47.

Zudem befinden sich in Bologna, Modena, New York, Pontremoli und in Israel weitere Fragmente, die zwischen zwei und zwanzig Blätter umfassen.

Mängel in der Edition von Har-Shoshanim

Die einzige gedruckte Ausgabe des *Zürcher SeMa*“Q, ab 1975 herausgegeben von Jitzchak Jakob Har-Shoshanim (Rosenberg), ist in einem religiösen Kontext entstanden und weit davon entfernt, eine wissenschaftlich kritische Edition zu sein. Lange hatte schon zwei Jahre nach Erscheinen des ersten Bandes kritisiert, dass es offenbar Leute gebe, die nicht fähig seien, zwischen den Anmerkungen des R. Mose und denjenigen des R. Peretz von Corbeil zu unterscheiden, obwohl dies doch ganz einfach sei.³⁹ Die fehlende Unterscheidung zwischen den Glossen der verschiedenen Autoren stellt einen fundamentalen Mangel dar. Problematisch sind zudem die unerwähnt bleibende Herkunft der Handschrift und die fehlenden Quellenangaben.

Es wird zwar erwähnt, dass der Druck auf einer bestimmten Handschrift beruht, die sich im British Museum befindet,⁴⁰ doch an keiner Stelle wird erklärt, um welches Manuskript es sich handelt.⁴¹ Eine kritische Sichtung der Edition von Har-Shoshanim ist daher mit Schwierigkeiten verbunden. Auch andere Quellen werden nicht angegeben. Augenfällig ist dies bereits im Vorwort, wo ganze Passagen des 1918 erschienenen Artikels von Chaim Lauer⁴² ohne Quellenangabe wörtlich ins Hebräische übertragen wurden. Daneben entwickelte Har-Shoshanim auch eigene Ideen, die aber keiner historischen Überprüfung standhalten. So behauptete er, dass R. Mose, der Autor des *Zürcher SeMa*“Q, der Sohn eines R. Susman⁴³ sei – dies einzig aufgrund eines bei Lauer wiedergegebenen Dokuments aus dem Jahre 1329, in welchem Susman als Vertragspartner der Gebrüder Mose und Mordechai auftaucht. Dies ist nicht leicht nachzuvollziehen, da Lauer ausdrücklich erwähnt hatte, dass auf Moses Siegel von 1329 deutlich zu lesen ist, dass er der Sohn des Menachem sei.⁴⁴

39 LANGE, לענין, S. 178.

40 MOSE VON ZÜRICH, ספר הסמ"ק מצוריק, Bd. I, S. 11.

41 Ms. Add. 18684, British Library, London.

42 LAUER, Zur Geschichte, S. 1-36.

43 MOSE VON ZÜRICH, ספר הסמ"ק מצוריק, Bd. I, S. 4.

44 LAUER, Zur Geschichte, S. 15., Dass solche Fehler auch weitergetragen werden, zeigt ein Blick in die Bibliographie von Soloveitchiks Buch über den Wein in Aschkenas, wo der Verfasser des *Zürcher SeMa*“Q ganz selbstverständlich als משה בן זוזמן מצוריק bezeichnet wird. HAYM SOLOVEITCHIK, היין בימי הביניים – יין נסך: פרק בתולדות ההלכה באשכנז *Wine in Ashkenaz in the Middle Ages*, Jerusalem 2008, S. 407.

Auch was den eigentlichen Inhalt betrifft, wurde nicht mit allzu grosser Sorgfalt vorgegangen. Fehler aus dem Manuskript wurden meist übernommen, ohne sie mit Anmerkungen zu versehen; dies aus der Erwartung heraus, dass der Leser die Fehler schon selbst erkennen könne.⁴⁵ Dementsprechend fehlen viele für das Textverständnis notwendige Erklärungen. Auch ist es nicht immer durchschaubar, nach welchem System die dem R. Mose zugeschriebenen Glossen durchnummeriert und mit Sonderzeichen versehen wurden. Durch die Tatsache, dass für diese Edition keine weiteren Handschriften beigezogen wurden, können einzelne Textstellen auch in Bezug auf ihre Platzierung fehlinterpretiert werden, was zu inhaltlichen Missdeutungen führen kann.⁴⁶

Diese Mängel lassen Har-Shoshanim's gedruckte Ausgabe nur bedingt als historische Quelle nutzbar erscheinen; stets sollte sie mit anderen Dokumenten verglichen werden. Für diese Arbeit wurde deshalb auch die Handschrift Cod. Parm. 3158 der Biblioteca Palatina, die von Lange als das älteste Manuskript des *Zürcher SeMa*“Q bezeichnet wurde, herangezogen. Ausserdem wurden voneinander abweichende Fassungen mit der Handschrift Add. 18684 der British Library, welche der gedruckten Edition zugrunde liegt, verglichen.

Aufbau

Der *Zürcher SeMa*“Q folgt in seinem Aufbau demjenigen des *SeMa*“Q, der Paragraph für Paragraph wiedergegeben, doch zusätzlich noch kommentiert wird.⁴⁷ 292 aufgelistete Ge- und Verbote werden in sieben Kapiteln („Säulen“), entsprechend den sieben Wochentagen, präsentiert. Innerhalb dieser Kapitel gibt es weitere Unterteilungen, die von Kapitel zu Kapitel variieren. Dabei fällt auf, dass unterschiedliche Ordnungsprinzipien parallel zur Anwendung gelangen: Es wird zwischen Ge- und Verboten unterschieden, indem die positiven Gebote meist an den Anfang eines Kapitels oder Abschnitts gestellt wurden. Dieses Prinzip wurde aber nicht konsequent zur Anwendung gebracht. Es waren nicht rein logische Kriterien, die bei der Einteilung des *SeMa*“Q entscheidend waren, auch Assoziationen und Gefühle spielten eine nicht unwesentliche Rolle. Dies kommt

45 MOSE VON ZÜRICH, ספר הסמ"ק מצוריק, Bd. I, S. 12.

46 Ein Beispiel für eine solche Missdeutung und den damit verbundenen Irrwegen findet sich im nachfolgenden Kapitel „Kleiderordnungen“.

47 Wenn im Folgenden vom *SeMa*“Q die Rede ist, bezieht sich dies auf den Text des Isaak b. Josef von Corbeil, während mit der Bezeichnung *Zürcher SeMa*“Q der Kommentarteil von R. Mose gemeint ist.

schon bei der Kapiteleinteilung zum Ausdruck. Die sieben Kapitel entsprechen nicht nur den Wochentagen, sie repräsentieren auch die ersten sechs Gebote des Dekalogs.

Hier ein kurzer Überblick, welcher samt der in Klammern angegebenen Erklärungen der Untertitelung der einzelnen Kapitel entnommen ist.

Sonntag – [erstes Gebot: „Ich bin der Herr, dein Gott“]⁴⁸

§§ 1-25 *Miṣwot* des Herzens

§§ 26-28 *Miṣwot* des Ohres

§§ 29-37 *Miṣwot* des Auges, darunter besonders hervorgehoben:

§§ 32-34 *Miṣwot* des Kleidermachens

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

§§ 38-101 *Miṣwot* des Körpers

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

§§ 102-148 *Miṣwot* des Mundes, darunter auch das Verbot von Zaubereien, welche meist mündlich erfolgen)

Mittwoch – viertes Gebot: „Gedenke des Schabbattags“

§§ 149-194 *Miṣwot* der Hand

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

§§ 195-238 *Miṣwot* der Nahrung, da man verpflichtet ist, seine Eltern zu ernähren, sowie die Vorschrift zur Einhaltung der Rechtsprinzipien

Freitag – sechstes Gebot: „Du sollst nicht töten“

§§ 239-277 *Miṣwot* des Geldes, da die meisten Morde des Geldes wegen geschehen.

Samstag – (Schabbat)

§§ 278-292 *Miṣwot* zu Schabbat und Sittlichkeit

R. Moses Glossen sind um die einzelnen Paragraphen gruppiert. Viele seiner Erläuterungen sind weitaus umfangreicher als die zugrundeliegende Passage. Die Anmerkungen sind nicht regelmässig über das Buch verteilt: einzelne *Miṣwot* bleiben ganz ohne Kommentar, während R. Mose zu anderen ganze Abhandlungen hinzugefügt hat. Besonders die vermögensrechtlichen Fragen im sechsten Kapitel haben R. Mose interessiert. Diese hat er mit einer Fülle von Anmerkungen versehen, so umfasst allein § 269, der davon handelt, dass man seinen Nächsten nicht betrügen soll, in der gedruckten Ausgabe nicht weniger als 93 Seiten.⁴⁹

48 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.

49 MOSE VON ZÜRICH, ספר הסמ"ק מצוריק, Bd. III, S. 231-324.

Quellen, Sprache, Zielsetzung

Die Erläuterungen des R. Mose stammen mehrheitlich nicht aus seiner Hand. Der Grossteil seiner Arbeit bestand im Zusammentragen und Zitieren früherer Autoritäten. Soloveitchik spricht daher zu Recht von „eclectic glosses“.⁵⁰ Es ist innerhalb dieser Kompilation nicht einfach zu erkennen, worin R. Moses persönlicher Beitrag bestanden hat. Das dem R. Mose Eigentümliche kann jeweils erst im Vergleich mit den zitierten Textstellen und in der Untersuchung der Art und Weise, wie die Glossen um die einzelnen Gesetzesparagrafen arrangiert wurden, ermittelt werden.

R. Mose zitiert aus einer Vielzahl rabbinischer Werke, beginnend mit den beiden Talmudim bis hin zum Schrifttum mittelalterlicher Autoritäten wie Alfasi (R. Isaak b. Jakob Alfasi, genannt *RI“F*, 1013–1103), Raschi (R. Shelomo b. Isaak, 1040–1105) und relativ „neuen“ Autoren wie Mordechai b. Hillel ha-Kohen (1240?–1298), der während der sogenannten Rintfleisch-Massaker (um das Jahr 1298) ermordet worden war. Alle von R. Mose zitierten Werke können hier nicht aufgelistet werden; im Folgenden werden daher nur die für diese Arbeit relevanten Werke genannt:

Ein sehr grosser Teil der von R. Mose verwendeten Zitate besteht aus langen Passagen, die er dem *SeMa“G* entnommen hat. Da er direkt aus dem *SeMa“G* und ebenso aus Maimonides zitiert, holt er Elemente zurück, die R. Isaak in seinem *SeMa“Q* bewusst ausgelassen hatte. Mit den aus dem *SeMa“G* aufgenommenen Passagen gelangte zudem eine Fülle von Zitaten aus weiteren rabbinischen Werken in den *Zürcher SeMa“Q*, beginnend mit der aus tannaitischer Zeit stammenden *Tossefta* bis hin zu aschkenasischen Werken des Mittelalters.

Sehr häufig zitiert R. Mose aus dem *תשב"ץ*, dem (kleinen)⁵¹ *Sefer TaShBe“S*, einer Responsensammlung des R. Meir von Rothenburg (um 1215/20–1293), die von dessen Schüler Samson b. Šadok zusammengestellt worden war. Die Zitate aus dem *TaShBe“S* beziehen sich oft auf aktuelle Zeitfragen und geben manchmal auch widerstreitende Meinungen der frühen Tossafisten wieder. Zudem erweitert R. Mose die Auslegungsmöglichkeiten des *SeMa“Q*, indem er direkt aus den *Tossafot* zitiert.

Die meisten von R. Mose angeführten Zitate sind mit Quellenangabe versehen. Nur selten schreibt er hinzu *מצאתי* („ich habe [es irgendwo] gefunden“). Hin und wieder sind seine Angaben aber auch zweideutig.

50 SOLOVEITCHIK, *Religious Law and Change*, S. 103.

51 Im Unterschied zur gleichfalls *Sefer TaShBe“S* genannten Sammlung der Responsen (*Teshuvot*) von R. Shim‘on b. Šemaḥ Duran (1361–1444).

Wenn er beispielsweise das Kürzel 'תו verwendet, kann damit *Tossafot*, aber auch irgendein anderer Zusatz gemeint sein.⁵²

Die Sprache des *Zürcher SeMa*“Q ist wegen der grossen Zahl verwendeter Quellen nicht einheitlich. Viele Sätze und selbst einzelne Wörter sind eine Mischung aus rabbinischem Hebräisch und Aramäisch. Die von den Tossafisten übernommenen Abschnitte zeichnen sich nicht nur durch eine Ähnlichkeit mit der talmudischen Sprache aus, sie enthalten auch eine eigene neue Ausdrucksweise, mit welcher die Tossafisten ihre Fragestellungen einzuleiten pflegten.

Die meisten Glossen von R. Mose sind sehr kompakt. Auf engstem Raum werden Namen, Orte, Ereignisse, Bibel- und Talmudstellen genannt. Diese sind oft abgekürzt, und es wird vom Leser angenommen, dass er nicht nur die zitierten Texte, sondern auch die mit ihnen verbundenen Anspielungen kennt und versteht. In vielen Sätzen schwingen zudem verschiedene Bedeutungen mit. Sie enthalten das über Generationen tradierte Wissen, aber verweisen auch auf die zeitgenössischen Diskussionen innerhalb des aschkenasischen Judentums.

Wollte R. Mose nur Bestehendes ergänzen oder äussert er in seiner Kompilation auch seine eigene Meinung? Im 15. Jahrhundert, dem Höhepunkt seiner Rezeption,⁵³ wurde darüber gestritten, welche Zielsetzung der *Zürcher SeMa*“Q gehabt haben könnte. R. Josef b. Shelomo Colon (1420-1480) schrieb dazu:

Warum hat sich der Verfasser so viel Mühe gegeben und grosse Anmerkungen zusammengefasst, wenn er damit nicht die halachische Entscheidung fällen wollte? Warum sollte er halachisch Falsches aufgenommen und Richtiges weggelassen haben?⁵⁴

Sicher hat R. Mose mit seinen Anmerkungen versucht, einen Bezug zum täglich gelebten Leben seiner Zeit herzustellen. Dies zeigen auch die mittelhochdeutschen Wörter, die in den Text eingeflossen sind. Nicht immer sind für diese Einschübe Quellen nachweisbar, und es ist anzunehmen, dass R. Mose mancherorts die Übersetzungen selbst vorgenommen hat. Es war ihm offenbar wichtig, dass seine Zeitgenossen genau verstehen konnten, welche Sachverhalte gemeint waren, und dass sie das Gesagte auch im Alltag umsetzen konnten. Das gilt nicht zuletzt für die im Folgenden diskutierten Probleme der Kleidervorschriften.

52 LANGE, Zur rechtlichen Stellung, S. 110.

53 ZUNZ, *Der Ritus*, S. 219.

54 JOSEF B. SHELOMO COLON, *שאלות ותשובות*, Cremona 1557, S. 134b, § 169 (zitiert nach LANGE, Zur rechtlichen Stellung, S. 112).

4. Kleiderordnungen

Die jüdische Sondertracht

Trachten und Gewänder hatten die Funktion, die soziale Zugehörigkeit zu einem Stand und / oder einer Gruppe zu markieren und die Vermischung der verschiedenen Bevölkerungsteile zu verhindern. Auf dem vierten Late-rankonzil 1215 war entschieden worden, dass sich Juden und Sarazenen durch ihre Tracht von den Christen zu unterscheiden hätten. Dadurch sollte nicht zuletzt vermieden werden, dass es zwischen ihnen zu intimen Beziehungen kam.⁵⁵ Von einer Zwangstracht für Juden war anfangs noch nicht die Rede; die meisten restriktiven Kleiderordnungen wurden denn auch erst im 15. Jahrhundert erlassen und durchgesetzt.⁵⁶ Im *Schwabenspiegel* wird um 1275 allerdings das Tragen eines erkennbaren Judenhutes bereits obligatorisch: *Die ivden svln hvte tragen die spitz sin. da mit sint si vꝛ gezei- chent von den cristen hvten. daz man si fvr ivden haben sol.*⁵⁷

Die unter den Juden des süddeutschen Raums verbreiteten Spitzhüte wurden im 13. Jahrhundert und zu Beginn des 14. Jahrhunderts noch nicht als Schandzeichen wahrgenommen. In der Zürcher Buchmalerei der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts sind Judenhüte nur selten negativ konnotiert. So wird der mit goldenem Spitzhut gekleidete Jude Süsskind von Trimberg in der manessischen Liederhandschrift als gebildeter, kirchlichen Würdenträ- gern ebenbürtiger Gesprächspartner gezeigt.⁵⁸ Auch waren Spitzhüte in der aschkenasischen Buchmalerei Bestandteil jüdischer Selbstdarstellung.

Auf den Siegeln der Gebrüder Mose und Mordechai b. Menachem und des Juden Vifli findet sich ein Emblem, auf dem drei gegeneinander ge- kehrte Judenhüte (Abb. 3) zu sehen sind.⁵⁹ Dass Spitzhüte selbstbewusst

55 JOSEF WOHLMUTH (ed.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien* (Konzilien des Mit- telalters, Bd. 2), Paderborn / Zürich 2000, S. 265-267.

56 AUGUSTA STEINBERG, *Studien zur Geschichte der Juden in der Schweiz während des Mittelalters*, Zürich 1902, S. 119.

57 AUGUST L. REYSCHER & FRIEDRICH VON LASSBERG (ed.), *Der Schwabenspiegel: oder Schwäbisches Land- und Leben-Rechtbuch. Nach einer Handschrift vom Jahr 1287*, Tübingen 1840, Landrecht II, § 262, S. 118.

58 ALBRECHT HAUSMANN, Das Bild zu Süsskind von Trimberg in der Manessi- schen Liederhandschrift, in: ARTHUR GROOS, HANS-JOCHEN SCHIEWER & JOCHEN CONZELMANN (eds.), *Kulturen des Manuskriptzeitalters. Ergebnisse der amerikanisch-deutschen Arbeitstagung an der Georg-August-Universität Göttingen vom 17. bis 20. Oktober 2002*, Göttingen 2004 (= Transatlantische Studien zu Mit- telalter und Früher Neuzeit), S. 87-112, dort S. 97-98.

59 Abbildungen bei: A. KISCH: *Trois sceaux juifs du moyen age*, in: *Revue des Études Juives* 7 (1882), S. 278-281, dort S. 279; GUGGENHEIM-GRÜNBERG, *Ju- denschicksale*, S. 25; HANS-JÖRG GILOMEN, *Kooperation und Konfrontation.*

in jüdischen Siegeln geführt wurden, drückt einen beinahe ständischen Stolz aus und lässt nicht darauf schliessen, dass der Judenhut als diffamierendes Symbol empfunden wurde.

Solange der Judenhut als beidseitig anerkanntes Unterscheidungsmerkmal getragen wurde, gab es seitens der christlichen Obrigkeit keinen Grund, diskriminierende Zeichen wie den gelben Fleck einzuführen.⁶⁰ Allerdings zeugen bereits zu R. Moses Zeiten bestehende einschränkende Kleidervorschriften von amtlichen Bestrebungen, Juden und Christen voneinander zu trennen. So heisst es in der Nürnberger Polizeiordnung des 14. Jahrhunderts: *daz kein Jude chein kappen tragen sol.*⁶¹

Auch von jüdischer Seite wurden Kleidervorschriften erlassen, die die soziale Segregation sichtbar machten. So hiess es in einem Erlass der rheinischen Judengemeinden Speyer, Worms und Mainz von 1220:

Einmütig haben wir verordnet und unterzeichnet, es gehe kein Jude in nichtjüdischen Gewändern, er trage keine durchlöchernten Schnürärmel [...].⁶²

Ziel dieser Vorschrift mag gewesen sein, die Identität der jüdischen Gemeinschaft zu stärken; doch die im Laufe des 13. Jahrhunderts vermehrt auftretenden irrationalen Ängste und der Hass seitens der christlichen Bevölkerung führten auch dazu, dass sich Juden bewusst in ihrer Kleidung von den Christen zu unterscheiden begannen.

Hugo von Trimberg (gest. 1313), der Verfasser moralischer Anekdoten, ersann diese Geschichte von einem misslungenen Hostienfrevell:

Ein Jude wollte die Christen verwirren und besuchte in der heiligen Karwoche, nachdem er sich zuvor (als Christ) verkleidet hatte, in einer grossen Stadt mit den Christen den Gottesdienst. Als sie den Leib des Herrn empfangen trat auch der

Juden und Christen in den spätmittelalterlichen Städten im Gebiet der heutigen Schweiz, in: MATTHIAS KONRADT & SIMONE HAEBERLI (eds.), *Juden in ihrer Umwelt, Akkulturation des Judentums in Antike und Mittelalter*, Basel 2009, S. 157-228, dort S. 174.

60 THÉRÈSE & MENDEL METZGER, *Jüdisches Leben im Mittelalter. Nach illuminierten hebräischen Handschriften vom 13. bis 16. Jahrhundert*, Fribourg 1983, S. 148.

61 JOSEPH BAADER (ed.), *Nürnberger Polizeiordnungen aus dem XIII bis XV Jahrhundert*, Stuttgart 1861 (Nachdruck Amsterdam 1966) (= Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart), S. 321. – Mit „Kappe“ ist hier nicht die priesterliche Kutte gemeint, sondern eine „Gugel“, eine kapuzenartige Kopfbedeckung: *Deutsches Rechtswörterbuch. Wörterbuch der älteren deutschen Rechtssprache*, bisher 12 Bde + 5 Bde Quellen, Weimar 1914-2011 (Bde I-IX: ²1998), hier Bd. VIII, ed. GÜNTHER DICKEL & HEINO SPEER, 1991 (²1998), Sp. 412, s. v. Kappe.

62 FRIEDRICH BATTENBERG, *Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas*, 2 Bde, Darmstadt 1990, Bd. I, S. 114-115.

Jude hinzu und verliess die Kirche, nachdem er den Leib des Herrn empfangen hatte. Dadurch wollte er die Christen verspotten...⁶³

Die Verkleidung ermöglicht es Hugos Juden, alle Grenzen zu überschreiten: Ausgerechnet die Karwoche, in welcher sich die als Gottesmörder geltenden Juden nicht in der Öffentlichkeit blicken lassen durften, wählt er für die Schändung der Hostie. Die Vorstellung, dass sich Juden unerkannt unter die Christen mischen könnten, löste Schrecken aus. Verkleidete Juden wurden gar als tödliche Gefahr für die christliche Gemeinschaft angesehen. Fuldaer Bürger berichteten 1349, dass sie sich ihrer Juden entledigt hätten, denn diese hätten verkleidet die Kirche betreten und versucht, die Christen zu ermorden:

Des wurden an dem suntag, do mitfasten was, do man dy messe sang, ethliche juden in der kirchen gesehen in einer verwandelten weyß, also sye nicht juden weren. Und das do von ein auflauf und gescrey wart, das dy juden gemeiniglich das cristen volck in der kirchen ermorden wolten ...⁶⁴

Es gibt keine weiteren Belege, dass dieses Ereignis je stattgefunden hat, doch zeigt sich hier die aufgepeitschte Stimmung gegen die Juden. Die Vorstellung von getarnten Juden weckte Angstphantasien und galt offenbar als Legitimation für die Ermordung von Juden. In solch einem Klima konnte ein Kleidertausch für Juden tödlich enden. Die von jüdischer Seite erlassenen Kleidervorschriften sollten daher nicht allein den inneren Zusammenhalt stärken, sondern dienten auch dem Schutz vor christlichen Angriffen.

In Zeiten der Verfolgung kam es aber auch vor, dass sich Juden als Christen ausgaben und sich entsprechend verkleideten. Im *Sefer Hasidim*, dem *Buch der Frommen*, das die ethischen Lehren der *Haside Ashkenaz*, einer Frömmigkeitsbewegung des 12. und frühen 13. Jahrhunderts enthält, wurden schützende Verkleidungen eingehend diskutiert. Bis zu einem gewissen Grade wurden sie toleriert; doch war die Grenze des Zulässigen überschritten, wenn sich Juden Kreuze umhängten oder sich als Mönche ausgaben.⁶⁵ In einer Glosse des R. Peretz zum *SeMa*“Q heisst es:

Im Namen R. Isaaks von Corbeil ist es – ausser bei Lebensgefahr – verboten, die Pfandsachen der Gojim zu tragen, [...] weil er dadurch den Goj hintergeht, der es, hätte er es gewusst, ihm nicht [als Pfand] gebracht hätte [...].⁶⁶

63 HANS-HENNING KORTÜM, *Menschen und Mentalitäten. Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters*, Berlin 1996, S. 148.

64 HERMANN HOFFMANN, Die Würzburger Judenverfolgung von 1349, in: *Mainfränkisches Jahrbuch für Geschichte und Kunst* 5 (1953), S. 91-114, dort S. 102.

65 JEHUDA WISTINETZKI & JEHUDA HE-ḤASID (eds.), ספר חסידים. *Das Buch der Frommen nach der Rezension in Cod. de Rossi No. 1133*, Berlin 1891, S. 75 § 202.

66 MOSE VON ZÜRICH, ספר הסמ"ק מצוריד, Bd. I, S. 163, § 84, Anm. 266.

Dies steht unter dem Verbot des *hillul ba-Shem*, der Entweihung des göttlichen Namens. Dieses Vergehen ist so schwerwiegend, dass es hierfür zu Lebzeiten keine Entsühnung geben kann.⁶⁷ Die Entweihung des göttlichen Namens betrifft in hohem Grade das menschliche Zusammenleben und wirkt sich auf das Ansehen des Einzelnen, aber auch der ganzen Gemeinschaft aus. Der *SeMa*“*Q* richtet dabei sein Augenmerk auf das Zusammenleben mit Nichtjuden, wenn es heisst: „Auch legte R. Mose von Coucy aus, dass derjenige, der den Goj hintergeht, den Namen [Gottes] entweiht.“⁶⁸ Hier enthält das Verbot, sich als Nichtjude zu verkleiden, eine ethische Komponente, die über die reine Schutzfunktion für die jüdische Gemeinschaft hinausgeht.

Turbulenzen in der Kleidermode

In den 1320er Jahren geriet die etablierte Kleiderordnung ins Wanken. Eine die Standesgrenzen überschreitende Beliebigkeit und auch ein freizügiger Gebrauch von Farben und neuen Formen machten sich breit.⁶⁹ Der Anonymus Leobensis berichtete, dass mit dem Wandel der Mode Juden plötzlich nicht mehr als Juden erkennbar gewesen seien:

Auch fingen alle an Kapuzen zu tragen, Bauern wie Juden und Hirten. Es hörte damals der Gebrauch der Männermützen auf, durch die meistens man unter den Laien die Christen von Juden unterschied.⁷⁰

Weiter schreibt er:

Es begann damals auch, dass Knechte und Hörige farbige Seide trugen, gegen die alten Gewohnheitsrechte der Ritter.⁷¹

Schon hundert Jahre zuvor war es kritisiert worden, wenn sich Angehörige der niederen Stände unstandesgemäss kleideten. Besonders der Minnesänger Neidhart von Reuenthal pflegte sich über die aufgeputzten „Dörper“ lustig zu machen:

gerne mugt ihr hœren wie die dörper sint gekleidet: üppeclich ist ir gewant.
Enge röcke tragent si und enge schaperûne⁷²,
rôte hüete, rinkelohte⁷³ schuohe, swarze hosen.⁷⁴

67 MOSE VON ZÜRICH, ספר הסמ"ק מצוריך, Bd. I, S. 162.

68 MOSE VON ZÜRICH, ספר הסמ"ק מצוריך, Bd. I, S. 162, § 84.

69 ALWIN SCHULTZ, *Deutsches Leben im XIV. und XV. Jahrhundert*, Prag / Wien / Leipzig 1892, S. 203-204.

70 Ebd., S. 204.

71 Ebd.

72 *schaperûn* = kurzer Mantel; siehe dazu MATTHIAS VON LEXER & KURT GÄRTNER, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, Stuttgart 1992, Sp. 660-663.

Im 14. Jahrhundert kam es zu einer Vielzahl von Kleidergesetzgebungen, von denen nicht nur die Juden betroffen waren. Auch den Geistlichen wurde vorgeschrieben, was sie zu tragen hatten.⁷⁵ 1333 erfolgte an der Synode zu Köln eine scharfe kirchliche Stellungnahme gegen die neue frivole Mode, der auch Geistliche folgten, und 1337 wurde beklagt, dass diese sich nicht mit Anstand kleideten und dass sie statt des Unterkleides Wämser trügen, die: „was auch bei anderen Kleidern nicht erlaubt ist, aus verschiedenen Farben und Figuren zusammengesetzt, geschacht und gestreift, aus Seidenstoffen und anderen Geweben“⁷⁶ waren. Auch die städtischen Autoritäten wandten sich immer wieder gegen die Verspieltheit in der Mode. So schränkt die Zürcher Kleiderordnung von 1357/72 den Gebrauch mehrfarbiger, gestreifter Textilien ein:

*Und sol ouch ir enkeiner [...] kein geteilt noch striffat hosen tragen, won d[a]z beid hosen von einer varw sin sulent [...]*⁷⁷

Nicht nur behördliche Restriktionen hatten Einfluss auf die Bekleidung: manchmal entlud sich über ungewöhnlich gewandete Menschen auch der Volkszorn. So wurden die im Jahre 1254 aus dem Heiligen Land zurückgekehrten Bettelmönche des Karmeliterordens jahrelang wegen ihrer gestreiften Mäntel verspottet und verprügelt, bis sie sich schliesslich gezwungen sahen, auf die Streifen zu verzichten.⁷⁸

5. Kleidervorschriften im *Zürcher SeMa*“Q

Die wichtigsten Kleidervorschriften des *Zürcher SeMa*“Q befinden sich im ersten Kapitel. Dort ist unter den „Vorschriften, die das Auge betreffen“, das Unterkapitel „Gebote des Kleidermachens“ eingefügt, in dem drei biblische Vorschriften behandelt werden: das Gebot der Schaufäden (§ 32), das Verbot, Mischgewebe aus Wolle und Leinen zu tragen (§ 33) und das Verbot, sich Kleider des andern Geschlechts anzuziehen (§ 34). Weitere Vorschriften sind über verschiedene Kapitel verstreut, so beispielsweise

73 *rinkeloh*t = mit Schnallen versehen; siehe dazu LEXER & GÄRTNER, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, Sp. 451-454.

74 NEIDHART VON REUENTHAL, Winterlieder, in: MORIZ HAUPT (ed.), *Neidhart von Reuenthal (Lieder)*, Leipzig 1858, S. 35-103, dort S. 74.

75 SCHULTZ, *Deutsches Leben*, S. 202-203.

76 Ebd., S. 205.

77 HEINRICH ZELLER-WERDMÜLLER & HANS NABHOLZ (eds.), *Die Zürcher Stadtbücher des XIV. und XV. Jahrhunderts*, Leipzig 1899-1906, S. 186 No. 372.

78 MICHEL PASTOUREAU & MARIE LUISE KNOTT, *Des Teufels Tuch. Eine Kulturgeschichte der Streifen und der gestreiften Stoffe*, Frankfurt/Main etc. 1995, S. 9-18.

unter dem bereits erwähnten § 84, der die Entweihung des göttlichen Namens behandelt, oder in § 280, in dem die Kleidung für den Schabbat erörtert wird.

Verbotene Mischgewebe, Sha'atnez (שעטנז)

Verbotene Mischgewebe waren schon im Babylonischen Talmud diskutiert und mit der Entweihung des göttlichen Namens in Verbindung gebracht worden:

R. Jehuda sagte im Namen Rabhs: Wer in seinem Gewande Mischgewebe (שעטנז) findet, lege es ab, selbst auf offener Strasse. Denn es heisst: *keine Weisheit, keine Einsicht und keinen Ausweg wider den Herrn*.⁷⁹ Wenn der [Gottes-]Name entweiht wird, erweise man auch einem Lehrer keine Ehre.⁸⁰

Grundlage für dieses Verbot sind die biblischen Verse Lev 19,19 und Dtn 21,11, in denen das Tragen von Mischgewebe aus Wolle und Leinen untersagt wird. Diese Vorschrift gehört zur Kategorie der חקים, *huqqim* (Satzungen), für die es nach den meisten jüdischen Gelehrten keinen rational erklärbaren Grund gab. Dennoch fand der rationalistisch geprägte Rechtsgelehrte Maimonides auch hierfür eine Erklärung, indem er die Verwendung von Mischgeweben mit dem frühen Götzendienst in Verbindung brachte:

Und dies ist auch der Grund, warum das Tragen von Kleidern aus gemischtem Gewebe verboten ist. Denn so war auch bei den Götzenpriestern der Brauch, Tier- und Pflanzenstoffe von ein und demselben Kleide zu vereinigen [...].⁸¹

Auch nach Maimonides sollen Kleidungsstücke, in denen man verbotene Mischgewebe findet, unverzüglich abgelegt werden. Wenn man sieht, dass jemand ein durch die Tora verbotenes Mischgewebe trägt, soll man es ihm augenblicklich vom Leib reißen, selbst auf dem Marktplatz.⁸² Im Gegensatz zum Talmud, in dem von verbotenem Mischgewebe in den *eigenen* Kleidern die Rede ist, spricht Maimonides in seinem *Mishneh Tora* von den Kleidern der *anderen*. Dieser Version des Maimonides folgt der *SeMa"Q* in § 33, wenn auch ohne Quellenangabe:

79 Prov 21,30.

80 bBer 19b, in: LAZARUS GOLDSCHMIDT (ed.), *Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials*, Frankfurt am Main 2002, S. 1-291, dort S. 84.

81 Mose b. Maimon *Führer der Unschlüssigen*, ins Deutsche übertr. u. mit erklärenden Anmerkungen vers. von ADOLF WEISS, 3 Bde, Hamburg 1923-1924 (letzter Nachdruck 1995) (= Philosophische Bibliothek; Bd. 184a-c), III, S. 227.

82 Mose b. Maimon, *Mishneh Torah: Sefer Zeraim. The book of agricultural ordinances, a new translation with commentary, and notes by ELIYAHU TOUGER*, New York / Jerusalem 5765 (2005) (= Mishneh Torah Complete, Bd. 7), S. 84ff.

[...] Wer seinen Nächsten Mischgewebe tragen sieht, muss es ihm ausziehen, sogar auf dem Marktplatz [...], doch nur jene [Kleider], welche nach der Bibel Mischgewebe sind, während man ihm Mischgewebe, die von den Rabbanan [als solche definiert wurden], erst auszieht, wenn er [wieder] zu Hause angekommen ist, wegen der Wichtigkeit der menschlichen Würde, welche die negativen Gebote der Lehre verdrängt.⁸³

Der *Zürcher SeMa*“Q ergänzt diesen Text mit Passagen aus dem *SeMa*“G, die sich fast wortgetreu an den *Mishneh Tora* anlehnen, und dem *Mishneh Tora* selbst. Darin enthalten sind Diskussionen und Erklärungen zu den verbotenen Mischgeweben. Was macht eine verbotene Textilverbindung aus? Welche Wolle ist gemeint? In welchen Fällen dürfen Wolle-Leinen-Verbindungen verwendet werden? Verboten ist nur das *Tragen* von Mischgeweben aus Leinen und Schafwolle, andere Verwendungen hingegen – zum Beispiel der Gebrauch für Bettunterlagen – können unter bestimmten Bedingungen erlaubt werden.

Daneben hat R. Mose Zitate aus dem *TaShBe*“§ hinzugefügt, in welchen auf das Alltagsleben eingegangen wird. So hatten Juden im Umgang mit nichtjüdischen Schneidern darauf zu achten, dass ihnen diese nicht heimlich Kleider aus *Shāʿatnez* anfertigten:

Und es ist verboten, Kleider im Hause des Nichtjuden nähen zu lassen, wenn kein Jude bei ihm sitzt. Wir befürchten, dass er sonst mit Leinen nähen würde – *Anmerkung*: doch explizit nur, wenn der Hanf teuer ist und der Nichtjude ihn mit Leinen auswechseln könnte, aber explizit nicht, wenn Leinen teuer ist; dann befürchten wir nichts. *Bis hierhin die Anmerkung* – Und R. Meir, – Friede seiner Seele! – erlaubt es nicht, Leinen unter das „*Camelot de tripe*“⁸⁴ zu ziehen, damit das nicht beim *Camelot*, das aus Schafwolle gemacht ist [passiert] und dies ein Mischgewebe [ergäbe].⁸⁵

Diese Passage zeigt, dass sich Juden und Christen in manchen Bereichen des Alltags sehr nahe kommen konnten. Christliche Schneider fertigten Gewänder für Juden an und Juden trugen auch Kleider aus dem neuartigen luxuriösen Gewebe „*Camelot de tripe*“. Da dieses ein Mischgewebe war, mussten Juden sich vorsehen, dass dieses aus Materialien produziert wurde, aus denen garantiert keine *Shāʿatnez* entstehen konnten.

83 MOSE VON ZÜRICH, ספר הסמ"ק מצוריק, Bd. I, S. 110 § 33.

84 *camelot* = Stoff aus Haar oder Wolle, manchmal mit Kettfäden aus Seide vermischt. Die teure Variante *camelot de tripe* ist 1296 in Paris belegt. Siehe dazu FRANÇOISE PIPONNIER, À propos des textiles anciens, principalement médiévaux, in: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 224 (1967), S. 864-880, S. 872. Bei Har-Shoshanim steht צקמלו"ט טריפ"ש, während die Bezeichnung in der Parma-Handschrift (Fol 19v) leichter lesbar ist: קמלוטי דטריפ"ש.

85 MOSE VON ZÜRICH, ספר הסמ"ק מצוריק, Bd. I, S. 110. § 33 Anm. 171.

Strífeléht: Von den Sháatnez zur Frauenkleidung

In Har-Shoshanim's Ausgabe des *Zürcher SeMa*“Q wird unter § 33 folgende Glosse angeführt:

Und auf eure Frage, ob es erlaubt sei, *strífeléht*⁸⁶ (שטרíפּלעה"ט) zu tragen, mit welchem man – wenn wir in Öffentlichkeit sind – nicht als Jude erkannt wird, wird im Abschnitt über den *widerspenstigen und aufsässigen Sobn*⁸⁷ gesagt: „Zu Zeiten der Verfolgung ist sogar das Ändern des Schuhbändels verboten!⁸⁸

Dadurch, dass diese Glosse unter dem Verbot von Mischgeweben aus Wolle und Leinen aufgelistet wird, werden verschiedene Fragen aufgeworfen; denn es geht hier nicht um die *Beschaffenheit* der Textilien, sondern um ihre *optische* Wirkung. Was könnte R. Mose veranlasst haben, dieses Verbot ausgerechnet an dieser Stelle anzuführen?

R. Moses Vorlage aus dem *TaShBe*“§ lautet folgendermassen:

Und auf deine Frage, ob es erlaubt sei, gestreifte (ראוו"י) Kleider zu tragen, die *stríft* (שטרíפּט) genannt werden, mit denen [man] auf der Strasse – wenn wir in der Öffentlichkeit sind – nicht als Jude erkannt wird, wird am Ende des Abschnitts über den *widerspenstigen und aufsässigen Sobn* gesagt, dass zu Zeiten der Verfolgung sogar das Ändern des Schuhbändels verboten ist.⁸⁹

Diese Vorschrift ist im *TaShBe*“§ Teil der Gesetze zu *Qiddush ha-Shem*, dem Märtyrertod zur Heiligung des Göttlichen Namens. An dieser Stelle des *TaShBe*“§ ist allerdings von Mischgeweben nicht die Rede. Die gestreiften Kleider erscheinen hier als Tarnung, als trügerischer Schutz vor Verfolgung. Dies wird auch im Zusammenhang mit dem nachfolgenden Paragraphen deutlich, in dem vor dem Umgang mit Götzendienern im Allgemeinen und vor dem Priesterkleid im Besonderen gewarnt wird.

Das Zitat im *Zürcher SeMa*“Q scheint aus dem im *TaShBe*“§ erscheinenden Sinnzusammenhang gerissen zu sein, denn die Streifung der Gewänder wird hier bloss mit dem verbotenen Mischgewebe in Verbindung gebracht.

Eine Erklärung für die Platzierung dieses Zitats könnte in der Auslegung des Adjektivs *strífeléht* gefunden werden. Das zugrundeliegende mittelhochdeutsche Verb *strífeln* hat eine Doppelbedeutung: es bedeutet nicht nur *gestreift machen* und *bunt machen*, sondern auch *vermischen*. In Lexers & Gärtner's *Mittelhochdeutschem Handwörterbuch* wird dazu eine Quelle aus dem 13. Jahr-

86 *strífeléht* = Adjektiv *gestreift*; siehe dazu LEXER & GÄRTNER *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, Bd. II, Sp. 1238-1239.

87 bSanh 74b.

88 MOSE VON ZÜRICH, ספר הסמ"ק מצוריך, Bd. I, S. 110 § 33 Anm. 171.

89 SAMSON BAR ŠADOK, ספר תשב"ץ, Lemberg 1858, S. 40a § 416.

hundert zitiert: *swer strîfelt sîne tiusche wol mit der welhsche*.⁹⁰ Könnte es sein, dass R. Mose genau auf diesen Doppelsinn angespielt hat? Da aber keine weiteren Textbelege bekannt sind, in denen das Adjektiv *strîfelîht* in dieser Doppelbedeutung erscheint, ist eine solche Interpretation zweifelhaft.

Eine weitere Frage ist, ob die gestreifte Kleidung im Mittelalter tatsächlich aus dem verbotenen Wolle-Leinen-Mischgewebe bestanden hat. Diese sind zu beantworten, ist nicht leicht, da profane Kleidung aus dem Mittelalter kaum erhalten ist, und erhaltene kirchliche Gewänder vor allem Mischgewebe aus Wolle und Seide bestehen; doch eine Streifung ist nicht an Mischgewebe gebunden. Mischgewebe aus Wolle und Leinen unter der Bezeichnung *Tiretaine* wurden in Saint-Marcel bei Paris und auch in Florenz hergestellt. Sie mussten nicht unbedingt gestreift sein, denn die Materialmischung bestand darin, dass sie einen leinenen Kettfaden und einen wollenen Schussfaden besaßen.⁹¹ Seltene Textilfunde aus England zeigen, dass einige dieser Gewebe auch gestreift sein konnten.⁹² Ob gestreifte *Tiretaines* so verbreitet waren, dass sie zu einem Symbol für gestreifte Textilien im Allgemeinen werden konnten, kann allerdings bezweifelt werden.

Breitenwirkung hatten hingegen die auffällig gestreiften Seidengewänder, die im Verlaufe des 13. Jahrhunderts eine immer grössere Beliebtheit erlangten.⁹³ Es ist anzunehmen, dass R. Mose bei seinem Verdikt gegen gestreifte Kleidung eher diese kostbaren Gewänder, die immer wieder auch Gegenstand herrschaftlicher und klerikaler Kleiderordnungen und Luxusgesetzgebungen wurden, vor Augen hatte.

Die oben aufgeführten Erklärungsversuche können die Frage, warum die gestreiften Gewänder ausgerechnet in einem Kommentar zu den *Shafatnez* auftauchen, nicht ausreichend beantworten. Die Lösung des Problems findet sich hingegen im ältesten Manuskript des *Zürcher SeMa*“Q, in der Handschrift Ms. Parm 3158 (Abb. 1). Hier erscheint R. Moses

90 LEXER & GÄRTNER, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, Bd. II, Spalten 1238-1239. Quelle: HEINRICH RÜCKERT (ed.), *Der wälsche Gast des Thomasin von Zirclaria*, Quedlinburg [u. a.] 1852 „Wer sein Deutsch mit Welschem schön durchsetzt“ (Übers. IK).

91 SHARON FARMER, Biffes, Tiretaines, and Aumonières: The Role of Paris in the International Textile Markets of the Thirteenth and Fourteenth Centuries, in: ROBIN NETHERTON & GALE R. OWEN-CROCKER (eds.), *Medieval clothing and textiles*, Woodbridge [u. a.] 2005), S. 73-89, dort S. 75-76.

92 ELISABETH CROWFOOT / FRANCES PRITCHARD & KAY STANILAND, *Textiles and Clothing: c. 1150 - c. 1450*, London 1992 (= *Medieval Finds from Excavations in London*, Bd. 4), S. 128-129.

93 Ebd., S. 96.

Glosse nicht als Kommentar zu den verbotenen Mischgeweben, sondern zum nachfolgenden Paragraphen.⁹⁴ § 34 behandelt die biblische Vorschrift, dass man sich nicht mit den Gewändern des anderen Geschlechts bekleiden darf, und hier fügt sich das Verbot der gestreiften Gewänder logisch zwischen den übrigen Kommentaren ein.

Das Verbot, *dass ein Mann keine Frauenkleider anzieht*, bezieht sich auf Dtn 22,5: *Eine Frau soll keine Männersachen tragen, und ein Mann soll keine Frauenkleider anziehen, denn der Ewige, dein Gott, verabscheut jeden, der dies tut.* Im *SeMa*“*Q* ist, im Gegensatz zum biblischen Text, ausschliesslich von Männern die Rede, die Frauenkleider anlegen, jedoch nicht umgekehrt. Es heisst dort:

Dass ein Mann keine Frauenkleider anzieht, wie es in der Bibel heisst: *ein Mann soll keine Frauenkleider anziehen* – die Bedeutung ist: um [damit] zu buhlen. Und deswegen ist das Entfernen des Haars in der Achselhöhle und um die Genitalien [herum] mit Rasiermesser und mit Schere, [die] ähnlich wie ein Rasiermesser [verwendet wird], von den Rabbinen verboten worden [...] Und ebenso soll man nicht aus Putzsucht in den Spiegel schauen.⁹⁵

Für seinen Hauptkommentar hat R. Mose Passagen aus dem *Mishneh Tora* und dem *SeMa*“*G* entnommen und dadurch auch wieder die Frauen einbezogen:

Eine Frau soll nicht den Putz [von Männern] anlegen und beispielsweise einen Turban oder Hut oder Helm und, was weiter davon abgeleitet werden kann, auf den Kopf setzen. Ein Mann soll nicht den Putz von Frauen anlegen, wie beispielsweise bunte Kleider und goldene Ketten.[...].⁹⁶

Anhand von Beispielen wird erklärt, in welcher Weise man sich nicht kleiden darf. Wie im Kommentar zur gestreiften Kleidung, der sich im Ms. Parm 3158 in unmittelbarer Nachbarschaft zum oben erwähnten Text befindet, geht es hier um die optische Wirkung. R. Mose griff also bei seiner Ablehnung gestreifter Gewänder nicht in zweifelhafter Weise auf verbotene

⁹⁴ Dies ist besonders deutlich, da sich dieser Paragraph in Ms. Parm 3158 fol. 20r § 34, nicht auf demselben Blatt wie § 33 befindet. – Dass es zu einem solchen Unterschied in der Platzierung kommen konnte, hat mit dem Seitenaufbau in der Londoner Handschrift Add. 18684 zu tun. Auf fol. 25v befinden sich der Schluss von § 33 und der Anfang von § 34. Der Grossteil des Platzes wird von sieben Kommentar-Blöcken eingenommen. Aufgrund der Verweismarken innerhalb des *SeMa*“*Q*-Textes sind aber nur vier Textblöcke eindeutig zuzuordnen. Der Glosse, welche die gestreiften Gewänder behandelt, ist keine Textmarke zugeordnet und befindet sich an einer unklaren Stelle zwischen §§ 33 und 34 des *SeMa*“*Q*. Ein später eingefügter Kommentar zwischen dieser Glosse und § 34 wirkt zudem wie eine optische Trennung. (Abb. 2).

⁹⁵ MOSE VON ZÜRICH, ספר הסמ"ק מצוריך, Bd. I, S. 112 § 34.

⁹⁶ Ebd., Anm. 172.

Mischgewebe zurück, sondern er rückte die gestreifte Kleidung in die Nähe der bunten, die zu tragen für Männer eine unerlaubte Travestie darstellte.

Die Kleidung auf der Wandmalerei Brunngasse 8

Auf der an der Ostwand befindlichen Wandmalerei (Abb. 4 und 5) im Haus an der Brunngasse 8 fallen die bunten und gestreiften Kleider der dargestellten Figuren auf. Die Tanzszene erinnert mehr an einen Bauernschwank als an einen höfischen Tanz. Aufgeputzte Damen tanzen mit bunt gekleideten Männern einen gemischtgeschlechtlichen Tanzreigen, was der jüdischen Tradition zuwiderlief.⁹⁷ Die derb wirkenden Männer machen ausgelassene Bewegungen und tragen auffällige Kleidung mit Karo-, Zickzack- und Streifenmustern. Sie haben Schwerter umgebunden, was gänzlich der Konvention für höfische Tänze widerspricht. Die Frauen sind extravagant gewandet und machen für feine Damen allzu ausladende Tanzschritte.⁹⁸ Roland Böhmer hat schlüssig nachgewiesen, dass es sich bei dieser Tanzszene um eine bewusste Parodie, die einem literarischen Vorbild entnommen worden war, handelt. Die Darstellung der fidelen Tänzer lehnt sich an die Dichtung des Minnesängers Neidhart von Reuenthal aus dem 13. Jahrhundert an. Neidhart hatte die geckenhaften Bauern, die sich als Adlige herausputzten, mit beissendem Spott bedacht. Dieses Motiv fand viele Nachahmer und auch seine bildliche Umsetzung erfreute sich grosser Beliebtheit. Dies zeigt sich sowohl in der Manessischen Liederhandschrift als auch in weiteren Wandmalereien, die in Zürich und Winterthur freigelegt wurden⁹⁹.

Ganz rechts ist das Fragment eines Mannes mit einem knielangen orange-weiss gestreiften Gewand (Abb. 6) zu sehen. Er ist, obwohl sein Instrument nicht erhalten ist, wie der Platerspieler zu seiner Rechten, ein Musikant. Dieser trägt ein sattrotes Gewand, und sein Kopf ist von einem Blumenkranz geschmückt. Doch nicht nur die Spielleute, auch die Tänzer tragen auffällige bunte Kleidung. So trägt die fünfte Figur von rechts ein Unterkleid mit gestreiften Ärmeln und die anderen Männer tragen Kleider mit Karo- und Zickzackmustern. Wie die Mi-Parti-Kleidung, die zu Beginn des 14. Jahrhunderts noch von jungen Adligen getragen wurde, dann aber immer mehr zur Tracht von Bediensteten, Narren und Musikern

97 EPELBAUM, *Wandmalereien*, S. 68.

98 ROLAND BÖHMER, Bogenschütze, Bauerntanz und Falkenjagd. Zur Ikonographie der Wandmalereien im Haus 'Zum Brunnenhof' in Zürich. in: ECKART CONRAD LUTZ / JOHANNA THALI & RENÉ WETZEL (eds.), *Literatur und Wandmalerei*, Tübingen 2002, S. 329-364, dort S. 340.

99 Ebd., S. 341-345.

wurde,¹⁰⁰ sollten auffällige Streifen zum Symbol von Randgruppen wie Spielleute und Gaukler werden. In der manessischen Liederhandschrift ist eine solche Gruppe von Musikanten (Abb. 7) versammelt, die mit ihren bunten und gestreiften Gewändern eine gewisse Ähnlichkeit zu den Gestalten an der Brunnengasse haben.¹⁰¹

Die Kleider dienen hier als Zeichen dafür, dass die dargestellten Figuren nicht allzu ernst zu nehmen sind. Dies fügt sich gut mit Rudolf Böhmers Deutung der Wandmalerei als bewusste Parodie zusammen.

Die bunte Tanzgesellschaft, bestehend aus Spielleuten und törichtem Volk, fern der jüdischen und patrizischen Lebenswelt, konnten die jüdischen Hausbesitzer in zweifacher Weise als Parodie auffassen. Möglicherweise sahen sie in dieser Parodie auch eine Bestätigung von R. Moses Ablehnung der bunten und gestreiften Männergewänder.

6. Schlusswort

Geschlechtergrenzen überschreitende und die Ständeordnung aufbrechende Verkleidungen bewegten die Phantasie des mittelalterlichen Publikums.¹⁰² Die Vorstellung von verkleideten Juden allerdings weckte Angstphantasien, welche nicht selten in nackte Gewalt umschlugen. So war es für die jüdische Gemeinschaft wichtig, sich in ihrer Tracht klar von den Christen zu unterscheiden, Diese Positionierung gegenüber der nichtjüdischen Umwelt wirkte auch nach innen und stärkte die Identität der Juden als Gruppe.

In seinen Glossen zu den halachischen Vorschriften, die sich auf die Bekleidung beziehen, zeigt sich R. Moses Zeitbezug. Seine Kommentare zu den jüdischen Kleidervorschriften sind auch von der damals aktuellen Diskussion um die Kleidermode beeinflusst und widerspiegeln die zeichenhafte Bedeutung, welche die Menschen des Mittelalters der Kleidung beimessen. R. Moses ablehnende Worte gegen farbige und gestreifte Männerkleider stellten für die jüdischen Auftraggeber der Wandmalerei an der

100 EPELBAUM, *Wandmalereien 2000*, S. 27.

101 Cod. Pal. germ. 848, *Große Heidelberger Liederhandschrift (Codex Manesse)*, fol. 399r, unter: <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg848/0793> [Stand: 20.03.2011].

102 Dazu INGRID BENNEWITZ & HELMUT TERVOOREN (eds.), *Manlichiu wîp, wîplich man. Zur Konstruktion der Kategorien "Körper" und "Geschlecht" in der deutschen Literatur des Mittelalters* (Internationales Kolloquium der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft und der Gerhard-Mercator-Universität Duisburg, Xanten 1997), Berlin 1999 (= Beihefte zur Zeitschrift für deutsche Philologie), und ANDREAS KRASS, *Geschriebene Kleider. Höfische Identität als literarisches Spiel* (Habilitationsschrift München 2002), Tübingen 2006.

Brunngasse nicht zwingend einen Widerspruch zu den Bildmotiven dar. Auch wenn Gebaren und Bekleidung der gezeigten Tänzer in keiner Weise dem Lebenswandel und den Sittlichkeitsvorstellungen der mittelalterlichen Juden entsprachen, wurde dabei ihr Wertesystem nicht in Frage gestellt. Das Bild musste nicht Spiegel der eigenen Lebensweise sein. Der Einbezug von Parodie und Ironie ermöglichte den jüdischen Betrachtern einen differenzierteren Zugang zu den Bildern, als dies den mittelalterlichen Menschen gemeinhin zugetraut wird.

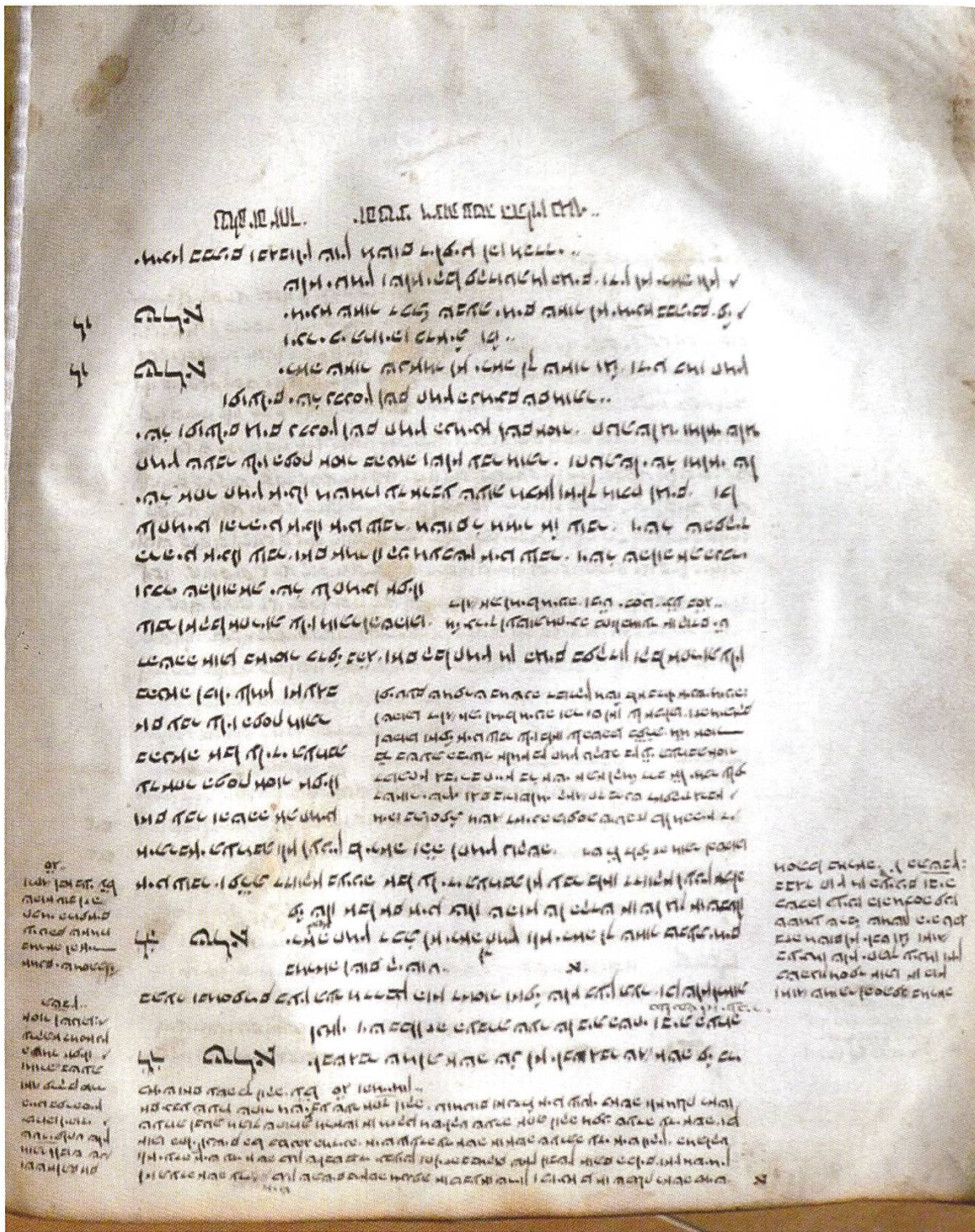
Das jüdische Alltagsleben war begleitet von Abgrenzungen. Einerseits wurden Juden von der christlichen Mehrheit ausgeschlossen, und andererseits auferlegten sich Juden selber Grenzen theologischer und sittlicher Art, mit denen die jüdische Gemeinschaft vor Glaubensabfall und Angriffen seitens der christlichen Bevölkerung geschützt werden sollte. Die gegenseitigen Abgrenzungen waren in hohem Grad vom jüdenfeindlichen Diskurs geprägt.

Die gegenseitigen Fremdbilder prägten in hohem Grade die jüdisch-christliche Konfrontation. Christen kultivierten die fiktiven Feindbilder von Juden als Ritualmörder und Hostienschänder, während Juden Christen als Götzendiener bezeichneten. Diese Feindbilder standen oft im Widerspruch zum gelebten Alltag und den tatsächlichen Begegnungen zwischen Juden und Christen.

R. Mose wollte kein neues Buch schreiben: Der *SeMa“Q* des Isaak von Corbeil blieb stets im Zentrum seines Interesses. Der *SeMa“Q* sollte besser verstanden werden, und es sollten sich konkrete Handlungsweisen daraus ableiten lassen. So fügte R. Mose den *Miswot* eine Vielzahl von Erklärungen, die oft mit konkreten Beispielen versehen sind, hinzu. Um das Verständnis zu erleichtern, übersetzte er zudem einzelne Fremdwörter ins Mittelhochdeutsche. Mit diesen Aktualisierungen brachte er die behandelten Gesetze in Beziehung zur gelebten Wirklichkeit. Gleichzeitig war R. Mose fest in der aschkenasischen Auslegungstradition verankert und begegnete den Herausforderungen des Alltags mit grosser Frömmigkeit. Seine Glossen sind ein Zeugnis für die Moralvorstellungen und das Selbstbild der Juden zu einer Zeit, als das Klima zwischen Juden und Christen einem seiner Tiefpunkte näherte.

R. Mose hat die Katastrophe von 1349, als Zürcher Bürger Juden verbrannten, nicht überlebt, doch sein Werk wurde – dies belegen die zahlreichen erhaltenen Handschriften – für nachfolgende Generationen richtungweisend.

Abb. 1: MS parm 3158 fol 20r, Collezione Rossi, Biblioteca Palatina, Parma (Foto: IK).



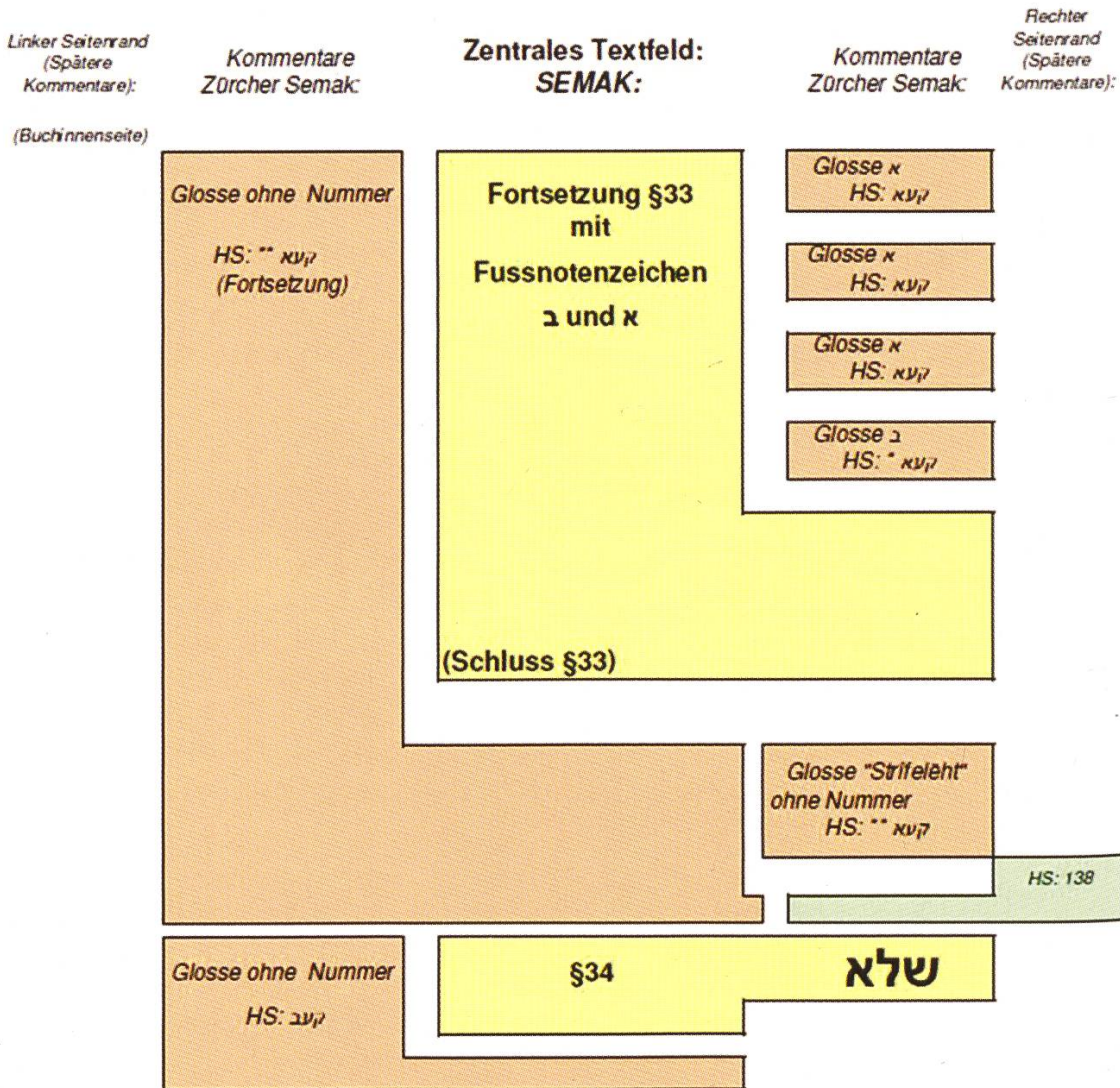


Abb. 2: Ms. Add. 18684 fol. 25v, British Library, London (Schematische Übersicht: IK).

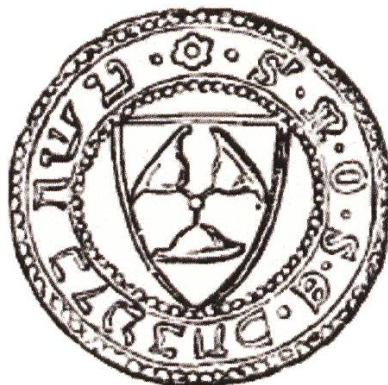


Abb. 3: Siegel des Mosche ben Menachem (in: A. KISCH, *Trois sceaux juifs* (Anm. 50), S. 279).



Abb. 4: Tanzszene im Haus zum Brunnenhof
 (Zeichnung: Beat Scheffold in: WILD & BÖHMER, *Die spätmittelalterlichen Wandmalereien* (Anm. 2), S.18).



Abb. 5: Tanzszene im Haus zum Brunnenhof
 (Foto: Baugeschichtliches Archiv Zürich).



Abb. 6: Tanzszene im Haus zum Brunnenhof, Detail Platerspieler
(Foto: Baugeschichtliches Archiv Zürich).



Abb. 7 Manessehandschrift: Musikanten Cod. Pal. germ. 848, Codex
Manesse), fol. 399r (Detail)
(Online: <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg848/0793>.
[Stand 2011-03-24]).