MITTELALTERLICHE SYNAGOGEN

RICHARD KRAUTHEIMER

MITTELALTERLICHE SYNAGOGEN



Digitized by Project Zikaron
Touro University-NY Libraries
www.zikaron.tourolib.org
2026

BERLIN W 15

FRANKFURTER VERLAGS-ANSTALT

Digitized by Project Zikaron
Touro University-NY Libraries
www.zikaron.tourolib.org
2026

COPYRIGHT 1927 BY FRANKFURTER VERLAGS-ANSTALT A.-G. IN BERLIN
DRUCK DER SPAMERSCHEN BUCHDRUCKEREI IN LEIPZIG

MITTELALTERLICHE SYNAGOGEN

VORWORT

Ein Versuch, sich mit einem Gebiete jüdischer Kunstübung auseinanderzusetzen, muß dem Gegenstand anders beizukommen suchen, als sonst einem Gegenstand künstlerischer Art. Die Besonderheit der Stellung des Judentums innerhalb der europäischen Kultur des Mittelalters und der neueren Zeit zwingt dazu. Der vollkommene Bruch, der zwischen der Geschichte des jüdischen Volkes als eines eigenstaatlichen Gebildes und zwischen seiner Geschichte in der Diaspora klafft, hat die Mitnahme eines aus Eigenem geborenen Formenapparates in die Diaspora verhindert. In der Auseinandersetzung mit dem europäischen Formenapparat — dem romanischen oder gotischen Raum mit den zugehörigen Architekturkörpern, dem zugehörigen Ornament — liegt das Problem, das zur Untersuchung reizt.

Europa konnte die Form liefern. An diese Form aber wurden Forderungen gestellt, die aus einer fremden Gesinnung erwachsen waren. Für die merkwürdige und sehr seltsame geistige Haltung, die seit den letzten Jahrhunderten vor Christi Geburt dem Judentum sich aufgeprägt hatte, die in ihrem Beisammen von rationalen und magischen, von profanen und sakralen Elementen in der Geistigkeit des europäischen Mittelalters nur selten ihresgleichen findet, — für diese geistige Haltung hatte Europa keine Form gefunden. Das Judentum sucht während des ganzen Mittelalters nach ihr: es wählt die Formen, die seiner Forderung zunächst kommen, es modifiziert sie nach der und jener Seite, — aber es kann keine restlos befriedigende Lösung finden — weder in den Formen europäischen Sakral- noch in denen europäischen Profanbaus. Erst in Polen, im 16. und 17. Jahrhundert, ist es ihm geglückt, aus dem bereitstehenden Material ein Eigenes zu schaffen.

In diesem Kampf um eine Architektur, die aus der Gesinnung jüdischer Religion gefordert war, in dieser Auseinandersetzung der religiösen Form des Judentums mit der architektonischen Form Europas liegt der Kern der Probleme, die der Frage des Synagogenbaus im europäischen Mittelalter verhaftet sind.

Die Gewinnung des weitverstreuten und schwer zugänglichen Materials wäre ohne die Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler in Frankfurt a. M. völlig unmöglich gewesen. Nur dadurch, daß sie in großzügiger Weise mir die Benutzung ihrer Sammlungen und ihrer Bibliothek gestattet, daß sie schließlich noch eine Anzahl von Abbildungsvorlagen und Klischees zur Verfügung gestellt hat, war es mir möglich, mich mit dem Material vertraut zu machen. Ganz besonderen Dank aber schulde ich Herrn Erich Toeplitz, dem Assistenten der Gesellschaft, der, weit über seine Pflicht hinaus, mich jederzeit unterstützt und mir die Einarbeitung in das Material — nicht zuletzt durch lange Diskussionen — nach allen Kräften erleichtert hat.

Dank schulde ich auch Herrn Prof. Grotte in Breslau, der mir die Benutzung der von ihm aufgenommenen Risse der Posener Synagoge gestattet hat, Herrn Kiefer in Worms, der mir bei den Untersuchungen in der Wormser Synagoge in jeder Weise behilflich war und zudem zwei Lithographien aus seinem Besitz zu Abbildungszwecken zur Verfügung stellte, und dem Historischen Museum in Frankfurt a. M., das zwei Klischees zu reproduzieren gestattete. Die Umzeichnung meiner Grundrißskizzen hat der Architekt Will Kress in Frankfurt freundlicherweise übernommen: ich danke ihm dafür.

RELIGION UND KUNST

Das Gebiet „Synagogenbau" bildet, vom formproblematischen Standpunkt gesehen, keine Einheit. Die formale Gestaltung des Baus, die Bildung des Räumlichen, der konstituierenden Glieder, der Schmuckformen, wird nicht aus der Kultur des Judentums geboren; sie hängt von der örtlichen und zeitlichen Umgebung ab, in welcher der Bau entsteht. So stellt sich eine Geschichte des Synagogenbaus als formgeschichtliches Problem nicht als fortlaufend sich entwickelnde Kette dar, sondern als ein Springen von Insel zu Insel. Der Synagogenbau steht in der Entwicklung der Kunst nicht als entscheidender oder auch nur deutlich sich absondernder Strang, sondern als bloßer Ableger vom Hauptstrom.

Will man den Dingen den einheitlichen Gesichtspunkt abgewinnen, unter den sie sich stellen lassen, so kann es sich nur darum handeln, die zweite Schicht herauszugreifen, in der jedes Kunstwerk außerhalb der Sphäre der bloßen Form noch steht. Der Bau ist nicht nur ein unmittelbar Gegebenes formaler Natur, er ist auch Ort für bestimmte Handlungen, Ausdruck der Einstellung des Bauherrn zu den religiösen oder sozialen Problemen, die mit der Erbauung unmittelbar oder mittelbar verknüpft sind. So wird es bei einer Darstellung der Synagogenbauten Mitteleuropas notwendig sein, sie als einen Beitrag zur Geschichte des jüdischen Kultus und der jüdischen Religion oder zur sozialen Geschichte des Judentums zu sehen, als eine Auseinandersetzung dieses Jüdischen mit der fremden Bauform. Nicht auf dem Wort Bau allein steht der Akzent, wie bei jeder baugeschichtlichen Untersuchung, die auf Probleme der Form zielt, sondern auf dem Wort Synagoge. Daß es sich um einen Kultort mit bestimmten liturgischen Forderungen handelt, ist entscheidend, wie diese Forderungen erfüllt werden, wie aus ihrer

Erfüllung oder Nichterfüllung die Wandlung der religiösen Einstellung sich ablesen läßt[1]). Die Form, in die man diese liturgischen Bedingungen gießt, ist heterogen, fremder Kultur entlehnt.

Wie kommt das? Wie ist es möglich, daß ein Volk, dessen ganze Kultur höchst lebendig ist, das im Mittelalter noch eine nationale und kulturelle Einheit bildet, weit stärker zusammengebunden als heute, dessen sprachliche und philosophische Kultur sich in geschlossener Abfolge bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts entwickelt, auf dem Gebiete bildender Kunst alles und jedes aus der Kultur der Wirtsvölker entlehnen muß? Daß es so völlig unselbständig Raumform und Einzelformen übernimmt, daß aus dem Konflikt zwischen Lehnform und liturgischer Bedingung in die Augen fallende Schwierigkeiten sich ergeben?

Das Wort von der Kunstfeindlichkeit des Judentums taucht auf. Das Problem ist zu Beginn des Jahrhunderts viel umkämpft worden. Man zog das Bilderverbot der Bibel als Beweis für die Kunstfeindlichkeit des Judentums an. Von der anderen Seite versuchte man das Judentum von diesem Vorwurf zu befreien und trug aus Archiven und Schriften Material über jüdische Künstler und jüdische Kunsttätigkeit zusammen[2]).

Diese Bemühungen waren gutgemeint, aber sie verkennen das Problem. Das biblische Verbot ist ein Bilderverbot und man muß Bilderfeindlichkeit und Kunstfeindlichkeit scharf auseinander halten. Wendet sich diese gegen jede künstlerische — d. h. bildkünstlerische — Fragestellung, so bezieht sich die Bilderfeindlichkeit lediglich auf die darstellende Kunst, nicht auf Architektur und Ornamentik. Die erste wendet sich gegen die Kunst, weil sie Kunst ist, in das Gebiet des ästhetischen Wertes gehört, die andere gegen die Kunst nur, weil oder insofern sie naturgegebene Objekte als naturgemeint wiedergibt. Ihr Grund liegt entweder in der Scheu vor dem Abbild, wie vor dem Schatten oder dem Spiegelbild, die allen primitiven Kulturen eigen ist, oder

auch in der Besorgnis, das Abbild könne zu göttlicher Verehrung Anlaß geben. Aber sie ist mit Kunstfeindlichkeit in keiner Weise identisch und das Bilderverbot sagt nichts aus über die Einstellung des Judentums zu Fragen der bildenden Kunst. Der Islam bietet das Beispiel einer ausgesprochen bildfeindlichen und gleichzeitig eminent kunstfreundlichen Kultur, einer Kultur, deren künstlerische Leistungen notwendig hauptsächlich auf dem Gebiete der Ornamentik und Architektur liegen. Eine ähnliche Haltung nimmt das Ostjudentum des 17. Jahrhunderts ein.

Lehnt die Bilderfeindlichkeit einzig die Darstellung ab, so geht die Kunstfeindlichkeit gegen den ästhetischen Wert vor, der jeder Gestaltung künstlerischer Art zugrunde liegt. Die Kunst wird abgelehnt, weil sie Kunst ist, weil sie Dinge schön zu gestalten versucht, weil sie den Sinnen positiven Wert beimißt. Wie die Bilderfeindlichkeit religiös fundiert ist, ist es auch die Kunstfeindlichkeit. Nur liegt die Begründung hier tiefer verwurzelt. Dort war die Verbindung äußerlicher Art, durch ein glattes Verbot ausdrückbar. „Du sollst dir kein Bildnis machen." Hier ist sie innerlicher Natur, ist beinahe notwendig. Religiosität und Kunstfeindlichkeit stehen in Wechselwirkung.

Religion und Religiosität müssen in dieser Frage streng geschieden werden, die Erfüllung der traditionsgemäß übernommenen Verpflichtung von der Bemühung um den dahinterstehenden Sinn[3]). Es handelt sich um zwei völlig verschiedene Schichten: Religiosität ist eine gestaltende Kraft, ein auf das Individuum beschränktes Vermögen, Religion ein Gestaltetes, das Anspruch auf Gefolgschaft erhebt. Das schöpferische Vermögen desjenigen, der innerhalb einer schon gestalteten Religion steht, ist frei — insoweit ihm nicht die Satzungen dieser Religion Schranken ziehen, durch ein Bilderverbot etwa, durch das Verbot der Darstellung des Nackten. Der religiöse Mensch aber ist dauernd mit der Gestaltung seiner religiösen Erlebnisse beschäftigt —

gegen eine bestehende Religion, unabhängig von ihr oder innerhalb ihrer; auch im letzten Falle aber so, daß alles von seiner Religion ihm Gegebene, immer von neuem ihm Problem wird, von ihm selbst fortdauernd neu erobert werden muß. Jedes Erlebnis wird ihm zum Erlebnis religiöser Natur, wenn nicht die vorherrschend auf Religiöses eingestellte Empfänglichkeit das Erlebnis überhaupt ausschließt. Der religiöse Mensch ist monomanisch, von einem einzigen Gedanken beherrscht, wie jeder in einer Richtung vorherrschend orientierte Mensch, der heroische, der wissenschaftliche. Jeder Typus nimmt nur diejenigen Erlebnisse auf, die er in seinem Sinne verarbeiten kann. So kommt es, daß Erlebnisse sinnlicher Natur vom religiösen Menschen entweder überhaupt nicht registriert werden oder nur in ihrer Beziehung oder Beziehbarkeit auf Religiöses: positiv, indem sie als Emanation des Göttlichen angesehen werden — das Erlebnis wird eingebaut: so ist es in der Philosophie der Neuplatoniker. Oder negativ, als Äußerungen der Sinnenwelt und damit des ungeistigen und ungöttlichen Prinzips — das Erlebnis wird abgelehnt: das ist die Haltung des frühen Christentums. Alles Sinnliche, Körperschönheit, Naturfreude, Reinlichkeit taucht unter gegenüber der religiösen Betrachtungsweise der Dinge. Die Kunst als eminent sinnliches Erlebnis wird in erster Linie bekämpft. Mit dieser religiösen Haltung verbindet sich echte Kunstfeindlichkeit.

Aus der religiösen Fundierung erwächst ein soziales Moment, das künstlerische Leistungen beim religiösen Menschen ausschließt. Jede Kunst setzt Wirkung voraus, sie will eine Vielheit von Menschen beeindrucken. Jede kirchliche Architektur besonders ist nur denkbar für eine Gemeinschaft von Menschen, als ihr Versammlungsort. Der religiöse Mensch aber ist Individualist, er setzt sich für sich, seinem Seelenheil zuliebe, mit den religiösen Problemen auseinander. Wendet er sich an andere, will

er wirken, so entfernt er sich schon vom Nur-Religiösen, ist auf dem Wege zur Bildung einer Religion. Die Religionsgemeinschaft, als soziales Gebilde, kann künstlerische Leistungen hervorbringen, ist an der Schaffung von Architektur interessiert. Die Gemeinschaft religiöser Menschen, von denen jeder selbständig sich um seinen eigenen Gott quält, ist, paradox gesprochen, eine Gemeinschaft von Individualisten. In ihr hat eine architektonische Kunst keinen Boden. In jeder sich bildenden Religionsgemeinschaft ist dieser sozialpsychologisch fundierte Konflikt latent.

Das frühe Christentum lehnt die Kunst ab, weil sie, nach der Kunsttheorie der Spätantike, das Schöne darstellen und Schönes bilden soll und weil die Schönheit an sich etwas Verwerfliches ist. Das Schöne wendet sich an die Sinne und das wahre Sein der Dinge ist nur geistig erfaßbar, nicht durch die Sinne wahrnehmbar. Aus dem Gedankengang, daß der Schein trügen könne, erwächst der andere, daß er stets und notwendig trügen müsse, daß wahre Schönheit nur im Guten bestehe, im ethischen Wert, keinesfalls im ästhetischen[4]). Christus und die Heiligen sind arm und elend, der Teufel und seine Boten glänzend und schön. Der Vorstellung von dem schönen und edlen Leib Christi, die noch der Gesinnung der Spätantike entstammte, tritt schon im 2. Jahrhundert bei Tertullian, die andere von dem „vile corpusculum", dem elenden Körperlein entgegen. So kommt es über die Ablehnung des Schönen zur bewußten Abkehr von der Kunst der Antike, zur Verwerfung künstlerischer Fragestellungen überhaupt. Diese Strömung siegt im Abendland endgültig seit dem 6. Jahrhundert, die ästhetisch bejahende Strömung, die noch die ravennatische Kunst beherrscht hatte, wird, als Residuum antiker Anschauungen, zurückgedrängt. Soweit eine Stellungnahme zu künstlerischen Fragen unumgänglich war, in der Wahl einer Raumform für einen Bau, wurde ein traditionell überkommener Typ weiter verwendet. Neu auftretenden religiösen oder religiös be-

dingten Forderungen zuliebe, — religiös steht hier im Sinne von aus der Religion erwachsen, nicht aus der Religiosität — wird er verändert und umgebogen, soweit als es eben unumgänglich nötig ist. Er wird aus aufgerafften Bruchstücken zusammengestoppelt, auf seine künstlerische Gestaltung wird kein Wert gelegt. An Stelle der bildlichen Darstellung, die künstlerische Stellungnahme notwendig fordert, tritt das Symbol — Kreuz und Buch an Stelle Christi, Kränze an Stelle der Märtyrer. Das ist nicht anders im Bereich des Literarischen oder Musikalischen: jede künstlerische Lösung wird bewußt vermieden, dem Religiösen die ausschließliche Herrschaft über den Menschen zuerkannt. Erst im 9. Jahrhundert ändert sich das von neuem: das Christentum als klar ausgebildete Religion hat sich konstituiert, die Zeit der religiösen Kämpfe, der Konzilstreitigkeiten, ist überwunden[5]). In den formenden Jahrhunderten ist für künstlerische Fragen irgendwelcher Art kein Raum. Jedes Erlebnis wird nur daraufhin angesehen, ob ihm religiöser Wert zukommt. Ist das nicht der Fall, so wird es ausgeschlossen.

Häufiger als diese rein negierende Stellungnahme des religiösen Menschen zur Kunst, die Verdrängung des sinnlichen Erlebnisses, ist sein sublimierter Einbau in die Sphäre des Religiösen. Ist der erste Typus sinnenfeindlich und lehnt die Kunst ab, weil sie sinnlich ist, weil er alles Sinnliche eben ablehnt, so kann der zweite prinzipiell eminent sinnenfreudig und für bestimmte Äußerungen des Künstlerischen ausgesprochen empfänglich sein. Franz von Assisi, der Baalschem, Luther sind Beispiele. Niemand hat ein zweites Mal die Natur, die Sinnenwelt so mit allen Poren in sich gesogen, wie der Heilige von Assisi, sich so ganz in die Schönheit seiner Brüder, der Tiere, Pflanzen, Gestirne verloren. Wie er versteht der Baalschem die Sprache der Tiere, der Bäume, des Wassers. Der entstehende Konflikt zwischen dieser absoluten Bejahung des Seienden und dem primär

herrschenden religiösen Empfinden, das zur Negierung des Seienden drängt, löst sich dadurch, daß dem Menschen dieses Typus alles sinnlich Wahrnehmbare zum Zeichen, zur Äußerung des Göttlichen wird. Nur als Emanation Gottes nimmt er die Natur auf. Das unmittelbar Wahrgenommene wird ausgedeutet als ein Geistiges, der ästhetische Wert eines Erlebnisses zum religiösen Wert umgebogen. Damit verliert jede bildkünstlerische Leistung an Wert. Die bildnerische Darstellung könnte nur das unmittelbar Wahrgenommene wiedergeben, nicht das Gemeinte. Das Naturgegebene in seiner wahren Bedeutung als Ausdruck des Göttlichen vermag nur die Literatur darzustellen; sie filtriert das Geistige, den Gehalt aus dem unmittelbar Gegebenen heraus, ist die geistigere Kunst. Es erfolgt eine Umbiegung des bildmäßigen Schauens ins Literarische Die ausgesprochen literarische Einstellung unterbaut auch die Empfänglichkeit für diejenigen Seiten des Bildkünstlerischen, die mit der Wiedergabe eines Naturgegebenen nichts zu tun haben, für architektonische und ornamentale Lösungen. Die bildende Kunst, wie alles Sichtbare, hat nur soweit Wert, als sie unmittelbar auf Gott hinlenkt, sie ist wertlos, wenn sie von ihm abzieht. So kommt es zur Gleichgültigkeit in bildkünstlerischen Fragen: zur Erfüllung der religiösen Verpflichtungen genügt jeder weißgetünchte Saal — alles Beiwerk, jede künstlerische Lösung kann von der Beschäftigung mit religiösen Dingen nur ablenken. Das ist die Einstellung Bernhards von Clairvaux, des Begründers des Zisterzienserordens, wie es die Einstellung des Hl. Franz und Luthers ist. Die Augen sollen nicht, wenn der Mensch mit Gott beschäftigt ist, ihn auf anderes abziehen können[6]). Alles Sichtbare führt im besten Fall mittelbar zu Gott; das Ohr führt unmittelbarer zur Seele, nimmt das Gemeinte sicherer auf als das Auge. So herrschen Musik und Dichtkunst vor, die Künste, die innerlich, ohne Zuhilfenahme des Sichtbaren, das Innere ergreifen.

Das Drängen auf den Sinn, das wahre Sein des Gegebenen, die Umbiegung alles Wahrgenommenen in die Schicht des Literarischen führt auch in der Gestaltung des Bildkünstlerischen schließlich zur Vorherrschaft des Symbols. Jede künstlerische Formung wird auf ihren symbolischen Wert geprüft oder im Hinblick auf ihn erst geschaffen. Es entstehen die protestantischen Kirchen mit dreieckigem Grundriß oder mit einem Grundriß in Form zweier ineinandergeschobener Dreiecke — Symbolisierungen der Dreieinigkeit —, aber doch erst verhältnismäßig spät, um die Mitte des 17. Jahrhunderts. Die Symbolisierung ist eine zweite Stufe, von der ersten, auf der Gleichgültigkeit künstlerischen Fragen gegenüber besteht, insofern verschieden, als künstlerische Probleme ja aufgeworfen werden, nur beengt durch die Frage nach dem Symbolwert der Lösung[7]).

Kunstfeindlichkeit und Kunstgleichgültigkeit sind ein Vorwurf nur im Sinne einer bestimmten Kulturform, einer Kultur, in der das ästhetische Moment von Gewicht ist. Das Problem Kunst ist ein Wertproblem und die Frage, ob etwas überhaupt Wert hat, läßt sich nur vom Standpunkt einer bestimmten Kultur aus entscheiden. Dinge, die der einen Kultur wertvoll sind, sind der anderen höchst gleichgültig. Einem Benvenuto Cellini war es völlig bedeutungslos, daß man ihm — übrigens mit Recht — vorwerfen konnte, er habe gemordet und geraubt: der Zweifel an seiner künstlerischen Leistung ging ihm an die Ehre. Dem Judentum vom 5. bis zum 17. Jahrhundert war der Vorwurf der Gleichgültigkeit in künstlerischen Dingen irrelevant — es war ihm kein Vorwurf. Seine Interessen waren religiös so völlig gebunden, daß ihm für künstlerische Fragestellungen kein Raum blieb.

Das mittelalterliche Judentum ist nicht kunstfeindlich, aber es ist der bildenden Kunst gegenüber gleichgültig, wie die Bettelmönche oder die Protestanten in ihrer Frühzeit es sind. Und wie

diese leistet es auf dem Gebiet der Dichtkunst und der Musik Außerordentliches — hier bemüht es sich, hat Interessen, die auf bildkünstlerischem Gebiet völlig fehlen. Bildende Kunst jeder Art — auch Architektur und Ornamentik — wird als unnötig empfunden, als Ablenkung von religiöser Beschäftigung abgelehnt. Man kann hier auf eine Stelle bei Maimonides verweisen: er hatte es sich zur Regel gemacht, während des Gottesdienstes und im häuslichen Gebet die Augen zu schließen, um nicht durch äußere Dinge abgelenkt zu werden: auch während des Gottesdienstes — am öffentlichen Kultort also, in der Synagoge; es ist klar, daß damit jede ästhetische Fragestellung an dem religiös fundierten Objekt Synagoge sich ohne weiteres erledigt. Es ist fast wörtlich die Haltung, die Bernhard von Clairvaux einnimmt, wenn er die Ausschmückung der Kirchen deshalb tadelt, weil sie nur vom Gebet abziehe. Das ist die typische Haltung des religiösen Menschen, der nur und ausschließlich mit religiösen Fragen sich beschäftigen will, allem anderen gegenüber nicht feindlich, aber eben blind ist. Man spricht sich nicht gegen die Kunst aus, aber auch nicht für sie, ebensowenig wie man das Bild ausdrücklich fordert oder vertritt. Maimonides meint, man könne es getrost zulassen, da eine Anbetungsgefahr zu seiner Zeit, im 12. Jahrhundert, ja nicht mehr vorliege. Aber im besten Fall handelt es sich nur um Zulassung. Von nicht darstellender bildender Kunst ist überhaupt nicht die Rede. Man ist gleichgültig gegen Fragen ästhetischer Natur.

Nur ganz gelegentlich tritt ein Schwanken ein: im Laufe des 12. Jahrhunderts tauchen ästhetische Fragestellungen auf, in der Zeit, als die Assimilierung des mitteleuropäischen Judentums an die umgebende Kulturwelt ihren Höhepunkt erreicht hatte. Es ist die Zeit, in welcher der europäische Kulturkreis vielleicht am stärksten ästhetisch interessiert war, in der in Frankreich die Umwandlung der Romanik in die Gotik sich vollzieht, in Deutsch-

land die Masse der romanischen Bauten hochwächst, Italien auf die Antike zurückgreift. Damals wird die Frage der Anbringung von Glasmalereien in der Kölner Synagoge akut, wird in einer Inschrift der Wormser Synagoge die künstlerische Leistung des Steinmetzen unterstrichen. Diese bejahende Einstellung setzt sich doch nicht durch — die folgenden Jahrhunderte sind allen bildkünstlerischen Fragen gegenüber wieder gleichgültig.

Aus dieser Gleichgültigkeit erklärt sich die gedankenlose Aufnahme fremder Raumformen, die nur in unwesentlichen Punkten verändert werden — durch Verkleinerung des Apsis zur Aronnische, durch Anschiebung einer Vorhalle. Sie ist es auch, die zusammen mit der grundsätzlich asakralen Fundierung des jüdischen Gottesdienstes zur Übernahme profaner Raumformen führt und damit zur Übernahme profaner Körperformen. Die in der Bautheorie des Mittelalters als profan geltenden Formen sind meist von primitiver Einfachheit, alle schmückenden Elemente sind an ihnen auf ein geringstes Maß zurückgedrängt. Der Wille zur Profanierung und die Gleichgültigkeit künstlerischen Dingen gegenüber greifen ineinander.

Der Symbolgedanke setzt sich im mittelalterlichen Judentum erst spät durch, nicht vor dem 16. Jahrhundert, soweit er nicht aus dem spätantiken Judentum übernommen war. Er beeinflußt nicht die Gestaltung des Baus, führt nur zur nachträglichen Ausdeutung. Dinge, die gang und gäbe sind, werden symbolisch gesehen: die Vorhalle als Vorhof, der Innenraum der Synagoge als Heiliges, der Aron Hakodesch als Allerheiligstes — den Räumen des salomonischen Tempels entsprechend; die in einzelnen zweischiffigen Synagogen vorhandenen zwei Gewölbestützen als Analogie zu den Säulen Jachin und Booz, den beiden obeliskenartigen Stelen vor der Vorhalle des Tempels. Es ist die gleiche Einstellung, die im 12. Jahrhundert Gulielmus Durandus in dem traditionellen kreuzförmigen Grundriß der Kirche, der rein architektonisch be-

dingt ist, eine Anspielung auf das Kreuz Christi erblicken läßt. Ihren Höhepunkt erreicht diese symbolische Ausdeutung der Synagoge erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts, im Zusammenhang mit der Spätromantik in Deutschland und gleichzeitig mit einer analogen Bewegung im Katholizismus, wo jeder Kirchenteil, jede zufällige Abweichung, als sinnvoll und bezogen auf geheime Dinge, meistens auf den Körper Christi, gesehen wird[8]). Auf beiden Seiten ist in theologischen Kreisen die Bewegung heute noch nicht erloschen. Dem mittelalterlichen Judentum war sie im ganzen fremd. Die symbolisierende Richtung, die im spätantiken Judentum gelegentlich auftaucht, zur Analogisierung von Stiftshütte und Synagoge neigend, gehört einem anderen Kulturkreise an. Auch hier handelt es sich um eine Späterscheinung — die Symbolisierung steht in der Endperiode der spätantiken jüdischen Kultur, wie sie am Ende der Kultur des mittelalterlichen Judentums (die erst im 19. Jahrhundert endgültig zu Ende geht) auftaucht.

Ganz anders liegen die Verhältnisse in Spanien; dort fiel — in den mohammedanischen wie in den christlichen Teilen der Halbinsel — die scharfe Bedrängung des Judentums weg: damit aber fehlte auch die betont religiöse Stellungnahme, es fehlte die rein ethische Wertung der Gegebenheiten; es blieb Platz für ästhetische Fragestellungen. So entstanden die prächtigen toledanischen Synagogen, die Fülle illustrierter Handschriften. Hier, im spanisch-jüdischen Kreis, geht es dem Judentum um ausgesprochen ästhetische Werte. Es bejaht die Kunst, verneint nur das Bild — wie der Islam.

Die in bildkünstlerischen Fragen gleichgültige Stellung ist für das mittelalterliche Judentum Mitteleuropas charakteristisch. Das antike Judentum stand anders zu diesen Dingen. Daß es sich mit künstlerischen Fragen beschäftigte, geht aus der Tempelbeschreibung hervor, die spätestens im 7. Jahrhundert vor Christi

verfaßt wurde, in vielen Punkten vielleicht noch auf originale Berichte zurückgeht. Die Verfasser haben sich mit den architektonischen Fragen, die zugrunde liegen, abgegeben, sie waren daran interessiert, nicht nur aus religiösen Gründen, nicht nur beeindruckt von der Pracht des Baus. Die Möglichkeit einer Rekonstruktion ist beweisend für die Genauigkeit der Beschreibung, die Genauigkeit der Beschreibung beweisend für das architektonische Interesse. Es war nicht nur der königliche Hof, der künstlerisch interessiert war; die Ausgrabungen auf palästinensischem Boden, bei denen Götterstatuen noch aus nachsalomonischer Zeit gefunden wurden, die Beschreibung der Stiftshütte — aus dem 7. Jahrhundert — zeigen, daß auch das Volk für bildkünstlerische Fragen Interesse hatte. Erst mit Esra, im 6. Jahrhundert, wird eine Richtung mächtig, die sich gegen die darstellende Kunst wendet — bilderfeindlich, nicht kunstfeindlich ist. Der Kampf geht gegen die Götzenbilder, weil sie fremde Götter darstellen oder dem neuen religiösen Gefühl, das auch für seinen Gott kein Bild mehr wollte, nicht mehr entsprachen. Da und dort strömen unter dem Druck der immer stärker betonten ethischen Interessen Gedanken einer Ablehnung der bildenden Kunst überhaupt ein. Die einbrechende Welle des Hellenismus drängt diese Strömung vielleicht zahlenmäßig zurück. Sie intensiviert sich aber gerade unter dem Ansturm des hellenistischen Judentums, das ästhetisch ganz stark interessiert war. Der Kampf gegen die götterbildende Kunst des Hellenismus wird zur religiösen und nationalen Angelegenheit, er wird zum Kampf gegen die Kunst überhaupt. Denn da die griechische Kunst, mit der das Judentum hier zusammenstieß, ihre Hauptaufgabe in der Darstellung sah, wird sie als Ganzes abgelehnt. Aber das ist keine echte Kunstfeindlichkeit, sie ist heterogen fundiert, erwächst aus der Ablehnung des Bildes, nicht aus sinnenfeindlicher Grundeinstellung, wie im Frühchristentum. Wie schwer diese Strömung sich

durchsetzte, zeigen die galiläischen und afrikanischen Synagogenbauten des 3. und 4. Jahrhunderts, zeigt die begeisterte Beschreibung des herodianischen Tempels durch Josephus, der großen Synagoge von Alexandrien im Talmud. Noch der Targum Pseudo-Jonathan, ein bei der endgültigen Redaktion des Talmud verworfenes Kapitel, tritt für die Zulassung von figürlichen Darstellungen ein und verbietet nur ihre Verehrung.

Die galiläischen Synagogen freilich sind schon von fremden oder wenigstens von völlig hellenisierten Architekten erbaut. In der Zeit ihrer Entstehung hat die ablehnende Strömung Boden gewonnen. Sie führt, im 5. Jahrhundert wohl, zu einem Bildersturm. Jetzt zum ersten Male nimmt das Judentum, vielleicht unter dem Einfluß der gleichzeitigen christlichen Kunstfeindlichkeit, eine ausgesprochen feindliche Stellung aller bildenden Kunst gegenüber ein. Durch das Abflauen der Gefahr der Bilderverehrung, der Verheidungsgefahr, wandelt die ablehnende Haltung sich aber schnell zur gleichgültigen. Mit dem Aufkommen dieser Haltung ästhetischen Fragen gegenüber, mit der Überbetonung ethischer Momente keimt eine neue Einstellung des Judentums allen weltanschaulichen Fragen gegenüber. Es beginnt die Ausrottung der letzten Reste vormonotheistischer Lehren, die Festlegung des biblischen Kanons, des Talmuds, die Konsolidierung des Judentums im heutigen Sinn. Gleichzeitig mit dem Abschluß dieser Neubildung hat auch die Stellung zur bildenden Kunst sich geklärt. Hier beginnt das mittelalterliche, das kunstgleichgültige Judentum.

Seine ausschließliche Herrschaft dauert bis um 1600. Von da an wird sie in Mitteleuropa durch neue Gedankengänge sehr langsam zurückgedrängt. Es beginnt ein Versuch zur Assimilierung an die umgebende Kulturwelt, von äußeren Dingen, Kleidung, Wohnung, Lebensführung, seinen Ausgang nehmend. Es beginnt gleichzeitig eine Wertbetonung des Ästhetischen auch in bild-

künstlerischen Fragen sich geltend zu machen. Die Synagoge nimmt einzelne Schmuckstücke auf, es wird Wert darauf gelegt, den Aron, das Bima „schön" zu gestalten: der Hochaltar der Kirche wird zum Vorbild für den Aron. Auch hier handelt es sich um einen Anschluß an heterogen Gebotenes, ganz ähnlich scheinbar wie im Mittelalter. Der Unterschied ihm gegenüber liegt aber darin, daß man das Vorbild, das damals aufgenommen wurde, weil die Wahl gar keine Überlegung lohnte — das 12. Jahrhundert bleibt ausgenommen —, jetzt bewußt sucht. Die Gleichgültigkeit beginnt zu weichen, aber es kommt noch nicht zu selbständigen Lösungen. In der Gestaltung des Raumes wird der mittelalterliche Typ mit geringen Abweichungen bis ins 18. Jahrhundert beibehalten. Erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erfolgt auch hier eine Wandlung (ein Ansatz um die Wende des 16. Jahrhunderts war in sich zusammengebrochen): im Anschluß an das Vorbild protestantischer Kleinkirchen entstehen neue Synagogenformen: in Böhmen und der Oberpfalz ein Saal mit Muldengewölbe, ein ähnlicher Typus gegen Ende des Jahrhunderts im Posenschen[9]).

Anders verhält sich das Ostjudentum[10]). Auch hier, in der seit dem Anfang des 16. Jahrhunderts mehr und mehr sich absondernden Provinz des europäischen Judentums geht das Mittelalter zu Ende, setzt eine neue Entwicklung ein. Hier aber vollzieht sie sich so, daß die spätmittelalterliche Isolierung des Judentums sich immer mehr vertieft, daß es einen eigenen Kulturkreis inmitten der fremd gearteten polnischen Kultur bildet. Das Jiddische entsteht als eigene Sprache, nicht mehr Dialekt, sondern Tochtersprache des Mittelhochdeutschen. Innerhalb dieses Kreises ostjüdischer Kultur gestaltet sich eine eigene Kunst abhängig von den Europa beherrschenden künstlerischen Strömungen, aber innerhalb ihrer, von den liturgisch gesetzten Bedingungen ausgehend, zu eigenen Lösungen kommend, die heterogen nicht gegeben waren, wie im mittelalterlichen Judentum. So entsteht

der Vierstützentypus, der erste Synagogentypus Europas, der für die synagogale Form eigens geschaffen worden ist. So kommt es zur Schaffung der kuppelgedeckten Holzsynagoge, zur Ausmalung der kleinen Holzbauten in einer schönen und blühenden Barockornamentik, rein auf Flächenfüllung gestellt und in ihrem Überwuchern von Wand- und Deckenfläche von der Gliederungstendenz des sonstigen Barock streng geschieden. In einzelnen Wellen schlägt diese Kunst um 1700 nach Deutschland hinüber — ins Fränkische, Schwäbische und Böhmische: nur als Ableger dieser autochthonen polnisch-jiddischen Architektur sind die Holzsynagogen von Horb, Bechhofen, Kirchheim zu verstehen.

Die Gründe, die dieser neuen, bewußt-künstlerischen Einstellung des Ostjudentums zugrunde liegen, können nur angedeutet werden. Es spielt mit, daß hier unter anfangs günstigen wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen sich etwas wie ein jüdisches Volkstum verhältnismäßig frei entwickeln konnte. Wichtiger ist ein anderes: das offizielle Ostjudentum des 17. und 18. Jahrhunderts ist als Religion in sich gefestigt. Die tiefgreifenden religiösen Fragen, die das mittelalterliche Judentum zerrissen, rütteln es nicht mehr in gleichem Maße durch. Es war nicht mehr nötig, in jahrzehntelangen, immer wiederholten Verfolgungen den Glauben auf dem Scheiterhaufen zu bewähren. Seine Leistungen auf dem Gebiete der Religion liegen in der Kommentarisierung des Überlieferten, in der Erhaltung eines gegebenen Bestandes. Wohlgemerkt, es handelt sich hier nur um die offizielle Richtung, um die Richtung, die für den Bau der großen Synagogen des Ostens verantwortlich ist. Die immer wieder aufschießenden mystischen Strömungen, die ganz stark religiös in Anspruch genommen sind, nehmen an diesen baulichen Leistungen keinen Anteil[11]: die Schule der Chassidim[12]) ist heute noch die einfache, weißgetünchte Stube. Mit dem Wegfall der tiefen religiösen Aufpeitschung aber fallen für das offizielle Ostjuden-

tum auch die Hemmungen weg, die den religiösen Menschen verhindern, zu künstlerischen Fragen überhaupt Stellung zu nehmen.

Damit begrenzt sich der Kreis dieser Untersuchungen: das Ostjudentum der neueren Zeit ist religiös anders fundiert, wie das mittelalterliche Judentum es war. Das spanische Judentum des Mittelalters ist religiös, sozial und kulturell anders fundiert als das Mitteleuropas. Es handelt sich um den Synagogenbau des mittelalterlichen Judentums im mittleren Europa.

DIE ANTIKE SYNAGOGE

Die ersten Kultstätten des Judentums, von denen wir Nachricht haben, sind Höhenheiligtümer. Um die Mitte des 10. vorchristlichen Jahrhunderts entsteht dann der erste jüdische Kultbau, von dem wir uns eine einigermaßen klare Vorstellung bilden können: der salomonische Tempel in Jerusalem. Er wird mehrere Male erneuert — unter Serubabel, im späten 6. Jahrhundert, und zuletzt unter Herodes im 2. und 3. Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts v. Chr. —, bis er dann im Jahre 79 n. Chr. von Titus endgültig zerstört wird. Neben ihm aber entsteht, seit Esra anscheinend, ein neuer Typus des jüdischen Kultbaus: die Synagoge.

Der Übergang vom Tempel zur Synagoge kennzeichnet eine der großen entscheidenden Wendungen innerhalb der Entwicklung der jüdischen Kultur. Er beleuchtet — äußerliches Zeichen einer inneren Wandlung — klar die Situation. Der Opferdienst wird beiseite geschoben — an Stelle des Gegenübers von Gott und Priesterschaft, dem die Gemeinde nur zur Folie dient, tritt die selbständige Handlung der Gemeinde unter Verzicht auf vermittelndes Priestertum; nicht im Sinn der primitiven Individualbeziehung zur Gottheit, bei der jeder selbständige Mann (d. h. der pater familias) selbst Priester ist, sondern im Sinne einer für die mittelländische Kulturwelt völlig neuen Kollektivbeziehung der Gemeinde zu Gott. Und damit tritt an Stelle des Tempels, des Palastes der Gottheit, in dem das Schauspiel des Opfers, der Priesterhymnen, der Prozessionen statthat, die Synagoge, in der die Gemeinde sich mit dem Wort Gottes beschäftigt[13]).

Jeder antike Tempel ist als Palast der Gottheit gedacht. Klar zeigt es sich in der Architektur der klassischen Antike. Die ursprüngliche Form des griechischen Tempels ist das Megaron, das archaische Wohnhaus, modifiziert nur durch das größere Ausmaß und — bald — durch die Umkleidung mit dem Peripteros,

dem Säulenumgang. Hier wohnt der Gott, vertreten durch sein Bild: der Gläubige steht vor der Wohnung, und vor der Wohnung liegt der Altar, auf dem das Opfer dargebracht wird. Im Tempel werden nur die Weihegaben aufbewahrt. Auch später, als der Tempel sich vergrößert, der Gott sich in eine eigene Cella zurückzieht und der größere Teil des Innenraumes frei bleibt, ist doch dieser Innenraum jetzt nicht den Gläubigen zum Gottesdienst freigegeben. Er bleibt, mit Ausnahme gewisser Mysterientempel (Eleusis) und der als Innenhof behandelten Tempelräume (Phigalia) der priesterlichen Handlung und der Aufbewahrung von Weihgeschenken vorbehalten. Deutlicher als in den großen Tempeln griechischer Kultur wird diese Einstellung in den kleinen römischen Podientempeln, wo die Gottheit in ihrem kleinen Haus hoch über den Häupten der Menge thront, die sich zu Füßen der Stufen versammelt.

Es steht nicht anders um den ägyptischen Tempel: der Unterschied ist in erster Linie quantitativer Art, qualitativ nur insofern, als der Gott hier nicht nach griechischer Art als kleiner Stadtkönig, als Baron, sondern als Großkönig vorgestellt wird, als Sultan, der demzufolge nicht das primitive Herrenhaus bewohnt, sondern den Palast, zusammengesetzt aus einer Vielzahl von Sälen, mit den Nebenbauten, den Büros und Wohnräumen der königlichen Beamten — in diesem Fall der Priester —, mit Vorratsräumen und allem, was dazu gehört. Zielpunkt des riesigen Baukomplexes bleibt doch die Zelle der Gottheit. Die Gläubigen haben Zutritt zu den Höfen, versammeln sich zur Audienz, so, wie sie den König erwarten. Und wie der königliche Palast aus dem primitiven Wohnhaus erwachsen ist, so der göttliche: der ganze Komplex läßt sich auf die Abfolge des hallenumgebenen Vorhofs, des breiten Saales und des tiefen Gemaches zurückführen[14]). Eine Vermehrung der Räume — Verdoppelung der Höfe und damit der vorgelagerten Säle (Luksor) beispielsweise — ändert doch nichts am Charakter der Anordnung.

Die gleichen Verhältnisse, das ist gewiß, liegen im jüdischen Tempel[15]) vor: er wird in der ersten Form, in der er uns durch den ziemlich genauen Bericht im I. Buch der Könige, Kap. 6, 7, Vers 14—51 und 8 überliefert ist, ganz deutlich als Sitz der Gottheit aufgefaßt: im Vorhof mit seinen zwei Säulenreihen ringsum sammelt sich das Volk, in dem vom Vorhof durch eine Halle getrennten inneren Hof die Priesterschaft; am großen Altar vollzieht sie das Opfer; im Grund des Hofes liegt der Tempel selbst. Er bildet ein rechteckiges Prisma von 60 : 20 : 30 Ellen; das hintere Drittel ist als Allerheiligstes von dem übrigen Tempelinneren, dem Heiligen, abgetrennt, niedriger als dieses, nur 20 Ellen hoch und durch zwei Türen zugänglich. Hier thront die Gottheit auf der heiligen Lade, getragen von den Flügeln der Cherubim, die man sich wohl in der Art der assyrischen Menschenstiere denken kann[16]). Ob auch schon im salomonischen Tempel nur der Hohepriester das Recht hatte, das Allerheiligste zu betreten, ist fraglich und wenig glaubhaft. Die Kultur der salomonischen Zeit war wohl noch stark patriarchalisch fundiert — das ursprüngliche Gefühl, daß jeder Familienvater priesterliche Funktionen ausüben könne, schlug noch durch. Der König wenigstens (als oberster Familienvater seines Volkes) durfte bestimmt das Heilige — Salomo opfert nur ausnahmsweise an dem großen Altar im Vorhof (I. Buch der Könige, Kap. 8, Vers 64) —, vielleicht auch das Allerheiligste betreten. Die strenge Scheidung zwischen Priesterschaft und Laien war noch nicht durchgeführt. Dem Volk freilich blieb auch das Heilige verschlossen. Es ist das Vorzimmer der Gottheit. Hier stehen der Tisch für die Schaubrote und die zehn goldenen Leuchter, der kleine goldene Altar und das andere Gerät (I. Buch der Könige, Kap. 7, Vers 50). Um den Bau herum zogen sich in drei Geschossen die Vorratskammern, je 5 Ellen hoch und 5, 6 und 7 Ellen breit, so daß sie von Stockwerk zu Stockwerk um eine Elle sich verbreiterten. Die in Absätzen

schmäler werdende Mauer des eigentlichen Tempels glich den Unterschied aus. Vor dem Heiligen lag, in ganzer Breite des Hauses und 10 Ellen tief die Vorhalle. Ihre Höhe ist strittig. Die ein halbes Jahrtausend später geschriebene, aber offenbar quellenmäßig fundierte Chronik (II. Buch der Chroniken, Kap. 3, Vers 4) spricht von 120 Ellen — man denkt an einen Fehler der Überlieferung (20 Ellen) — aber unmöglich wäre solch ein turmartiger Vorbau ähnlich den ägyptischen Pylonen nicht[17]). Vor der Halle stehen dann die beiden Säulen Jachin und Booz, im inneren Hof außer dem Altar das „eherne Meer" und die fahrbaren Waschbecken.

Es liegt hier nicht allzuviel an den Einzelheiten der Rekonstruktion. Manches bleibt dunkel, die großen Züge liegen doch klar: ein einschiffiger Saal, ein Allerheiligstes hinten abgetrennt, die Vorhalle; vor dem Haus die Höfe mit dem Altar, dazu eine Anzahl von Nebengebäuden, die gelegenlich in den Büchern der Könige erwähnt werden (z. B. II. Buch der Könige, Kap. 23, Vers 7). Wesentlich ist, daß der Gottesdienst sich v o r dem Hause des Herrn abspielt, daß Gott als von seinem Thron, von der inneren Cella aus, das Opfer abnehmend vorgestellt wird, während das Volk zusieht.

Der zweite Tempel, der 516 nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil geweiht wurde, war dem salomonischen anscheinend genau nachgebildet. Die liturgischen Bedingungen hatten sich weiterentwickelt, in der Richtung, die schon im 10. Jahrhundert eingeschlagen war. Die Schranken zwischen Priester und Laien waren scharf gezogen, die hierarchische Ordnung aufs strengste ausgebildet. Die Reform Esras kodifizierte um die Mitte des 5. Jahrhunderts diesen Zustand: jetzt durfte kein Priester — den Hohepriester ausgenommen — das Allerheiligste betreten, kein Laie das Haus Gottes. Aus Esras Zeit erst stammen alle Stellen der Chronik, die streng die priesterlichen Vorrechte be-

tonen. Nur die Priester, die Hofbeamten sozusagen, dürfen dem Thron des Gottkönigs nahen.

Es leuchtet ein, daß ein Bau wie der salomonische Tempel im 10. Jahrhundert v. Chr. (Hommel nimmt 958—951 als Bauzeit an) nicht urplötzlich so gebaut worden ist, auf den Befehl des Königs hin. Es fragt sich, was an Sakralbauten vorher auf dem Boden Palästinas entstanden ist, oder was im Judentum heimisch war.

Die Ausgrabungen der letzten Jahrzehnte (Hughes Vincent hat sie in seiner Arbeit „Canaan d'après les explorations récentes" trefflich zusammengestellt) haben reiche Funde aus der vorsalomonischen Zeit geliefert. Was an Sakralbauten heute kenntlich ist, gehört dem Typus der Höhenheiligtümer an[18]). Sie werden von den um 1400 nach Palästina eindringenden hebräischen Stämmen[19]) z. T. geduldet, z. T. übernommen, noch die Bücher der Könige (I, Kap. 2 und 3) berichten von ihnen. Der Kultus konzentriert sich unter freiem Himmel um die Masseboth, die heiligen Steine, und um die hölzernen Ascheras, im Boden oder auch in einem Sockel stehende Stämme. Vor der Reihe der Masseben — bis zu zehn stehen zusammen — wird auf dem Altar das Opfer gebracht, das Blut in die Opfergräben gegossen. Zur eigenlichen Opferhandlung also ist ein Haus Gottes nicht von nöten, es läuft dem ganzen Kultgebrauch eher zuwider. Nun finden sich aber bei den Höhenheiligtümern — den Bāmoth — in einer ganzen Anzahl von Fällen Gebäude. Im alten Burgtempel von Meggido, den sein Entdecker Schumacher in die zweite Hälfte des 3. Jahrtausends setzt, liegt die Kultstätte innerhalb eines von Gebäuden begrenzten Hofes — ein längeres ungeteiltes im Osten und drei kleinere im Westen[20]). Ganz ähnlich ist die Anlage des Heiligtums in Tell-es-Safy, das um 1500 entstanden sein soll. Der Typus wandelt sich kaum, wie denn religiöse Kultstätten ihrer Anlage nach im allgemeinen unendlich langlebig sind, solange wenigstens als die Religion, die sie geschaffen hat, keine wesentlichen Wand-

lungen erfährt: noch heute sind in jedem Kirchenneubau die Grundzüge des altchristlichen Kirchengebäudes vorhanden, und die Bemühungen des Protestantismus, einen eigenen Typ sich zu schaffen, zeugen gerade von dem Zusammenhang zwischen Kultbau und Gestaltung der Religion. Die Anlage der Kultstätte ist dem Stilwandel, insofern er innerhalb der Schicht „Kunst" sich vollzieht, nur bedingt unterworfen.

So wird auch der Typ der Bāma, des Höhenheiligtums weiterhin beibehalten. Ein zweites Heiligtum aus Meggido, das nach Schumacher etwa aus salomonischer Zeit stammt, aus dem 10. Jahrhundert also, ist von dem älteren kaum zu unterscheiden. Und die letzten Beispiele palästinensischer Höhenheiligtümer, die aus der Zeit des kaiserlichen Rom stammen, die Heiligtümer in Petra[21]), sind wohl reicher ausgestattet, gehen aber immer noch von der gleichen Grundlage aus.

Hier aber, in Petra, sind Funde gemacht worden, die uns in der Frage des Tempels selbst weiter bringen können: in den peträischen Heiligtümern spielt die Mensa sacra, der heilige Tisch, immer eine große Rolle, eine Felsplatte, an der die Opfermahlzeit, die mit dem Opfer unlöslich verbunden ist, eingenommen wird. Sie fehlt in den palästinensischen Höhenheiligtümern. Und doch muß eine Gelegenheit zur Opfermahlzeit vorhanden gewesen sein; die ältesten Teile des Alten Testaments, die Bücher der Richter und Samuels sprechen an verschiedenen Stellen davon: beim Gebet der kinderlosen Hanna in Siloh, bei Samuel, der den seines Vaters Esel suchenden Saul zur Mahlzeit nach dem Höhenheiligtum mit „hinauf" nimmt. Gewiß, man mag oft im Freien gegessen haben: aber gerade im Falle Sauls und Samuels ist ein „Speisesaal" bezeugt, und so ist anzunehmen, daß auch in den ausgegrabenen Heiligtümern eines der Gebäude, die der Kultstätte anliegen, für die Opfermahlzeit benützt worden ist. Andere Räume mag man als Magazine oder auch als Priesterwohnungen ausdeuten.

Gleichviel. Festzustellen bleibt in jedem Falle: vor dem salomonischen Tempel und weiterhin bis zu Esras durchgreifender Kultusreform besteht und herrscht in Palästina das Höhenheiligtum, eine Form der Kultstätte, die nicht um das Gotteshaus zentriert ist, in der die Bauten eine Rolle zweiten Ranges spielen. Maßgebend — und offenbar Keim der Anlage — ist der freie Platz: seine Ausgestaltung als Hof durch Umbauung nähert ihn nachträglich wohl dem Typus der Tempelanlage, der den Ostmittelmeerkreis beherrscht — aber dies eben scheint nachträgliche Angleichung zu sein: während dort offenbar von Anfang an das Gebäude, „Gottes Haus", im Mittelpunkt des Komplexes steht, ist es hier der freie Platz mit den kultischen Objekten. — In dieser Umgebung steht nun um 1000, fremd, der salomonische Tempel.

Daß er, als neuer Typus einer Kultstätte, entscheidendste Wandlung der kultischen und religiösen Einstellung beweist, ist offensichtlich: ob freilich eine Wandlung zum Monotheismus, das bleibt dahingestellt. Es scheint doch aus verschiedenen Stellen der Bibel hervorzugehen, daß der Tempel Salomos noch nicht einem einzigen Gott als Wohnung diente, von „Gott" im Sinne des Judentums nach Esras Zeit, im Sinne des All-Einen, ganz zu schweigen. Neben der Bundeslade, dem Sitze und Symbol Jehovas, tauchen in den Büchern der Könige, von der „Priesterredaktion" um 400 übersehen, eine eherne Schlange und Sonnenpferde auf — Bilder, denen offensichtlich göttliche Ehren erwiesen wurden: daß sie erst später in den Tempel eingeschleppt wurden, ist unwahrscheinlich; schließlich muß die Erzählung von Salomos Abgötterei ihren Grund haben. Trotzdem, auch in der Verehrung der Kultbilder an Stelle der Masseboth und Ascheras steckt ein Neues: das Kultbild ist in anderem Sinne Gott, ist wesentlich persönlicher als der Stein, der Baumstamm. So fordert es auch stärker seine Behausung, die Residenz, in der es verehrt

werden kann. Mit der Verehrung des Bildes verknüpft sich unabweislich der Tempelbau — beide liegen in jeder Religion in der gleichen Schicht.

Ob die eindringenden Juden beides — Götterbild und Tempel — schon mitgebracht haben oder erst im Lande es von auswärts übernahmen, bleibt dabei offen. Die Bundeslade bringen sie wohl mit: sie aber ist göttliches Symbol, Inkarnation Jehovas, nicht Abbild, und ob ihr von jeher — auch während der Beduinenzeit Israels — ein Haus zukam, ist zweifelhaft: die Beschreibung der Stiftshütte ist zu genau, als daß sie echt sein könnte[22]) — sie ist wohl erst retrospektiv aus der Tempelgewöhnung heraus entstanden. Sicher bleibt, daß in der Richterzeit, im 12. und 11. Jahrhundert, Tempel — im eigentlichen Sinne — vorhanden sind: im Buch Richter spricht sich das 17. Kapitel einwandfrei darüber aus: ein Mann, namens Micha, vom Stamm Ephraim, hat ein Götterbild in einem eigenen Gotteshaus, mit einem eigens dazu bestellten Priester — und das ist beweisend, wenn auch die anderen Stellen von den Gotteshäusern in Mizpah, Sichem und Beth-El (hier spricht freilich schon der Name) nicht ebenso klar sind.

Der Tempel Salomos faßt diese Bestrebungen zusammen. Die anderen Tempel sollen zurückgedrängt werden durch das große Zentralheiligtum. Hier können wir auch die Gestaltung des Gotteshauses zum ersten Male fassen, und die gegebene Beschreibung weist eindeutig auf den Kulturkreis, in den diese Form hineingehört. Das Haus Gottes mit Cella und Vorhalle, im Hof fest verankert, vor ihm der Altar, das eherne Meer, die fahrbaren Kessel, der Hof von einer Mauer umgeben, dazu der Vorhof: all dies weist nach dem Euphrat — von dort kommt der Einfluß, der die Kultstätte in dieser Weise formt. Ein Vergleich der Tempel im Palaste von Khorsabad[23]) mit dem Salomonischen macht das einleuchtend — es bedarf nicht des Hinweises auf die Cherubim, die Flügelstiere, die ja längst in Kanaan heimisch waren.

Die Tempelform hält sich offenbar innerhalb des Judentums, solange eben Tempel gebaut werden. Es waren weit mehr, als allgemein bekannt ist[24]): neben dem Tempel in Jerusalem besteht seit dem 6. Jahrhundert ein Tempel im oberägyptischen Elephantine, wo seit dem Anfang dieses Jahrhunderts eine Garnison jüdischer Söldner im Dienst des Pharao liegt; ein anderer wird im 2. Jahrhundert in Leontopolis in Unterägypten errichtet; ein dritter stand anscheinend in Borion in Nordafrika, andere werden in Antiochia und in der Gegend von Damaskus vermutet. Erhalten hat sich freilich nicht ein einziger, wir sind auf die literarischen Überlieferungen beschränkt: immer wieder, im Falle des Esratempels (im 5. Jahrhundert) und des Tempels von Leontopolis (im 2. Jahrhundert) wird versichert[25]), daß man sich an den Salomonischen Tempel angeschlossen habe. Nur von dem frühen Tempel auf Elephantine wissen wir nicht einmal dies. Noch der — im Formenapparat offenbar ganz römische — Tempel des Herodes geht in der Anlage auf den Tempel Salomos zurück; nur die Verhältnisse der einzelnen Teile des Baus waren verändert: das Heilige unverhältnismäßig höher als dort im Vergleich zu seiner Länge und Breite — es maß 60 : 40 : 20 statt 30 : 40 : 20 Ellen; ebenso war die Höhe des Allerheiligsten auf 60 Ellen gesteigert — die Grundfläche blieb auch hier gleich der im salomonischen Tempel. Oben blieb ein leerer Dachraum von 40 Ellen Höhe, so daß, von außen gesehen, die Höhe des eigentlichen Tempelhauses der Höhe des pylonartigen Vorderhauses gleich war. Ringsum zogen sich, wie am ersten Tempel, in drei Geschossen Wohnräume.

Die Entwicklung läßt sich dahin zusammenfassen, daß der Höhenkult seit Esra wohl endgültig durch den Tempeldienst — Opfer vor dem Gotteshaus — ersetzt war. Es will scheinen, daß uns in den religiösen Kultstätten der Falaschen — der abessinischen Juden — noch heute der früheste Typus des Tempels im gröbsten überliefert ist[26]). Die Form des Gotteshauses ist freilich

völlig verändert; unter dem Einfluß der umwohnenden Völkerschaften ist die Rundhütte zum maßgebenden Typ ihrer „Mesgids" geworden: eine Wandlung, die parallel zu der Entwicklung des Gotteshauses der christlichen Abessinier verläuft — im übrigen erst vor verhältnismäßig kurzer Zeit eingesetzt zu haben scheint, erst im vergangenen Jahrhundert. Die Dreiteilung der Mesgid freilich — drei konzentrische Kreise oder Hintereinanderschaltung rechteckiger Räume (Hoharua), deren innerster als Allerheiligstes, die folgenden als Heiliges und Laienraum behandelt werden — unmittelbar vom salomonischen Tempel herzuleiten, wird kaum angehen. Denn die abessinische Kirche kennt sie gleichfalls, und bei ihr steht die Abkunft des Typs von der oberägyptischen Kirche außer Zweifel. Freilich wäre es denkbar, daß die oberägyptischen Judenchristen noch mehr als die Namen für die Teile ihres Gotteshauses vom Tempel entlehnt hätten, und auf diesem Umweg wären Beziehungen der Mesgid zum Tempel vielleicht möglich. Aber das bleibt schwer beweisbare Hypothese. Von ungleich größerer Bedeutung ist das grundsätzliche Vorhandensein der Opferstätte in der Mesgid und die Absperrung des ganzen geheiligten Platzes durch einen Zaun, die Teilnahme der Frauen außerhalb dieses Zaunes am Gottesdienst — die Abtrennung einer Frauenabteilung also, die dem Frauenhof des Tempels entspricht. Die Anlage der Umgebung des Tempels ist ihren Grundzügen nach also festgehalten[27]), und hier ist die Annahme eines Umwegs über die Kirchenbauten Oberägyptens und Abessiniens unmöglich — denn eben dort fehlt sie. Nur ist sie auf primitivste Verhältnisse reduziert, und in nichtliturgischer Beziehung ist das Vorbild radikal vergessen.

Das Eindringen dieses Tempeltyps nach Abessinien muß den ganzen Umständen nach in der Zeit der endgültigen Festlegung des biblischen Kanons, also spätestens im ersten nachchristlichen Jahrhundert, erfolgt sein, zu einer Zeit, als die Idee des Tempels im jüdischen Kulturbewußtsein unverrückbar verwurzelt war.

Unvermittelt und in den eigentlichen Problemen der Entstehung durchaus dunkel steht aber seit den letzten Jahrhunderten der vorchristlichen Zeitrechnung die Synagoge neben dem Tempel. Die Zeit ihres ersten Auftretens liegt in keiner Weise fest: wohl finden sich gelegentlich biblische Stellen aus der Zeit um das babylonische Exil, aus dem 6. Jahrhundert also, die auf Synagogen bezogen werden können; aber da auch andere Deutungen möglich sind, müssen sie beiseite bleiben. Mit Sicherheit nachweisbar sind Synagogen in Palästina erst in makkabäischer Zeit, im 2. Jahrhundert vor Christi — der 74. Psalm spricht von der Zerstörung „aller Häuser Gottes im Lande". In Ägypten, in Schedia, ist die Widmungsinschrift einer Synagoge, einer Proseuche, wie der griechische Name lautet, aus der zweiten Hälfte des 3. vorchristlichen Jahrhunderts erhalten, eine andere aus Alexandronesos, in Unterägypten, stammt aus dem Jahre 217[28]). Im 3. Jahrhundert also gibt es Synagogen, und die Annahme hat viel für sich, daß sie in der Zeit nach Esra, nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil, sich allmählich herausgebildet hat.

Man muß sich die Bedeutung dieser Neuschöpfung klarmachen, die hier neben dem Tempel heranwächst. Es muß eine geistige Revolution — besser eine Evolution — unerhörtester Art und Stärke eingesetzt haben, in einem Ausmaß, das uns Heutigen kaum mehr faßbar ist. Die ganze Einstellung zu Gott ist im Tiefsten verändert. Er ist nicht mehr der Herr, der König, dem Gaben dargebracht werden. Nicht mehr in streng gebundener Handlung vollzieht sich das Herantreten der Priesterschaft, begleitet von den Chören der Leviten, von fern bestaunt vom Volk, feierlichstes Zeremoniell, in dem jeder Schritt, jeder Gestus durch Vorschrift geregelt ist. Nicht mehr Bindung an den Ort, an Zion, wo allein das rituelle Opfer in Wahrheit möglich ist — die Tempel auf Elephantine und in Leontopolis bleiben (das hat Krauss überzeugend nachgewiesen) bloßer Ersatz für den zerstörten oder entweihten

Tempel in Jerusalem, wenigstens in den Augen der rechtgläubigen dortigen Priesterschaft. Jetzt kann an jedem Ort, wo Juden sind, die Gemeinde zusammentreten; nur von hier aus wird das Wort Jesu verständlich (er steht ja durchaus innerhalb des jüdischen Sektentums): „Wo zwei oder drei beisammen sind in meinem Namen, da bin ich unter ihnen." Der Zweck der Zusammenkunft aber ist, neben dem Gebet — Philo ist hier maßgebender Zeuge —, τὸ φιλοσοφεῖν, d. h. die Auslegung der Schrift. Das Wort tritt an Stelle der Tat, auch dann, wenn die Form eines geregelten Gottesdienstes, der in bestimmten Bahnen abläuft, gewahrt bleibt. Es ist der äußerliche Ausdruck der inneren Wandlung, die Zunz prägnant charakterisiert hat: „An Stelle des Propheten tritt der Weise[29])."

Zwei Anschauungen stehen sich heute in der Frage der Entstehung der Synagoge gegenüber: die eine will ihre Entstehung im Zusammenhang mit dem Tempel nachweisen —, ihr schroffster Vertreter ist Samuel Krauss[30]), der Wiener Talmudist — die andere behauptet ihr Aufkommen im bewußten Gegensatz zum Tempel — hier führt Moritz Friedländer[31]). Die erste Richtung spaltet sich nochmals; Krauss glaubt an eine Entstehung aus dem Tempeldienst selbst, andere — J. Elbogen[32]) — an ein Heranwachsen parallel mit dem Tempeldienst[33]). Krauss stützt sich in erster Linie auf das Vorhandensein der Maamadoth, der „Standmannschaften", die als Vertreter der 24 Bezirke, in die das Volk geteilt ist, reihum nach dem Tempel abgeordnet werden, um dort das ganze Volk (das eigentlich dem Opfer hätte anwohnen müssen) zu vertreten. Für diese Standmannschaft wird in einer Halle des Tempels ein Gottesdienst, bestehend aus Gebet, Thoravorlesung und Priestersegen, nach jedem der vier Opfer abgehalten. Der Kern dieser Ableitung liegt darin, daß eben der hier erwähnte Gottesdienst im unmittelbarsten Zusammenhang mit dem Opfer steht, nur Sinn hat, wenn das Opfer vorangegangen ist. Beachtenswertere

Gesichtspunkte bietet Elbogens Ansicht, die Krauss im Zusammenhang mit der ersten auch anerkennt: nach ihr existieren in allen Städten Bethäuser für die nicht zur Standmannschaft Befohlenen, so daß also das ganze Volk des Bezirkes, der gerade seine Standmannschaft nach Jerusalem gesandt hat, mit seinem Gebet die Opferhandlung begleitet, zum wenigsten im Geiste auf dem Tempelberg anwesend ist. Aus diesen Versammlungen während der Maamadothwoche hätten sich im Laufe der Zeit die täglichen Gebetsversammlungen entwickelt.

Dem steht die Friedländersche Anschauung diametral gegenüber: die Synagoge ist nicht in Jerusalem, nicht in Judäa, überhaupt nicht in einem Zusammenhang irgendwelcher Art mit dem Tempel entstanden. Sie ist Produkt der Diaspora, gebildet in Anlehnung an die religiösen Versammlungen der hellenistischen Antike, im schroffen Gegensatz zum pharisäischen Judentum des Stammlandes. Ihr eigentliches Wesen liegt im „Philosophieren", in der Ausdeutung der Schrift, im bewußten Widerstreit gegen die bloß wörtliche Befolgung der rituellen Vorschriften.

Man sieht den Kern des Gegensatzes, den Punkt, auf den die Problemstellung sich zuspitzt. Auf der einen Seite wird als wesentlichster Bestandteil des synagogalen Gottesdienstes das Gebet angesehen — der Anschluß an den Tempel (Gebet als Opferersatz) ist damit von selbst gegeben. Auf der anderen Seite sieht man in der Auslegung der Schrift, in der Debatte über sie den eigentlichen Zweck der Versammlung am Sabbat. Der Begriff des Bethauses steht gegen den des Lehrhauses. Gegensätze aktueller Art, die, leicht kenntlich, auf beiden Seiten verschärfend hereinspielen, mögen beiseite bleiben.

Es scheint, wie so oft, hat man die Fragestellung erst einmal scharf gefaßt, daß in beiden Anschauungen etwas Richtiges enthalten ist. Bloßes Lehrhaus, das einzig der Debatte gewidmet ist, ist die Synagoge ursprünglich ganz bestimmt nicht. Der Zusam-

menhang der ersten Gebete, die den Gottesdienst konstituieren, der Gebetszeiten selbst mit dem Opferdienst ist deutlich wahrzunehmen[34]). Es könnte sogar sein, daß der Anschluß an den Tempeldienst noch enger war, daß, an einzelnen Orten vielleicht nur, Opfer in der Synagoge dargebracht wurden, daß Opfer und Gebetsdienst demnach ganz eng miteinander verschmolzen waren: zum wenigsten gestattet der Magistrat von Halikarnaß unter Cäsar den dortigen Juden, „die Sabbate zu feiern und Opfer nach jüdischem Brauch darzubringen"[35]), und das gleiche beschließt die Gemeinde von Sardes um die Mitte des 1. vorchristlichen Jahrhunderts: „nachdem . . . ihre jüdischen Mitbürger . . . sie mit der Bitte angegangen hätten . . . daß ihnen ein Ort angewiesen werde, wo sie mit ihren Frauen und Kindern Gott ihre herkömmlichen Gebete und Opfer darbringen könnten . . ." Ein zweimaliges Mißverständnis ist doch schwer glaublich; man wird also wohl damit rechnen müssen, daß man damals Opfer dargebracht hat — auch in der Diaspora und nicht nur in den wenigen ausgesprochenen Opfertempeln — und diese Tatsache versperrt der Friedländerschen Hypothese den Weg zur alleinigen Erklärung der Synagogenentstehung.

Auf der anderen Seite ist der Gegensatz jeder Synagoge, in der überhaupt es sich um Schriftauslegung handelt — und daß sie stattgefunden hat, sogar integrierenden Bestandteil des Gottesdienstes sehr früh gebildet haben muß, wird von niemandem bestritten —, zum Opferdienst, der mit dem Tempel notwendig verknüpft erscheint, so einleuchtend, daß es kaum nötig ist, ihn noch des näheren herauszuholen. Auf der religiösen Stufe, auf der das Opfer herrschend ist, bleibt kein Raum für Belehrung oder Schriftauslegung: beide haben rationale Tendenz, bemühen sich mit dem Verstand, mit der Kraft überzeugender Rede um Ergründung eines religiösen Zusammenhanges, während das Opfer Hingegebensein an die Gottheit, skrupelloses Geführt-

werden durch den vermittelnden Priester, der Gottheit näher und ferner Stehende fordert, magisch, statt rational unterbaut ist. Wenn neben der Belehrung das Gebet und sogar das Opfer noch vorhanden ist, handelt es sich um ein Nebeneinander von zwei Religionsstufen — ein Nebeneinander, das sehr lange währen, unter Umständen nie überwunden werden kann.

Es geht also gar nicht um den Gegensatz hellenistisch—pharisäisch, und der Gegensatz Lehrhaus—Bethaus scheint zu schroff gefaßt. Die Lehrabsicht war unbestritten vorhanden. In ihr liegt das Neue — und wenn sie in Judäa und parallel zum Tempel zuerst aufgetreten ist, und schon im 3. oder 4. Jahrhundert, so wird man eben schon in diesem frühen Zeitpunkt und ohne Einfluß des griechischen Kulturkreises ein Heraustreten der Juden aus dem Kreis des orientalischen Opferdienstes feststellen müssen. Inwieweit bei dem Vordringen der Lehrtendenz orientalisches Gedankengut mitspricht, inwieweit Ideen aus der Zeit des babylonischen Exils eine Rolle spielen, dies zu untersuchen, bleibt Sache des Religionshistorikers. Die griechischen Einflüsse mögen dann die Lehrtendenz verstärkt haben — doch scheint es gerade bei Philo, daß es sich mehr um nachträglich hinzugebrachte Assimilationsgedanken handelt, daß Philo, ganz aufgehend im griechischen Denken, Dinge ähnlich zu sehen bemüht ist, die doch durch Welten getrennt sind. Die frühe Synagoge ist Bet- und Lehrhaus zu gleicher Zeit.

Für den gegenwärtigen Zusammenhang genügt die Feststellung, daß das Moment der Belehrung und Schriftauslegung im Gedanken der Synagoge eine hervorragende Stellung einnimmt. Der Zusammenhang zwischen Synagoge und Belehrung ist so eng, daß um die Zeit Christi etwa allgemein die Synagoge als theologische Hochschule dient, oder wenigstens jede Synagoge mit einer Hochschule verbunden ist[36]). Hier war etwas völlig Neues gegeben, etwas, das allem Tempeldienst widersprach, selbst wenn

einzelne Momente des Tempeldienstes hereingenommen werden, noch lange eine Rolle spielen, vielleicht nie ganz verschwinden und im weiteren Verlauf der Entwicklung sich eher noch verstärken. Mit dem Begriff des Lehrhauses, mit seinem Gegensatz zum Opferdienst war für die architektonische Gestaltung eine völlig neue Forderung gestellt. Es wird klar, daß es unmöglich war, den neuen Gottesdienst in einem Bau abzuhalten, der, dem Tempel gleich, eben auf den Opferdienst als den Gipfel der Kulthandlung zugeschnitten war. Gott ist nicht mehr als Person gegenwärtig gedacht. Man naht ihm nicht mehr in zeremonieller Weise — dies würde seine Lokalisierung an bestimmtem Ort, im Allerheiligsten, voraussetzen. Seine Gegenwart wird rein geistig gefaßt, er ist überall und nirgends; die Gläubigen sammeln sich, um vom Schriftgelehrten sein Wort zu hören. Daraus folgt als eindeutige Forderung für den Bau, daß man in ihm um einen Punkt sich sammeln könne — praktischerweise um einen erhöhten Punkt, damit der Vortragende allen auch sichtbar sei: das Bima, die erhöhte Estrade, auf der der Vortragende, der Ausleger seinen Platz hat, ist als geistiges und örtliches Zentrum gegeben[37]).

Natürlich ist es nicht so, daß die Entstehung des „Raumes um das Bima" sachlich überlegt und nach dieser Überlegung entworfen und ausgeführt worden wäre. Das ist eine Einstellung zum Bau, die erst in verhältnismäßig hoch entwickelten Kulturen auftaucht — die Bauregeln der Kluniazenser bieten für die Entwicklung der modernen Kultur eines der ersten Beispiele, und ganz rein erwächst diese „Bauprogramms-Architektur" erst im protestantischen Kirchenbau und in der Profanarchitektur des 17. und 18. Jahrhunderts. Nicht auf die Frage nach dem Bedürfnis zielt der oben gegebene Gedankengang: es handelt sich vielmehr darum, klarzulegen, aus welchen Bedingungen eine bestimmte Raumform mit Notwendigkeit erwächst — unüberlegt,

nicht entworfen, sondern werdend, inadäquate Formulierungen fallen lassend, bis das Entsprechende gefunden ist, das dann ganz von selbst bleibt — solange, bis ein Wechsel der religiösen Gesinnung und damit der Riten das Bestehende unbrauchbar macht und damit zu neuem Suchen treibt.

Abgesehen von der Möglichkeit, sich um den Vortragenden sammeln zu können, stellt die neue Form des Gottesdienstes, soweit sie Belehrung ist — nur insoweit ist jetzt von ihr die Rede — keine Forderung an den Raum: das ist wesentlich und hängt wieder mit der neuen Einstellung auf das Religiöse im Innersten zusammen. Jeder Glaube, der auf dem Wort sich aufbaut, der Gott rein unpersönlich, geistig vorstellt, ist architektonisch indifferent. Um sich versammeln zu können, um dem Wort Gottes nachzudenken, dazu genügt jedes Zimmer. Dies religiöse Tun ist keine kultische Handlung, es kennt keinen zeremoniell geregelten Ablauf; es handelt sich um kein Fortschreiten des Dienstes, bei dem eine Handlung die andere ablöst, in dem ein Vorgang auf den anderen notwendig folgen muß. Deshalb bedarf es auch keiner differenzierten Raumfolge wie im Tempel, in der katholischen Kirche, wo der eine Raum dem amtierenden Priester, der andere der assistierenden Priesterschaft, der dritte den Laien, ein vierter den Büßern oder Katechumenen vorbehalten ist, wo die Prozession von der Vorhalle aus zu den einzelnen Altären bis zum Zielpunkt, dem Hochaltar, schreitet. Soweit es sich um den liturgischen Vorgang handelt, der für den Raum bestimmend wird, sind Tempel und Kirche nächst verwandt. Wie im Tempel, thront in der katholischen Kirche Gott, in Gestalt der Hostie, am Altar, vertreten durch den amtierenden Priester; die Gemeinde naht ihm in wohlabgewogener Reihenfolge. Der Gottesdienst ist im Tempel und in der Kirche magischer Natur: es gehen Dinge vor, die einen anderen Sinn haben, als die tatsächliche Handlung ihn ahnen läßt, die symbolisch eine zweite Handlung

darstellen und in denen deshalb jede Geste der eigentlichen Handlung genau beachtet sein will, weil eine Abweichung den hinter ihr stehenden Sinn, das Gemeinte, zerstören würde. Dinge und Vorgänge der wirklichen Welt wirken ein auf eine zweite, dahinterstehende Welt. Deshalb gewinnen sie eine überwirkliche Bedeutung. Innerhalb einer rational fundierten Religiosität, wie sie dem Lehrhaus entspricht, haben die Dinge und Vorgänge keinen zweiten gemeinten Sinn. Der nicht magisch, sondern rational unterbaute Gottesdienst ist weniger sakral, hat ganz ausgesprochen profanen Charakter — ohne deshalb notwendig weniger religiös zu sein: es ist durchaus möglich, daß ein profaner Ritus — der also möglichst wenig rituell angelegt ist — zu stärkerer Verinnerlichung führt. Aber diese Verinnerlichung bedarf eben — um es banal zu sagen — keiner Projektion nach außen. Ihr genügt jeder beliebige Raum, alles Gegebene, das nur einigermaßen den wenigen äußeren Forderungen, die sie stellt, sich anpassen läßt, und hier liegt ein wesentlicher Ansatzpunkt, aus dem die ganze Entwicklung der synagogalen Architektur sich erklären läßt.

Nun ist aber die Synagoge bei ihrer Entstehung nicht nur Lehrhaus, sondern gleichzeitig Bethaus. Sie ist also nicht nur Versammlungsraum, nicht nur Hörsaal, in dem das oder jenes geschehen kann, wo es durchaus nicht festliegt, ob der oder jener zuerst und wie lange er spreche, sondern es verbindet sich gleichzeitig damit die Notwendigkeit, durchaus geregelte, sakrale Handlungen im eigentlichen Sinne vorzunehmen: Gebete zu sprechen, von bestimmter Dauer und Form, von Gesten begleitete Gebete, die ein Vorbeter anführt, die z. T. von der Gemeinde nur durch Aufnahme eines Refrains unterstützt werden, Gebete, die die Einstellung nach einer bestimmten Himmelsrichtung fordern, es muß eine Lade da sein, in der die heiligen Bücher aufbewahrt werden, die Bücher werden feierlich ausgehoben, dem Volke gezeigt, zum Lesepult getragen und wieder zurückgebracht. Die ma-

gischen Momente, die hier neben die rationalen treten, liegen vollkommen klar. Und diese Form des Religiösen stellt auch wieder andere Forderungen an den Raum. Charakteristisch bleibt freilich, daß sie so gut wie nichts durchgesetzt hat: einzig die Einführung des Aron Hakodesch, des Heiligen Schreins, und seine Stellung an der Wand, die in der Richtung des Tempels von Jerusalem liegt, unterwirft sich diesen kultischen Forderungen des Synagogengottesdienstes. Gerade in den entscheidenden Jahrhunderten um Christi Geburt herum muß aber das rationale Moment im jüdischen Gottesdienst, die Absicht auf Belehrung doch entscheidende Bedeutung gehabt haben: ein gut Teil der magischen Elemente, die der Gebetsdienst verkörpert, scheint erst nachträglich, im 3. und 4. Jahrhundert, eingedrungen zu sein und sich weiter entwickelt zu haben.

Aus der reinen Versammlungsabsicht erwächst demnach in erster Linie die Synagoge als Bauwerk: jede Beziehung zum Tempel muß ganz entschieden in Abrede gestellt werden[38]). Gerade architektonisch hat sie nicht das geringste mit ihm zu tun. Die Beziehungen, die man hat sehen wollen, sind äußerlichster Natur, auf der sprachlichen Identifizierung einzelner Bauteile hier und dort beruhend. Wenn der eigentliche Synagogenraum gelegentlich Ulam, Vorhof, genannt wird, wenn der Ausdruck Hechal auf Bima und Aronstufen angewandt wird, so ist klar, daß hier eine nachträgliche Analogisierung inkongruenter und völlig inkomparabler Dinge vorliegt. Es handelt sich um charakteristische spekulative Spielereien — um eine geistige Einstellung, die offenbar in jeder Religion auf einer bestimmten Entwicklungsstufe Bedeutung gewinnt. Auf diese Namensidentifizierung folgt spät die Absicht architektonischer Analogisierung: im 17. und 18. Jahrhundert kommt tatsächlich der Versuch vor, Synagogen dem Tempel anzugleichen: ein Versuch, der äußerst interessant ist für die Frage, wie eine bestimmte Zeit ein litera-

risch Gegebenes aufgefaßt und umgebildet hat. (Hier liegt beiläufig auch der alleinige Wert der übergroßen Mehrzahl der Rekonstruktionen des Salomonischen Tempels aus dem 17., 18. und 19. Jahrhundert.)

Von der Feststellung aus, daß bei der Entstehung der Synagoge die Absicht herrschend war, sich zu Lehrzwecken, zu Debatten in ihr zu versammeln, liegt es nahe, anzunehmen, daß man sich an einen Typ anschloß, der ohnehin zu Versammlungen gebraucht wurde, dem Versammlungszweck demnach von vornherein als angemessen empfunden wurde. Leopold Löw[39]) hat den Gedanken in die Debatte geworfen, die Synagoge sei vom Gemeindehaus vom Rathaus, ausgegangen: das leuchtet ein. Im Gemeindehaus lag ein solcher ausgesprochener Versammlungsraum vor. Man wird ihn ursprünglich wohl gleich zum Gottesdienst verwendet haben — es ist der Raum im Ort, an dem überhaupt eine große Anzahl von Menschen sich zusammenbringen läßt. Die Loslösung eines eigenen, ausschließlich gottesdienstlichen Zwecken dienenden Gebäudes, erfolgt dann erst nach und nach; in vielen Fällen wird sie gar nicht erfolgt sein — eine Anzahl talmudischer Stellen weist in diese Richtung. — Es liegt klar, daß der synagogale Gottesdienst, der nicht magisch gegründet ist, eines eigenen Gebäudes nicht bedarf. Erst äußere Gründe, Gemeinden mit überwiegend nichtjüdischer Bevölkerung, machen eine Trennung des religiösen und des politischen Versammlungshauses notwendig. Die gewohnte Form, das Bauliche, der Raum, wird beibehalten.

So tritt die Synagoge in dem ersten erhaltenen Beispiel auf, in Delos[40]): ursprünglich, im 2. vorchristlichen Jahrhundert, ein großer rechteckiger Saal, vielleicht mit ringsum laufenden Bänken, im Süden ein Hof, die Nordmauer des Saales und die Südmauer des Hofes bis zum nahegelegenen Meere (15 m) hinuntergeführt. Vor der ganzen Anlage zieht sich ein Stylo-

bat — eine niedrige zweistufige Treppe — fast über die ganze Breite hin, vielleicht mit Säulen auf der obersten Stufe. Der Saal mag nach dem Meer zu offen gewesen sein. Im 1. Jahrhundert erfolgt dann ein Umbau: man schließt den Saal nach Osten und teilt ihn durch eine Zwischenmauer[41]) (in beiden Mauern finden sich Marmortrümmer aus dem alten Gymnasion der Insel, unter anderem eine Basis mit der Inschrift eines Gymnasiarchen Poses, der um 100 gelebt hat; durch die überlieferte Plünderung des Gymnasions im Mithridatischen Krieg 88/87 wird die Datierung dieses Umbaus auf etwa 80 möglich); man baut die jetzige niedrige Bankreihe im Innern beider Säle ein — ob auch an der Zwischenmauer, ist wegen der Türen in ihr fraglich. In der Mitte der Westwand des nördlichen Saales wird ein erhöhter Marmorsitz angebracht — für den Archisynagogen, den Synagogenvorsteher. Die Säle werden mit grobem Mosaik ausgelegt. In der Mitte des nördlichen Raumes erhebt sich ein Podium.

Die Anlage ist rein profaner Natur. Es sind Räume eines antiken Verwaltungsgebäudes, ein einziger Saal vor dem Umbau[42]), ein Ratssaal mit Vorzimmer danach: eine leichte, ganz minimale Steigerung der sakralen Momente ließe sich aus dieser Schaffung eines Vorzimmers vielleicht herauslesen. Der Vergleich mit einem wirklich sakralen Bau, mit dem Tempel etwa oder der Kirche wo die ganze Abfolge der Räume — Vorhalle, Langhaus, Chor — sich auf immer höhere Grade des Heiligen konzentriert, macht den Unterschied aber doch sehr deutlich. Hier handelt es sich wirklich nur darum, einen Raum für eine Versammlung halbprofaner — zum mindesten nicht ausgesprochen sakraler — Natur zu schaffen. Von dem Podium konnte ebensogut wie über die Schrift ein Redner über Steuerbewilligungen sprechen. Es ist wichtig, daß auch nicht eine Spur von einem Aron gefunden worden ist, daß von einer „Orientierung", von der Ausrichtung des Baus nach einem bestimmten Orte nichts zu finden ist. Beherrschend für den Raum sind das

Bima in der Mitte und der Sitz des Archisynagogen. Hier konzentriert sich das geistige Leben der Synagoge — auf die Vorlesung selbst und auf den Versammlungsleiter[43]).

Freilich sind auch andere Momente, Momente, die einem magischen Weltbild entstammen, am Bau der delischen Synagoge zu spüren. Ein Wasserbassin zieht sich vom Hofe aus unter dem Südraum der Synagoge hin: ein Loch in der Mauer des Raumes macht es möglich, von innen her Wasser zu schöpfen. Daß die Einrichtung rituellen Zwecken diente, ist offenbar. Jede Waschung ritueller Art aber trägt Sakralcharakter, bedeutet Reinigung, ist stellvertretende Handlung für ein Geistiges. Sie gehört der Welt des Magischen an, steht auf der gleichen Stufe wie das Opfer, und ihr Auftreten innerhalb des Bereiches der Synagoge ist bezeichnend dafür, daß eben noch andere Dinge als solche rationaler Natur in den Gottesdienst hineinspielten: daß durch die Schriftverlesung und die Schriftauslegung die sakralen Momente nicht völlig verdrängt waren.

Schon dieser früheste Bau charakterisiert sich als das Versammlungshaus einer Gemeinschaft von öffentlich-rechtlicher Art; die Synagoge ist der Sammelpunkt der jüdischen Kolonie auf Delos, die das Recht hat, ihre religiösen und administrativen Angelegenheiten — im Rahmen des Stadtverbandes — selbständig zu regeln. Sie ist ihr nationales Verwaltungsgebäude — Religion ist in der Antike Sache der Nation.

So braucht im jüdischen Heimatgebiet den Kolonien gegenüber nichts sich zu ändern. Das Rathaus der politischen, das Lehrhaus der religiösen Gemeinde können zusammenfallen. Verschiebt sich in den erhaltenen Bauten der Akzent trotzdem, so liegt das nicht an der Änderung der politischen und religiösen Verhältnisse, sondern an der neuen geistigen Einstellung der Epoche.

Durch die Ausgrabungen der Deutschen Orientgesellschaft[44]) sind auf galiläischem Boden die bedeutendsten Synagogen der

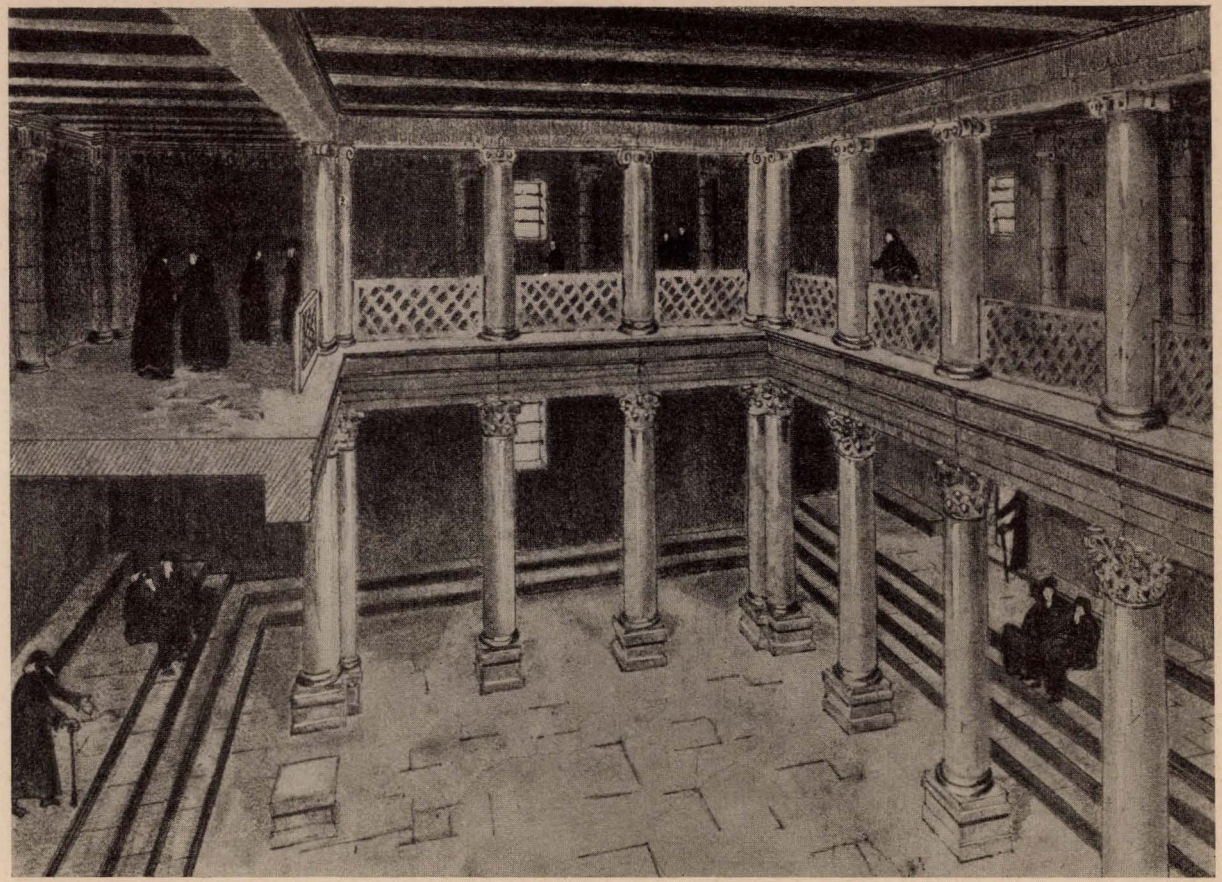


Abb. 1. Irbid, Synagoge. Innenansicht nach Norden. Rekonstruktion

Spätantike freigelegt worden, eine Gruppe von 13—15 Bauten — einzelne sind strittig — im allgemeinen im gleichen Schema errichtet: in einem wenig gestreckten Rechteck an drei Seiten umlaufend eine Säulenstellung; die Nebenschiffe, die so entstehen, verhältnismäßig schmal, in ihnen, den Wänden entlang, gelegentlich ein oder zwei Sitzstufen; an der vierten, der Südwand ein bis drei Eingänge; zum Teil mit, zum Teil ohne Empore. — Dies sind die Grundzüge (Abb. 1).

Als Vorbild liegt diesen Bauten offensichtlich die antike Basilika zugrunde, wie Vitruv sie geschildert hat[45]) und wie sie z. B. in Pompei (vor 78 v. Chr.) und entwickelter auf dem römischen Forum erhalten ist. Auch hier ist der Grundriß ein Rechteck mit umlaufender Säulenstellung, auch hier findet sich die Empore. Freilich bleiben zwei wesentliche Unterschiede: die Streckung der ausgeführten Basiliken ist erheblich größer als die der Synagogen in Galiläa und auch in der Theorie schreibt Vitruv ein Verhältnis von 1:2 oder 1:3 vor; in der von ihm selbst erbauten Basilika zu Fano freilich hatte er ein Verhältnis von 3:5 angewandt, das dem der Synagoge etwa entspricht. Wichtiger ist, daß in den römischen Basiliken die Säulenstellung samt den Emporen ringsum zu laufen pflegt, an allen vier Seiten. Die Eingangsseite also ist im Innern nicht betont wie in den Synagogen. Schon vor den galiläischen Bauten hatte sich die große Synagoge in Alexandrien dem basilikalen Typus angeschlossen. Von ihr — sie ist schon 116 n. Chr. zerstört worden, kaum 80 Jahre nach ihrer Erbauung — gibt es nur die Beschreibung des Talmud, die — auf Architektonisches in keiner Weise eingestellt — mehr die Größe und den Reichtum des Baus beschreibt als seine Anlage[46]). Immerhin läßt sich so viel sagen, daß offenbar zwei Säulenreihen auf vier Seiten den Raum umzogen[47]) wie in der Basilica Julia auf dem römischen Forum (54 v. Chr.) oder in der von Trajan erbauten Basilica Ulpia. Der Anschluß an die römische Basilika ist also noch enger

als in den galiläischen Synagogen, wo die Dreiseitigkeit der umlaufenden Empore durchgedrungen ist. In der Mitte der alexandrinischen Synagoge erhob sich ein Bima; von einem Aron Hakodesch ist nicht die Rede[48]).

Die antike Basilika ist Ort des öffentlichen Lebens: Markthalle, Börse, Gerichtsgebäude. Die antike Theorie trennt nach diesen Eigenschaften verschiedene Arten von Basiliken: vinariae, ambulatoriae, forenses[49]). In der Praxis mag, in kleinen Orten bestimmt, alles zusammengefallen, die sämtlichen zu erledigenden Geschäfte werden in einem Raum vereinigt worden sein, genau wie in den Rathäusern des Mittelalters. Wichtig ist immerhin, daß in den Gerichtsbasiliken regelmäßig eine Tribuna als Sitz des Richters (unser Wort Tribunal leitet sich von dort her) eingebaut wurde, ein rechteckiges oder halbkreisförmiges, in jedem Falle erhöhtes Podium, das die Szene beherrscht. Dorthin richtet sich der ganze Raum aus, die Tribuna ist Zielpunkt der in ihm lebendigen Kraft. Von ihr ist — dies scheint sicher — ikonographisch und wohl auch architektonisch die Apsis und im weiteren Lauf der Entwicklung der Chor der christlichen Sakralbauten ausgegangen.

Die Synagogen Galiläas greifen diese Form der öffentlichen Architektur auf. Die Synagoge ist öffentlicher Bau, ist Gemeindehaus[50]). Es bestehen gedanklich keine Hemmungen, einen Raumtyp der für Geschäfte aller Art geeignet war, zu gottesdienstlichen Zwecken zu übernehmen. Es wäre durchaus möglich, daß er auch tatsächlich zu rein profanen Zwecken benutzt wurde: schon der Name „Synagoge" führt darauf — Ort der Zusammenkunft — und von „Ratssynagogen" ist des öfteren die Rede — von Synagogen also, die Beratungszwecken dienten. Andere Bestimmungen des Talmuds schlagen hier ein. Wenn es im 4. Jahrhundert n. Chr. verboten wird, in der Synagoge Rechnungen zu kalkulieren, so läßt das den Schluß zu, daß es früher üblich war. Ebenso steht

es mit dem Verbot des Essens, Schlafens und Trinkens in der Synagoge[51]). Die Synagoge liegt, ob sie für religiöse und Verwaltungszwecke diente oder ausschließlich für den Gottesdienst reserviert war, in der Schicht des Profanen. So kann das galiläische Judentum ohne Widerstände den architektonischen Typ der römischen Basilika übernehmen.

Aus dem Vorhandensein oder Fehlen der Emporen in den galiläischen Synagogen lassen sich keine Schlüsse auf irgendeine umgestaltende Absicht des Judentums ziehen; um die Trennung der Frauen von den Männern durchführen zu können, hat man die Empore bestimmt nicht eingeführt. Schon der Gedanke einer Sonderung der Geschlechter würde der durchaus amagischen Haltung des spätantiken Judentums widersprechen. Wichtiger ist noch, daß die Antike selbst sich nicht eindeutig für die Einführung der Empore in ihre Basiliken entschieden hat. Die Empore ist ursprünglich offensichtlich nur Bereicherung der Basilika, nicht notwendig mit ihr verbunden, in einem der frühesten Beispiele, in Pompeji, fehlt sie. In kleineren und weniger bedeutenden Bauten wird sie stets weggeblieben sein. So, als fakultative Zutat, ging sie in den Synagogenbau über. Daß man die einmal übernommene Raumteilung später, als die Trennung der Geschlechter als wünschenswert empfunden wurde, in diesem Sinne ausnützte, ist dabei durchaus möglich.

In einem Punkt nur weicht jede dieser Synagogen von jeder antiken Basilika ab: im grundsätzlichen Wegfall der Säulenstellung an der einen Wand. Daß hier die Eingänge sich befanden, ist kein genügender Grund. Es wäre, wie das in der Basilika stets der Fall war, durchaus möglich gewesen, hinter den Eingang die Säulenstellung zu legen.

Man hat daran gedacht, den Aron hier zu lokalisieren. In Tell-Hum, der bedeutendsten unter den ausgegrabenen Synagogen, sind vor der Eingangswand, zwischen den beiden südlichen Säu-

len also und von ihnen nach Süden zu, Reste und Grundmauern eines Einbaus gefunden worden. Aus ihnen läßt sich eine Kleinarchitektur mit 3 Nischen rekonstruieren — ein Allerheiligstes also, wo die Rollen der Schrift aufbewahrt worden wären. Der ganze Einbau aber ist dem Bau nicht gleichzeitig. Die Sockel der Säulen sind abgearbeitet worden, um die Kleinarchitektur anschließen zu können. Damit erklärt sich auch der Konflikt zwischen der mittleren Eingangstür, die durch den Einbau unbrauchbar wird, und dem Einbau selbst.

In keiner anderen Synagoge sind Reste gefunden worden, die auf das Vorhandensein eines Arons schließen lassen. Wahrscheinlich trifft Elbogens Vermutung das Richtige: die Synagoge hatte ursprünglich keinen feststehenden Aron. Die Thorarollen lagen in einer tragbaren Lade, die nur zum Gottesdienst in die Synagoge gebracht wurde, die zu bestimmten Gelegenheiten — im Fastenritus beispielsweise — auch ins Freie getragen werden konnte[52]). Das einzige sakrale Instrument des Gottesdienstes hat ursprünglich keinen festen Platz, es liegt der architektonischen Gestaltung des Baus nicht zugrunde. Erst später wird in Tell-Hum ein Zentrum für den Gebetskult eingebaut — im Zusammenhang mit der allgemeinen Steigerung der Bedeutung des Heiligkeitswerts der Synagoge, die bei der Redaktion des Talmuds im 4. Jahrhundert wahrnehmbar wird. Alle profanen Handlungen, die dort verboten werden, müssen ursprünglich einmal in der Synagoge stattgefunden haben. Sie verschwinden — und gleichzeitig wird die Eigenschaft der Synagoge als Kultbau durch den Aron stärker betont.

Im 2. und 3. Jahrhundert, als die galiläischen Synagogen entstanden, war die Sakraltendenz noch schwach. Das beweist der Wegfall der Tribuna in ihnen, des erhöhten Podiums für den Richter, das in keiner Basilika der antiken Welt fehlte. Die Tribuna wäre geeignet gewesen, den Aron aufzunehmen, den Sitz des Archisyn-



Abb. 2. Tell-Hum, Wandkapitell

agogen zu tragen — kurz, den Bau zusammenzufassen, die Aufmerksamkeit der Gemeinde in sakralem Sinne zu binden. Die Kirche hat bezeichnenderweise bei der Übernahme des basilikalen Typus die Tribuna auch beibehalten, sie weiß, entsprechend ihrer sakralen Tendenz, den Heiligkeitswert, der in der Zusammenfassung des Raumes durch die Tribuna, die Apsis liegt, zu schätzen. Die Synagoge aber läßt gerade die Tribuna weg. Nichts beweist deutlicher, wie stark die profanen, asakralen Tendenzen den Bau noch beherrschten.

In einem einzigen Punkt verlassen die galiläischen Synagogen die Schicht des Profanen, nehmen ein sakrales Moment auf. Die Einstellung zum Problem des Gottesdienstes und des Gotteshauses hat in den drei Jahrhunderten, die zwischen der Erbauung der Synagogen in Delos und Galiläa liegen, doch eine Wandlung erfahren. Delos, im 1. vorchristlichen Jahrhundert, hatte noch keine „Orientierung" gekannt, keine Ausrichtung des Baus nach der als geheiligt empfundenen Himmelsrichtung. In den galiläischen Bauten des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr. ist die Richtung von Norden nach Süden bzw. nach Osten, nach Jerusalem, streng durchgeführt. So löst sich die Frage, warum an der Eingangswand die Empore fehlt. Die Eingangswand lag stets nach Jerusalem zu. Hierhin, nach der Stelle des zerstörten Tempels, wendet sich der Eintretende um. So müssen Stützen, Sitzbänke, Empore hier wegfallen. Daß in der großen Synagoge von Alexandrien die Säulenreihen noch vierseitig umliefen, daß jede Möglichkeit, den Raum „auszurichten", aus der Hand gelassen war, zeigt wieder,

wie die sakralen Momente erst nachträglich in die Synagoge eindringen und ihren profanen Typus umzugestalten versuchen.



Abb. 3. Tell-Hum, Wandkapitell

Die Umbildung des Vorbilds, der römischen Basilika, erfolgt also im Synagogenbau nach zwei Seiten: zuerst in der alexandrinischen Basilika ist es eine bloße Übernahme, vielleicht schon unter Streichung der richtunggebenden, sakralen Tribuna. In den galiläischen Synagogen ist diese Entheiligung durch den Wegfall der Tribuna vollzogene Tatsache: dafür ist aber in der Aufnahme des nur dreiseitigen Umgangs zugunsten der heiligenden Orientierung das Vorbild geistig nie architektonisch entscheidend verändert. Ein neuer architektonischer Typ ist geschaffen: der Raum hat Richtung nach einer Seite bekommen. Neben den Entheiligungsgedanken machen neue Heiligungstendenzen sich geltend.

Die Bauten selbst mögen, da die Veröffentlichung der Deutschen Orientgesellschaft alles Nötige gibt, nur kurz besprochen werden. An der Spitze steht wohl Kerâze. Ein Rechteck, im Verhältnis 2 : 3, mit ziemlich breitem Umgang, der durch 5 bzw. 4 Säulen vom Mittelschiff geschieden wird. Die Säulen stehen auf nicht sehr hohen Sockeln und tragen jonische Kapitelle: in einer Abwandlung der Art, daß das jonische Eckkapitell mit diagonal gestellten Voluten zugrunde liegt; von den Eckvoluten gehen Palmettenformen aus, zu Voluten gekrümmt, in der Mitte steht ein Ei, von traubenförmigen Bildungen eingefaßt. Dies wenigstens ist die Form eines Wandkapitells, das einzige noch vorhandene Vollkapitell ist in der Bosse stehengeblieben. Eine zweite Wandarchitektur mit korinthischen Kapitellen läßt auf eine Empore

schließen. Diese korinthischen Kapitelle zwingen dazu, Kerâze an die Spitze der Reihe zu stellen: die Blätter sind relativ naturalistisch gebildet, sehr weich und teigig, ohne den scharfen Schnitt der einzelnen Teile, der später folgt. Sie gehen auch im Formenapparat (Helices, Cauliculus und Mittelblüte sind noch vorhanden) mit syrischen Kapitellen aus dem 3. Viertel des 2. Jahrhunderts (Geras-Südtempel) zusammen[53]). Neben diesen früheren Formen stehen andere, korinthische Kapitelle mit ganz scharf herausgeschnittenen Blättern, tief unterarbeitet, nicht wie dort dem Kern aufgelegt, so daß die Spitzen einander berühren und hinter ihnen der schwarze Grund steht (Abb. 13). Die Blätter stehen wie ein Korb um den Kern des Kapitells, der nur durch die Lücken des Geflechts sichtbar wird: es ist eine Form, die weit über die vorige hinausgeht, wohl schon ins späte 3. oder ins 4. Jahrhundert gehört[54]). — Zu diesem späten Ansatz stimmt ein Kapitell, vielleicht von der Empore, wo an den dreiviertelkugelförmigen Kern Konsolen in Trapezform sich anschließen, eine rein tektonische Form, zu der Parallelen erst im 4. Jahrhundert, in den Tempeln von Der-Barah und Batursa sich finden. In dieser Zeit muß ein Umbau der Synagoge von Kerâze stattgefunden haben.

Klarer als in Kerâze wird der Typ dieser Synagogen in Tell-Hum (Abb. 2—5, 11), dem größten Bau der Gruppe, mit 7 auf 3 Interkolumnien; die Eckpunkte der Längs- und Quersäulenreihen sind hier durch herzförmige Eckstützen betont (vgl. Abb. 1): einem quadratischen Kern sind an zwei Seiten Dreiviertelsäulen angeschlossen, so daß sie in ihn einschneiden. Die Form, schon seit dem 4. vorchristlichen Jahrhundert im Hellenismus heimisch und besonders im Osten beliebt[55]), ist eine charakteristische Durchdringungsform: der quadratische Pfeiler und die Säulen schieben sich ineinander, so daß jeder der Bestandteile an seiner Vollständigkeit Einbuße erleidet — die dem „Barock der Antike" durchaus gemäß ist. An diesen Eckpfeilern ist das Kapitell durch einen

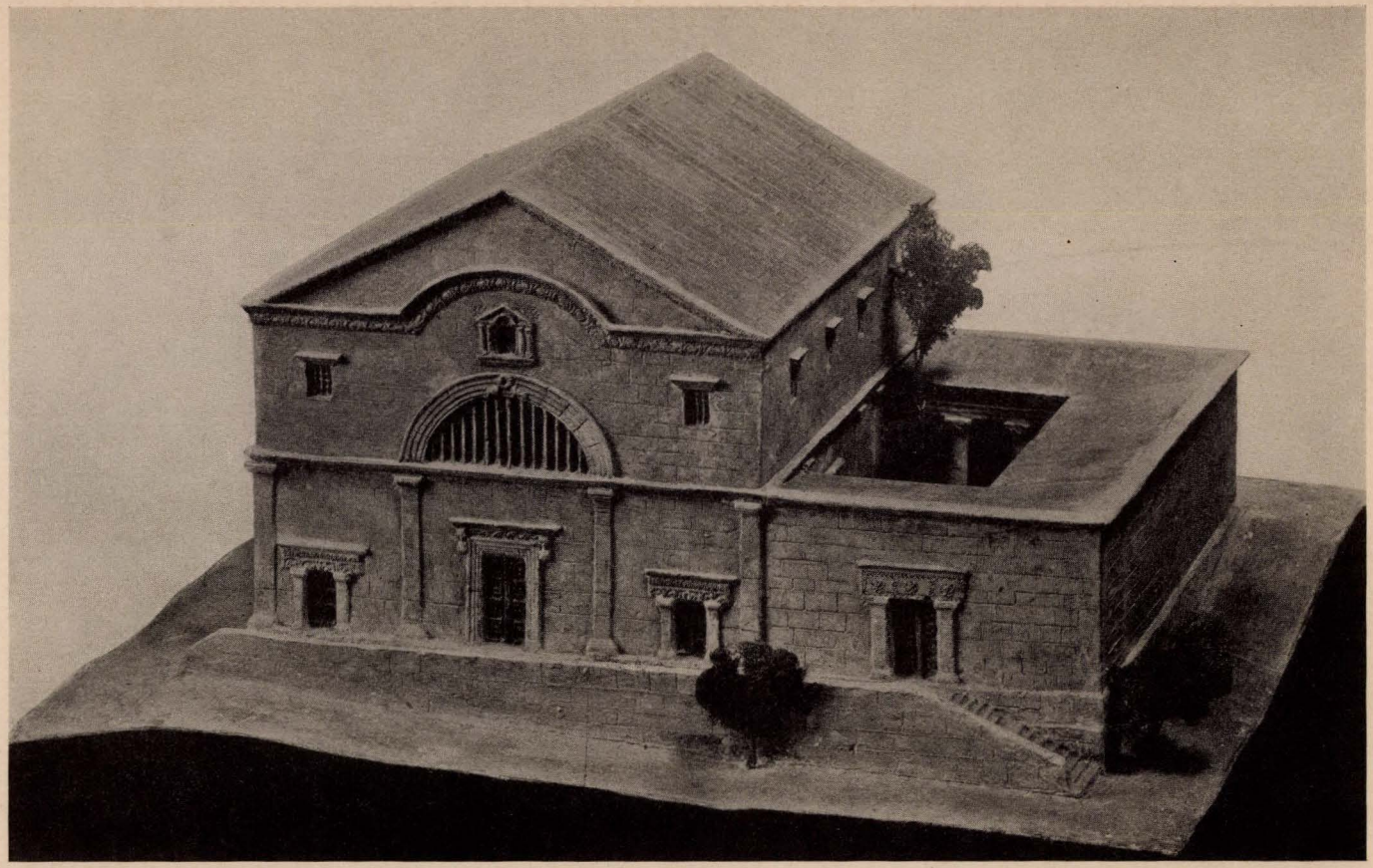


Abb. 4. Tell-Hum, Synagoge. Außenansicht von Süden. Rekonstruktion



Abb. 5. Tell-Hum, Vorhof

einfachen Wulstkämpfer ersetzt. Die korinthischen Kapitelle der zwischen ihnen auf hohen Sockeln stehenden Säulen tragen die für die Wende des 2. zum 3. Jahrhundert typischen Kennzeichen (Abb. 2, 3): die Blätter sind tief unterarbeitet, die Blattlappen löffelartig ausgehöhlt, die strahligen Blattspitzen stoßen in einem harten rautenartigen Muster aneinander. Auch die morphologischen Kennzeichen lassen eine ziemlich einwandfreie Datierung mit Hilfe anderer Bauten des Ostens zu: nächstverwandte Kapitelle finden sich in Sunamen, in Aphrodisias, in 'Atîl; diese Bauten sind zwischen 191 und 236 entstanden. Das Vorhandensein einer Empore ist mit Sicherheit nachgewiesen, über ihr Aussehen freilich läßt sich nichts aussagen. Ob das Mittelschiff überhöht war, ist fraglich.

Imponierend wirkt die Ausgestaltung der Fassade (Abb. 4). Drei Portale, das mittlere überhöht, in seiner Achse ein großes, segmentbogenförmiges Fenster. Über den Nebenachsen kleinere Nischenfenster mit eingestellten im Gegensinn gewundenen Doppelsäulchen.

Nach Osten schließt sich an den Bau ein unregelmäßig viereckiger Hof an, mit dreiseitig umlaufender Säulenstellung. Seine Kapitelle sind stärker bewegt als die des Binnenraumes der Synagoge — die Lappen nicht löffelartig ausgehöhlt, sondern eingeritzt, wie in eine teigige Masse (Abb. 5). Vielleicht, daß er etwas später entstanden ist — man möchte seine Kapitelle mit den 236 entstandenen von Aphrodisias zusammenbringen, während die Formen des Innenbaus eher mit 'Atîl (211) übereingehen.



Abb. 6. Irbid, Kapitell

Dieser Hof ist liturgisch von Bedeutung: der Talmud scheidet (b. Baba B. 3b) Sommer- und Wintersynagogen, ohne den Unterschied zu kennzeichnen. Einmal wird die Streitfrage aufgeworfen, wie es sei, „wenn ein Gebäude als Hof errichtet und hernach geheiligt würde“[56]). Man hat also offenbar ungedeckte Synagogen — darauf hat auch Gurlitt hingewiesen — gekannt. Es wäre nicht ausgeschlossen, daß man im Sommer den Gottesdienst in diesem Hofraum abgehalten hätte[57]). Damit aber ist wieder ein Zug in das Bild hineingetragen, der durchaus unsakraler Natur ist: man fühlt sich nicht an den Bau gebunden, kann den Gottesdienst je nach den äußeren Umständen da und dort abhalten. Diese Anpassungsfähigkeit ist allen magischen Religionsformen völlig unmöglich; hier kommt dem Bau selbst besondere Weihe zu, geheime Kräfte wohnen ihm inne. Die rationalen Religionen sind dazu imstande, weil sie eben auf das Äußere keinen Wert legen: der Vergleich mit protestantischen Sekten, mit dem Umschlag, der innerhalb des Katholizismus zur Zeit der Bettelorden erfolgt, ist von Interesse. Auch hier zeigt sich die gleiche Anpassungsfähigkeit.

Eine monumentalere und erheblich geschlossenere Lösung der Verbindung von Binnenräumen und Hof scheint in Belât vorzuliegen. Freilich ist die Bestimmung des Baus als Synagoge nicht absolut gesichert[58]). Der langgestreckte Bau besteht aus zwei verschieden langen Rechtecken von gleicher Breite, in der Längsachse aneinandergereiht, beide mit schmalem Säulenumgang, als

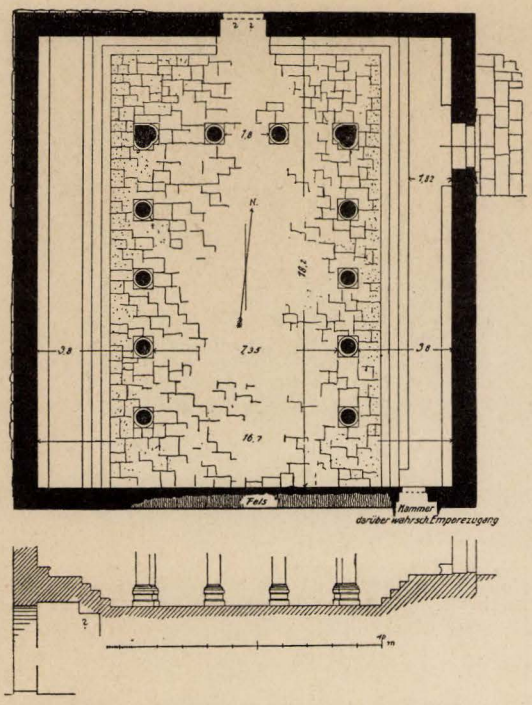


Abb. 7. Irbid, Synagoge. Grundriß

Eckstützen jedesmal die charakteristischen herzförmigen Pfeiler. Eine Rekonstruktion in der Weise, daß der eine Teil überdeckt war, der andere als Hofraum offen blieb, ist naheliegend und durchaus möglich.

Ließe es sich mit einiger Sicherheit erweisen, daß Belât wirklich eine Synagoge war, so würde der Bau ganz besondere Bedeutung gewinnen: es läge dann hier das einzige Mal unter den galiläischen Synagogen der Fall einer Synagoge mit vierseitigem Umgang vor, der reine Typus der römischen Basilika also, wie er literarisch für die Synagoge von Alexandria überliefert ist. Enger als sonst wäre der Zusammenhang mit der Architektur der römischen Antike, klarer als sonst träte die profane Haltung des Baus ins Licht: es fehlt die Umdeutung ins Sakrale, die sonst durch den Wegfall des Umgangs an der Eingangswand, nach Jerusalem zu, erfolgt. Wenn der Bau in Belât eine Synagoge war, so bildet er das Anfangsglied der ganzen Reihe galiläischer Synagogen; man müßte ihn früher als die anderen, wohl noch ins 1. nachchristliche Jahrhundert, oder noch früher, in die Zeit von Alexandrien datieren.

Im engsten Anschluß an Tell-Hum muß, etwas später, die Synagoge von Irbid (Abb. 1, 6, 7) entstanden sein: der Bau, in den Maßen reduziert, ist weniger gestreckt, der Umgang im Verhältnis zum Mittelschiff bedeutend breiter. Sonst stimmt alles

überein. Zwei Ordnungen übereinander, herzförmige Eckstützen, an der Rückwand der Empore Halbsäulen — die auch in Tell-Hum zu vermuten sind — die untere Ordnung korinthisch. Ihre Kapitelle tragen sehr stachlige Blätter, die Eingrabungen sind als Rillen gegeben, die Blattspitzen bilden ein rautenartiges Muster (Abb. 6). Sie gleichen denen im Vorhof von Tell-Hum. An den Halbsäulen der Wandarchitektur finden sich jonische Kapitelle, in Form eines niedrigen Polsters mit Voluten, zwischen denen verloren das Ei eines rudimentären Eierstabes steht. Bei anderen Kapitellen dieser Wandarchitektur sind die Voluten zu Schleifen umgebildet, das Ei ist durch Fruchtgehänge mit ihnen verbunden — an die alte Form des jonischen Kapitells klingen nur die Polstereinschnürungen der Schleifenvoluten noch an. Beide Male wird es deutlich, daß die Form über das jonische Kapitell des ersten Baus in Kerâze erheblich hinausgeht, im Sinne einer Tektonisierung und Klärung des noch zu naturalistisch-schwellenden Vorbildes. Daß die Fassade hier fehlt, hängt damit zusammen, daß im Süden der Fels anstieg. Einer Umorientierung des Baus aber stand die übliche Gebetsrichtung nach Jerusalem entgegen.

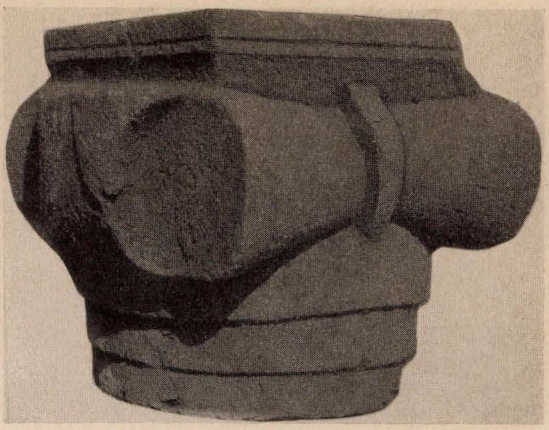


Abb. 8. Umm-el-Amed, Synagoge. Kapitell

Den gleichen Raumtyp, wenig gestreckt, mit breitem Umgang nimmt Ed-Dikke auf. Hier fehlen die Eckstützen von Tell-Hum und Irbid, an ihrer Stelle stehen einfache korinthische Säulen, wie im ganzen Bau. Die jonischen Kapitelle der Fassadenecken und der Wandarchitektur liegen vor denen von Irbid, sie sind



Abb. 9. Ed-Dikke. Wandkapitell

wohl gleichzeitig mit Kerâze zu datieren (Abb. 9, 10). Die korinthischen Kapitelle des Inneren ähneln schon denen aus dem letzten Umbau von Kerâze (Abb. 12, 13). Da aber ihr Aufbau mit Voluten — Cauliculi und Mittelblüte fehlen schon — noch an den Typ von Tell-Hum anklingt, muß man sie doch etwas früher, vielleicht um 300 ansetzen. Damals hat wohl ein Umbau stattgefunden.

In eigentümlicher Abwandlung, so daß der Umgang mit dem Mittelschiff gleich breit ist, führt der kleine Bau von Ed-Dschisch den Typus fort. Auch hier fehlen die Eckstützen; anstatt der drei ist nur ein Portal vorhanden. Die einfachen Wulstkapitelle ähneln denen der Eckstützen des gleich zu nennenden Umm-el-Amed.

Die gestreckte Form des Innenraumes (Kerâze, Tell-Hum) führen die Bauten von Kefr-Birim, Meron und Umm-el-Amed weiter fort. Während die beiden ersten mit der großen, eben beschriebenen Gruppe annähernd überein gehen, scheint Umm-el-Amed doch später zu liegen: das jonische Kapitell ist völlig vereinfacht, auf eine fast geometrische Grundform — ohne Fruchtgehänge und Eierstab — zurückgeführt (Abb. 8). Ähnliches, freilich noch weiter gebildet, findet sich erst im Umbau von Kerâze.



Abb. 10. Ed-Dikke. Eckkapitell

Kefr-Birim muß noch besonders wegen seiner schönen und gut erhaltenen Fassade erwähnt werden. Drei Portale, über dem mittleren ein großes Rundbogenfenster, über den seitlichen kleine Rechteckfenster mit Giebeln; davor eine Vorhalle von je zwei seitlichen und sechs Frontsäulen, die Eckstützen in der üblichen Herzform. Hier, an dieser Fassade, wird der öffentliche, repräsentative Charakter des Baus deutlich. Die Vorhalle empfängt, sie ist auf Wirkung berechnet — wie bei einem Rathaus.

All diese Bauten reihen sich in einem relativ eng umgrenzten Zeitraum aneinander: an der Spitze Kerâze, aus dem 3. Viertel des 2., am Ende Umm-el-Amed, kaum nach der Mitte des 3. Jahrhunderts. Wesentlich später liegt erst die Synagoge von Umm-el-Kanatir[59]). Sie greift den weiträumigen Typus von Irbid und Ed-Dikke auf, aber mit dem schmalen Umgang des anderen Typs verbunden. Statt der sonst üblichen drei nur ein Portal im Osten, mit kleiner zweisäuliger Vorhalle, dazu eine Nebentür im Süden. An den Ecken der Säulenreihen stehen einfache Säulen. Ihre Kapitelle lassen sich ganz unmöglich mit denen der anderen Bauten zusammenbringen. Neben einfachen Wulst- und Kelchkapitellen stehen andere in Form eines flachen Tellers, an dorische Kapitelle erinnernd, aber mit einem einzelnen, einmal eigentümlich in die

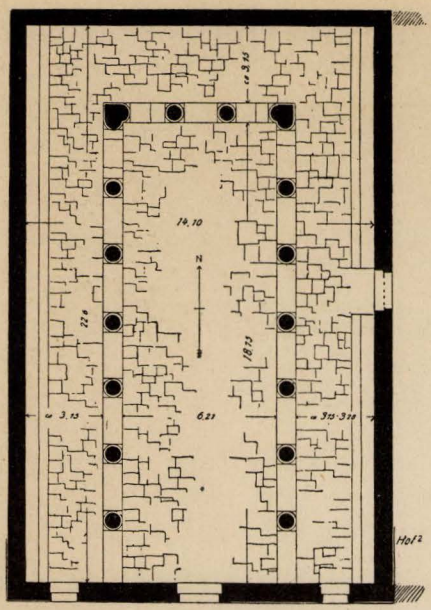


Abb. 11. Tell-Hum. Synagoge. Grundriß

Breite verzogenem Ei in der Mitte: offenbar eine letzte Form des jonischen Kapitells, weit über Irbid hinausgehend, völlig tektonisiert, zur geometrischen Form geworden. Sie stimmen in ihrer Abkehr von allem Naturalismus zu dem Korbkapitell der Vorhalle: dies aber hat seine nächsten Verwandten in Bauten der justinianischen Zeit.

Es wird nicht angehen, hier von einer bloßen Barbarisierung der antiken Formen, von einem mißverstandenem Provinzialismus zu sprechen. Die Form ist provinziell, gewiß, aber sie ist vor allem aus einem ganz anderen Stilgefühl heraus geboren. Man will nicht mehr die schwellende, unterarbeitete, auf Schattenwirkungen berechnete Form des Hellenismus; man geht auf das Geometrische, klar Erfaßbare der Dinge aus. Ansätze dieser Entwicklung zeigt schon das jonische Kapitell von Irbid — man halte es gegen Ed-Dikke oder Kerâze. Die Linie führt weiter über Umm-el-Amed, um hier, in Umm-el-Kanatir, ganz rein sich auszuprägen. Und zu dieser letzten Form stimmen dann Kapitelle im syrischen Serdjilla (4. Jahrhundert), in El-Barah, wo die schwellenden Formen der Voluten ganz zurückgedrängt sind und nur als Anhängsel an die rein tektonische Form der Kalotte, die dem Kapitell zugrunde liegt, noch auftreten. Man kann Formen dieser Art mit den Kapitellen des 2. und frühen 3. Jahrhunderts nicht mehr zusammenbringen.

Damit erledigt sich auch die Ansicht, diese galiläischen Synagogen seien sämtlich zu einer Zeit nach den Entwürfen eines und

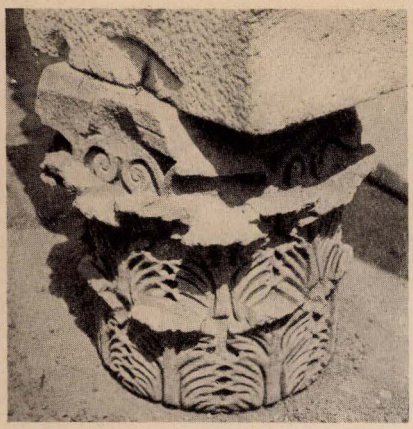


Abb. 12. Ed-Dikke, Kapitell

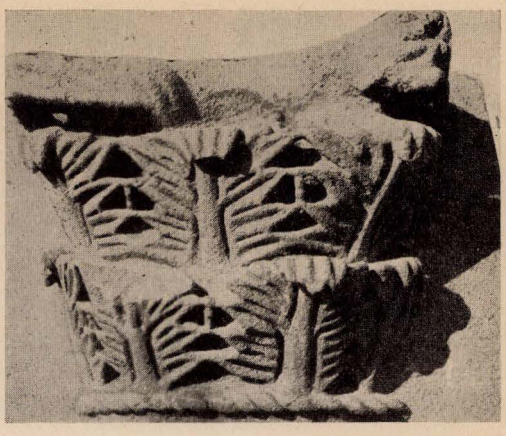


Abb. 13. Kerâze, Wandkapitell

desselben Architekten erbaut worden. Die Wahrung des gleichen Grundrisses genügt zu dieser Annahme nicht. Gerade in der Überlieferung eines Raumtypus, der für ein Kultgebäude sich einmal eingebürgert hat, ist man zu allen Zeiten unglaublich zäh — es genügt, an die Form des peripteralen Tempels, der vom 5. vorchristlichen bis weit in die nachchristliche Zeit sich hält, an die frühchristliche Basilika, die noch im 13. Jahrhundert für Italien von größter Bedeutung ist, zu erinnern. Für Fragen dieser Art, Fragen nach dem Meister, kommt es auf die Einzelformen an. In ihnen aber manifestiert sich bei den galiläischen Synagogen eine über Jahrhunderte reichende Entwicklung.[60])

Die gar nicht hoch genug zu bewertende Bedeutung dieser galiläischen Synagogen für die Entwicklung der altchristlichen Architektur kann hier nur angedeutet werden: es genügt festzustellen, daß sie es sind, die den basiliken Typ aus der römischen Profanarchitektur für religiöse Zwecke als erste übernehmen, daß sie mit der Empore an drei Seiten des Raumes arbeiten, mit dem einseitig ausgerichteten Raum also, ganz wie die frühen altchristlichen Basiliken Palästinas — die Hl. Grab-Basilika in Jerusalem — und des ganzen östlichen Mittelmeerbeckens — Byzanz,

Saloniki. Aber eine nähere Untersuchung gehört nicht in den Rahmen dieser Arbeit.

Andere Typen von Synagogen tauchen sporadisch im westlichen Teil des Mittelmeerbeckens auf. Die Synagoge freilich, die anscheinend in der Kirche der Hl. Salsa in Tipasa[61]) (Nordafrika) verbaut ist, scheint den galiläischen Synagogen ähnlich gewesen zu sein: ein fast quadratischer Bau mit wohl dreiseitigem Umgang auf Pfeilern, die Zugänge im Osten, also in der Richtung von Jerusalem gelegen; die Apsis ist wohl, wie die Verlängerung nach Westen, die Emporen und Säulenreihen erst Zutat des 6. Jahrhunderts. Völlig singulär dagegen ist die Synagoge in Hamâm-Lif (Abb. 14), dem alten Naro, gleichfalls in Nordafrika, wo der eigentliche Betsaal, einwandfrei als solcher gekennzeichnet durch die Weihinschrift des Mosaiks, mit zehn anderen Räumen in demselben Bau vereinigt ist[62]). Vom Haupteingang im Südwesten führt eine dreischiffige Eingangshalle nach einem kleinen Vestibül, das querrechteckig dem längsrechteckigen Hauptsaal sich vorlegt; links der beiden Vorräume und von hier aus zugänglich liegen drei kleine Kammern, rechts drei langgestreckte Säle, zugänglich von einem Korridor, der senkrecht zur Hauptachse des Baus steht. Ihnen entsprechen in der nordöstlichen Hälfte des Baus drei kleine Kammern, die vom Betsaal aus zu erreichen sind und südöstlich von diesen zwei größere Zimmer. In der nördlichen Ecke des Baues liegt neben dem Hauptraum ein großer Saal. Dem Stil der Mosaiks nach (im Hauptsaal, in den Vorhallen und den Räumen der nordöstlichen Hälfte) wird der Bau dem 3. oder 4. Jahrhundert zugewiesen. Die Kapitelle scheinen eher dem 3. Jahrhundert anzugehören.

Der Aufbau des Mosaiks im Hauptraum (Abb. 15) geht von der flachen Nische der Nordwestwand aus: vor ihr, auf einem schmalen Streifen, eine Seelandschaft mit Wassertieren und Fischen, dann, eine Stufe tiefer, ein Feld mit der Weihinschrift[63]), eine weitere Stufe

tiefer eine Landschaft mit Palmen und Pfauen. Beiderseits dieses zentralen Streifens laufen ornamentale Felder mit Tieren und Früchten zwischen Zweigen.

Für die Entwicklung des Typus der Synagoge ist damit Wichtiges gegeben. Der Betraum hat ganz ausgesprochen Richtung bekommen: er findet sein architektonisches Zentrum in der flachen Segmentnische der Nordwestwand; nach ihr steigt der Mittelstreifen des Mosaiks in Stufen an. Die beiden seitlichen Streifen sind weniger bedeutungsvoll. Nach der Nische hatte der Gläubige sich zu wenden. Das ausgesprochen sakrale Moment der Gebetsrichtung, der Kiblah, dringt hier energisch durch.

Anderes wieder tritt dazu in Widerspruch. Schon das ist auffällig, daß der Eingang des Betraumes nicht in seiner Hauptachse liegt. Man betritt ihn von der Seite her — der Gebetswand gegenüber liegen die drei Nebenkammern, von denen eine wohl als Sakristei (?)[64]) diente. Diese Diskrepanz zwischen geforderter und tatsächlicher Hauptachse liegt wieder begründet im Einbau des Saales in den ganzen Grundrißkomplex. Der Saal selbst — und damit sein Haupteingang — liegt durchaus folgerichtig in einer Hauptachse des Baus. Erst innerhalb des Saales erfolgt die Umstellung. Er muß sich der Lage der übrigen Räume anpassen, ist offenbar nicht das allein Ausschlaggebende bei der Grundrißgestaltung. Er ist zwar ein wichtiger — das beweist seine Lage in der Hauptachse des Baus — aber doch nur ein Raum unter vielen.

Es geht unmöglich an, die sämtlichen übrigen Säle als Nebenräume des eigentlichen Betsaals anzusehen. So viele Nebenräume waren bestimmt für den jüdischen Gottesdienst der Spätantike nicht nötig, bei den galiläischen Synagogen ist nur in Tell-Hum ein Nebenraum (im Nordwesten) vorhanden. Der Gedanke, es handle sich um ein Privathaus mit Haussynagoge, wenngleich naheliegend, schließt schon wegen der axialen Lage des Hauptraumes

aus: außerdem — 60 qm Fläche bei 400 qm Gesamtfläche nimmt eine Haussynagoge nicht ein, besonders wenn man die drei Nebenräume, die für gottesdienstliche Zwecke bestimmt waren, mit nochmals 30 qm hinzurechnet. Wahrscheinlicher ist es, daß die übrigen Räume anderen Zwecken der Gemeinde dienten: Lehrsäle, Beratungszimmer usw. Der Bau ist Gemeindehaus. Die Synagoge ist ihm, wenngleich als wichtigstes Bestandteil, eingefügt. Sie selbst, mit ausgesprochen sakralen Momenten (Gebetsnische, Ausrichtung des Raumes) steht innerhalb eines Baus von öffentlichem, aber öffentlich-rechtlichem, nicht kirchlichem Charakter. Sie beherrscht den Bau nicht. Es handelt sich nicht eigentlich um eine Synagoge mit Nebenräumen, sondern um ein Gemeindehaus mit Synagoge.

Dies aber deckt wieder einen merkwürdigen Zwiespalt auf. Innerhalb des Betraumes sind die sakralen Momente gesteigert. Sie werden weiter verstärkt, dadurch daß nicht mehr, wie wahrscheinlich noch in Galiläa, die Synagoge gleichzeitig als Beratungsraum benutzt werden konnte, sondern daß sie ausschließlich gottesdienstlichen Zwecken zu dienen hatte; für die anderen Zwecke der Gemeinde waren andere Räume vorhanden. Diesen übrigen Räumen aber ist der sakral ausgestaltete Betraum gleichwertig eingefügt. Er wird als ein Besonderes gewertet, aber innerhalb eines Ganzen, das Verwaltungscharakter trägt. Die ausgesprochen auf Juristisches und Verwaltungsmäßiges eingestellte spätrömische Kultur hat hier aus dem religiös-politischen Gemeindehaus des Judentums ein Gebilde gemacht, das durchaus an moderne Synagogentypen des 18. und 19. Jahrhunderts erinnert.

Mit wenigen Worten mag noch auf die Tatsache hingewiesen werden, daß die Mosaiks des Synagogenraumes Lebewesen aller Art (außer menschlichen) enthalten, wie denn auch in den galiläischen Synagogen an Türstürzen Tiere und Genien dargestellt

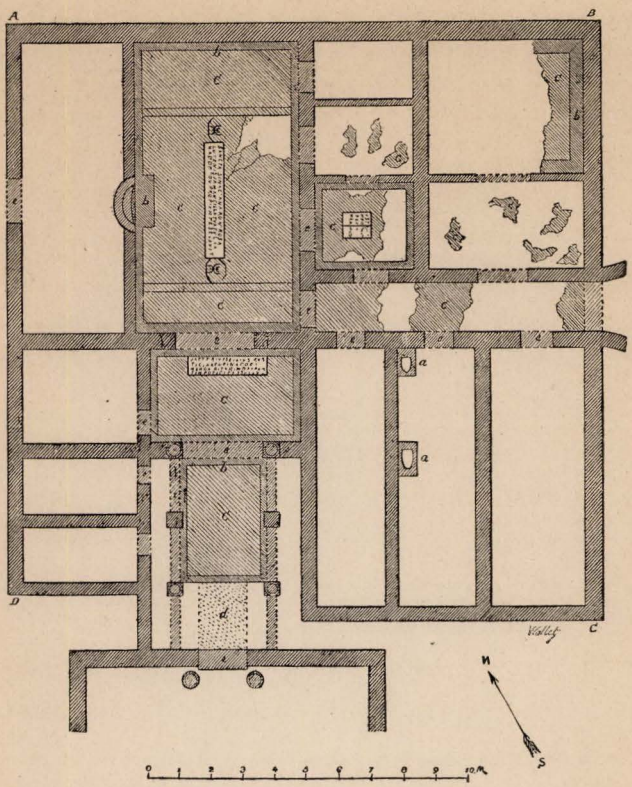


Abb. 14. Hamâm-Lif, Synagoge. Grundriß

sind. Man hat es mit dem Bilderverbot ursprünglich wohl nicht so genau genommen — noch im Mittelalter und wieder im 16. Jahrhundert war es in Europa strittig. Daß in Palästina noch in der Antike eine strenge Richtung sich durchsetzt, scheint daraus hervorzugehen, daß die bildlichen Darstellungen der Synagogen sämtlich nachträglich einem Bildersturme zum Opfer gefallen sind — freilich erst nach dem 5. Jahrhundert. Noch Umm-el-Kanâtir trägt figürlichen Schmuck.

Die sakralen Momente, die in der Synagoge von Hamâm-Lif schon heraustraten, manifestieren sich deutlicher in der Synagoge von Elche in Spanien[65]) — wenn der ausgegrabene Bau wirklich eine Synagoge ist: der Bau ist ein wenig gestrecktes

Rechteck (10,90 : 7,55 m) mit Mosaikboden und Apsis im Osten (ihre Zugehörigkeit zu dem ersten Bau wird durch ihre axiale Lage und die Fußbodenhöhe bewiesen). Die Datierung wird auf Grund epigraphischer und philologischer Kennzeichen mit dem 6. Jahrhundert angegeben. Es wäre die erste Synagoge mit ausgesprochen kirchlichem, sakralem Charakter. Gerade weil er so stark herausgestellt ist, scheinen Zweifel angebracht. Die Entwicklung des Synagogenbaus geht in völlig anderer Richtung weiter.

Die delische Synagoge, die alexandrinische, wie auch die galiläischen und die Synagoge von Hammâm-Lif sind aus dem Kreise spätantiker Architektur erwachsen. Nicht nur in ihrem Formenapparat, der an Kapitellen, Säulen, Gesimsen sich äußert; wesentlicher ist, daß die Raumform dem Kreise antiker Architektur entstammt. Im ersten Bau von Delos — vor dem Umbau — ist es der griechische Saal mit einem Pronaos zwischen Anten, einer Säulenhalle, in Ägypten und Galiläa die römische Basilika, garnicht oder nur wenig abgewandelt. Von östlichen Raumformen ist nichts zu spüren, ein bestimmter jüdischer Synagogentyp, wenn es ursprünglich im Stammland ihn wirklich gegeben hätte, bricht nicht mehr durch. Das Judentum schon des ersten vorchristlichen Jahrhunderts fügt sich in der Diaspora der Antike ein, das der ersten nachchristlichen Jahrhunderte auch in Palästina folgt ihm darin. Es fragt sich, ob hier ein Aufgeben nationaler Eigentümlichkeiten vorliegt, oder ob niemals ausgeprägte Eigentümlichkeiten vorhanden waren.

Das Problem bekommt größere Bedeutung, wenn man es auf die Frage der Auseinandersetzung der antiken Welt mit der des Ostens in den Jahrhunderten um Christi Geburt ausdehnt: dringt die Antike nach Osten vor unter Beiseiteschiebung durchaus primitiver oder barbarisierter Kulturkreise ? Dringt der Osten in das Mittelmeerbecken ein und sind die Neugestaltungen an-

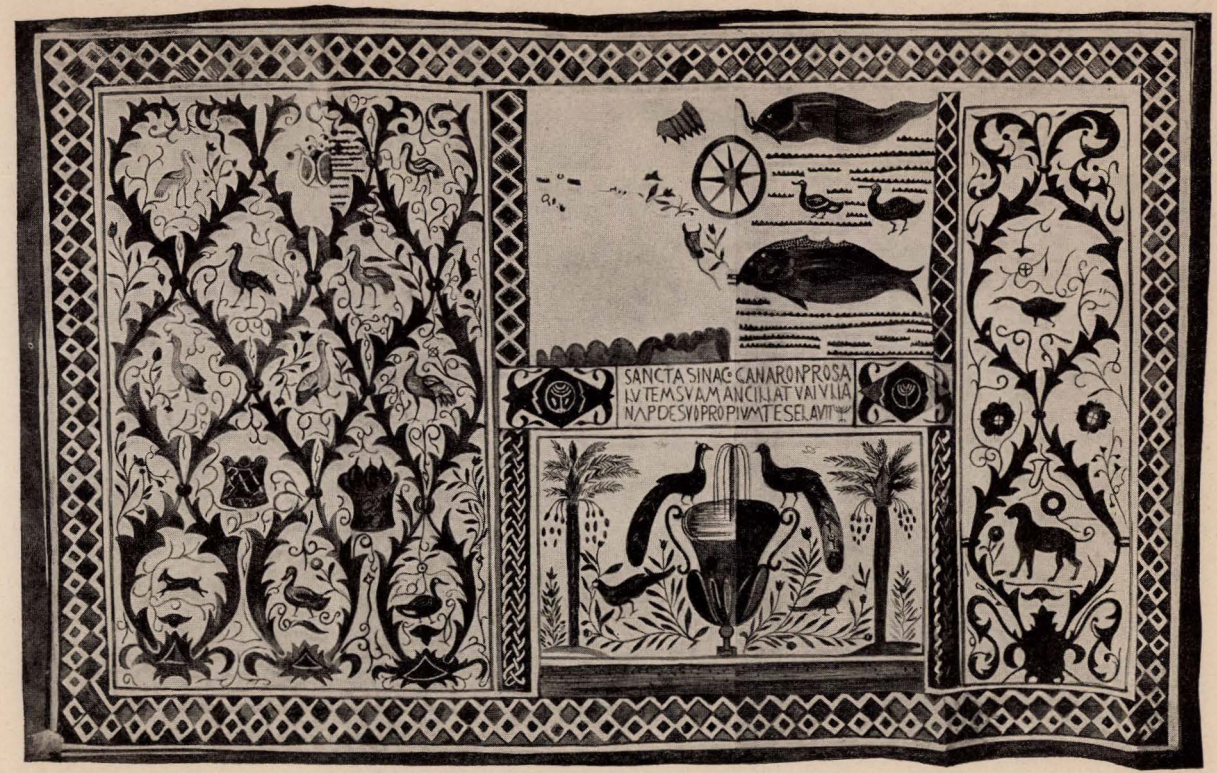


Abb. 15. Hammâm-Lif, Synagoge. Mosaik

tiker Kunst, die wir als hellenistisch fassen unter dem Einfluß orientalischer Kunstwerke entstanden — des orientalischen Raumideals an Stelle des antiken Körperideals? Oder ist innerhalb der antiken Welt das neue Kunstwollen erwachsen — genährt von den vom Osten eindringenden geistigen Strömungen außerkünstlerischer Natur?

Daß das antike Denken in der in Frage stehenden Zeit vom orientalischen entscheidende Eindrücke empfangen hat, ist zweifellos. Es fragt sich nur, ob derartige Eindrücke auch in künstlerischer Hinsicht vermittelt worden sind. Die Strzygowskische Schule verteidigt seit langem diese Behauptung: nach ihr wäre die Entstehung wirklichen Raumdenkens in der Architektur — das beispielsweise im Kuppelbau der Minerva Medica in Rom sich äußert — undenkbar, wären nicht stärkere Einflüsse aus dem Osten, aus dem Zweistromland und dem Iran eingeflossen. Ebenso stünde es mit der Entstehung illusionistischer Malerei und Plastik — tief unterschnittener, auf Schattenwirkung berechneter Reliefs. Um bei der Architektur zu bleiben, so müßte der Osten den ganzen Gedanken des Kuppelbaues, des tonnengewölbten Breitraumes aus seinem Formenvorrat der Antike übergeben haben — sie müßten also in vorchristlicher Zeit in Vorderasien längst heimisch gewesen sein. Das will besagen, sie müßten auch innerhalb des jüdischen Kulturkreises, der völlig zu Vorderasien gehörte, schon Geltung sich verschafft haben — irgendwelche vorderasiatische Raumtypen müßten dort die Architektur vor dem Eindringen des Hellenismus gestaltet haben. Und beim Vordringen der Antike nach Syrien-Palästina müßte dort ein Kampf zwischen ihr und der heimischen orientalischen Bauweise sich abgespielt haben.

Nichts von alledem: die Antike dringt ein — und siegt widerstandslos. Was das Judentum der Zeit um Christi Geburt künstlerisch zu sagen hat, sagt es in der Sprache der hellenistischen Antike. Was sich im Räumlichen, in der Gestaltung der Körper,

der Ornamentik ändert, steht innerhalb der Änderungen verankert, die in der ganzen antiken Welt vor sich gehen, ohne daß ein Einfluß des Orients auf die architektonische Gestaltung nachzuweisen wäre. Die jüdische Kultur, die in der Umgestaltung des Ethischen wie des Religiösen — Erlösungsgedanke usw. — wesentlichstes orientalisches Kulturgut der antiken Welt vermittelt, ihr ganzes Denken damit umzugestalten ihr geholfen hat, steht künstlerisch völlig unter dem Einfluß der Antike.

Anders, wenn man die Frage so stellt, ob die neue künstlerische Form, der Dialekt der Spätantike, erst dadurch möglich geworden sei, daß die neuen geistigen Werte, aus dem Orient eindringend, die antike Anschauung umgestalten. Auch hier wird man sich klar machen müssen, daß das antike Denken schon vor der Berührung mit Asien so gründlich in der Umbildung auf das geistige Ideal der Spätantike begriffen war, daß der Osten später nur Willkommenes hinzubrachte, nicht unerwartet Neues. So mag es denn auch im Künstlerischen sein: man arbeitete schon längst auf die Gestaltung von Räumen hin, die von innen aus gedacht waren, nicht aus einzelnen Körpern den Bau zusammensetzten. Der Tholos von Epidauros, die Bibliothek von Ephesos sind Stufen des Weges. Hatte der Osten mit einzelnen Momenten, mit der Kuppel oder der Tonne, wirklich Neues zu bieten, so war dies nur Willkommenes, nicht Unerwartetes. Die jüdischen Kultbauten der Zeit sind als architektonische Lösung in jedem Fall von Westen her übernommen, nicht von Osten.

DIE MITTELALTERLICHE SYNAGOGE

Die Antike stirbt[66]). Das römische Weltreich zerfällt in seine Bestandteile. In unmittelbarem Zusammenhang mit dieser Auflösung verliert auch das Judentum die letzten Bindungen, die es, noch nach dem Verlust der Heimat, des Heiligtumes, zusammengeschlossen hatten. Die große Spaltung, zwischen Palästina und Babylonien, dem geistigen Zentrum der antiken Diaspora, schon lange latent vorhanden, wird fühlbar. Die Teilung der Welt in die Reiche des Christentums und des Islam seit dem 7. Jahrhundert verstärkt sie. Von Babylon ist das sephardische Judentum abhängig, das über die islamische Welt verbreitet ist, über Nordafrika und Spanien, über Persien, Indien, Afghanistan, und bis nach China vordringt. Von Palästina hängt das aschkenasische Judentum in den ehemaligen europäischen Provinzen des römischen Reiches ab: in Italien und Frankreich und im Rheinland. Von dort aus schiebt es sich nach Deutschland vor und Deutschland wieder wird zum Ausgangspunkt für die Kolonialgebiete, für Böhmen, Ungarn und Polen.

Mit den römischen Legionen dringen Juden in die nördlichen Provinzen des Imperiums. In den ersten nachchristlichen Jahrhunderten konsolidieren sich Gemeinden. Nicht viel anders wohl ursprünglich, als sich Gemeinden von Mithrasdienern, von Christen bilden. Die Lockerung der Zusammenhänge zwischen den Provinzen und der Hauptstadt, die anderen wirtschaftlichen Gegebenheiten, führen dazu, daß die Fremdkeime, dort dem eingesessenen Finanz- und Amtsadel unterlegen, hier von Bedeutung werden, sich eine Stellung in den Stadtverbänden des Neulands schaffen. Der Stellung der Juden bleibt ein Zug eigen: während alle anderen Völkerstämme ohne Rücksicht auf ihre religiöse Einstellung zu einer Einheit verschmelzen, dem römischen Provinzialtum, bleiben die Juden noch anderweitig gebunden. Sie

sind nicht nur religiöse, sondern auch nationale Einheit, national freilich in einem eigenartigen Sinne: der Zusammenhang mit dem Stammland geht früh verloren — ein innerer Zusammenhang bleibt, geboren aus der Tatsache, daß die jüdische Religion in erster Linie Stammesreligion ist. Es bildet sich das europäische Judentum.

Wirtschaftlich und sozial bleibt es ursprünglich den anderen Provinzialen gleichgestellt. Die christliche Epoche des römischen Reiches seit Konstantin ist für den Norden zu kurz, um die Entrechtung der nichtchristlichen Religionsgemeinschaften, auf die sie hinzielte, wirklich durchführen zu können. Am Ende des 4. Jahrhunderts schon ist das Rheinland in der Hand germanischer Stämme. Die gelegentlichen Verfolgungen in den neugegründeten Reichen, geboren aus der religiösen Gegensätzlichkeit, die jetzt akut zu werden beginnt, sind doch nicht der systematischen Entrechtung gleichzustellen, die in der Gesetzgebung des Imperiums schon am Ende des 5. Jahrhunderts zum Ziele geführt hat, das Judentum als Sondergruppe abzusperren. In den germanischen Stammreichen, wie im fränkischen Reich, das Karl auf ihren Trümmern zusammenschließt, bleibt das Judentum innerhalb der neu erwachsenden Kultur stehen.

Nur die Kirche führt, seitdem sie in den Erbstaaten des Imperiums festen Fuß gefaßt hat, einen energischen Kampf gegen das Judentum. Sie ist es, die, seit sie Staatskirche geworden ist, darauf dringt, seine Sonderstellung immer schärfer herauszuarbeiten — wie im Imperium selbst, dessen Traditionen in einem bestimmten Sinne sie weiterführt. So kommt es zu Synodalbeschlüssen, die den Juden Staatsämter, Mischehen, Verkehr mit der christlichen Bevölkerung verbieten sollen[67]). Diese Verbote dringen anfänglich nicht durch — gerade ihre fortwährende Wiederholung beweist es. Sie führen aber — und das ist wichtig — zu staatlichen Beschlüssen, die wenigstens theoretisch eine Sonderstel-

lung des Judentums festlegen. Der Grund liegt darin, daß der Staat des frühen Mittelalters durchaus religiös unterbaut ist — er ist in erster Linie christlicher Staat. Seine ganze Verfassung, die eben damals sich bildet, ruht auf der Religion. Deshalb ist für den nichtchristlichen Beamten, für den nichtchristlichen Bürger in ihr kein Platz. Die Hinausdrängung der Juden aus dem Staatsdienst muß sehr früh erfolgt sein. Mit ihr beginnt die Geschichte der Absonderung des Judentums.

Im übrigen bleiben sie in ihren bürgerlichen Rechten allen anderen Bürgern vorläufig gleichgestellt[68]). Sie dürfen Grundbesitz haben, Handel treiben wie jeder andere Kaufmann im karolingischen Reich. Auch diese anderen Kaufleute sind nicht Franken: es sind Friesen, Syrer, Griechen. Allmählich verschwinden diese. In den Erlassen der späteren Karolinger und der Ottonen, im 9. und 10. Jahrhundert, ist „Jude" oft so gebraucht, daß es als Synonym von „Kaufmann" erscheint.

Eben dies aber verschärft die Absonderung, die ursprünglich rein religiös begründet war. Die mitteleuropäische Gesellschaft in den letzten Jahrhunderten des ersten Jahrtausends ist auf der Naturalwirtschaft basiert. So steht der Kaufmann ihr in gesonderter Stellung gegenüber.

Auch die religiösen Gegensätze verschärfen sich. Schon 1084 flüchten die Juden aus Mainz aus Furcht vor einem Pogrom nach Speyer. Der Bischof Huozmann erlaubt ihnen, ihr Viertel mit einer Mauer zu umgeben, „damit sie vom Pöbel nicht belästigt würden"[69]). Es sind die Vorzeichen des ersten Kreuzzuges von 1096. Er bringt die ersten Judenverfolgungen am Rhein.

Ihre Ursachen sind noch ausschließlich religiöser Natur. Man erschlägt die Juden um Christi willen. Andere Beweggründe scheiden im Bewußtsein aus. Der nationale Gegensatz spielt im Mittelalter keine Rolle, er ist für das Bewußtsein nicht vorhanden; der Stammesgegensatz, die Enklavestellung der Juden als einer

fremden Rasse innerhalb der germanischen Welt, war kein Grund zur Feindschaft. Unterbewußt mag die Abneigung gegen den Gärstoff, den der Kaufmann als Vertreter einer neu sich bildenden Wirtschaftsordnung innerhalb der Naturalwirtschaft darstellt, eine Rolle spielen: eine Abneigung ohne den verächtlichen Haß, der in den Verfolgungen des 14. Jahrhunderts durchzuspüren ist. Nachdem der Sturm vorüber ist, ist von einer scharfen Absonderung der Juden von den Christen nichts zu spüren. Die Bildung von Judenvierteln — das erste läßt sich im frühen 11. Jahrhundert in Regensburg nachweisen, zweifellos aber gibt es ältere — ist ursprünglich nicht anders aufzufassen als die Bildung von Handwerkervierteln und die geschlossenen Sitze anderer Fremdvölker, der Friesen in den Rheinstädten, der Deutschen in Prag. Aber dies eine läßt sich schon feststellen: während die anderen Sonderbestandteile mit der Masse der Einwohner verschmelzen, ist das bei den Juden nicht der Fall. Man kann die Rechtsgeschichte als Parallele heranziehen: alle anderen Stammessonderrechte verschwinden schon im 10. Jahrhundert; das jüdische Recht bleibt[70]).

Auch hier setzt im 11. Jahrhundert ein Verschmelzungsprozeß ein. Hoeniger[71]) hat ihn in Köln an Hand der Schreinsakten verfolgt. Hier spricht das städtische Gericht Recht, und die Juden nehmen, wie alle Bürger, aktiv und passiv teil an ihm.

Der Sturm des zweiten Kreuzzuges 1146 unterbricht diesen Assimilationsprozeß. Und hier spielen zum ersten Male neben den religiösen wirtschaftliche Gründe ausgesprochenermaßen eine Rolle. Aus der Entwicklung des Wirtschaftslebens hatte es sich ergeben, daß die Juden, aus ihrer Sonderstellung als Kaufleute durch das Entstehen eines nichtjüdischen Kaufmannstums allmählich verdrängt, sich Kapitalgeschäften zuwenden. Bernhard von Clairvaux gebraucht zum ersten Male das Wort „iudaizare“ für „Finanzgeschäfte machen“. Die Geistlichkeit, die sie bis dahin fast allein betrieben hatte, wird durch die Konzilbeschlüsse von

ihnen abgesperrt. Die dem Wirtschaftsleben notwendige Funktion übernimmt das Judentum.

Jetzt verändert sich auch seine Stellung in anderer Hinsicht. Die Gemeinden konsolidieren sich fest zu rechtlich abgeschlossenen Körperschaften. Die Erhaltung des jüdischen Sonderrechts wirkt sich jetzt aus. Der Jude untersteht nur noch seinem eigenen Richter, die begonnene Gemeinsamkeit ist aufgehoben. Der Kaiser betont ihre eximierte Stellung, indem er — zum erstenMale 1157 — ihre unmittelbare Zugehörigkeit zur kaiserlichen Kammer feststellt. Das ist die viel zitierte Kammerknechtschaft[72]). Dieser Zustand, ursprünglich nur juristisch gemeint, wird bald zum Begriff eines unmittelbaren, aber verleihbaren Besitzrechtes des Kaisers an ihnen. Im frühen 14. Jahrhundert, unter Ludwig dem Bayern, ist diese Wandlung vollzogen. Die Judenschaft ist Steuerobjekt.

Gleichzeitig bildet sich damit die Zusammenfassung der ganzen Judenschaft des Reiches als einer in sich geschlossenen Einheit heraus. Diese Einheit aber ist, von außen her gesehen, nicht mehr eine Einheit religiöser oder nationaler Struktur, sondern ausschließlich wirtschaftlich begründet. Der Jude — das ist der Kapitalist[73]). Als solcher steht er in der Wirtschaftsordnung des späten Mittelalters isoliert und noch unverdaulich da, wie als Kaufmann im frühen Mittelalter.

Im Volksbewußtsein setzt sich diese Anschauung erst allmählich durch. Noch die Gründe für die großen süddeutschen Pogrome des Jahres 1298 unter dem Ritter Rindfleisch sind offensichtlich religiöser Art. Der Vorwurf, den man den Juden macht, ist der der Hostienschändung. Aber schon hier ist es bezeichnend, daß die Bürgerschaft einzelner Städte die Juden gegen die aufrührerischen Bauern in Schutz nimmt[74]). Der Kaufmann spürt die Notwendigkeit des Kapitalismus.

Die Verfolgungen des 14. Jahrhunderts sind dann fast ausschließlich wirtschaftlich basiert. Der Vorwurf der Brunnen-

vergiftung ist nur noch Vorwand. Schon die Königshofener Chronik[75]) sagt gegen 1330: „daz gelt was ouch die sache, dovon die juden getötet wurdent; wan werent sü arm gewesen, so werent sü nüt gebrant worden." Und das gleiche meint die Diessenhofener Chronik um 1345[76]) und Johann v. Wintherthur 1336/38. Auch hier, wie in den großen Judenmorden von 1348/49 setzen sich Fürsten und Städte zu ihrem Schutze ein. Es ist äußerst charakteristisch, wie in Erfurt der (besitzende) Rat sich gegen die verschuldeten Handwerker und den Landadel auf ihre Seite stellt — ohne Erfolg. Noch bezeichnender vielleicht, daß sie fast in allen Städten, aus denen man sie 1349 vertrieben hatte, schon in den 50er Jahren wieder eingeholt werden. Die ganzen Verfolgungen sind nichts als mißglückte Versuche, das Problem des Kapitalismus gewaltsam zu lösen.

Wie sehr man die rein wirtschaftliche Seite der Angelegenheit empfand, zeigen Karls IV. — wie schon 1338 Ludwigs des Bayern — Erlasse nach Beendigung der Kämpfe: die Städte werden entlastet, wenn sie den finanziellen Ausfall, den der Kaiser an Steuern hatte, decken.

Die gewaltsamen Lösungsversuche flackern noch bis ins frühe 15. Jahrhundert hinein auf. Die Beschuldigungen wegen Hostienschändung und Ritualmorden nehmen eher zu als ab. Aber sie sind nicht mehr aus religiöser Gegensätzlichkeit geboren. Man setzt sich mit dem Juden nicht mehr auseinander. Ursprünglich gehaßt, wird er nun verächtlich.

In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts greift man zu einer anderen Lösung — und jetzt geht sie von den Städten, von Rat und Kaufmannschaft aus. Der Kaufmann hat sich selbst zum Kapitalisten entwickelt; er braucht den Juden nicht mehr. So weist man ihn endgültig aus.

Damit hat die Entwicklung einen vorläufigen Abschluß gefunden. Das Herausgleiten aus der gemeinsamen, westeuropä-

ischen Kultur, im 11. und 12. Jahrhundert einsetzend, ist Anfang des 14. Jahrhunderts vollendet. Und mit der Entfernung aus den städtischen Kulturzentren im späten 15. Jahrhundert bleibt das Judentum auf einem kulturellen Niveau stehen, das die Städte längst verlassen haben. Es bildet sich das Landjudentum. Erst im 17. Jahrhundert tauchen einzelne Juden als Großbankiers wieder nach oben.

Für die Entwicklung der bildenden Kunst unter den Juden ist dieser Verlauf nicht ganz ohne Bedeutung geblieben. Im ganzen Mittelalter halten sie mit der europäischen Entwicklung noch fast gleichen Schritt. Mit dem 16. und 17. Jahrhundert aber zeigt sich der Unterschied. Die kulturtragenden Schichten schreiten weiter. Das Judentum behält mittelalterliche Raumtypen und mittelalterliche Formen noch lange bei[77]).

Die Entwicklung innerhalb des geschlossenen Kreises des Judentums verstärkt die Tendenzen, die es vom europäischen Wesen abdrängen. Während Mitteleuropa seit dem 9. Jahrhundert mehr und mehr in sprachlich und kulturell getrennte Teile zerfällt, Nationen sich ausbilden, bleibt das Judentum über diese nationalen Grenzen weg in frühere Kulturgrenzen eingebunden. Das rheinische Judentum in einem seit Jahrhunderten deutschen Gebiet, spricht noch im 12. Jahrhundert wenigstens auch französisch: die von den rheinischen Deutschen nur noch künstlerisch und kulturell gewährte Anlehnung nach Westen wird von den Juden auch sprachlich beibehalten[78]). Der Übergang zur deutschen Umgangssprache erfolgt erst, nachdem die Absperrung von den Deutschen erfolgt ist. Ebenso behalten die Prager Juden das Deutsche während der ganzen vorluxemburgischen, tschechischen Epoche bei — wie auch im 15. und 16. Jahrhundert, innerhalb der wieder fortschreitenden Tschechisierung des Landes. Die im 15. Jahrhundert nach Polen ausgewanderten Juden

sprechen noch heute deutsch. — Regelmäßig bleiben sie in älteren Kulturbeziehungen stehen, auch wenn das umgebende Wirtsvolk sie verlassen hat[79]).

Es kommt hinzu, daß das Judentum in allen religiösen und rechtlichen Fragen — beides deckt sich: Recht ist religiöse Angelegenheit — sich als Einheit empfindet, Anlehnung an seine eigenen Autoritäten sucht. Bis zum 10. Jahrhundert hatten die Gaonim, die Rektoren der Hochschulen von Sura und Nehardea in Babylonien, eine Stellung inne, kraft deren sie beanspruchten, als geistige Fürsten das gesamte Judentum, insofern es geistige Einheit war, zu leiten. Nach ihrem Ausscheiden geht die Führung dieser gefestigten Einheit auf einzelne autoritative Persönlichkeiten über. Die Exponenten dieses geistigen Zusammenhanges, die rabbinischen Gelehrten, sind übernational gebunden, wie alle Wissenschaftler. Ihre Unterordnung unter das große Wissen, die geistige Potenz eines Maimonides, eines Meir Rothenburg, eines Raschi fragt nicht nach der lokalen Entfernung, der (abgesehen vom gemeinsam Jüdischen) fremden Kultur. So wird das Judentum von Kairo bis Paris und Granada durch die Vertreter seiner Geistigkeit zusammengebunden. Das 16. Jahrhundert lockert diese Bindungen: sie werden nur noch dumpf gefühlt, nicht mehr klar aufrechterhalten. Wirtschaftliche Beziehungen vermögen sie nur unvollständig zu ersetzen. So zersplittert das Judentum seitdem in immer kleinere, lokal begrenzte Kreise.

Die Kultformen[80]) hatten sich schon im ersten Halbjahrtausend von einer ausgesprochen profanen Haltung zu immer stärkerer Betonung der sakralen Werte entwickelt. Was ursprünglich freie und ungebundene Handlung gewesen war, wird zum geregelten Ablauf. Die Ausbildung des Gottesdienstes in bestimmter Form, mit festgelegten Gebeten ist um 500 abgeschlossen. Was folgt, ist nur noch Erweiterung durch Einfügung von poetischen Ge-

betshymnen, Piutim und Selichoth; durch diese Einflechtungen entstehen die verschiedenen Riten. Auch sie werden schon früh, um das 12. Jahrhundert, fixiert. Waren die Piutim ursprünglich Ersatz für midraschische Belehrung gewesen, hatten die Aufgabe gehabt, den Festcharakter anzudeuten, so erstarrt auch hier bald der lebendige Fluß unter starrer Form. Das freie Spiel mit ihm wird ausgeschaltet, er muß in bestimmter Weise ablaufen. Maimonides und Charisi wenden sich im 12. Jahrhundert gegen sein freies Überwuchern. So behält das Sakrale, das Magische, endgültig den Sieg über die Möglichkeiten individueller, persönlicher Ausgestaltung des Gottesdienstes. Seit dem 13. Jahrhundert handelt es sich in der Entwicklung des Liturgischen nur noch um eine Fixierung einzelner Formen.

Die Erbschaft, die das Judentum der ausklingenden Antike dem europäischen Judentum für den Synagogenbau mitgibt, besteht in der Ausbildung der liturgischen Form, aus der das Bauprogramm erwächst. Das innere Wesen des Gottesdienstes, ursprünglich rein profaner Natur hatte sich in dem Jahrtausend, das zwischen den letzten antiken und den ersten europäischen Synagogen liegt, die wir fassen können vom Profanen weg, auf eine mehr sakrale Haltung hin entwickelt. Das wirkt sich im Baulichen aus: der Aron, von der Antike schon eingebaut (Hamâm-Lif), hatte noch stärkere Bedeutung bekommen. Er steht an festem und bestimmtem Platz, an der Ostwand, gegen Jerusalem zu und gibt die Gebetsrichtung an. An sich müßte er die Eigenschaft haben, die Aufmerksamkeit und die räumliche Richtung, geistige und körperliche Einstellung der Gemeinde vollkommen auf sich zu lenken, ausgesprochene Längstendenzen dem Raum aufzuzwingen. Trotzdem behält das Bima die Herrschaft: die ganze gottesdienstliche Einstellung ist noch ihm zugewandt — das Wort, die Auslegung steht dem religiösen Empfinden zentral, nicht das Gebet, das reine Hingeben und Hin-

nehmen. Die Synagoge bleibt Versammlungshaus, sie wird nicht zum Tempel, zur Kirche. Die sakralen Elemente sind eingedrungen, ohne doch die Herrschaft erlangen zu können.

Für die ganze Frage nach dem Wesen der mittelalterlichen Synagoge ist es wichtig, einmal grundsätzlich die Bedeutung der Privatsynagogen innerhalb des jüdischen Kultus zu betonen. Es ist klar, daß eine Vorschrift, die befiehlt, daß in jedem Ort, wo zehn erwachsene jüdische Männer leben, ein Raum für den Gottesdienst eingerichtet werden soll[81]), von der größten Wichtigkeit für die Wertung der Synagoge innerhalb des Judentums werden mußte. Über die architektonischen Bedingungen dieses Raumes, soweit sie nicht aus der liturgischen Forderung entsprangen, war ursprünglich nicht das geringste ausgesagt. Gewohnheiten, die sich mit der Zeit herausbildeten, konnten stets umgangen werden. Vor allem mußten sie gelegentlich vernachlässigt werden. Eine kleine Gemeinde von wenigen Familien brachte das Geld für einen eigenen Bau nicht auf. Die geistlichen und weltlichen Behörden verhinderten den Kauf eines Platzes oder die Errichtung eines Bauwerkes. So war man darauf angewiesen, den Gottesdienst in irgendeinem Zimmer eines Privathauses abzuhalten. Es genügte, einen Schrank für die Thorarollen aufzustellen — ein kleines Podium als Bima, und der Gottesdienst konnte stattfinden. Daß man im Mittelalter oft so vorging, beweisen Urkunden — u. a. aus Zürich, wo die Juden 1383 in einem gemieteten Privathaus sich eine Synagoge errichtet haben, und aus Konstanz, wo Abraham von St. Gallen 1424 das Haus zur „Alten Katze" kauft und hier eine Synagoge einrichtet[82]). Eine andere Synagoge in einem Privathause wird 1475 gelegentlich des Trientiner Ritualmordprozesses erwähnt. Daß einem derartigen Raume ein hoher sakraler Wert nicht innewohnen kann, ist klar. Es sind Versammlungsräume, Betzimmer, wenn man will, im Sinne irgendeiner methodistischen

Sekte, wo man zusammenkommt, nur zu dem Zwecke, den Gottesdienst hier abzuhalten. Der Raum empfängt seine Weihe erst durch den Gottesdienst, er ist nicht geweiht an sich. Er kann gemietet werden — wenn der Mietvertrag gekündigt ist, wohnt ihm kein sakraler Wert mehr inne.

Ein Vergleich mit den Hauskapellen, die mittelalterliche Privatleute sich einrichteten, würde den Kern der Angelegenheit nicht treffen. Hier handelt es sich darum, daß der Privatmann in seinem Hause einen geweihten Raum sich schafft, einen Raum, der nicht oft benutzt zu werden brauchte, der weniger praktischen Zwecken diente als der Hervorhebung der sozialen Stellung des Besitzers und Stifters, der „sich so etwas leisten konnte". Auch das Judentum hat in einer späteren Epoche, vor allem im 18. Jahrhundert, derartige Privatsynagogen im eigentlichen Sinne gekannt, und wie sehr dabei die persönliche Eitelkeit des Besitzers im Spiele war, der Stolz, sich eine Schule halten zu können, geht aus dem jahrelangen Streit hervor, der im ersten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts in der Berliner Gemeinde herrscht[83]): dort will die Familie Lippmann mit allen Mitteln den Bau einer öffentlichen Synagoge verhindern, um den Ruhm ihrer Privatsynagoge — die also ausdrücklich als Eigentum des Besitzers betrachtet wird — nicht einzubüßen. In der Fürther Gemeinde hatten um die Mitte des 18. Jahrhunderts vier oder gar acht Privatleute sich Synagogen in ihren Häusern eingerichtet[84]). Die Synagoge im Privathaus, von der oben die Rede war, ist etwas völlig davon Verschiedenes: sie gehört der Gemeinschaft, nicht einem einzelnen, ist rechtlich eine öffentliche Synagoge, aber unter stärkster Unterdrückung aller sakralen Werte[85]).

Beim Synagogengebäude — das also eigens und nur für synagogale Zwecke errichtet worden ist — liegt die eine Frage ohne weiteres klar, daß es öffentlicher Bau ist, also der ganzen Gemeinde gehört. Hinsichtlich seiner sakralen Werte aber liegt es

zwar nicht in der gleichen, aber doch in einer nur um weniges höheren Schicht, wie die Synagoge im Privathaus. Zwar ist bei einem Verkauf darauf zu achten, daß der Bau nicht zu schmutzigen, ausgesprochen degradierenden Zwecken verwandt wird[86]). Noch 1475 wird die Schaffhausener Synagoge nur unter der Bedingung verkauft, daß der Käufer keinen Stall aus ihr machen darf[87]). Derartig ausgesprochen sakrale Momente schlagen immer wieder durch, sie äußern sich vor allem in einzelnen baulichen Gebräuchen, die strikt eingehalten werden. Der Bau ist stets von Westen nach Osten gerichtet — der Aron muß im Osten stehen, in der Richtung auf Jerusalem; die Synagoge soll höher sein als die anderen Häuser der Stadt; ihr Fußboden soll etwas tiefer liegen als das Außenniveau. Gegenüber diesen sakralen Momenten aber, die in einzelnen Punkten durchschlagen, bleibt es wichtig, daß die Synagoge niemals ausschließlich zu religiösen Zwecken benutzt wird. Sie hat als Gerichtslokal gedient, als Ort, an dem Erlasse der Behörden verlesen wurden, Schuldforderungen ihre Erledigung fanden, wo man „lernte", — d. h. in diesem Fall Thora und Talmud studierte, wo Vorträge bedeutender Lehrer stattfanden, — als Hörsaal einer theologischen Fakultät. Gerade in diesen Eigenschaften muß die europäische Welt mit der Synagoge bekannt geworden sein: mindestens seit dem 12. Jahrhundert taucht die Bezeichnung scola Judeorum, Judenschule, abwechselnd und gleichwertig mit dem alten „Synagoge" auf. Zum ersten Male kommt sie 1111 für die schola der römischen Juden vor[88]). Diese Bezeichnung hat die Judenschaft des 15. Jahrhunderts bei ihrer Wanderung nach Osteuropa mitgenommen und verwendet sie heute ausschließlich: man geht in die „Schul", der Synagogendiener ist der „Schulklopfer" — ein großer Teil der jüdischen Namen ist mit „Schul" zusammengesetzt. Immer war es das nicht auf Sakrales gerichtete Moment, das dem Außenstehenden an der Synagoge auffiel. (Abb. 16.)

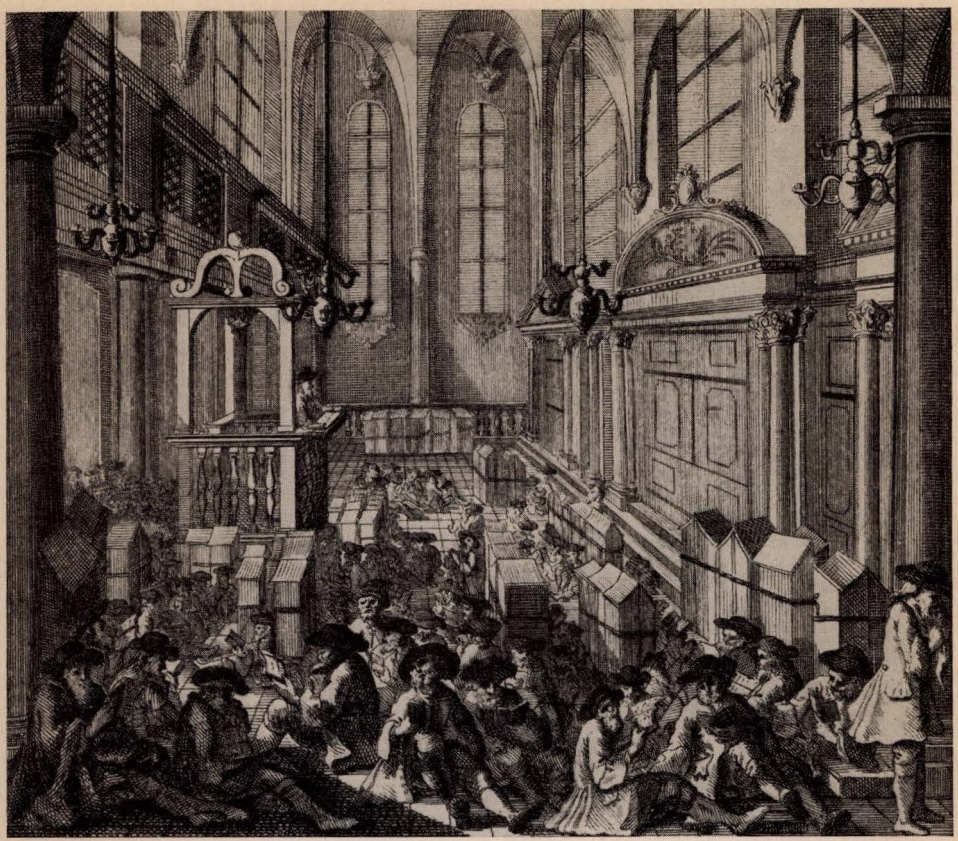


Abb. 16. Inneres einer Synagoge. Stich aus dem Jahre 1748

Die Funktionen der Synagoge als öffentliches Gebäude, zu gerichtlichen und administrativen Zwecken, würden an sich noch keine Sonderstellung gegenüber den christlichen Kultbauten festlegen. Auch die Kirchen haben, als die einzigen verfügbaren gedeckten Räume, für Massenversammlungen, zu Wahlen und geistlichen Gerichtssitzungen gedient. Noch bis zum Konzil von Lyon 1274 wurden Kirchen als Verkaufshallen für Handelsmessen benutzt[89]). Was aber in der Kirche Ausnahme war, wie die Gerichtssitzung oder die Königswahl, oder immer mehr zurückgedrängt wurde, war und blieb in der Synagoge das Übliche. Die Kirche

wird zu Fremdzwecken zur Verfügung gestellt. Die Synagoge betrachtet ihre sämtlichen Funktionen als gleichberechtigt. Die Judenschule war der selbstverständliche Tagungsort des jüdischen Gerichts. 1231 wird in Regensburg das gewöhnliche jüdische, wie das gemischte Gericht für Prozesse zwischen Juden und Christen in der Synagoge abgehalten — das Privileg König Heinrichs (des Sohnes von Friedrich II.) erwähnt es als offenbar bekannte Tatsache[90]). Das gleiche geht aus den Rechtsgebräuchen anderer Städte und Länder im 14. und 15. Jahrhundert hervor. „Vor der jüdischen Schul", „vor dem jüdischen Gericht" und „in der jüdischen Schul" steht in den Urkunden gleichwertig nebeneinander als sich stützendes Synonym[91]). Alle Verhandlungen, die städtische und fürstliche Behörden mit der Communitas judeorum zu führen haben, finden hier statt: die Konstanzer machen 1448 hier ihren Juden das Ausweisungsedikt bekannt, ebenso 1498 die Nürnberger[92]). Die Erlasse über Wucher werden regelmäßig hier verkündet. Wie sehr die gottesdienstliche Eigenschaft der Synagoge hinter ihrer administrativen zurücktreten konnte, geht vor allem aus einem Gebrauch hervor, den Elbogen[93]) erwähnt: „Wer glaubte, ein Unrecht erfahren zu haben, ohne daß ihm von seiten der Behörde Sühne zuteil geworden war, hatte die Befugnis, den Gottesdienst in der Synagoge zu unterbrechen, und dessen Fortsetzung solange zu verhindern, bis ihm Gerechtigkeit widerfahren wäre." Die administrativen und juristischen Verwendungsmöglichkeiten treten bei der Synagoge, zusammen mit ihrer Eigenschaft als Hörsaal, in den Vordergrund. Die profanen Zwecke werden hauptbetont, vor allem deshalb, weil die sakrale Eigenschaft des Gottesdienstes nicht eindeutig festgelegt ist, wie in der christlichen Kirche[94]).

Als Äußerung dieser Momente im Baulichen bleibt das Übergewicht des Bimas auch weiterhin bis in die Neuzeit gewahrt. Der Aron steht nicht im Mittelpunkt der kultischen Vorgänge,

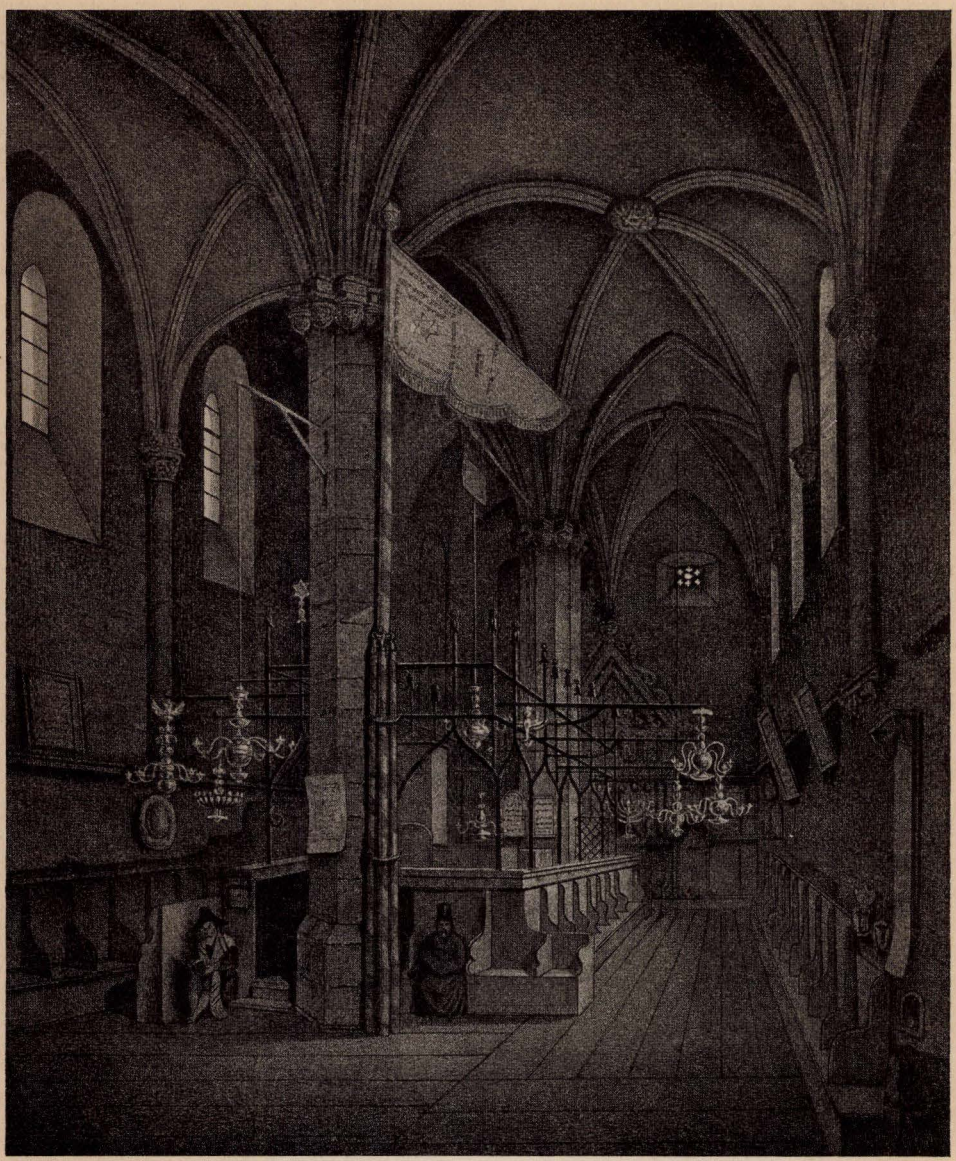


Abb. 17. Prag, Altneuschul. Innenansicht nach Osten
Stich des frühen 19. Jahrhunderts

trotzdem in den acht Jahrhunderten, die zwischen den letzten Synagogen der Antike und den ersten bekannten des Mittelalters liegen, magische Momente in den Gottesdienst eingedrungen sind und die Bedeutung des Aron gesteigert haben, trotzdem die Gebetsrichtung nach Jerusalem, nach Osten also, zur grundsätzlichen Bedingung geworden ist. Der Schrein gibt für den Betenden die Richtung nach Jerusalem, die Kiblah an, er ist gleichzeitig die Stelle, wo die heiligen Schriften verwahrt werden. Die beiden Momente sakraler Natur verschmelzen in ihm. Trotzdem vermag er die Herrschaft über den Raum nicht an sich zu reißen; er ist Gebetsobjekt und das Gebet steht noch nicht herrschend im Mittelpunkt des Gottesdienstes. Das Bima hat unbestritten das Übergewicht über ihn. Es steht im Mittelpunkt des Gottesdienstes, es steht im Mittelpunkt des Raumes. Auf das Bima zentrieren sich die Kräfte der Architektur, es ist für ihren Aufbau bestimmend. Der Aron steht an der Ostwand, die Reihe der Stützen — wenn Stützen vorhanden sind — verdeckt ihn: er ist nach außen geschoben, steht nicht im Zentrum der Architektur (Abb. 17).

Einen Beleg für das Verhältnis von Aron und Bima und für ihre Einschätzung im Rahmen des Kultus bieten die Illustrationen hebräischer Handschriften, die Szenen aus dem Gottesdienst darstellen. Die Handschrift Or. 2884 des Brit. Mus. (Abb. 18) gibt nur das Bima an, dazu Lampen in Vasenform, die von der Decke herabhängen: der Chazzan, der Vorbeter, steht vorlesend oben, die Gemeinde hockt dichtgedrängt herum. Ebenso zeigt eine zweite Haggadah des Brit. Mus. (Add. Ms. 14761) (Abb. 19) nur das Bima, auf dem der Vorbeter die Thora hochhebt: die Gläubigen mit ihren Kindern stehen vor ihm, an den Wänden hängen wieder nur Lampen, von einem Aron ist nichts zu sehen. Natürlich war er vorhanden — aber man hat ihn nicht betont, nicht als charakterisierenden Bestandteil der Synagoge angesehen: die Vorstellung „Synagoge" war für den jüdischen Be-



Abb. 18. Thoravorlesung
Miniatur des späten 13. Jahrhunderts. Nordspanien

trachter der Handschrift viel stärker mit dem Bild „Bima" verbunden als mit dem Bild „Aron". Nur die Haggadah von Serajewo, die dritte aus diesem nordspanischen Kreis um die Wende des 13. zum 14. Jahrhundert (Abb. 20), stellt außer dem Bima noch den Aron dar; doch ist er verhältnismäßig klein und in den Hintergrund geschoben — eine rundbogige, durch Türen verschließbare Wandnische. Beherrschend bleibt das Bima[95]) und erst am Ende des Jahrhunderts taucht eine italienische Handschrift (Abb. 21) auf — sie ist 1383 datiert (Add. Ms. 26968 Br. Mus.) —, bei welcher der Aron im Mittelpunkt des Bildes steht: die Thora wird ausgehoben, die Gemeinde steht unten vor dem Aron, von einem Bima ist nichts zu sehen. Hier ist die Wertbetonung gegenüber den früheren Handschriften deutlich verschoben.

Auch literarisch läßt sich dieses Übergewicht des Bimas über den Aron, die gesteigerte Bedeutung, die ihm dem Aron gegenüber zugemessen wird, belegen. Noch um 1400 nennt R. Weil das Bima und nicht etwa den Aron עלטאר Altar und charakterisiert es so ganz eindeutig als Mittelpunkt des jüdischen Gottesdienstes, wie eben der Altar den Mittelpunkt des christlichen Gottesdienstes bildet[96]).

Ein anderes Symptom für die Bedeutung des Bimas im Gottesdienst liegt in der Gestühlsaufstellung: in Prag (Abb. 17) ist sie noch in alter Form erhalten, in Worms (Abb. 22) durch einen alten Stich überliefert. Die Sitze reihen sich den Wänden entlang ringsum, auch an der Ostwand zu beiden Seiten des Aron — also alle dem Bima zugewandt. Andere lehnen sich an den Unterbau des Bimas an, strahlen gleichsam von hier aus. Die Anordnung der Sitze beweist die geistige Zentralität des Bimas. Von ihm geht das Wesentliche der gottesdienstlichen Handlung aus, auf seine Existenz ist die Anlage des Baus zugeschnitten: es ist der geistige und der geforderte architektonische Mittelpunkt der Anlage.



Abb. 19. Ausheben der Thora
Miniatur des späten 13. Jahrhunderts. Nordspanien

Der geforderte architektonische Mittelpunkt. Denn neben dem Bima steht der Aron, der Schrein mit den Thorarollen, und versucht, die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, neben dem Bima geistiges und damit architektonisches Zentrum des Baus zu werden. Wie wenig fest die Einstellung des Kultischen in räumlicher Richtung ist, wie sehr hier alles labil ist, gleiten kann, zeigt gleich die Art des Gestühls (Abb. 17, 22): die Pulte stehen nicht vor den Sitzen fest, sie sind tragbar; während der Schriftvorlesung stehen sie vor dem Platz, auf dem der Hörer sitzt: zum Gebet kann der Gläubige sein Pult wegtragen, es in der Richtung zum Aron aufstellen und dahinterstehend sein Gebet verrichten. Der Aron tritt mit eigenen Forderungen neben das Bima[97]).

Dieser Kampf zwischen Bima und Aron, der bis ins 17. und 18. Jahrhundert hinein das Bauprogramm der Synagoge ungesichert schwanken läßt, ist Ausdruck eines tieferliegenden Ringens zwischen den magisch-sakralen und den rational-profanen Momenten des Gottesdienstes. Die ersten dringen während der ganzen Entwicklung des europäischen Judentums immer weiter vor. Sinn, der stets dehnbar und deutbar bleibt, erstarrt zur Formel, und die Formel gewinnt Gewalt auch über den Bau. Der Brauch des 3. Jahrhunderts, daß die Synagoge höher sein solle als alle Häuser der Stadt, wird zur unerläßlichen Vorschrift[98]: wo sie sich aus äußeren Gründen nicht durchführen läßt, wird der Wortlaut dadurch gerettet, daß man eine Stange über dem Giebel der Synagoge anbringt, die nun die Giebel aller Häuser des Judenviertels überragt (Fürth[99], Frankfurt). Ähnlich steht es mit der Tieflegung des Inneren der Synagoge: in keiner der galiläischen Synagogen durchgeführt, dringt sie erst während des 2. nachchristlichen Jahrtausends durch. Bestimmt nachweisen läßt sich der Brauch erst in der Wormser Frauenschule, wo aus dem Verhältnis des Portals zu einer Gewölbekonsole auf Stufen, die von Anfang an nach unten führten, geschlossen werden muß. Diese Tieferlegung gegenüber dem Straßenniveau wandelt sich vom Brauch zur Verpflichtung[100]. Geht es nicht an ‚Stufen hinabzuführen, so wird entweder die Stelle vor dem Aron, wo der Vorbeter beim Gebet steht, um wenige Zentimeter vertieft, oder es werden einige Stufen zuerst nach der Türe hoch und dann wieder nach unten geführt[101].

So schlagen sakrale Momente immer wieder durch. Herrschend bleibt doch der Profancharakter der Schule. Er muß herrschend gewesen sein, auch im Sinne des mittelalterlichen Judentums. Denn die Raumform, die es zur Erfüllung seines liturgischen Programmes sich aneignet, ist profaner Natur.

Es versteht sich von selbst, daß das Judentum eine ihm fremde



Abb. 20. Synagoge

Miniatur des späten 13. Jahrhunderts. Nordspanien

Raumform übernimmt. Es muß mit dem Material arbeiten, das der Kulturboden, innerhalb dessen es steht, ihm zur Verfügung stellt. Eine eigene architektonische Form hat es der fremden nicht entgegenzusetzen. So wird der Anschluß zur Notwendigkeit.

Die Raumform aber, die übernommen wird, ist die der zweischiffigen Halle — einer Halle also, in der zwei gleich hohe Schiffe, durch eine mittlere Stützenreihe mehr verbunden als getrennt, nebeneinanderlaufen, beide von den Wänden her beleuchtet. Sie beherrscht den Synagogenbau vom 12. bis ins frühe 16. Jahrhundert — soweit es sich wenigstens um größere Bauten handelt — fast ausschließlich (Abb. 17, 22, 23).

Das Auftreten der zweischiffigen Halle bedeutet eine der wesentlichsten Neuerungen für die Entwicklung der europäischen Architektur im hohen und späten Mittelalter[102]). Ihr Wesen entfernt sich in entscheidender Weise von dem hochromanischer Architektur. War diese in ihren idealen Beispielen darauf ausgegangen, den Bau aus möglichst gleichwertigen Raumkuben zusammenzusetzen, so daß also jedes Schiff für sich betrachtet werden kann, der Ablauf innerhalb des einzelnen Raumteils von einem Ende zum anderen durchaus gewahrt bleibt und ein Einbeziehen des benachbarten Raumteils unnötig, wo nicht unmöglich wird, so handelt es sich bei der zweischiffigen Halle gerade darum, daß der ganze Raum als Einheit gesehen werden kann und muß, die Stützen nur als Unterbrechungen innerhalb dieses Gesamtraumes wirken. Den idealen Fall der romanischen Zusammensetzung des Baus aus einzelnen Raumkuben bietet jede Pfeilerbasilika des 12. Jahrhunderts — der Dom von Speyer z. B. — den idealen Fall der Unterteilung des Gesamtraumes durch Stützen jede zweischiffige Halle, am besten die nur aus zwei Jochen zusammengesetzte, bei der also eine einzige Mittelstütze die Gewölbe trägt. Natürlich gibt es auch andere Raum-



Abb. 21. Ausheben der Thora
Miniatur von 1383. Oberitalien

formen der Unterteilung, der „Division" — auch die dreischiffige Halle, auch die Basilika können mit Hilfe der Körperformen, der Stützen und Arkadenbogen, so aufgebaut sein, daß die Raumteile zusammen gesehen werden können. Aber der idealen Forderung können sie nicht genügen: sie vermag nur die zweischiffige Halle zu erfüllen.

Von hier aus wird die Bedeutung des Problems, wann und unter welchen Bedingungen die zweischiffige Halle aufkommt, klar werden. Mit ihr ist das Substrat gegeben, das für die Schaffung eines divisiven Raumes unmittelbar geeignet ist. Sie ist gleichsam das Instrument, auf dem erst die Spätgotik — denn so lautet das Problem, vom Theoretischen ins Historische gewendet — zu spielen vermag. Das Instrument selbst aber liegt schon lange bereit und schon um es zu finden, bedurfte es eines neuen Gefühls für die Möglichkeiten des Raums: man versperrte sich die Mittelachse des Raums mit einer Stützenreihe! Ein Stehen im Mittelpunkt wird unmöglich — man steht jetzt stets außerhalb seiner. Das bedeutet eine einfühlungsmäßige, es bedeutet eine geistige Umstellung, wenn das Problem in seiner ganzen Bedeutung wenigstens erfühlt wurde. An Stelle der Beherrschung des Raums durch den Menschen tritt die Beherrschung des Menschen durch den Raum.

Vor der Mitte des 12. Jahrhunderts läßt sich im ganzen mitteleuropäischen Kulturgebiet kein zweischiffiger Raum mit Sicherheit nachweisen: dann tauchen sie plötzlich zu Dutzenden auf — Kapitelsäle, Refektorien, Rathaus- und Bürgersäle — in Deutschland und Frankreich.[103]) Gegen die Wende des Jahrhunderts folgen einzelne kleinere Kapellen — St. Nikolaus in Soest, die gleichnamige Kapelle in Regensburg bei St. Jakob[104]), deren Fundamente ausgegraben sind, eine Kapelle in Bechin (die beiden letzten wohl erst aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts), um die gleiche Zeit einige Krypten.

Von da an reißt die Entwicklung nicht mehr ab, besonders die Bettelorden haben die zweischiffige Halle immer und immer wieder verwendet, bis das Eindringen der Gedankenwelt der Renaissance sie endgültig verdrängt.

Wichtiger ist noch die Entwicklung des entscheidenden Spezialfalls, der zweischiffigen und zweijochigen Halle, der Halle mit einer einzigen Mittelstütze also: sie taucht zuerst ganz sporadisch im 13. Jahrhundert auf, in der Wormser Frauensynagoge, in einem Kapitelsaal in St. Angel, in den unteren Räumen der Wartburg, am Ende des Jahrhunderts in der Sakristei der Wimpfener Dominikanerkirche. Erst nach der Mitte des 14. Jahrhunderts erlebt sie ihre Blüte: eine Gruppe böhmischer Kleinkirchen (Mariä Verkündigung, Prag), Kapitelsäle in französischen Klöstern, der Remter der Marienburg. Es ist bezeichnend, daß diese Form gleichzeitig mit den wenigen gotischen Zentralbauten, die nach mehr als hundertjähriger Pause den seit dem Ende der Romanik ausgestorbenen Zentralbau aufnehmen und abwandeln — Karlshofer Kirche, Ettal — Bedeutung gewinnt. Hier wie dort geht das Streben darauf, den Raum zusammenzuziehen, ihn als Einheitliches faßbar zu machen, das dann erst unterteilt wird.

Erst hier, in der Spätgotik, war die Möglichkeit gegeben, die längst geschaffene Form der zweischiffigen Halle auszuwerten, erst die gegenseitige Assimilierung von Rippen und Gurten, die Schaffung des Sterngewölbes ermöglichte die völlige Zusammenziehung des Raumes. In den Bauten des 13. Jahrhunderts standen die schweren Gurten, die Joch von Joch absperrten, dem noch im Wege. Deshalb bleibt auch die Raumform damals noch vereinzelt; das Instrument ist da, aber man beherrscht es noch nicht.

In unserem Zusammenhang, der ikonographisch gebunden ist, eine kultisch bestimmte Form, durch Jahrhunderte von Fall zu Fall springend, verfolgen muß, interessiert eine andere Seite des

Problems, die ikonographische. Die zweischiffige Halle kommt zuerst ausschließlich in Profanbauten vor: Enlart zählt in Frankreich über ein Dutzend zweischiffiger Kapitelsäle aus dem 12. Jahrhundert auf[105]; auch in Deutschland sind es zuerst Räume profaner Bestimmung, die in dieser Form auftreten. Schon vor 1160 entsteht das Refektorium von Klosterode, in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts das von Kloster Michelstein/Harz, um 1166 das Untergeschoß der Burg Dankwarderode, wenig später Goslar. Das Refektorium des Ägidienklosters in Braunschweig, das Dehio ans Ende des 12. Jahrhunderts setzt[106], könnte, dem Formenapparat nach, durchaus schon im dritten Viertel des Jahrhunderts entstanden sein. Im 13. Jahrhundert folgt die Wartburg, Walkenried, Maulbronn. Die kirchlichen Bauten folgen erst in einigem Abstand, und, dies muß betont werden, es sind entweder kleine, wenig bedeutsame Bauten, Kapellen und Schloßkapellen, oder — seit dem frühen 14. Jahrhundert — Bettelordenskirchen, die den Typus aufnehmen.

Diese letzte Tatsache führt auf den Kern der Frage. Die Bettelorden haben von Anfang an die Kirche nicht als so absolut sakral betrachtet, wie dies die vorhergehenden Jahrhunderte (und die Pfarrgeistlichkeit eigentlich immer) taten. Sie war ihnen nichts völlig Unverletzliches, nichts, an dem nicht gerüttelt werden durfte. Ihre Auffassung war, daß die Kirche in erster Linie Raum nicht für die hochfeierliche Handlung der Messe, sondern für die Predigt sei, für einen Vorgang, der an bestimmte und festgesetzte Normen nicht gebunden ist. Die Messe ist dem zweischiffigen Raum nicht konform, beide schließen sich letztlich aus: die Messe verlangt, daß der Priester das Ziel der Aufmerksamkeit der Gemeinde bilde, die, im Mittelschiff versammelt, auf ihn ausgerichtet ist. Der zweischiffige Raum schließt ein Moment der Richtungslosigkeit in sich, besonders wenn der Chor fehlt. Die Bettelorden können ihn nur deshalb wählen, weil die Messe für sie nicht mehr

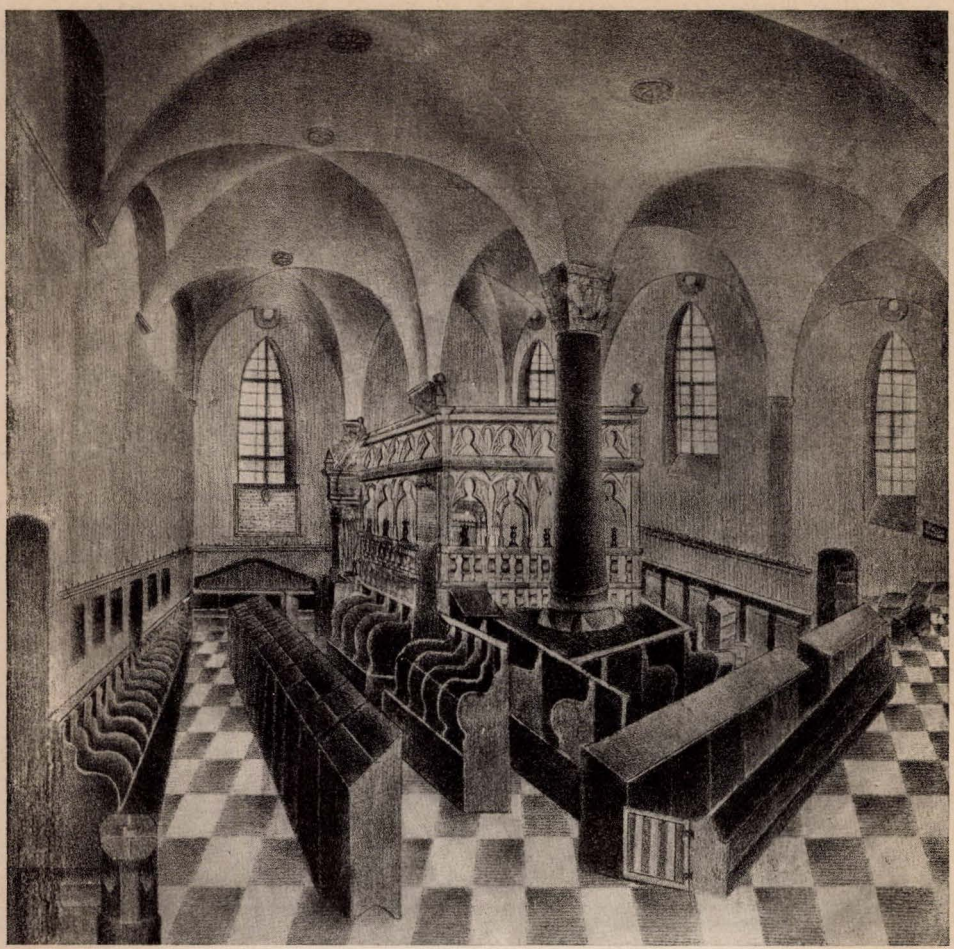


Abb. 22. Worms, Männerschule. Inneres nach Osten
Lithographie von Abraham Neu um 1840

das geistige Zentrum des Gottesdienstes bildet, weil die sakralen Momente von den unsakralen beiseite geschoben sind. Der profaneren Form des Gottesdienstes entspricht die profane Raumform: eine profane Raumform ist die zweischiffige Halle [107]).

Selbstverständlich ist eine Raumform an sich weder sakral noch profan. Das ganze ist eine Frage der Wertung, und diese Wertung wieder basiert auf zwei Momenten. Zum ersten auf dem

der Tradition: wenn eine Kultur seit langer Zeit sich gewöhnt hat, in einer bestimmten Form feierliche oder unfeierliche, sakrale oder profane Handlungen vorzunehmen, so übernimmt allmählich die Form den Charakter der in ihr vorgenommenen Handlung. Das Glockenläuten, ursprünglich Zeichen für den gleichzeitigen Ablauf einer feierlichen Handlung, wird schließlich an sich als feierlich empfunden, auch von demjenigen, der der Feier selbst fremd und ablehnend gegenübersteht. Die Raumform, die seit Jahrhunderten als Ort für eine sakrale Handlung diente, wird schließlich an sich als sakral gewertet: der dreischiffige Raum wird als sakral empfunden, weil die Gotteshäuser seit einem Jahrtausend dreischiffig waren, und es wird nur im Notfall davon abgegangen (was dann wieder eine neue Einstellung zur Wertbetontheit des sakralen Momentes beweist). Die gleiche Raumform für profane Zwecke zu verwenden, ist nicht angängig — es würde eben als „Profanierung" empfunden werden. Ebenso kann der traditionell als profan festgelegte Raum nicht ohne weiteres zu sakralen Zwecken verwendet werden. Es bedarf dazu einer geistigen Neuorientierung, die eben auf die sakralen Momente der vorzunehmenden Handlung weniger Wert legt.

Hier klingt das zweite Moment an, das dem Sakralcharakter einer Form zugrunde liegt und das tiefer führt als das der bloß traditionellen Gewöhnung. Es spielt die Frage der Eignung zu einem bestimmten Zweck herein. Ein Raum, in dem eine Messe gelesen werden soll, verlangt einen anderen Grundriß, einen anderen Aufbau als ein Raum, in dem Leute sich zu einer Beratung oder zum Essen oder zu einem Feste versammeln. Diese Eignung zur Vornahme einer bestimmten Handlung, deren Formen festgelegt sind, legt rückwirkend den Charakter des Raumes, als nur zu dieser Handlung geeignet, fest.

Beide Momente treten in Erscheinung, wenn es sich um die Frage der Übernahme einer Raumform aus dem Vorrat der mittel-

europäischen Baukunst für die Synagoge handelt. Hätte die Synagoge als sakral in gleichem Grade (wenn auch in anderer Form) wie die Kirche gegolten, so hätte man auch die als sakral geltende Raumform, den dreischiffigen Raum mit abschließendem Chor, übernommen. Die Scheu vor kirchlichen Formen war so groß nicht — es ist ein Ammenmärchen, die Fünfgliedrigkeit der Gewölbe, in Prag und Miltenberg beispielsweise, als Scheu vor der Kreuzform des viergliedrigen auszudeuten. Man greift aber gerade die für den Profanbau überlieferte Form der zweischiffigen Halle auf: die Synagoge steht in der Vorstellung des christlichen wie des jüdischen Mittelalters dem Profanbau näher als dem Sakralbau.

Die Form des Kirchengebäudes eignete sich aber auch nicht für die Zwecke des jüdischen Gottesdienstes. Der jüdische Kultus kannte nicht die ausschließliche und eindeutige Wendung in der Längsrichtung, der Aron zwingt nicht wie der Altar die Blicke unausweichlich auf sich: deshalb war die Dreischiffigkeit unnötig. Unmöglich wäre sie nicht gewesen — wenn sie eben nicht als zu sakral empfunden worden wäre — und wenn sie vor allem nicht den Aron zu sehr in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt hätte. Es ist bezeichnend, daß die Apsis, die den Zielpunkt der Kirche darstellt, zur Aufnahme des Arons zwar gelegentlich übernommen, aber so klein gebildet wird, daß sie für den Innenraum überhaupt keine Bedeutung erlangt und auch nach außen nur als Ausbau in Erscheinung tritt, nicht als selbständiger und gleichwertiger Bestandteil (Worms, Fürth, Rufach). Es findet hier kein Dienst statt, bei dem alle Anwesenden ausschließlich dem Symbol desjenigen, dem gedient wird, sich zuwenden, sondern eine Versammlung, in deren Mittelpunkt das Bima steht — ohne daß aber doch auch diese Bestimmung rein zum Ausdruck käme. Die Raumform, wie die Kultform, bleibt schwankend[108]).

Eine Einzelheit ist dafür bezeichnend: es wäre, wenn das Bima ausschließlicher Mittelpunkt des Gottesdienstes wäre, das Gegebene gewesen, den Eingang in der zweischiffigen Halle zentral zu legen, so daß er also, im mittleren Joch liegend, unmittelbar auf das Bima hingelenkt hätte. Die Querachse der zweischiffigen Halle hätte zur Hauptachse gemacht werden, an Stelle der Längsrichtung des Raumes seine Breitenerstreckung betont werden können. Damit wären völlig neue Möglichkeiten gewonnen gewesen. Die zentralen Momente der zweischiffigen Halle waren auf diese Weise auszunützen, die Verdeckung des Arons durch die Stützenreihe war zu vermeiden, seine Verbindung mit dem Bima ohne Schwierigkeit zu lösen. Das Vorbild war in einzelnen zweischiffigen Kapitelsälen gegeben[109]). Man hat das nicht getan. Man hat aber ebensowenig den Eingang regelmäßig an die Westfront verlegt, so daß der Eintretende also dem Aron zugewandt gewesen wäre. Das Übliche ist vielmehr die Lage des Einganges im westlichen Joch, aber von der Seite her. So ist es in Worms, in Prag und in den einschiffigen Bauten Speyer, Posen, Fürth und Frankfurt. Die Bewegung wird gebrochen — sie führt weder unmittelbar der Mitte, noch dem Ende des Raumes zu. Sie bleibt unentschieden.

Ausnahmen von der Regel, den Eingang gegen Westen, aber nach der Seite zu verlegen, finden sich im eigentlichen Mittelalter nur in dem zweiten Bau von Erfurt, in Miltenberg und in Rufach. Erst das 16. Jahrhundert bringt hier einen Umschwung, der sich wenigstens theoretisch belegen läßt. Der „Schulchan-Aruch" — von Joseph Karo 1567 verfaßt — zieht die Lage der Tür in der Westwand der an einer Seite ausdrücklich vor. Hier ist eine Entscheidung zugunsten der longitudinalen Momente des Gotteshauses, der sakralen Momente des Gottesdienstes getroffen. Die Herrschaft geht auf den Aron über. In der Praxis aber behalten noch die Bauten des 17. und 18. Jahrhunderts — Fürth, Frankfurt — die alte Lage des Eingangs bei.

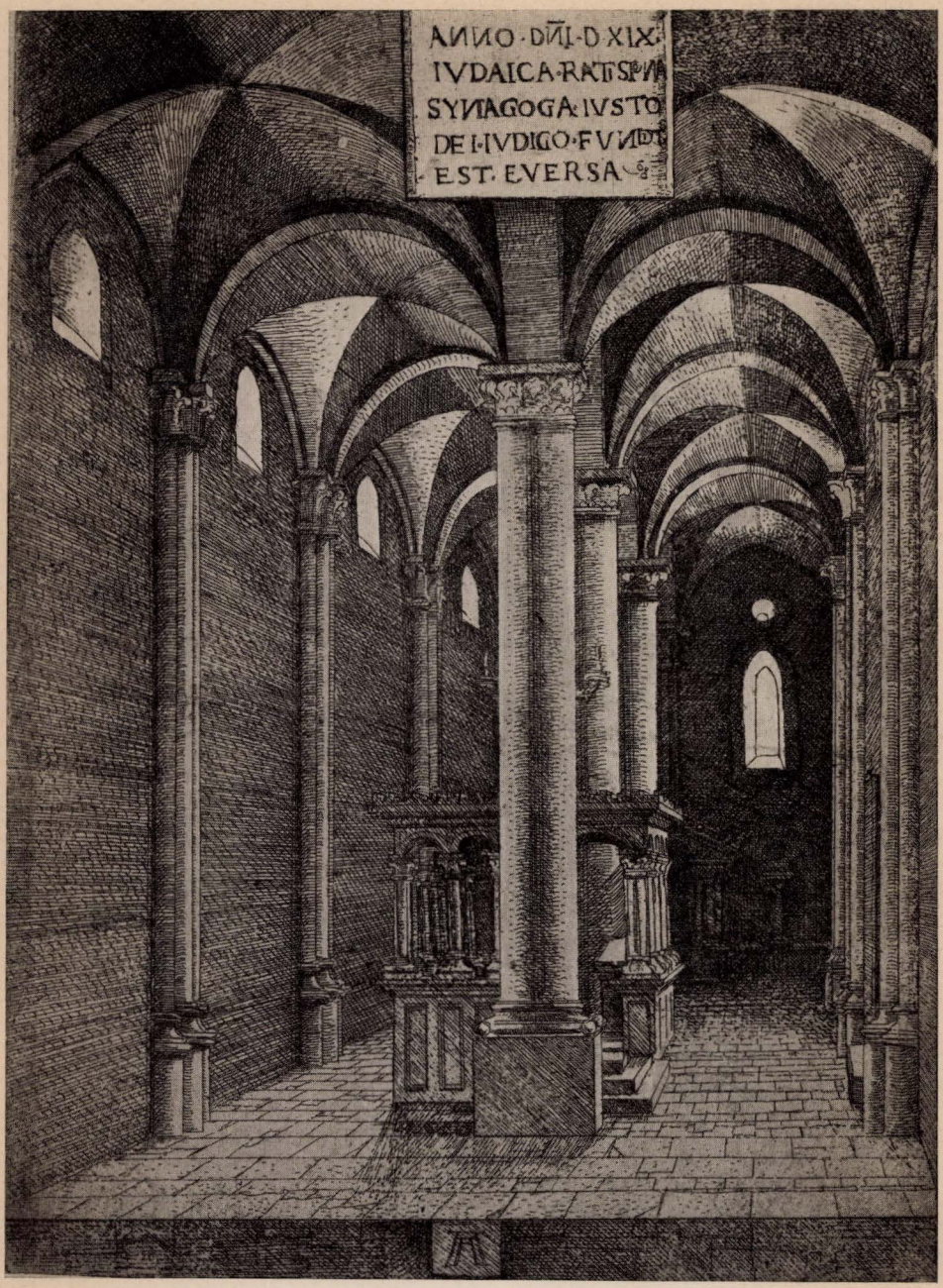


Abb. 23. Regensburg, Synagoge. Inneres nach Osten

Radierung von Albrecht Altdorfer 1519

Die zweischiffige Halle beherrscht den Synagogenbau Mitteleuropas vom 12. bis ins 16. Jahrhundert. Die drei größten deutschen Synagogen, die uns bekannt sind — Worms, viertes Viertel des 12. Jahrhunderts (Abb. 22), Regensburg, erste Hälfte des 13. Jahrhunderts (Abb. 23) und Prag, nach 1300 (Abb. 17) — nehmen den Typ auf, ebenso anscheinend die zweite Erfurter Synagoge um 1357 und Krakau am Ende des 14. Jahrhunderts; als ein letzter Ausläufer käme vielleicht nach Balabans[110]) Angaben die Synagoge in Chelm in Betracht. Stets erstreckt sich ihre Längsachse von Westen nach Osten[111]). Dabei ist das Normale die Aufteilung in 2×3 quadratische, kreuzgrat- oder rippengewölbte Joche, so daß also zwei Mittelstützen vorhanden sind, die Streckung der Längsachse verhältnismäßig gering ist. Nur Regensburg hat vier Joche, also drei mittlere Stützen[112]). Es kommt damit dem Typus der Refektorien am nächsten; die anderen Bauten wirken stets ein wenig kurz und lassen dadurch, wie durch die Stellung des Bimas zwischen den beiden einzigen Säulen zentrale Tendenzen anklingen. Der Gedanke, daß bei der Wahl des dreijochigen Typus ein Analogiefall zu den zwei Säulen des Tempels, Jachin und Booz, geschaffen werden sollte, ist aber doch wohl indiskutabel. Spekulative Spielereien dieser Art treten im Judentum erst im 17. und 18. Jahrhundert auf. Im übrigen beweist schon das Beispiel von Regensburg, daß die Wahl gerade von zwei Mittelstützen durchaus nicht conditio sine qua non war Mit den polnischen Beispielen stirbt der Typus aus, verdrängt vom einschiffigen langgestreckten Saal.

Eine neue Lösung bringt vorher noch die Aufnahme der zweischiffigen und zweijochigen Halle, der Halle mit einer einzigen Mittelstütze, in die synagogale Architektur. Der Fall der Frauenschule in Worms (Abb. 35), so wichtig er der frühen Datierung von 1213 wegen für das Problem der Halle überhaupt ist, hat doch gerade für die Entwicklung des Synagogenbaus nicht so entschei-

dende Bedeutung. Die Frauenschule war nicht Synagoge im eigentlichen Sinn. Sie hat weder Bima noch Aron, war kein selbständiges Gebilde, in dem eine in sich geschlossene religiöse Handlung vor sich ging. Sie war Annex, Anbau an eine Synagoge, nicht nur faktisch, sondern auch gedanklich, im Sinne des mittelalterlichen Juden, der den Baukomplex der Wormser Synagoge betrachtete. Die religiöse Handlung spielte sich in der Männerschule ab; die Versammlung der Frauen bildete eine unnötige und nicht wahrgenommene Begleitung. Räumlich genommen bildete die Frauenschule in Worms eine völlig in sich ruhende Einheit, bevor die großen spitzbogigen Öffnungen, die das heutige Bild so stark fälschen, durchgebrochen waren. Im ikonographischen, im liturgischen Sinn, der hier maßgebend ist, war sie Annex des größeren Baus. Das architektonische Problem „Synagoge" konnte von hier keine neue Nahrung gewinnen.

Ein zweites Mal, und hier nicht in einem Nebenraum, sondern im Hauptbau selbst, nimmt Eger (Abb. 80) den Gedanken auf. Der Bau, wohl im Anfang des 14. Jahrhunderts begonnen, mag nach der Rückkehr der Egerer Judenschaft 1364 einen gründlichen Umbau durchgemacht haben: damals mag man aus dem ursprünglich einschiffigen Raum eine zweischiffige Halle gemacht haben, indem man einen Rundpfeiler als Mittelstütze einschob, den Wänden Dienste vorlegte und das ganze mit einem Sterngewölbe deckte. Die Anregung kam aus der kleinkirchlichen Architektur des Landes: 1359 wird der Grundstein zur Kapelle Mariä Verkündigung in Prag gelegt, die ihren quadratischen Raum mit einer Mittelstütze unterteilt, um die gleiche Zeit, vielleicht schon 1341, entsteht die Heiliggeistkapelle in Eger, beide angeregt — dies ist schon oben gesagt worden — durch die profane Architektur der Zeit. In derartigen Bauten mit einer einzigen Mittelstütze ist die zentrale Tendenz unverkennbar. Ein Chor, der bei kirchlichen Bauten unumgänglich ist, bleibt außerhalb des Raumes

liegen, wirkt angestückt und nicht zugehörig. Daß die synagogale Architektur den Typ aufnimmt, ist bezeichnend. Dabei wäre es wichtig, zu wissen, wie das Bima eingebaut war. Lief es um die Mittelstütze herum, den zentralen Gedanken so noch mehr betonend? Die Annahme liegt nahe, aber da der Bau zerstört ist, läßt sich nichts Bestimmtes darüber aussagen. — Der Typus ist kein zweites Mal wiederholt worden.

Neben der zweischiffigen Halle tritt sehr früh die einfache Form des einschiffigen Saales auf. Auch hier läuft die Längsachse grundsätzlich in westöstlicher Richtung: dort, im Osten, steht der Aron, das Bima steht in der Mitte des Raumes. Vielleicht schon im späten 11. Jahrhundert entsteht die Speyerer Synagoge (Abb. 38), ziemlich langgestreckt, mit flacher Decke, mit einer kleinen rundbogig geschlossenen Ostapsis und dem Portal in der Westhälfte der Nordwand. Zwischen 1150 und 1241 ist die erste Frankfurter Synagoge (Abb. 87) im gleichen Typus entstanden: auch hier herrscht ein Verhältnis von etwa 3 : 2 der Länge zur Breite. Die Apsis, ganz klein, nimmt, an der Außenwand gemessen, kaum zwei Fünftel der Wandbreite ein. Sie bleibt Annex, völlig unbedeutendes Anhängsel wie in Worms; anders als in Kapellenbauten, wo sie fast die ganze Breite der Ostwand deckt, nur wenig hinter die Flucht der Längswände zurückspringt. In der Synagoge von Rufach (Abb. 67) verbreitert sich der Raum, er wird nahezu quadratisch; die Apsis schrumpft im Verhältnis zur Ostwand noch mehr ein. Von da an verschwindet sie völlig bis ins 17. Jahrhundert. Schon Miltenberg (Abb. 63) hat sie nicht mehr und schon vorher die erste Erfurter Synagoge (Abb. 69) aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Seit der Mitte des 14. Jahrhunderts kommt eine neue Bewegung in die Entwicklung des Typs: der Bau beginnt sich zu strecken, er verliert die wenig gespannte, richtungslose Haltung, die ihm eigen gewesen war. — Rufach freilich, mit fast quadratischem Grundriß, war doch Ausnahme



Abb. 24. Fürth, Synagoge. Innenansicht nach Osten. Stich von 1734

geblieben: so stark war die Richtungslosigkeit selten betont. Aber eine Betonung der Längsrichtung tritt doch erst jetzt ein. Der Konflikt zwischen Bima und Aron, der zugunsten des Bima nahezu ausgeschaltet gewesen war — denn die Apsis war zu klein gewesen, als daß sie von innen überhaupt wahrgenommen worden wäre, der Aron muß sie völlig gefüllt haben — wird dadurch wieder akut. Schon die Wölbung der Saalbauten des 14. Jahrhunderts sorgt dafür, daß sie Richtung bekommen. Miltenberg freilich, doch wohl der erste gewölbte Saalbau[112]), hat bezeichnenderweise seine zwei fünfteiligen Kreuzgewölbe noch so angeordnet, daß die fünften Rippen an den Schmalwänden ansetzen: so werfen sie die Kräfte des Raums gleichsam nach der Mitte, auf das Bima zu, negieren den Aron, heben eine schon ansetzende Längstendenz wieder auf. In den nächsten Bauten ändert sich das: die Reihe der schmalen queroblongen Kreuzrippengewölbe will von vorn nach hinten, auf den Aron zu, abgelesen werden. Dazu wird der Raum auch tatsächlich stärker gestreckt. An Stelle des Verhältnisses von 2 : 3 tritt ein solches von fast 1 : 2. Dadurch wird schon in einem Bau wie der Posener Synagoge die Richtung der Versammelten notwendig stärker auf den Aron gelenkt und diese Einstellung verstärkt sich, wenn, wie im Umbau der Pinkas-Schule (um 1600) und in Fürth (1617) die Reihe der Frauenemporen auf einer Seite als paralleler Strom die Längsachse der Männerschule begleitet. In Fürth (Abb. 24) ist auch wieder eine Apsis verwendet: als kleiner rechteckiger Vorbau springt sie aus der Ostwand. Vom Inneren war sie nicht wahrzunehmen: der mächtige Aufbau des Arons verdeckte sie. Freilich ist es hier, in diesen Bauten mit ihrer neuen Längstendenz, besonders deutlich, wie stark die Anordnung des Gestühls an den Wänden entlang und der Türe an der Längswand der auf den Aron zuführenden Raumstreckung entgegenwirkt. Sie vermag nicht durchzudringen. Als zentral wird noch immer in allen diesen Bauten das Bima

empfunden, und ein neuer Strom, der von Osten kommend, im späten 17. Jahrhundert den quadratischen Raum einführt, verhindert bis ins 19. Jahrhundert, daß der Aron die Herrschaft über den Raum ganz an sich reißt. Die Möglichkeit zur Ausrichtung des Raums nach Osten, auf den Aron zu, gibt dieser spätmittelalterliche Längsraum der Synagogenarchitektur in die Hand: sie will sie nicht ausnützen.

Diese ganze Entwicklung, sowohl die der zweischiffigen Halle als die des Saales, geht in dem Gebiet Deutschland-Böhmen-Polen durchaus geschlossen vor sich, angelehnt nur an die gleichzeitige mitteleuropäische Architektur, die die Raumform wie den Formenapparat zur Verfügung stellt. Einflüsse fremder Synagogenarchitektur liegen nicht vor. Spanien, völlig im arabischen Kulturkreis, scheidet aus. Frankreich hat, soviel aus der geringen Literatur zu ersehen ist, einen Synagogentyp geschaffen, der völlig isoliert steht und vielleicht auf die „Synagoge im Privathaus" zurückzuführen ist: quadratische Räume, bisweilen sogar breiter als lang, und durchgehend zweigeschossig, mit einer kleinen Öffnung vor dem Aron; im Obergeschoß war die Männerschule, unten, völlig abgeschlossen die Schule der Weiber. Für Carpentras[113]) ist dieser eigenartige Typus schon 1396 bezeugt, im 18. Jahrhundert für das benachbarte Cavaillon, und auch die dürftige Beschreibung der Synagoge von Rouen bei Depping[114]) „un vieil édifice carré à deux étages" dürfte so aufzufassen sein.

Merkwürdig, daß der gleiche Typus im Süden wie im Norden herrschte, ohne nach außen die geringste Wirkung auszuüben, während sonst das Judentum Deutschlands, besonders am Rhein, noch im 13. Jahrhundert ganz ausschließlich unter französischem Einfluß steht.

Über die Ausstattung der mittelalterlichen Synagogen läßt sich nur schwer ein genaues Bild gewinnen. Daß gelegentlich Ausmalung vorkam, ergibt sich aus der Responsenliteratur der

jüdischen Gelehrten[115]). Die alte Regensburger Synagoge, die derjenigen vorausging, die Altdorfer radiert hat, war nach einem Gutachten des R. Ephraim b. Isaak (zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts) mit Tiergestalten bemalt: man darf wohl an Ornamente denken, wie sie in der Architekturplastik und in den Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts, auch in den jüdischen Handschriften, dem Wormser Machsor etwa oder dem Budapester Maimonides, häufig sind. Ebenso waren nach dem Or Sarua um 1200 in der Meißener Synagoge Bäume und Vögel gemalt. Die Kölner Synagoge hatte um die Mitte des 12. Jahrhunderts Glasmalereien mit Löwen und Schlangen[116]) — auch hier wird der Zusammenhang mit der Ornamentik von Handschriften deutlich. Die Frage, ob figurale Ausmalung zulässig sei, wurde damals viel umstritten und es scheint, daß sich die strengere Richtung durchsetzte, bis um 1700 unter polnischem Einfluß die Ausmalung der Synagogen, vor allem in den fränkischen Rückwanderergemeinden aus Polen, allgemein üblich wird.

In sämtlichen mittelalterlichen Synagogen, und auch noch in ihren nachmittelalterlichen Nachläufern, läuft in etwa 2 m Höhe ein Gesims an allen Wänden ringsum. Es dient zur Aufstellung von Lichtern — in Prag und Miltenberg ist es noch mit Stacheln zum Aufsetzen der Kerzen versehen. Wie groß die Bedeutung der Lichter für die Synagoge war, zeigen auch die Synagogenabbildungen in Handschriften: in den sephardischen sind mit als Hauptcharakteristikum der Synagogen die vasenförmigen Lampen, die an den Wänden und von der Decke hängen, angegeben. Für die Gottesdienste am frühen Morgen und am späten Abend war Beleuchtung ja durchaus notwendig. An den Wänden entlang saßen die Betenden und Lernenden. Antonius Margharita[117]) hebt die Bedeutung der Kerzen für den Gottesdienst besonders hervor. Vom Versöhnungstag weiß er zu erzählen, am Vortag „tragen ein teil ihr kertzen in Kirchen und steckens auf . . . dann ein yed Jud



Abb. 25. Synagoge. Holzschnitt 1530

muß auff diesen langen tag ein kertzen haben, die auf das minst 24 Stund brinn / . . . treiben sehr große hoffart mit den kertzen / hab wol gesehē dz einer ein kertzē gemacht hat / biss auf 24/28 un̄ bis auf 30 pfund . . .“ (Abb. 25). Die ungeheure Bedeutung der Lampen und Leuchter ist auch in der Leuchteranordnung späterer Zeit — in Prag etwa stammt sie aus dem 17. Jahrhundert — ganz offensichtlich (Abb. 26).

Mit absoluter Sicherheit läßt sich die alte Gestühlsanordnung in keinem Fall nachweisen. Doch ist anzunehmen, daß die Gestühle des 17. und 18. Jahrhunderts, die aus Abbildungen bekannt

sind (Abb. 17, 22), die alte Tradition bewahren. Von den Wänden her richtet sich die Aufmerksamkeit der Versammlung auf die Mitte des Raumes, auf das Bima — von allen vier Seiten. Auch in Rufach sind die kleinen Wandschränke, zur Aufbewahrung von Büchern und Tallith, wie im Norden, Süden und Westen auch aus der Ostwand ausgespart und auch daraus folgt, daß die Versammelten unter ihnen, also rings um das Bima saßen. Das Sitzen am Boden, das auf den Miniaturen vorkommt, ist sephardische, orientalische Gewohnheit. Im Norden war es kaum üblich[118]), hier brauchte man Bänke und Stühle. Auch für Regensburg ist das Vorhandensein von Sitzen bezeugt[119]), wenngleich Altdorfer sie nicht zeichnet.

Die wichtigsten Stücke des Synagogengebäudes sind Aron und Bima. Wo Apsiden vorhanden waren — in den Bauten vom 12. bis zum frühen 14. Jahrhundert — mag die Apsis selbst mit Türen verschließbar gewesen sein und als Schrein gedient haben. So ist auf dem Bilde der Haggadah von Serajewo eine Aronnische in der Mauer mit Türen verschlossen. In Miltenberg und Prag (Abb. 26) sind dann Reste von steinernen Aronbauten erhalten: hier wie dort ein Spitzgiebel, in Prag mit Krabben besetzt. Das Feld ist in Miltenberg mit einem Nasenbogen und einer Kreisblende mit Rosetten gefüllt: in den Kehlen des Giebels und der Blende liegt Laubwerk. In Prag wird das ganze Feld von Laubwerk mit Trauben überwuchert. Daß dieser Spitzgiebel den oberen Abschluß des Arons bildet, ist klar. Über den unteren Aufbau läßt sich nichts Gewisses aussagen: jedenfalls schloß er sich an den Typus kleiner Türen mit Dreiecksgiebel an. Für das späte 14. und das 15. Jahrhundert helfen Handschriften (Abb. 27, 28) aus: der Aron ist kein fester Einbau mehr. An seine Stelle tritt ein Schrank mit Doppeltüren und spitzgiebeligem Aufbau, gelegentlich mit einem zweiten oberen Fach über dem Fach für die Thorarollen (Brit. Mus. Add. 26968). Die Türen sind gelegentlich mit Füllungen versehen. Um 1500 fällt

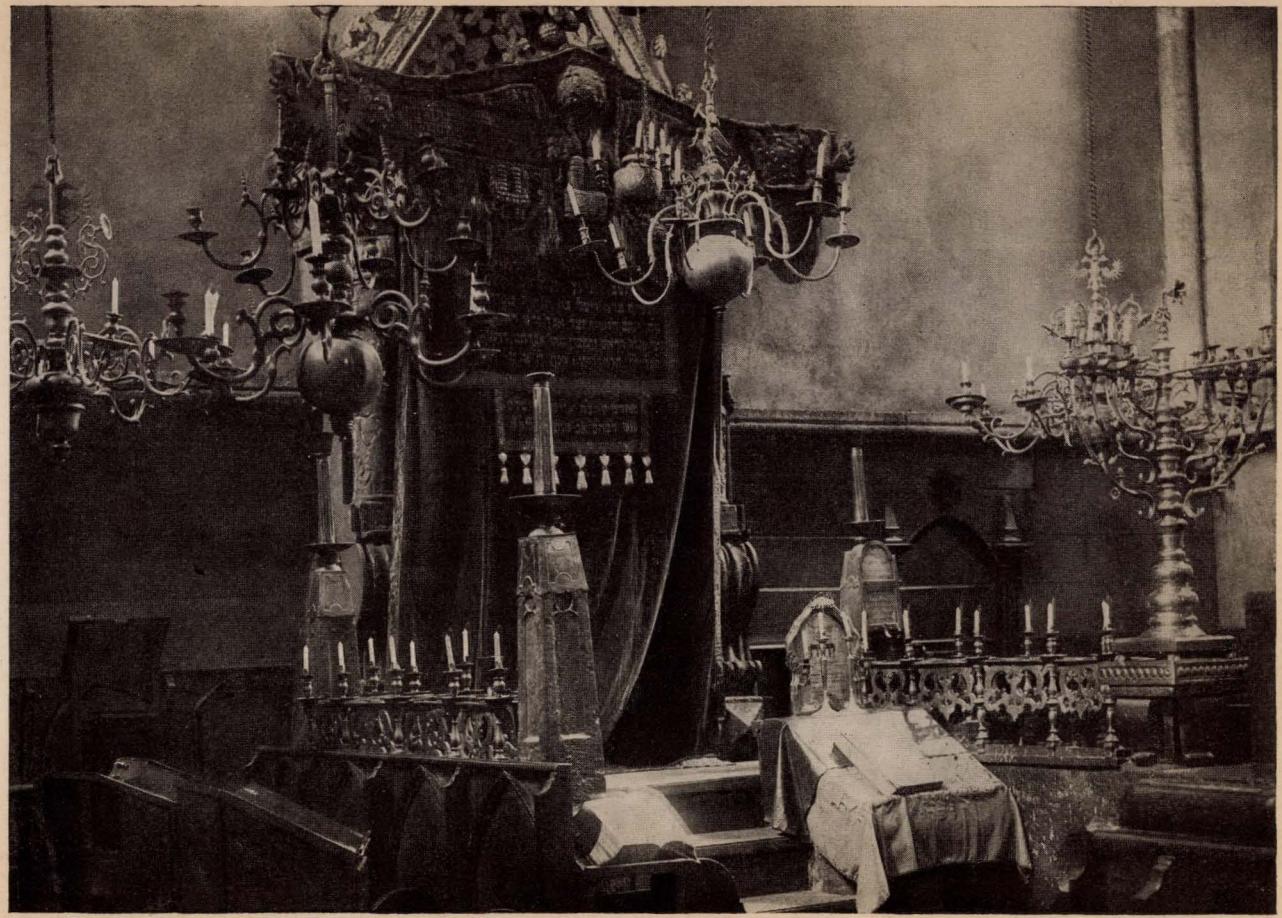


Abb. 26. Prag, Altneuschule. Aron

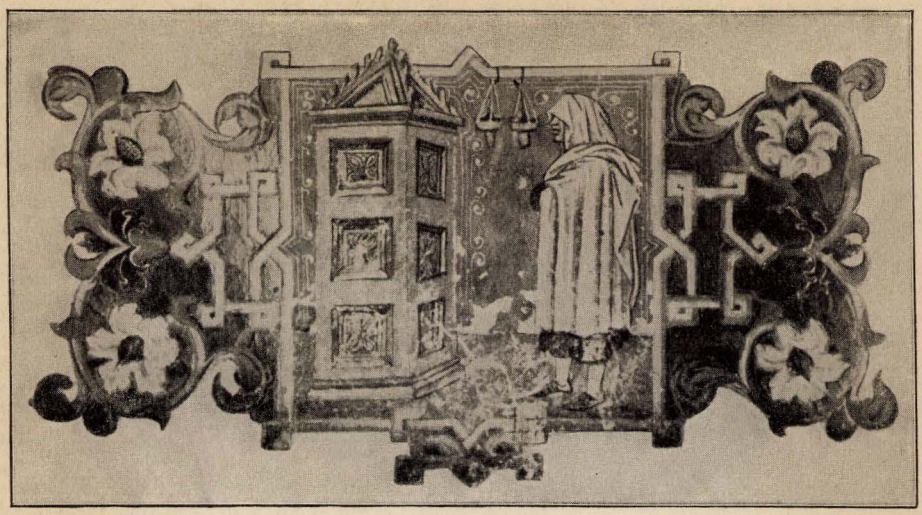


Abb. 27. Aron. Miniatur des späten 14. Jahrhunderts. Italien

dann der abschließende Giebel weg; der Aron des Musée Cluny[120]) von 1506 aus der Synagoge von Modena ist von einem gewöhnlichen Schrank nicht mehr zu unterscheiden (Abb. 29). Erst im 17. Jahrhundert treten, in Übereinstimmung mit der starken Betonung des Heiligkeitswertes der Synagoge, wieder große Aronbauten auf, deutlich angelehnt an die Altarbauten der Kirche: Ädikulen auf freistehenden Säulen, der Giebelanlauf gern mit Obelisken oder Vasen besetzt; nach den Seiten zu sind Voluten in die Wand eingelassen. So ist es in Fürth, in Prag, in Frankfurt, Worms. Jetzt erst bekommt der Aron größere Bedeutung — ein besonders charakteristisches Beispiel gibt die sephardische Synagoge von Amsterdam. Hier ist er wirklich zur Herrschaft über den Raum gekommen; damit aber ist eben ein wesentliches Charakteristikum der mittelalterlichen Synagoge vernichtet.

Nach der Ansicht der jüdischen Liturgiker ist der Aron stets und unter allen Umständen über das Synagogenniveau erhöht. Nachweisen läßt sich das vor dem 14. Jahrhundert nicht. Erst

bei der Prager Altneuschule ist es sicher, daß man auf einigen Stufen nach dem Schrein hinaufsteigen mußte. An der rechten Seite setzen die Stufen aus: hier steht ein kleines Lesepult für den Vorbeter. Die Stufen sind beiderseits von Brüstungen eingefaßt. Auf ihnen stehen die Jahrzeitlichter zum Andenken an die Toten.



Abb. 28. Aron. Miniatur des späten 15. Jahrhunderts

Das Bima tritt in verschiedenen Typen auf. In Spanien (Abb. 18, 19, 20) war es eine ziemlich stark erhöhte hölzerne Tribüne, die kastenartig auf vier Stützen ruhte; diese sind gelegentlich durch Zwischenstützen mit Kleeblattbogen unterteilt. Eine Treppe führt an der einen Seite nach oben. Meistens sitzen auf den Ecken des Kastens nochmals Stützen auf, die oben entweder durch Querleisten verbunden, oder zu einem richtigen offenen Baldachin ausgebildet sind. Anders im Norden: hier ist schon dies unterscheidend, daß das Bima fast stets aus Stein aufgemauert ist. Nur in Mainz war anscheinend ein hölzernes Bima im 12. Jahrhundert vorhanden[121]).

Das älteste erhaltene Beispiel scheint sich in der Prager Altneuschule rekonstruieren zu lassen. Hier sind seitlich des Aron Reste von Schranken vermauert, die Teile des ehemaligen Bimas

sein dürften (Abb. 26). Zwischen Pfosten mit Nasenblenden zieht sich eine Arkatur von drei rundgeschlossenen Kleeblattbogen hin, nach oben abgeschlossen durch ein Kaffgesims mit Hohlkehle. An der einen Ecke führte eine Treppe nach der Plattform. Auf den Eckpfosten saßen Obelisken mit Nasenblenden. So ergibt sich ein Bima, oben offen, mit Eckobelisken. Der Formenapparat läßt keinen Zweifel, daß es gleichzeitig mit dem Bau der Synagoge nach 1316 entstanden ist.

Andere Beispiele stammen aus Regensburg und Worms. Sie sind nur in Abbildungen erhalten (Abb. 22, 23). In Regensburg sitzen über einer Brüstungsmauer mit hochrechteckigen eingetieften Feldern jederseits fünf bzw. sechs hintereinander gekuppelte Säulchenpaare mit weit ausladenden Sockeln und Knospenkapitellen. Sie tragen Rundbogen mit eingelegten Eckwulsten. Den Abschluß bildet ein weit ausladendes Kranzgesims aus zwei Platten mit zwischenliegenden Hohlkehlen. Darüber sitzt ein Kranz aus stehendem Laubwerk. Der Eingang liegt an der südwestlichen Ecke: die Eckstütze ist weggefallen, die Ecke des Daches scheint frei in der Luft zu hängen. An der südöstlichen Ecke steht die Theba, das Lesepult zum Auflegen der Thora.

Wenn Altdorfer hier getreu kopiert hat, so muß mit dem Bima (wie auch mit dem Aron) kurz vor der Zerstörung ein Umbau erfolgt sein. Die Felderteilung der Brüstung kann ebensowenig mit den Säulchen gleichzeitig sein, wie der abschließende stehende Blattkranz. Jene ist eine charakteristische Form der eindringenden Renaissance, dieser eine spätgotische Lösung. Die Arkatur aber geht mit den Formen des Baus überein, sie gehört dem früheren 13. Jahrhundert an. Man müßte annehmen, es sei in den letzten Jahren vor der Zerstörung 1519 das Bima neu gebaut worden, unter Verwendung der alten Arkaden. Aber das ist unwahrscheinlich. Vor 1519 gab es in der deutschen Architektur (anders in der Architekturgraphik) noch keine Renaissanceformen; be-

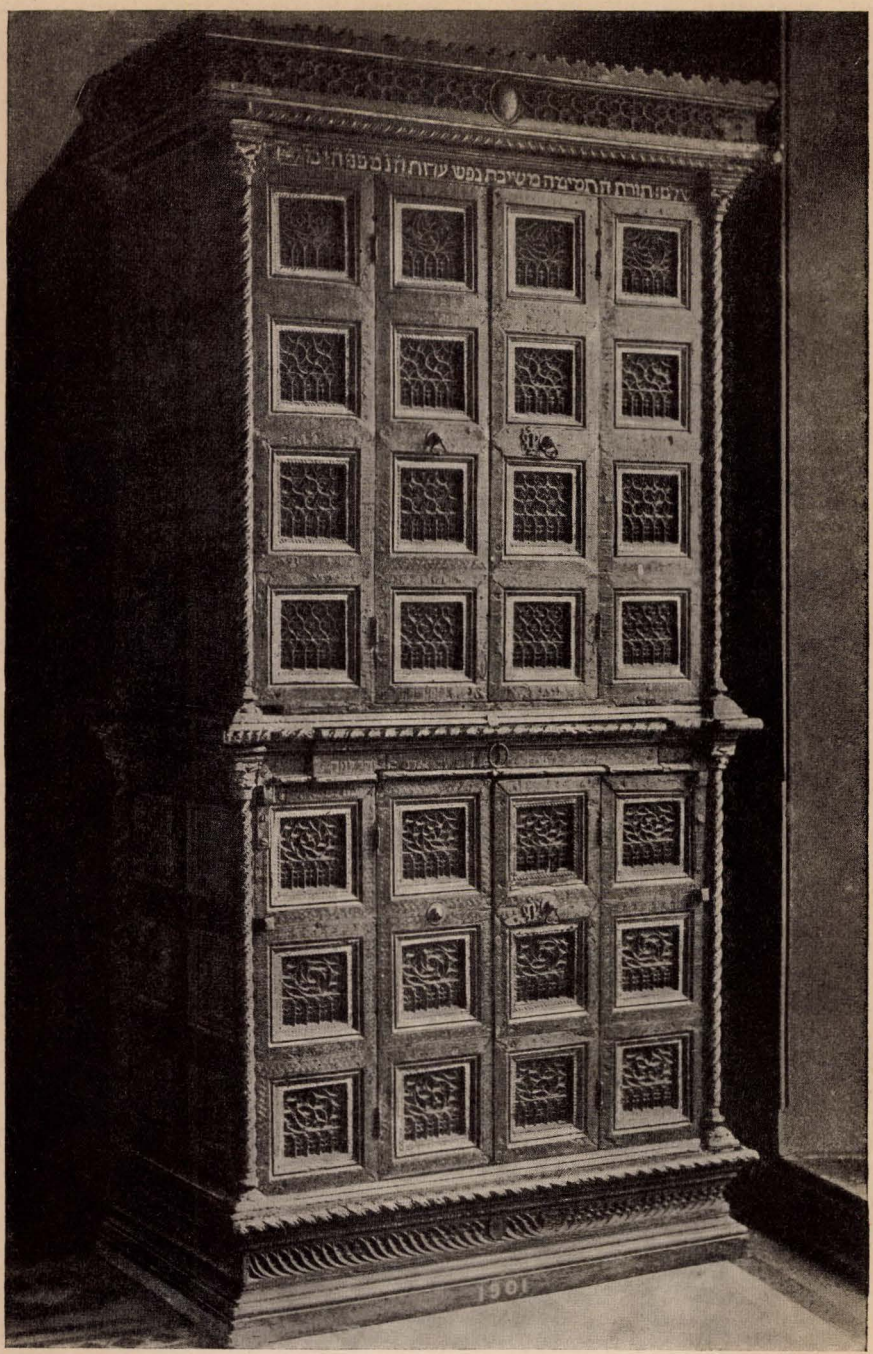


Abb. 29. Aron. Aus Modena 1506
Paris, Musée Cluny

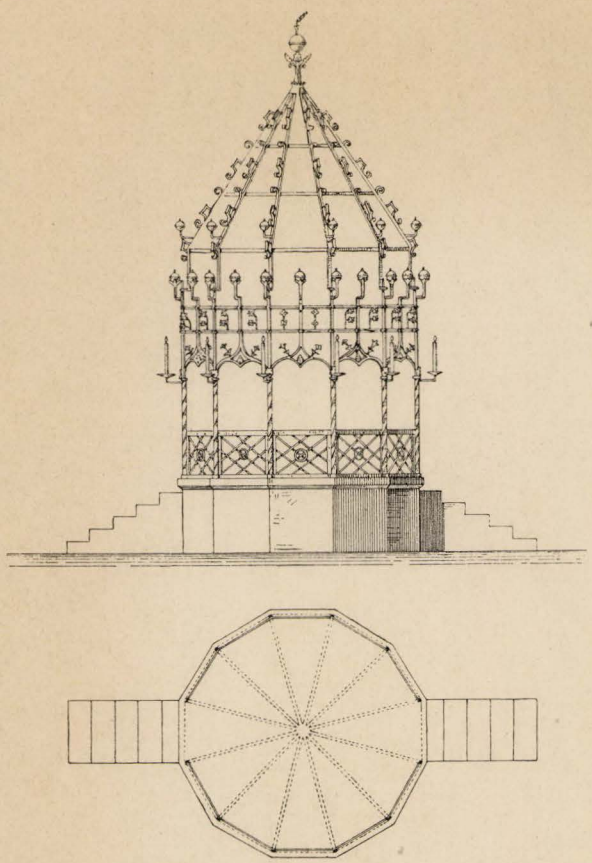


Abb. 30. Bima. Krakau
Ansicht und Grundriß

stimmt wurden sie von den Juden, die damals schon ganz erheblich hinter der europäischen Kulturentwicklung dar- einhinkten, noch nicht anerkannt — ein Fugger hat als erster 1520 den Bau einer Renaissance- kapelle in St. Anna in Augsburg gewagt. Eher ist anzunehmen, daß Altdorfer, den Pro- bleme der Renaissance- architektur von früh an stark beschäftigten, das tatsächlich Gegebene modifiziert hat. Die An- lage immerhin mag er getreu übernommen ha- ben. Die Ecklage der Treppe bleibt auffällig genug.

Das Wormser Bima hat sie nicht. Hier führt die Treppe an der nördlichen Längswand, die beiden westlichen Arkaden füllend, auf die Plattform des rechteckigen Baus. Die Anlage ähnelt sonst der von Regensburg. Die zweigeschossige Balustrade stammt von 1624 — damals hat man das Bima unter Verwendung der alten Arkatur neu aufgemauert. Diese setzt über der Abschlußbrüstung der obersten Balustrade auf: vier spitzbogige Arkaden mit Nasen an der Schmalseite, fünf an der Längsseite, nur daß im Süden, wie gesagt, die beiden westlichen Felder zusammengezogen sind.

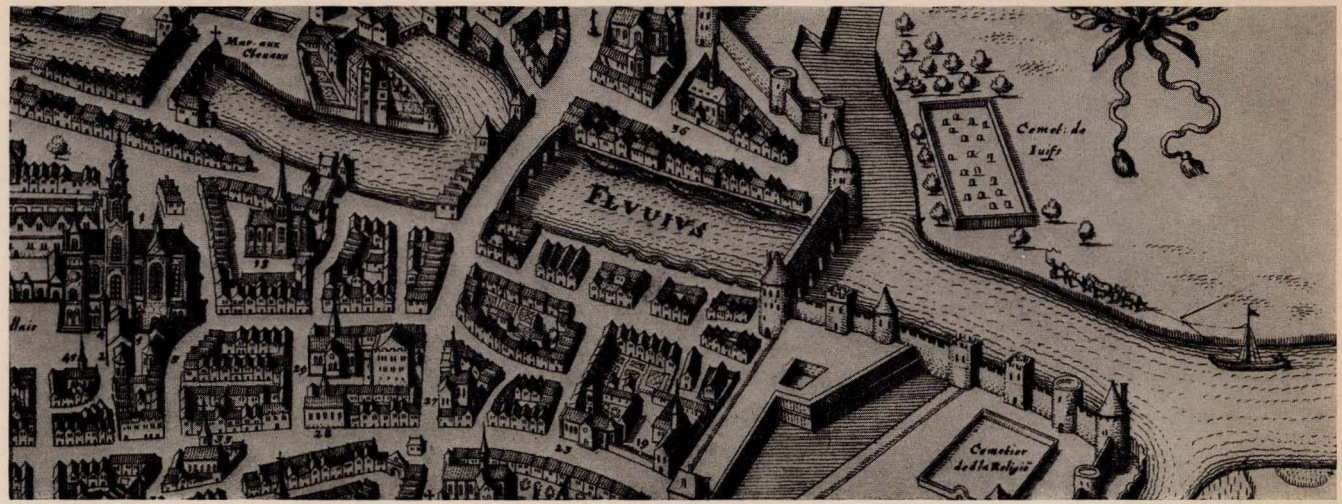


Abb. 31. Metz. Judenviertel

Stich von M. Merian, 1. Hälfte 17. Jahrhundert. Die Synagoge rechts von dem Dachreiter der mit 19 bezeichneten Kirche

Die Zwickel zwischen den Spitzbogen sind mit spitzen Dreipässen gefüllt. Eine kleine Arkatur von fünf breiten Kleeblattbogen an den Längsseiten, vier breiten und drei schmalen an den Querseiten bildet den Abschluß. Die Formen lassen keinen Zweifel über die Datierung. Die spitzen Dreipässe, die Nasen, die Kehlung des Profils weisen in das zweite Viertel des 14. Jahrhunderts.

Damit hat der kastenartige Typus sein Ende gefunden. In dem zweiten Bima der Altneuschule (Abb. 17) aus dem 15. Jahrhundert klingt er noch nach: hier stehen auf der Brüstung zwei bzw. fünf eiserne Kielbögen, oben durch Querstangen verbunden.

In Krakau hat die Grundform sich verändert (Abb. 30). Das Bima ist achteckig geworden, die Eingänge führen von beiden Seiten, in der Querachse des Raumes liegend, nach oben. So wird die zentrale Stellung des Bimas als Raummittelpunkt energisch betont. Kielbogen über den einzelnen Seiten, darüber aufstrebend ein Gestänge, wachsen zum Baldachin zusammen. Die gleiche Grundform, ins Sechseck abgewandelt, nimmt am Ende des 17. Jahrhunderts Fürth auf; nur ist hier an Stelle der wuchernden Leichtigkeit eine architektonisch-schwere Gliederung getreten (Abb. 96).

Eine letzte Form, ganz einfach, geht von dem Typus des zweiten Bimas der Altneuschule unter Wegfall des Abschlußgitters aus: eine niedrige rechteckige Brüstung, mit Felderteilung oder Balusterfüllung, die Eingänge an den Ecken. Reste eines solchen Bimas aus dem frühen 16. Jahrhundert sind in der Pinkas-Schule in Prag ausgegraben worden, ein Beispiel aus dem frühen 18. Jahrhundert gibt die Frankfurter Synagoge.

In den beiden Typen der zweischiffigen Halle und des wenig gestreckten Saales bewegt sich die Entwicklung der synagogalen Architektur des Mittelalters. Als ein einfaches liegendes Prisma mit gewöhnlichem Giebeldach stellt sich diese ursprüngliche Form der Synagoge von außen dar. So liegt sie inmitten des Judenviertels, gerne auf freiem Platze, so daß die Privathäuser in einem

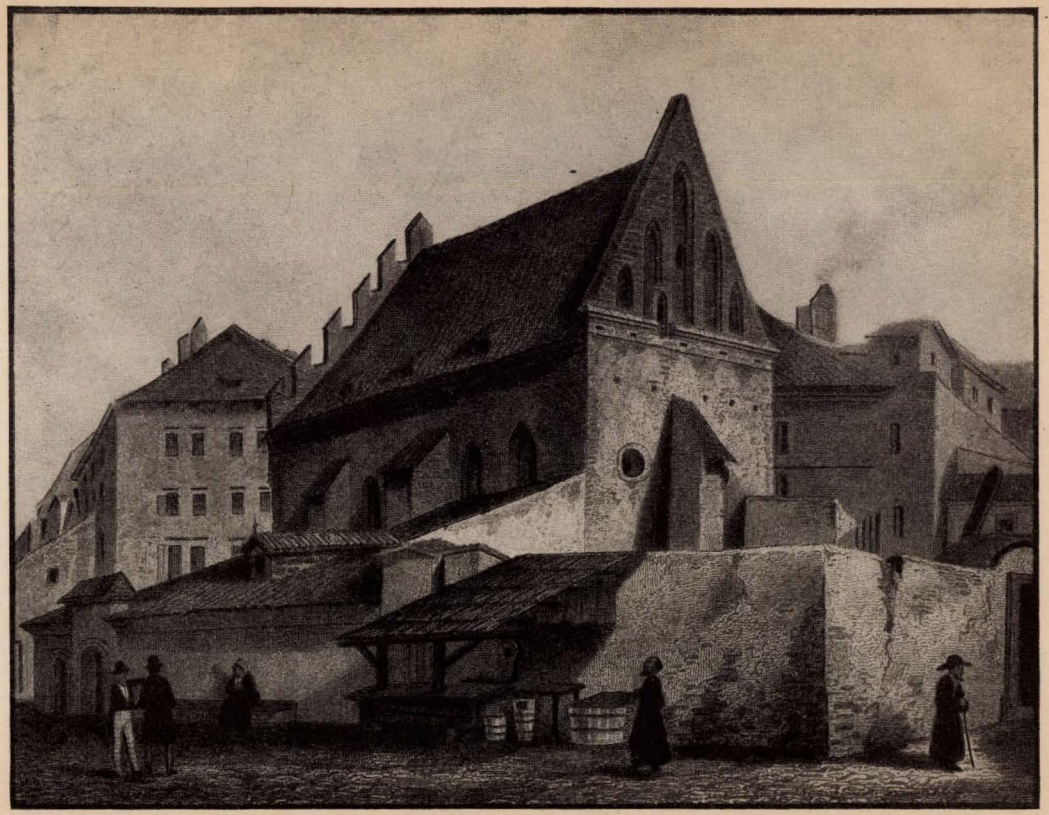


Abb. 32. Prag. Altneuschule. Außenansicht von Südosten

Kolorierter Stich aus der Mitte des 19. Jahrhunderts

gewissen Abstand um sie herum liegen[122]). So war es ursprünglich in Worms — der jetzige Garten im Süden der Synagoge war bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts öffentlicher Platz[123]) und vor dem Anbau der Frauenschule 1213 lag der Bau auch nach Norden frei; ganz besonders charakteristisch ist das Bild des Metzer Judenviertels, das im Laufe des 15. Jahrhunderts am Pont du Rhinport des Grilles, in der heutigen Rue de l'Arsenal, sich herausbildet (Abb. 31): wie ein Rathaus liegt die Synagoge inmitten der enggedrängten Privathäuser auf ihrem Platz, dem Schulhof. Gerade das dichte Gedränge der Privathäuser, welche die schmalen Gäßchen entlang sich reihen, oft durch den Überhang oberer Stockwerke sie noch verengend, macht den einzigen freien Platz um so mehr auffallen. So war es bei der Prager Altneuschule vor dem Umbau des Judenviertels in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts. Auch hier, wo der Raum so stark beschränkt war, behielt die Synagoge nach Osten zu einen freien Platz vor sich, und auch gegen Norden muß die Gasse (vor den Zubauten des 18. Jahrhunderts) Spielraum gelassen haben (Abb. 32). Der Bau stand isoliert zwischen den engzusammengeschlossenen Häusern, beherrschte sie, ohne sich, wie das jetzt der Fall ist, auf dem viel zu großen Platz zu verlieren. Das alte Bild bietet heute noch am ersten der Blick von Nordwesten her gegen das jüdische Rathaus. Enge und Freiheit werden hier fühlbar (Abb. 72).

Der Schulhof, in Form eines Platzes oder ummauerten Hofes, gehört ursprünglich wohl überall zur Synagoge. Die Frankfurter Synagoge von 1463 hat ihn, ebenso wie die Speyerer aus dem 11. und die Fürther aus dem 17. Jahrhundert. In Hauptsache dient auch er profanen Zwecken: man hielt hier Markt ab (Frankfurt)[124]), gelegentlich wird das rituell verbotene Fleisch hier an Christen verkauft; es finden Gerichtssitzungen auf dem Schulhof statt — wenigstens kann das „vor der Schule", das oft als Ort des gemischten Gerichts erwähnt wird, kaum anders aus-



Abb. 33. Fürth, Synagoge. Außenansicht der Nordseite. Stich von 1726

gedeutet werden. Zu religiösen Zwecken war der Hof nicht notwendig — das beweist schon das Vorhandensein von Synagogen in Privathäusern ohne Hof. Daß man ihn gerne in Kauf genommen hat, ist klar, man ersparte es sich so, die Zeremonien, die im Freien vorgenommen werden müssen — am Neumondstag, bei Trauungen — auf der Straße vorzunehmen (Abb. 33). Aber der Hof war nicht aus liturgischen Rücksichten angelegt, er wurde nur dazu verwendet.

Die Fälle freilich, in denen der einfache rechteckige Bau der Männerschule in späterer Zeit völlig isoliert auf dem Schulhof stand, sind selten. Die Synagogenbauten, wie wir sie heute vor uns haben, sind Komplex, Konglomerate, zusammengestückelt aus mehreren Bauten, die ein Jahrhundert nach dem anderen an den Ursprungs-

bau angestoßen hat. Erst das 17. Jahrhundert gewöhnt sich daran, den ganzen Komplex als Einheit von vornherein anzulegen.

Der erste Anbau, der mittelalterlichen Synagogen angefügt wurde, scheint die Vorhalle gewesen zu sein. In Worms hat man bis zum 17. Jahrhundert darauf verzichtet, dann erst hat man den kleinen vorhallenartigen Hof angefügt; die Synagogen in Miltenberg, Rufach, Bamberg und Speyer hatten niemals eine Vorhalle. Dagegen ist sie in Regensburg und in Prag noch im 14. Jahrhundert angebaut worden[125]). Beide Male ist sie ein langgestreckter niedriger Raum, der an der südlichen Längswand des Hauptbaus sich hinzieht. In Regensburg befindet sich die Eingangstüre im Osten, man mußte also den ganzen Korridor entlanggehen, bis man in seinem westlichen Teil durch das Hauptportal in die Synagoge gelangte (Abb. 34). Die eigenartige Anordnung findet hier wohl ihre Begründung darin, daß aus irgendwelchen äußeren Gründen die Vorhalle von Osten her betreten werden mußte. In die Synagoge aber sollte man im westlichen Teil eintreten. In Prag (Abb. 71) dagegen liegt die Tür der Vorhalle in der Nordwand des westlich über den Hauptbau sich hinziehenden Teils der Vorhalle: die beiden jetzigen Eingangstüren gegenüber dem Synagogenportal in der Südwand scheinen eine spätere Erneuerung. Man trat also in die Vorhalle ein, wandte sich dann nach links und nach wenigen Schritten wieder nach links dem Tor der Synagoge zu. Daneben freilich bestand eine zweite Tür am Ostende der Vorhalle — man konnte sie also, wie in Regensburg, auch von Osten betreten.

Schon aus dieser Anordnung wird klar, daß die Vorhalle nicht allein als Vorhalle zu dienen hatte. Der größere Teil wäre völlig unausgenützt geblieben. Man könnte daran denken, daß sie zu irgendwelchen Versammlungszwecken diente — aber dazu war sie nicht notwendig, alle Angelegenheiten der Gemeinde wurden in der Synagoge selbst besprochen. Vielleicht wurde sie als Cheder, als Schulraum für die Kinder — der vom Beth Hami-

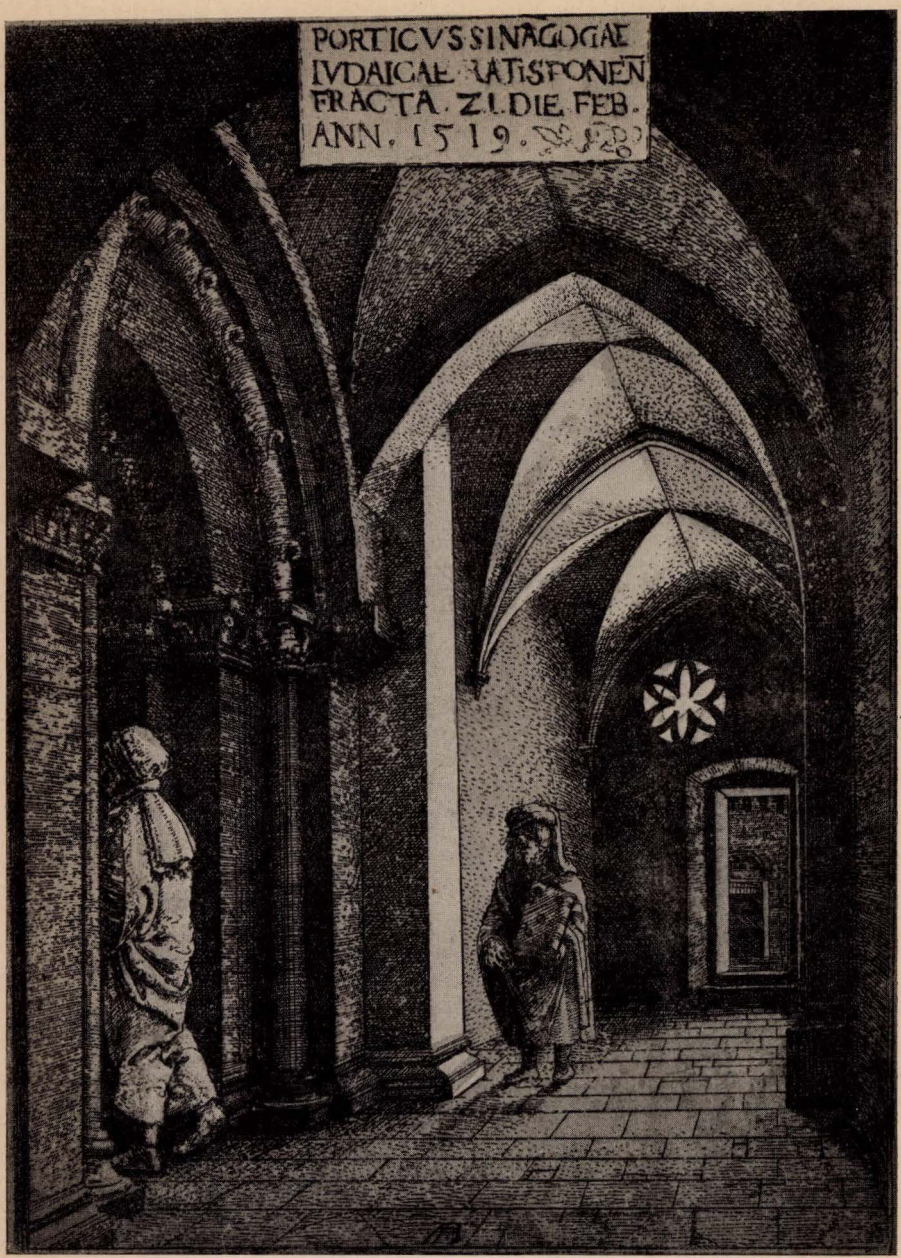


Abb. 34. Regensburg, Synagoge. Portal und Vorhalle.
Radierung von Albrecht Altdorfers 1519

drasch, dem Lehrhaus, der Talmudhochschule scharf zu scheiden ist — benutzt. Der analoge Fall in modernen persischen Synagogen darf freilich nur ganz andeutungsweise angezogen werden.

In dem einzigen ziemlich späten Fall, in dem die Vorhalle einer mittelalterlichen Synagoge mit dem Hauptbau gleichzeitig entstanden zu sein scheint, in Posen, besteht sie nur aus einem kleinen Vorbau von etwa $2^1/_2$ qm Flächeninhalt (Abb. 85). Hier also ist auf den langen Korridor verzichtet; wie in Fürth im frühen 17. und in fast allen Synagogen des 18. Jahrhunderts tritt an seine Stelle ein bloßer Windfang.

Auffälliger wie das ursprüngliche Fehlen der Vorhalle in den mittelalterlichen Synagogen ist das Fehlen der Frauensynagoge — und es wirkt gerade in den Fällen besonders eigentümlich, wo man die rituell durchaus nicht bedingte Vorhalle anbaute, auf die Frauenschule aber weiterhin verzichtete. Die Altneuschule in Prag hat erst im 17. Jahrhundert eine Frauenschule angeflickt bekommen, die 1519 zerstörte Regensburger Synagoge hat niemals eine besessen, so wenig wie die kleineren Bauten in Erfurt, Rufach, Miltenberg und Bamberg. Auch in Posen ist erst im Laufe des 17. Jahrhunderts beim Bau der östlichen Verlängerung der Vorhalle ihr Obergeschoß als Frauenschule eingerichtet worden, wohl gleichzeitig mit dem Anbau einer eigenen zweigeschossigen Frauensynagoge im Norden des Hauptbaus. Ähnlich steht es mit der zweiten Synagoge in Frankfurt, die 1463 erbaut wurde: erst 1603 wird von einer Stube gesprochen, „darin die Weiber ihr Gebet verrichten". Vor dem 14. Jahrhundert ist als einziger Fall einer Frauensynagoge Worms gesichert, auch sie später als die Männerschule, aber doch schon aus dem frühen 13. Jahrhundert. Der „dreieckige Anbau" der Frauenschule an der Egerer Synagoge[126]) ist zu wenig gewiß, als daß sich nur das geringste darüber aussagen ließe.

Worms also nimmt mit dem Bau einer eigenen und ausdrücklich zu diesem Zweck errichteten Frauenschule durchaus eine Sonderstellung ein. Es bleibt die Frage, welcher Schluß daraus gezogen werden kann: ob die Frau sonst am Gottesdienst überhaupt nicht oder ob sie im gleichen Raum mit den Männern daran teilnahm.

Elbogen[127]) führt für die zweite Annahme eine Bemerkung des R. Elieser b. Joël Halevi aus Bonn (um 1200) an, daß an Sabbaten vor der Predigt zwischen den Sitzen der Männer und der Frauen Vorhänge ausgespannt wurden. Hier liegt der Fall klar — Männer und Frauen saßen im gleichen Raum. Warum aber werden gerade nur während der Predigt Vorhänge gespannt? Warum nicht während des eigentlichen Gottesdienstes? Wäre hier nicht der Schluß möglich, daß eben die Frauen nur zur Predigt in die Synagoge kamen — und daß eben nur dann ein eigener Platz für sie abgegrenzt wurde? Dies zum wenigsten ist sehr auffällig, daß auf den Miniaturen des 14. und 15. Jahrhunderts, die gottesdienstliche Handlungen darstellen, Frauen nirgends vorkommen — weder auf denen des sephardischen noch denen des aschkenasischen Gebiets. Auch Maimonides ignoriert die Teilnahme der Frauen am Gottesdienst, und die Judenzählung von 1489 in der Nürnberger Synagoge erwähnt nichts davon, daß Frauen anwesend gewesen wären[128]). Es hat den Anschein, als wäre es im 14. und 15. Jahrhundert nicht mehr üblich gewesen, daß sie zusammen mit den Männern in der Synagoge erschienen. Dagegen hat man von da an wohl öfters eine eigene und getrennte Frauenschule eingerichtet: in Nürnberg lag sie nach dem Verkaufsinventar von 1499 in einem anderen Haus als die Synagoge, das nicht der Gemeinde gehört, freilich ihr dicht benachbart im Vorderhause[129]). In Frankfurt könnte es ähnlich gewesen sein; auch hier ist sicher, daß die „Stube" der Weiber nicht im Synagogengebäude lag. Damit würde auch die Erwähnung von Vorbeterin-

nen — 1275 stirbt die Vorbeterin Urania in Worms, 1298 Richenza in Nürnberg[130]) — einen ganz neuen Sinn bekommen. Durch eine Luke in der Mauer mochte immerhin eine Verbindung mit der Männerschule hergestellt sein. Aber die beiden Räume haben nichts miteinander zu tun, die Frauen beten für sich.

Es scheint, daß hier eine Entwicklung ihren Abschluß findet, die in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten ihren Anfang genommen hatte, eine Entwicklung, die, von vielen parallelen Fäden begleitet, von einem liberalen Standpunkt sich entfernend, zu stärkerer und kräftigerer Betonung der orthodoxen Elemente, zu wörtlicherem Anschluß und Anklammern an den Buchstaben neigt. Konnten ursprünglich die Frauen noch an der Thoravorlesung sich aktiv beteiligen[131]), so schloß schon die tannaitische Zeit sie davon aus. Es folgt eine Trennung der Sitzplätze der Geschlechter in der Synagoge — ursprünglich (und in kleinen Bauten wohl noch lange) im gleichen Raum, aber doch schon im 3. Jahrhundert so, daß ein unmittelbarer Verkehr unmöglich gemacht wurde[132]). Im Verlauf des folgenden Jahrtausends — es ist immer wieder peinlich, auf diese riesige Lücke zu stoßen — hat sich die Entwicklung offenbar folgerichtig fortgesetzt: Worms schafft einen eigenen Bau für die Frauen, der vom Männerbau vollständig abgetrennt ist (Abb. 35). Sie sind hier völlig isoliert, die Vorbeterin richtet sich mit ihrem Einsatz nach dem Gebet der Männer, aber von einer unmittelbaren Verbindung kann keine Rede sein. Der Raum ist durchaus in sich geschlossen, auf die Mittelstütze zentriert, ohne jede Beziehung zur Männerschule. Wie der Bau, so ist auch die Versammlung der Frauen — Anbau, nebensächlich und unbeachtet. Was vorgeht, geht einzig in der Versammlung der Männer vor. Viel häufiger aber, und gerade im 14. Jahrhundert, fiel die Frauenschule ganz weg.

Erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts setzt eine rückläufige Bewegung ein. Man legt wieder Wert auf die Anwesenheit der

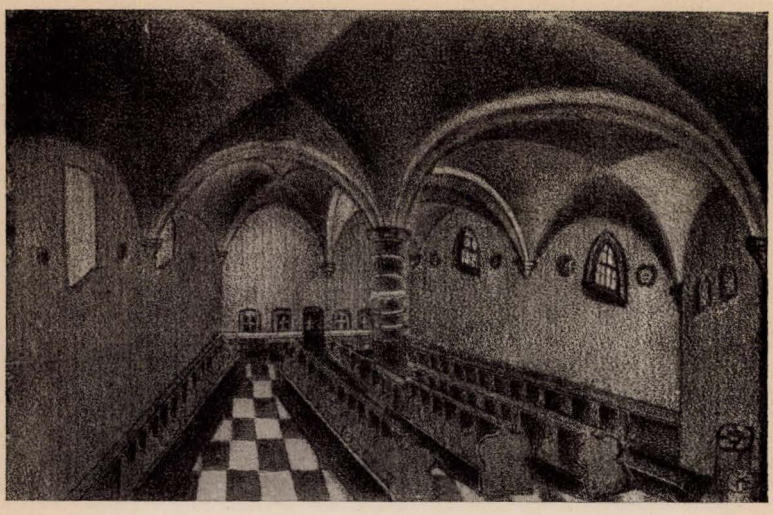


Abb. 35. Worms, Weiberschule. Inneres nach Süden
Lithographie von Abraham Neu um 1840

Frauen. Italien schafft den annähernd quadratischen Saal[133]) und verwendet ihn, mit umlaufenden Emporen für die Frauen, in der synagogalen Architektur: 1603 entsteht die Synagoge von Livorno, im Anfang des 18. Jahrhunderts verändert: in drei Geschossen bauen sich die Emporen in leichten Arkadenreihen auf, dreiseitig den Saal umgebend. Die große Synagoge in Venedig legt die Empore als ovalen Balkon dicht unter die Decke des rechteckigen Saales. Der langgestreckte Saal mit eingebauter W e s t empore, von einer Tonne mit Stichkappen überdeckt, tritt um die gleiche Zeit im Norden auf, aber unter italienischem Einfluß: 1640 entsteht die Synagoge des R. Isaak in Krakau. Die Einwirkung einschiffiger Kirchenbauten, in der Art von Sa. Maria dei Monti in Rom etwa, ist deutlich. Die Westempore allein war schon früher hier eingedrungen; an die Nachmanowicz-Synagoge in Lemberg war sie 1597 angebaut worden. Von einer anderen Seite her versucht die Meisel-Synagoge in Prag — 1592 erbaut und 1689 nach einem Brand erneuert, aber anscheinend ohne wesentliche Veränderung des Aufbaus — das Problem zu lösen: in die Seitenschiffe einer

dreischiffigen Halle sind Emporen eingezogen. Offenbar liegt eine Anregung durch die spätgotischen Hallenkirchen des Erzgebirges —Freiberg, Annaberg, Chemnitz — zugrunde, nur daß die Emporen nicht wie dort nur zwischen die eingezogenen Strebepfeiler sich spannen, sondern über die ganze Breite der Seitenschiffe sich erstrecken: eine Lösung, die schon 1478 in der Salvatorkirche in Passau und dann im 16. Jahrhundert im Emporeneinbau des Hallenser Domes gefunden worden war, um dann vor allem in den norddeutschen Jesuitenkirchen des frühen 17. Jahrhunderts die Herrschaft zu gewinnen.

Keiner von diesen drei Typen hat entscheidenden Einfluß auf die Entwicklung der deutschen Synagogenarchitektur gewonnen. Hier behält der einschiffige Saal ohne Einbauten die Herrschaft. Der Gedanke der Empore schlug aber doch Wurzel: man wählt die Lösung, sie in einen eigenen Anbau zu verlegen, der ziemlich schmal an einer Seite des Baus sich hinzieht und in mehreren Geschossen durch Arkaden mit dem Hauptbau verbunden ist. Das erste Beispiel gibt der gründliche Umbau der Pinkas-Synagoge in Prag um 1600 (Abb. 93). Hier haben die beiden Geschosse enge Fühlung mit dem Hauptbau, man sieht durch die Arkadenbogen in sie hinein, sie bilden mit dem Saal einen einheitlichen Raum, wenngleich die engste Verbindung, ihr unmittelbares Einbeziehen, wie der gleiche Architekt in der Meisel-Synagoge das Problem gelöst hatte, nicht mehr vorhanden ist[134]). Die Fürther Synagoge von 1617 (Abb. 24) macht die Pfeiler schon wesentlich breiter. Sie stehen zu den Arkaden in einem Verhältnis von etwa 3 : 4, die Öffnungen wirken nicht mehr als fortlaufende Reihe, sondern als Durchbrechungen einer geschlossenen Wand. Der Eindruck verstärkt sich in Posen, wo es in der Tat die früheren Fenster sind, die die Verbindung mit der im Norden angebauten Frauenschule vermitteln. Ihren Abschluß findet die Reihe dann in einem Bau wie in der Frankfurter Synagoge von 1711 (Abb. 89); trotzdem der Bau

nach einheitlichem Plan entstanden ist, öffnen sich die drei Geschosse der Frauenschule nur in kleinen Luken gegen den Männerbau: die Entwicklung ist zum völlig in sich geschlossenen Saal, von dem sie im 16. Jahrhundert ausgegangen war, zurückgekehrt. Auch die beiden Frauenschulen, die im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts eingeschossig an die Altneuschule angebaut wurden, sind nur durch ganz kleine Luken mit dem Hauptbau verbunden.

Eine Beobachtung Grottes[135]) fügt sich hier gut ein: in denjenigen Bauten, noch des 18. Jahrhunderts, in denen das alte Gestühl sich erhalten hat, ist es in den Frauenschulen so aufgestellt, daß es nach innen zentriert ist, die eine Reihe also mit dem Rücken gegen den Hauptraum steht. Die Verbindung mit der Männerschule ist bewußt zerrissen.

Synagoge, Frauenschule und Vorhalle fügen sich, von außen gesehen wenigstens, zum Komplex, wenngleich nicht immer zur Einheit zusammen; die Zusammenfassung der Männer- mit der Weiberschule unter einem gemeinsamen Dach ist nur in der Pinkas-Synagoge und in Fürth erfolgt. In allen anderen Fällen, auch wo die Bauten gleichzeitig sind, bleiben sie als ein Gesondertes fühlbar, das nur zur Gruppe zusammengeschoben ist.

Am Ende des 15. Jahrhunderts setzt eine Entwicklung ein, noch andere öffentliche Gebäude der Gemeinde in der Nähe der Synagoge zu konzentrieren, den Schulhof zum Mittelpunkt des administrativen Lebens der Judenschaft zu machen. Das beste Bild bietet Merians Aufnahme des Frankfurter Judenhofes im frühen 17. Jahrhundert (Abb. 36). Im Hintergrund des Hofes und der Synagoge gegenüber liegen langgestreckte Bauten, in denen sich die Kahalstub — die Kanzlei der Gemeindeverwaltung —, das Schlachthaus, vielleicht auch die Schule und das „Tanzhaus" befanden. Ebenso lag in Nürnberg nach dem Verkaufs-

inventar von 1499 neben der Synagoge das „Dantzhaus", der Bau, wo größere Festlichkeiten, Hochzeiten — es heißt auch gelegentlich „brutehus" — stattfanden[136]). Dazu kommen seit dem 17. Jahrhundert mitunter kleinere Nebensynagogen — in Fürth und Frankfurt — und vor allem das Frauenbad, die Mikweh[137]).

Nach biblischer Vorschrift muß die Frau zu bestimmten Zeiten — nach der Menstruation und nach einer Geburt — ein symbolisches Reinigungsbad nehmen, indem sie mit dem ganzen Körper in fließendes oder in Grundwasser untertaucht. An Stelle des fließenden Wassers mußte, nachdem das geschlossene Beisammenwohnen einer jüdischen Bevölkerung, der das Land gehörte, wie in Palästina und Babylonien, ein Ende gefunden hatte, das Grundwasser treten — man mußte also einen Badebrunnen graben und legte ihn natürlich in der Nähe der übrigen Kultgebäude an. Man wird zwei Typen scheiden können: der eine läßt eine geradläufige oder einmal gebrochene Treppe unterirdisch bis zu einem kleinen gewölbten Vorraum laufen: hier weist geradeaus eine fensterartige, große Öffnung nach dem quadratischen Badeschacht; auf der einen Seite liegt eine kleine halbkreisförmige Nische, auf der gegenüberliegenden führt eine im Grundriß halbkreisförmige Treppe weiter nach unten, unmittelbar in den Schacht. Alle Treppen liegen isoliert, in den Boden selbst eingemauert. Der Badeschacht, mit Tonnen- oder Kreuzgewölbe, bekommt sein Licht durch eine Öffnung im Gewölbescheitel. Von ihm aus sind Vorraum und Treppen erleuchtet. So ist es in den spätromanischen Bädern von Speyer und Worms und in Offenburg im 14. Jahrhundert. Friedberg (Hessen), im dritten Viertel des 13. Jahrhunderts findet eine andere Lösung: hier sind die Treppen sämlich in den Badeschacht verlegt, laufen, von steigenden Strebebogen gedeckt, im Quadrat hinunter. Als vermittelnde Lösung mag Andernach (um 1400) gelten. Hier führen die Treppen, durch Mauern abgeschlossen, in sich verengenden Qua-

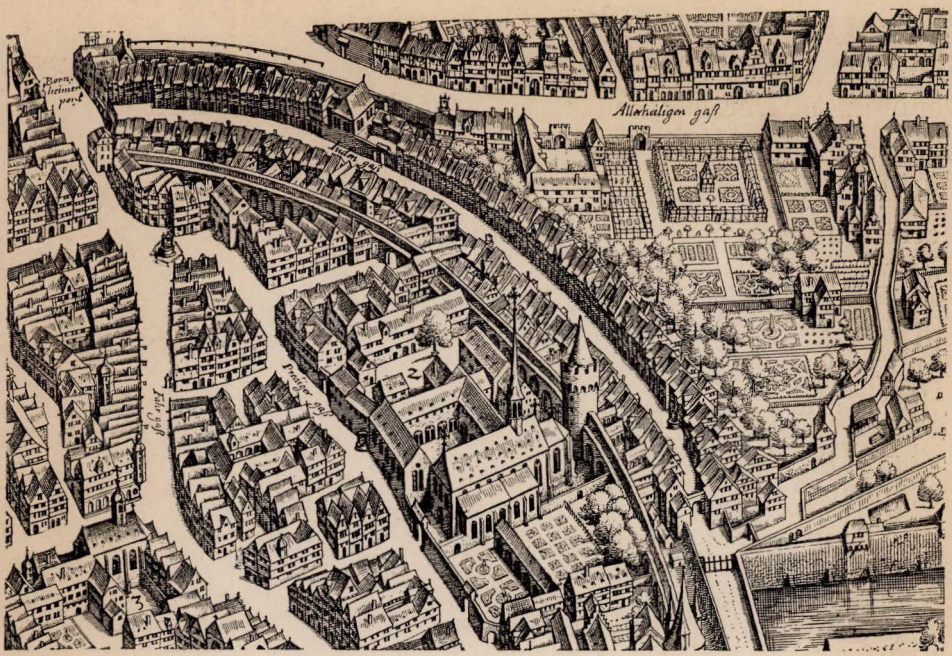


Abb. 36. Frankfurt/Main, Judengasse und Synagoge von 1460
Die Synagoge liegt über dem Wort „Judengaß" im oberen Teil der Abbildung
Stich von A. Merian aus dem frühen 17. Jahrhundert

draten um den Badeschacht: doch steigen die Treppenwangen nicht bis zur Decke; der Schildbogen über ihnen bleibt frei, stellt die Verbindung mit dem Badeschacht her. Ähnlich ist die Anlage in Deutz, die vielleicht auf einen Bau aus dem 15. Jahrhundert zurückgeht[138]).

Im 17. und 18. Jahrhundert legt man die Mikweh mit größerer Bequemlichkeit an. Die Badezelle wird verbreitert und in ihr befindet sich das Bassin (Abb. 37). Cleve gibt ein Beispiel dafür.

Die Raumformen der synagogalen Architektur sind durch die kultische Auffassung, die ihnen zugrunde lag, und durch die liturgischen Bedingungen, die in ihnen erfüllt werden mußten, in be-

stimmte Richtung gedrängt. Innerhalb dieser eingegrenzten Bahn wird ein Typus der westeuropäischen Architektur aufgenommen. Der Formenapparat, an sich völlig frei, schließt sich ebenso eng an die herrschenden Baugewohnheiten an. Kein Kapitell, kein Gesims, das sich nicht im unmittelbaren Umkreis der betreffenden Synagoge an einem anderen Bau nachweisen ließe. Die Formen der Wormser Synagoge stehen im engsten stilistischen Zusammenhang mit denen der Ostteile des Doms, die der Frauenschule mit denen der Bauten ihrer Epoche, vor allem mit St. Martin in Worms. Das Speyerer Bad hängt mit bestimmten Bauteilen des dortigen Doms zusammen, das Friedberger mit der gleichzeitig entstandenen Stadtkirche. Die Synagoge von Regensburg wie die Prager Altneuschule und Miltenberg finden unmittelbare Parallelen in der Kirchenarchitektur Deutschlands im 13. und 14. Jahrhundert, und ebenso fügt sich die Formenwelt der Pinkas-Schule der Prager Baukunst des 16. Jahrhunderts ein. Die Zusammenhänge sind oft so eng, daß gerade die Synagogenbauten ein gutes Licht auf die gleichzeitige Kirchenbaukunst werfen, daß an ihrer Hand Fragen der Entwicklung, wie der an ihr beteiligten Bauschulen sich klären lassen. Von irgendeiner jüdischen Note, irgendeiner Sonderart, kann im Mittelalter in gar keiner Weise die Rede sein. Erst im 17. Jahrhundert sondert sich die synagogale Architektur von der Baukunst der Wirtsvölker ab. Während der ganze Norden die Formen und Gedanken der Renaissance aufgreift, hält das Judentum zäh am Formenapparat des Mittelalters fest. Noch im späten 17. Jahrhundert verwendet man in Fürth Rippen, in Weisenau und Harburg spitzbogige Fenster im 18. Jahrhundert. Der Grund liegt klar: seit dem 15. Jahrhundert war das Judentum aus der kulturellen Entwicklung Europas hinausgedrängt worden. Es blieb bei den Formen der Zeit stehen, in der es zum letzten Male lebendige Beziehungen zur Kultur Europas gehabt hatte.



Abb. 37. Mikweh. Stich von 1748

Damit wird die Frage nach den Architekten der Synagoge akut. Wer hat sie gebaut? Sind es jüdische Baumeister gewesen? Man wird die Frage generell weder bejahen noch verneinen dürfen. Unmittelbar nachweisen lassen sich erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts zwei jüdische Architekten in Prag als Erbauer von Synagogen: Juda Goldschmied de Herz, gestorben 1625, dessen Grabstein sagt, daß „nach seinen Plänen . . . der ganze Bau der Pinkas-Synagoge und ein Teil der Meiselsynagoge aufgeführt" wurde, und ein älterer Architekt Herz, der als „Erbauer der hohen Synagoge" genannt wird[139]). Doch hat es eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß auch am Bau der Wormser Synagoge zum wenigsten ein jüdischer Steinmetz beteiligt war. Das östliche der beiden Kapitelle trägt eine hebräische Inschrift: „Den Schmuck der beiden Säulen verfertigte er ohne Müßiggang auch den Knauf der Krone, auch hing er die Leuchter auf[140])." Das kann kaum anders als auf einen jüdischen Steinmetzen gedeutet werden. Daß so etwas nicht vereinzelt dasteht, geht aus einem Prager Erlaß des 15. Jahrhunderts hervor, in dem den Juden verboten wird, daß sie „für Christen arbeiten, bauen, zimmern, schmieden, nähen oder was sonst immer Namen haben mag . . ."[139]) und aus der Nennung eines „Joseps der steinhawer" im Nürnberger Bürgerbuch von 1338[141]). Möglich wäre also eine Beteiligung von jüdischen Architekten und Bauhandwerkern[142]) bei einer ganzen Reihe von Synagogen. Bewiesen würde durch diese Tatsache nichts weiter, als daß die Juden sich künstlerisch völlig ihrer Zeit einfügten, daß sie in den Bauhütten arbeiteten und westeuropäische Kunst — in der Modifikation ihrer Hütte — schufen. Es gibt keine jüdische Kunst im Mittelalter. Die Synagogenarchitektur bildet baugeschichtlich kein Sondergebiet. Sie schafft Bauten für den jüdischen Kultus, keine jüdischen Bauten.

BESCHREIBUNG DER MITTELALTERLICHEN SYNAGOGEN

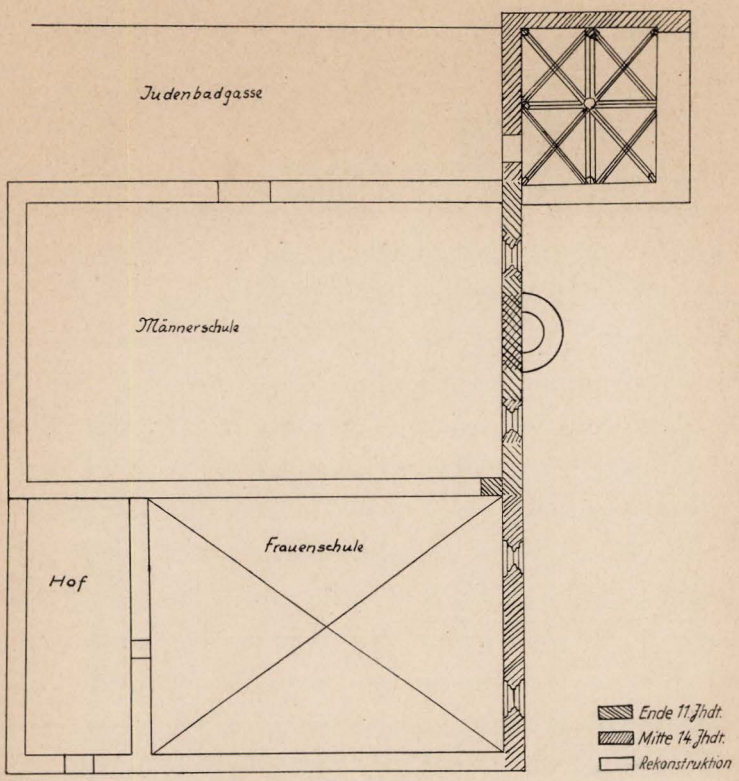


Abb. 38

SPEYER

Von der Synagoge in Speyer ist nur die Ostwand erhalten, dazu zwei gekuppelte Fenster im Historischen Museum der Pfalz in Speyer, und Reste eines Nebengebäudes.

Die erste Gemeinde hat sich im Jahre 1084 gebildet. Die Herausgeber der Germania Judaica nehmen an, es habe sich bei dem Judenprivileg des Bischofs Huozmann, das damals ausgestellt wurde[143]), nur um Hinzuziehung von Mainzer Flüchtlingen zu einer schon bestehenden Gemeinde gehandelt. Es zwingt aber nichts zu dieser Annahme: „si et judeos colligerem" heißt einfach: „wenn

ich auch Juden hinzuzöge . . . glaubte ich die Ehre loci nostri — unseres Bischofssitzes — zu mehren" — das cum, das in colligere enthalten ist, bezieht sich auf loci nostri, nicht auf eine schon vorhandene Gemeinde. Damals also nimmt Bischof Huozmann die aus Mainz in einem plötzlich ausbrechenden Pogrom flüchtenden Familien auf und weist ihnen ein gesondertes Judenviertel „extra communionem et habitationem civium" in dem eben zur Stadt erhobenen Speyer an. 1096 wird die Synagoge erwähnt. 1196 brennt sie gelegentlich eines Pogroms ab. Auf Befehl des Herzogs Otto wird sie wieder hergestellt. 1349, im Gefolge der großen Judenpogrome in Deutschland, werden auch die Speyerer Juden vertrieben, ihr Besitz kommt samt der Synagoge an den Rat, bei der zweiten Ausweisung neuer Ansiedler 1353 wird der Friedhof umgeackert, die Grabsteine in die Stadtbefestigung verbaut. 1354 werden die Juden wieder aufgenommen, doch wohnen sie seitdem nur in dem alten Ghetto im unteren Viertel, um die jetzige Synagoge herum. 1534 werden sie zum letzten Male und bis zum 18. Jahrhundert endgültig ausgewiesen.

Der Grundriß, wie die wesentlichen Teile der Ostwand, stammen noch von dem Bau des späten 11. Jahrhunderts. Die Länge der Ostwand beträgt 10,58 m, die Längswände müssen etwa 17,40 m gemessen haben[144]). Das Portal — es hatte nach dem Bericht Litzels, der den Bau 1759 noch völlig erhalten gesehen hat, 2,60 m Breite und 3,75 m Höhe —, befand sich in der Mitte der Nordwand. In der Mitte der Ostwand ist die Öffnung einer rundbogig geschlossenen Apsis von 2,63 m äußerem Durchmesser zu sehen. Ihr Scheitel befindet sich etwa $2^1/_2$ m über dem jetzigen Niveau, und da dieses 2,40 m über dem alten liegt, in etwa 5 m Höhe vom Boden. Die beiden hohen Fenster seitlich und der Okulus über der Apsis stammen erst aus einem Umbau des 14. Jahrhunderts, der wohl nach der Rückwanderung der Gemeinde 1354 erfolgte. Damals ist auch die Frauenschule entstanden. Ihre

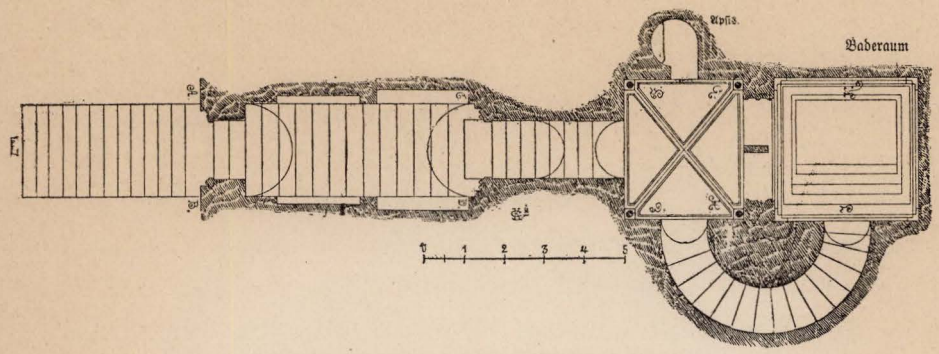


Abb. 39. Speyer, Mikweh. Grundriß

Ostwand schließt sich nach Süden an die Ostwand der Männerschule an.

So ergibt sich für den ersten Bau ein rechteckiger Raum, im Verhältnis von 2 : 3, mit einer kleinen, für den Innenbau nur als Wandschrank in Erscheinung tretenden Apsis in der Mitte der Ostwand. Die Höhe des Baues — nach oben ist noch ein Giebel zu ergänzen — hat nach Litzel etwa $14^1/_2$ m betragen[145]). Die im Museum erhaltenen Fenster aus dem Giebel der Westwand[146]) bestehen aus zwei gekuppelten Rundbogen mit einer Mittelsäule mit Würfelkapitell und seltsam verdrückter steiler attischer Basis. Der Schild des Würfels ist eingetieft und gestockt, der Würfel selbst geht ohne Kämpferplatte in die Rundung der Bogen über. Der Bau war — und blieb es auch nach dem Umbau des 14. Jahrhunderts — flachgedeckt; er ist im Innern bis zur Höhe einer Flachdecke verputzt[147]).

Bei diesem Umbau wurden von 1354 die jetzigen langgestreckten Fenster mit hohlgekehltem Gewändepfosten und das Rundfenster über der Apsis, gleichfalls mit hohlgekehltem Gewände, in die Ostwand eingebrochen[148]). Damals wurde auch ein kleiner nahezu quadratischer Raum mit vier quadratischen Gewölben auf einer Mittelstütze, an den Wänden auf Konsolen, an der Nordostecke der Synagoge angebaut. Wozu er gedient hat, läßt sich nicht klären.

Wichtiger ist der Anbau der Weiberschule, der damals erfolgte[149]). Sie war ca. 9,40 m breit und 13,30 m lang und, offenbar auf Eckdiensten, gewölbt[150]). Ihr Giebeldach lief parallel zu dem der Männerschule[151]). Die Verbindung zwischen ihr und der Männerschule bestand aus sechs kleinen Luken und einer Tür. Ihr Eingang lag im Westen — hier schloß sich ein kleiner Hof an; in der Ostwand sitzen zwei schmale, spitzbogige Fenster. Litzel will Reste von Wandmalereien in der Weiberschule gesehen haben[152]).

In dem alten Hof östlich der Synagoge, jetzt einem Garten, liegt das Judenbad. Ein gerader Treppenlauf, von zwei Tonnen mit verschiedener Kämpferhöhe gedeckt und durch diese und ein Portal in zwei Teile geteilt, führt nach unten. Im oberen Teil der Treppe befindet sich beiderseits je eine Sitznische, auf der Ostseite noch dazu ein Feld, vielleicht für eine Inschrift bestimmt. Es folgt ein annähernd quadratischer Vorraum, von einem Kreuzgewölbe mit windschiefen Graten und rechtwinklig geschnittenen Schildbogengurten gedeckt. Alle Randbogen sind stark gestelzt, doch ist trotzdem der Diagonalbogen merkwürdigerweise kein reiner Halbkreis. Das Gewölbe ruht auf Vollsäulchen in den Ecken des Raumes. In seiner linken Schmalwand befindet sich, wie in Worms, eine kreisrunde kleine Nische, rechts führt eine Treppe mit halbkreisförmigem Grundriß, mit Ringtonne gedeckt, nach dem in der Mittelachse von Treppe und Vorraum sich anschließenden Badeturm. Er erhebt sich noch jetzt etwa 1 m über dem Erdboden. Da das alte Niveau 2,40 m unter dem jetzigen liegt, muß er ungefähr $3^1/_2$ m über seine Umgebung hinausgeragt haben; so war das Wasser gegen jede Verunreinigung durch herunterfallende Erde geschützt. In seinem oberen, über das alte Niveau hinausragenden Teil öffnen sich in den Schildbogen des Gewölbes kreisrunde Fenster. Ein Gratgewölbe auf niedrigen dreifach vorgekröpften Pilastervorlagen über einem in der Höhe sich ringsumziehenden Gesims deckt ihn. Sein

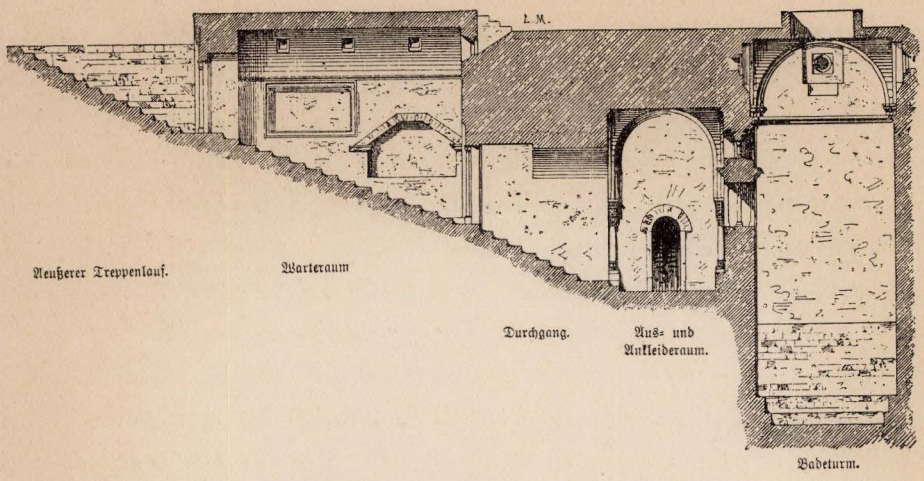


Abb. 40. Speyer, Mikweh. Längsschnitt

Licht erhält er jetzt nur noch durch eine Öffnung im Gewölbescheitel und von ihm aus wird der Vorraum durch eine große geteilte Rechtecköffnung und zwei darüberliegende rundbogige Fenster (eines durch ein achteckiges Pfeilerchen unterteilt) erleuchtet. Der obere Teil der Treppe bekommt eigenes Licht durch je drei Luken in der deckenden Tonne.

Der Zusammenhang des Bades mit dem Bad von Worms ist deutlich. Es ist die gleiche Anordnung von Treppe, Vorraum und Badeturm hintereinander, die gleiche Art der Treppenlösung in halbkreisförmigem Grundriß, die gleiche Art der Lichtführung vom Badeturm aus. Schon dies spricht dafür, daß sie annähernd gleichzeitig und in wenigstens mittelbarem Zusammenhang entstanden sind. Die Zusammenhänge im verwendeten Formenapparat sind loser — sie weisen nur auf die gleiche Zeit, nicht auf die gleiche Hand.

Das einzige Motiv, das hier wie dort vorkommt, der übrigen Architektur sonst ziemlich fremd, ist die Vervielfachung des Halsringes unterhalb des Kapitells. Es wird in Worms aus dem Kreis der Bauhütte von St. Andreas übernommen und von

Worms aus dann nach dem Speyerer Bad übertragen worden sein. In Speyer ist es sonst unbekannt.

Andere Formen der Ornamentik weisen auf den Speyerer Dom. Der Palmettenfries des einen Dienstkämpfers, in der eigenartigen Ausgestaltung, daß jede Palmette, als ein Isoliertes gedacht, unten sich spaltet und nach außen schwingend mit der Nachbarpalmette zusammenwächst — alle Glieder des Frieses sind nach unten geöffnet, statt daß, wie üblich, hier ein füllendes Blatt herauswächst — diese Form kommt nahezu identisch am Untergesims des Laufganges am Nordquerhaus des Domes vor. Freilich ist die Datierung dieser Teile des Doms noch immer nicht restlos geklärt — aber gerade das Bad kann hier vielleicht Licht geben. Sein Zusammenhang mit dem 1186 datierten Bad von Worms weist es in die gleiche Zeit. Auch das kommt in Betracht, daß ein ganz ähnliches Ornament am Chor des Basler Münsters, im letzten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts also, auftaucht. Der Achteckpfeiler des gekuppelten Fensters weist ebenso an das Ende des 12. oder den Anfang des 13. Jahrhunderts wie die Konstruktion des Gewölbes im Vorraum mit gestelzten Rundbogen. In die gleiche Zeit gehört die Vervielfachung des Halsringes, die Zusammensetzung des Kämpfers aus Platte, Karnies und Wulst, das Profil des Gewändes des einfachen Rundbogenfensters zwischen Vorraum und Schacht; es setzt sich aus Kehlen und Viertelkreisstäben zusammen. — All diese Formen sind einwandfrei Formen der Zeit um 1200: durch sie wird es möglich, auch die Ornamentierung des Domquerhauses — die vielleicht erst längere Zeit nach dem Bau erfolgt ist — dem späten 12. Jahrhundert zuzuweisen.

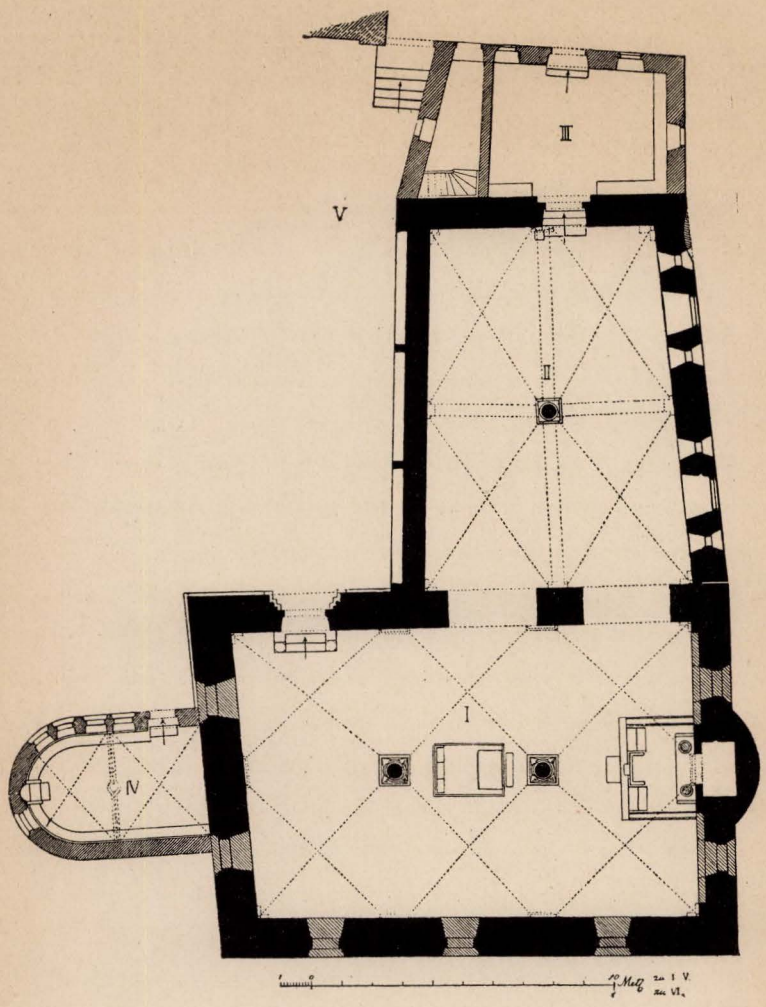


Abb. 41

WORMS

⟨Siehe auch Abb. 22 und 35⟩

Es lassen sich an der Wormser Synagoge[153]) vier Teile voneinander lösen (Abb. 41): die Frauenschule (II) samt der Vorhalle ist an die Männerschule angebaut, die Ortsteine laufen an der nordöstlichen Ecke der Männerschule durch, kein Stein der Ostwand der Frauen-

schule greift in den Verband der Ostwand der Männerschule über. Von der Frauenschule muß die Vorhalle (III) wieder abgetrennt werden: an der östlichen wie an der westlichen Wand der Frauenschule lassen sich die Fugen gegen die Mauern der Vorhalle leicht feststellen. Im Osten bilden die Wände der Vorhalle und der Frauenschule einen stumpfen Winkel, ganz wie die Ostmauern der Frauen- und der Männerschule (Abb. 43). Ebenso ist die Raschikapelle (IV) erst nachträglich der Westmauer der Männerschule vorgelegt worden. Der älteste Teil des ganzen Baukomplexes ist demnach die Männerschule.

Auch hier müssen erst einzelne Teile gestrichen werden, bis der alte Bestand sich findet: in den beiden Giebeln sind Bruchstücke eingemauert[154]), deren Ornamentierung und Behauung es ermöglicht, sie frühestens an den Anfang des 17. Jahrhunderts zu setzen: es sind einzelne längliche Steine mit erhobenem Rand und Flechtband, Zickzack oder Traubenranke im Spiegel. Der Grund ist gestockt, der Rand in großen Parallellagen scharriert. Der Kontur des Westgiebels ist sehr roh volutenartig geschwungen. Auch der Dachstuhl zeigt eindeutig den Aufbau des 17. oder 18. Jahrhunderts — große mit dem Beil behauene Sparren. — Dach und Giebel müssen also später sein als das frühe 17. Jahrhundert (Abb. 43).

Auch die jetzigen Gewölbe sind nicht ursprünglich. Auf den Gewölbekonsolen an der Westwand sind Ansätze älterer Gratgewölbe noch zu sehen: die Stichkappen, die in den jetzigen Gewölben für die Rundfenster ausgespart sind, haben die für das 17. Jahrhundert bezeichnende Form. Die schlußsteinartigen Rosetten in der Mittelachse, an denen drei der Kronleuchter hängen, zeigen die Ornamentik — Blattwerk und Weinranken — des frühen 17. Jahrhunderts. Das Material der Gewölbe — ob Backstein oder Bruchstein — läßt sich unter dem Schutt, der auf ihnen lagert, nicht mehr feststellen. Älter, aber ebenso-

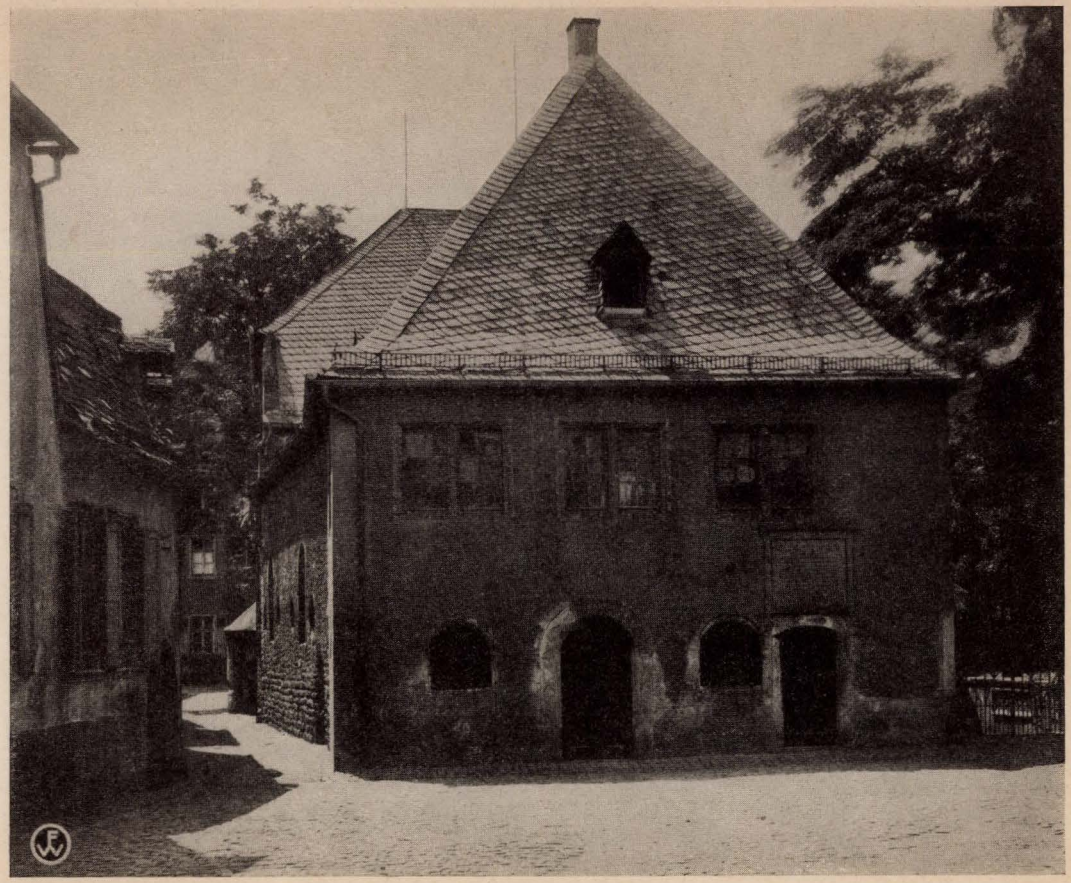


Abb. 42. Worms, Synagoge, von Norden.
Vorhalle, Ostwand der Weiberschule, Apsis der Männerschule

wenig dem Urbau angehörig, sind die spitzbogigen Fenster (und wohl auch die Rundfenster über ihnen) in der Süd-, West-, und Ostwand. Die viertelkreisförmige Hohlkehle im Gewände macht eine Entstehung gleichzeitig mit den Formen, die zweifelsfrei dem ersten Bau angehören, unmöglich.

So ergibt sich als ursprünglicher Bestand der Synagoge eine zweischiffige Halle von drei Jochen, im Grundriß ein unregelmäßiges Rechteck, mit 2 Rundpfeilern auf hohen quadratischen Sockeln und mit Gewölbekonsolen an den Wänden (Abb. 44). An Stelle der spitzbogigen Fenster mit den darübersitzenden Okulis wird man rundbogige Fenster ergänzen müssen. Die Fenster im Norden (Abb. 43) sind nach außen halbkreisförmig geschlossen, nach innen stichbogig — sie dürften gleichzeitig mit der Erneuerung der Gewölbe verändert worden sein. Im Osten befindet sich eine segmentbogenförmige, sehr niedrige Apsis (Abb. 42) — von innen ursprünglich auch nicht sichtbar —, eine bloße Nische zur Aufbewahrung der Thorarollen. Auf beiden Seiten wird sie von zwei niedrigen breiten Nischen — im stumpfen, oben gerundeten Dreieck auf Hohlkehlkämpfern geschlossen — flankiert. Das Mauerwerk besteht aus roh behauenen Quadern.

Die Einzelformen des Baues schließen sich zu einer einheitlichen Gruppe zusammen. Die Basen der Rundpfeiler mit leicht gedrücktem unteren Wulst, sehr hoher und steiler Kehle und niedrigem Oberwulst mit starken, klauenartig ausgreifenden Ecksporen, die den unteren Wulst einfangen; die Gewölbekonsolen aus Platte, Wulst, Plättchen und steiler Kehle, das Profil des Portals (Abb. 47) mit eingestellter Dreiviertelsäule zwischen zwei Pfosten und durchlaufendem Sockel, der sich von der Basis der Rundpfeiler nur durch die stärkere Quetschung des unteren Wulstes unterscheidet; die halbkreisförmige Archivolte darüber (Abb. 48), die aus Rücksprung, Wulst, Rücksprung, Karnies und Rücksprung sich zusammensetzt — von einem rechteckigen Rahmen aus Plätt-

chen, Karnies und Platte gefaßt; das Profil des Dachgesimses, wie das Abschlußgesims der Apsis, die mit dem des Portalrahmens völlig übereingehen: all dies hat den gleichen Charakter. Die Dinge setzen sich aus einzelnen Teilen zusammen, die Neigung zum Verschleifen, zum Übergehen, ist nur gelegentlich — bei dem Karniesprofil — angedeutet. In der Quetschung der Wulste aber setzt sich der Wunsch durch, den (eigentlich) halbkreisförmigen Wulst der unterlegten Platte anzunähern, den Gegensatz zwischen beiden weniger stark in Erscheinung treten zu lassen. Alles zeigt die Momente, die den Übergang von der hohen zur späten Romanik charakterisieren.

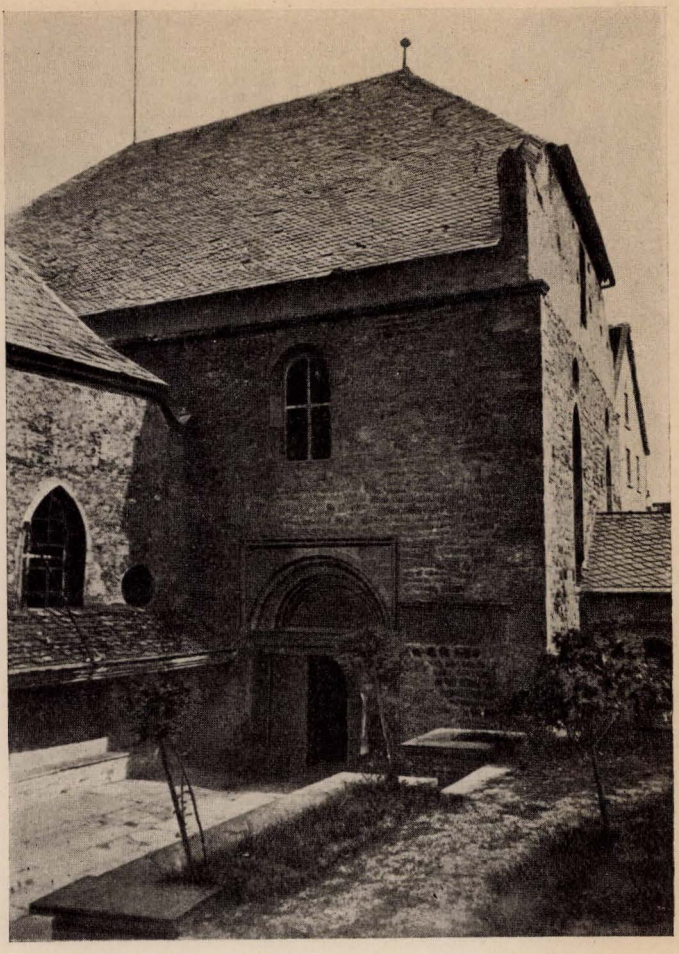


Abb. 43. Worms, Männerschule und Weiberschule. Außenansicht von Nordwesten

In die gleiche Zeit weisen auch die korinthisierenden Kapitelle der Rundpfeiler, die Kämpfer über ihnen und am Portal. Die Blätter des westlichen Kapitells sind mit tiefen Riefen löffel-



Abb. 44. Worms, Männerschule. Innenansicht nach Südosten

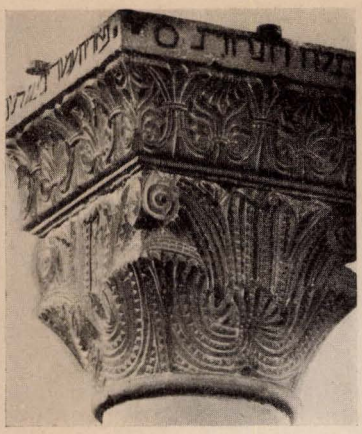




Abb. 45 und 46. Worms, Männerschule, Kapitelle

artig ausgehöhlt, der Rand scharf gezackt, durch doppelsträhnige Bänder miteinander verbunden, die Voluten mit diamantartig geschnittenen Prismen ausgesetzt. In der Hohlkehle des Kämpfers sitzt ein Doppelpalmettenstreifen, die Kämpferplatte umzieht ein doppeltes, ineinander verschlungenes Zickzackband (Abb. 46). An dem östlichen Kapitell sind die Blätter der Kämpferpalmette flacher gehöhlt, je ein Streifen der Blätter am Kapitell selbst ist in Diamanten aufgelöst, die Palmetten sind ausgeschwungen — ein zweites Palmettenblatt fällt, umgeschlagen, von oben in den Streifen (Abb. 45). Die strähnige Art des westlichen Kapitells ist in dem Kämpferstreifen des Portals (Abb. 48) wieder aufgenommen, die flachere, geschwungene des Kämpfers am östlichen Kapitell in dem kleinen Stück der Archivolte am Portal, dessen Ornamentierung — offenbar vor der Versetzung des Steines — begonnen wurde (Abb. 48). Bei den anderen Steinen der Archivolte hat man (aus unbekannten Gründen — vielleicht ging das Geld aus, wie oft im mittelalterlichen Baubetrieb) auf die Ornamentierung verzichtet.

Nächst verwandt mit dieser Ornamentik sind die östlichen Teile des Wormser Doms. An einer Lisene der Chornordwand

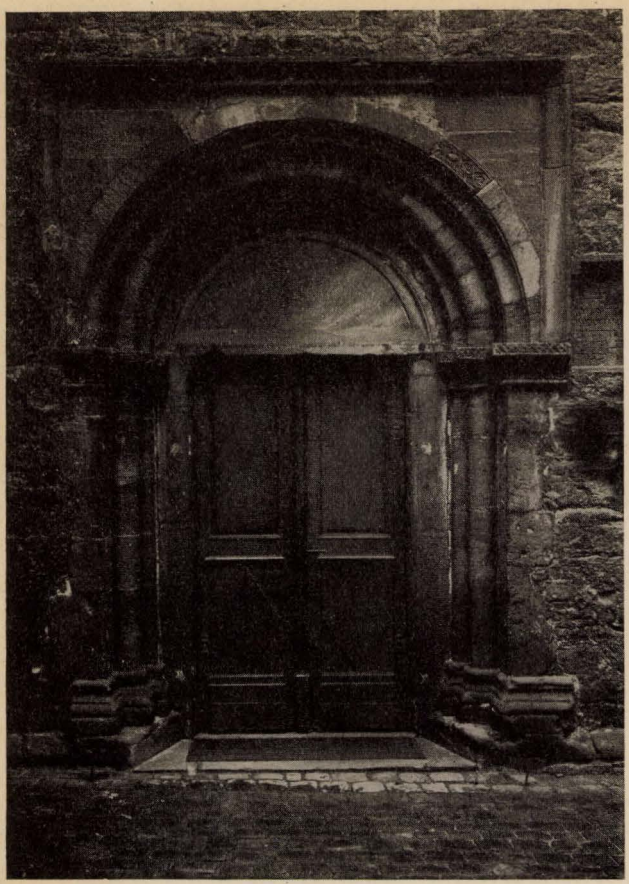


Abb. 47. Worms, Männerschule, Portal

findet sich ein Stück Palmettenranke, das die gleichen breit und löffelartig gehöhlten Blätter zeigt, wie der Kämpfer des östlichen Kapitells in der Männerschule: nur laufen die Blätter hier in wundervoll kräftig geschwungenen Spitzen aus, während sie im Dom breit gerundet sind. Die Übergangsform von der Eckknolle zur Klaue tritt, ähnlich wie hier vom vierten Joch der Seitenschiffe an im Dom auf.

Mit dem östlichen Kapitell der Synagoge verwandt sind Kapitelle aus dem Kreuzgang von St. Andreas in Worms. Wörtlich gehen in ihrer Anlage die beiden Kapitelle am Ostende der Krypta des Domes von Fritzlar (Abb. 49, 50) mit ihm überein[155]). Hier findet sich das Motiv des korinthischen Kapitells mit den Bandsträhnen, die von Blatt zu Blatt schwingen, und der Doppelpalmettenranke in der Kehle des Kämpfers. Die Ausführung aber ist verändert: die Blattrillen sind in Fritzlar weniger tief eingegraben, die Blattrippen schlaff, müde, ohne den kräftig stoßenden Schwung des

Kapitells aus der Synagoge. Die Blätter kleben flach auf dem Grund, stehen nicht wie Gitterwerk über ihm. Die Form von Fritzlar ist abgebraucht, sie muß später sein als die der Synagoge[156]).

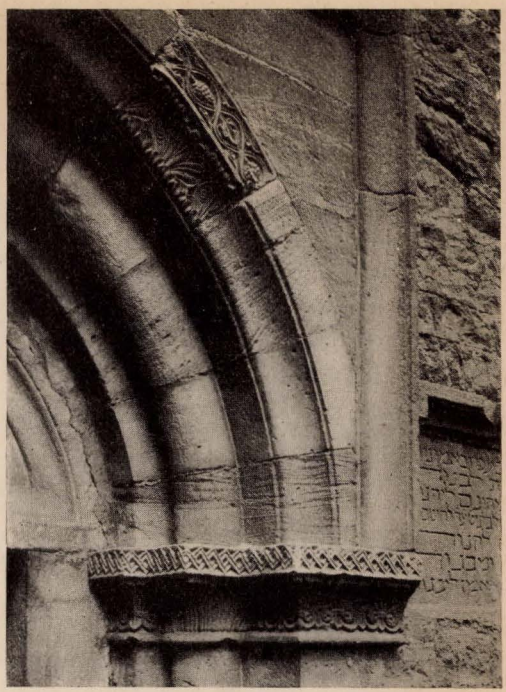


Abb. 48. Worms, Männerschule, Portal. Archivolte

Unmittelbar stehen einzelne Kapitelle der zerstörten Johanniskirche[157]) — sie befinden sich im Paulsmuseum — denen der Synagoge nahe. Es sind beide Male die gleichen Motive, die gleichen Blattformen, das gleiche System des Ornaments. Hier liegt das der Synagogenornamentik nächstverwandte Beispiel vor. Nur fehlt das gitterartige Vorlegen des Ornaments vor dem Kern mit seinen tiefen Unterschneidungen, das für das westliche Kapitell der Synagoge so charakteristisch ist; die Blätter kleben wie an dem östlichen Kapitell der Synagoge flach auf dem Grund. Das gitterartige Auflegen, das das westliche Kapitell charakterisiert, geht schon auf die Ornamentbehandlung am Nordportal des Domes zu.

Man kann innerhalb der Wormser Ornamentik um 1200, wie dies schon Hamann getan hat, zwei Kreise scheiden: einen frühen, der mit kerbschnittartigem oder mit tiefen Rillen eingegrabenem Ornament arbeitet, bei dem Palmetten und Blätter sich noch verhältnismäßig sauber nebeneinander reihen, in einer Ebene über dem Grunde liegen. Der zweite Strom läßt die Blätter kör-



Abb. 49. Fritzlar, Stiftskirche. Krypta, Kapitell

perlich aus dem Grunde wachsen, sie sind tief unterarbeitet, springen aus einer Ebene in die andere vor. Der metallische Schnitt der ersten Gruppe weicht einer teigigen Weichheit. Die erste Gruppe findet sich an den Ostteilen des Doms, am Chor, sie findet sich im Langhaus und am Portal von St. Andreas, die letzten, scharf gespitzten Beispiele zeigt das Nordportal des Domes (Abb. 51), innen und außen. Gelegentlich tritt dieses Ornament auch noch am Westchor auf. Die Ausläufer des Stromes strahlen ringsum ins Hessische, nach Niederweisel, Fritzlar usw. aus. In ihren Bereich gehört auch die Männerschule in Worms, ihrer Ornamentik nach, wie nach der Gestaltung der Basen, Sockel und Archivolten, in denen gleichfalls Teil für Teil klar sich sondert. Man muß die Ornamentik der beiden Portale am Dom und an der Männerschule vergleichen, um die ganz enge Verwandtschaft zu erkennen. Die zweite Gruppe tritt gleichzeitig mit der ersten an der Johanniskirche auf; das Domhofportal schließt sich ihr an und entscheidend stellt sie sich im Chor von St. Paul heraus.

Die Frage der Herleitung dieser beiden Gruppen ganz aufzurollen, würde zu weit führen. Die erste findet ihre nächsten Verwandten in burgundischen[158]) und in oberitalienischen Bauten, in Burgund in Bauten der ersten, in Oberitalien in Bauten der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Dieser Strom dringt anscheinend seit Mitte des Jahrhunderts in wiederholten Stößen

in Deutschland ein und setzt sich am Ober- und Mittelrhein fest. Beispiele bietet neben Worms das Elsaß: in Rosheim findet sich an den westlichen Vierungspfeilern, auf die Jahre 1170—90 datierbar, ein Palmettenrankenfries, der mit dem in der Synagoge große Ähnlichkeit hat; an der Gallus-pforte zu Basel (1177) ist einer der Kämpfer mit dem westlichen der Synagoge fast identisch. Er tritt aber auch entfernt vom Ober- und Mittelrhein gelegentlich auf — Biburg bei Kelheim bietet ein Beispiel aus der zweiten Hälfte des Jahrhunderts.



Abb. 50. Fritzlar, Stiftskirche. Krypta, Kapitell.

Auf jeden Fall ist es so, daß die beiden, ursprünglich vielleicht mehr landschaftlich als zeitlich verschiedenen Ströme bei ihrem Auftreten in Deutschland zeitliche Grenzen markieren. Der erste wirkt in den drei letzten Jahrzehnten des 12., der zweite in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts.

Mit der Einordnung in die erste Gruppe ist der zeitliche Rahmen für die Ansetzung der Synagoge gegeben. Schärfer umreißen läßt sich das Datum mit Hilfe der Dome von Worms und Fritzlar. Der Umbau, der den heutigen Dom in Worms geschaffen hat, ist von Bischof Konrad II., also nach 1171, begonnen worden. 1181 fand eine Weihe statt, die sich wohl auf Ostchor und Querhaus bezieht. Das Nordportal des Langhauses, dessen Ornamentik eine spätere Stufe der älteren Gruppe vertritt als die des Chores und der Männerschule, wird in den folgenden Jahren, kurz vor 1200, entstanden sein, gleichzeitig mit den mittleren Jochen der Seiten-

schiffe, in denen die Klauenbasen auftreten. Das Nordportal von St. Andreas, dessen Kapitelle mit dem westlichen der Synagoge verwandt sind — vielleicht vertreten sie eine etwas entwickeltere Stufe — kann mit einem Ablaßbrief von 1180 zusammenhängen. Für den Umbau des Domes in Fritzlar, der nach der Erbauung der Männerschule liegen muß, steht freilich kein Datum fest. Doch läßt sich ein annäherndes finden. Die Kapitelle in der Krypta gehören dem Umbau an, der vom Langhaus des Wormser Domes abhängig ist. Da dieses, gegen 1190 begonnen, gegen 1220 vollendet sein muß, wird man den Fritzlarer Dom zwischen 1200 und 1230 (nach 1232 entsteht die frühgotische Vorhalle) ansetzen können; der Ausbau der Krypta gehörte bestimmt zu den ersten Teilen, höchstens der Obergaden des Mittelschiffs mit seinen spitzbogigen Arkaden könnte nach 1230 entstanden sein. Der Brand von 1232 hat den Bau wohl nur unterbrochen, — begonnen wurde er schon um 1200. Damit ist die Synagoge zwischen 1170 und 1200, näher an 1180 eingeklammert[159]).

Dazu stimmt ein jetzt verschwundenes Datum, das Elieser b. Samuel 1559 an der Männerschule gelesen hat. Er fand „auf der Schwelle des Eingangs der Synagoge in einem Kreis" geschrieben: „Verse stellte ich als Zeichen, treu bis zu den Tagen, die gezählt werden, 935 wurden die Bauten gebaut. Von der Eröffnung des Tores weist auf die Jahre hin: Und es kommt ein gerechtes Volk, das den Glauben wahrt[160])." Die Auflösung des Anagramms ergibt wieder das Jahr 935 = 1175.

Das Jahr 1034, das die Inschrift rechts vom Portal als Gründungsdatum angibt, kann sich auf den jetzigen Bau nicht beziehen[161]). Der Formenapparat macht es völlig unmöglich, ihn in eine andere Zeit als an das Ende des 12. Jahrhunderts zu setzen. Der Bau von 1034 muß dem jetzigen vorausgegangen sein, und man muß den Bau von 1175, obgleich er ein völliger Neubau war, doch mehr als Umbau, denn als Neubau betrachtet haben:

man hat drei Inschriften, die sich auf den Stifter des ersten Baues beziehen, in dem Neubau wieder angebracht; die eine, mit dem Datum 794 (=1034) und dem Namen des Stifters Jakob ben David, rechts vom Portal, und zwei andere rechts und links des Aron.

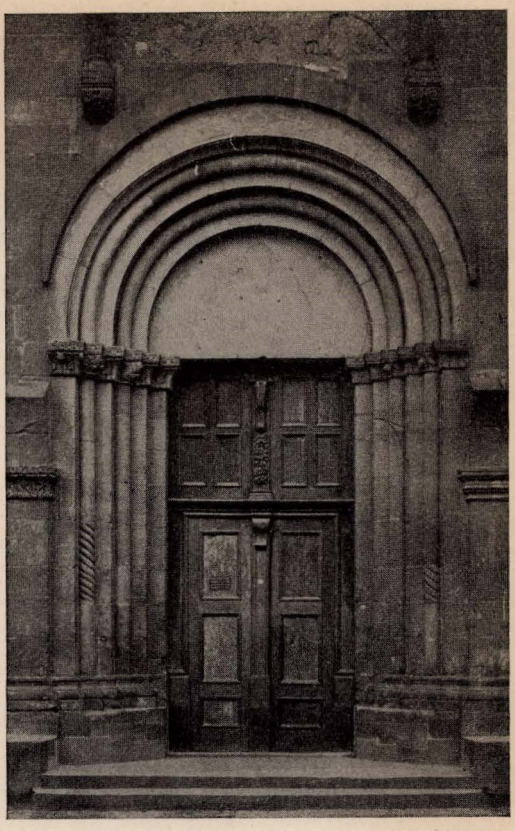


Abb. 51. Worms, Dom. Portal am nördlichen Seitenschiff.

Eine weitere Stütze erhält dieses Jahr 1175 durch die Tatsache, daß wenige Jahre später noch andere Bauten von der Gemeinde ausgeführt wurden: um die Wende des 13. Jahrhunderts setzt am ganzen Mittelrhein eine wahre Bauepidemie ein — Dutzende von Kirchen entstehen und gleichzeitig mit ihnen die Bauten der jüdischen Gemeinde in Worms.

In der Vorhofmauer befindet sich eine Inschrift: „Aufzustellen ein Zeugnis dem Joseph . . . Gottesfürchtige schaut aufwärts, zum Stein, zur Schrift, ihm vorn eingegraben. Den Inhalt beweist, ruft und bezeugt der Stein aus der Wand, der Balken aus dem Gehölz. Tief grub er bis zum Grunde und führte aufwärts das Gewölbe, einwärts führt ein gerader Weg und die Wand erhebt sich aus früheren Trümmern. Dies alles auf Kosten seines Geldes, auf daß er im Schatten der Weisheit eine Hütte sich baue, unter dem schattigen Baum, in der Höhe errichtet . . .[162])“ Die Auf-

lösung des Anagramms ergibt das Datum 1186. Damals also hat man irgendwelche Bauten vorgenommen — und die Annahme, daß באר Brunnen, Mikweh, bedeutet, scheint sich zu bestätigen. Auch die Formen des Frauenbades wären am Ende des 12. Jahrhunderts durchaus möglich.

Von der Anlage der Mikweh war schon oben, im Vergleich mit der von Speyer, kurz die Rede. — Eine kurze Treppe, deren Einfassung aus Bauresten des 17. Jahrhunderts besteht, führt zu der Eingangstür. Von hier geht die zweite Treppe nach dem kleinen rechteckigen tonnengewölbten Vorraum (Abb. 52). In den Ecken stehen Runddienste auf attischen Basen mit Würfelkapitellen und doppeltem Halsring: der zweite sitzt etwa eine Kapitellhöhe unter dem ersten am Schaft. Diese Verdoppelung der Glieder findet sich auch am Speyerer Frauenbad — die Gleichzeitigkeit der beiden Bauten scheint dadurch sichergestellt. In Worms kommt sie an der nördlichen Türe des Chors von St. Andreas vor. Man wird diesen Bauteil — wegen der Gurtrippengewölbe, die diejenigen des Domchors voraussetzen — nach 1181 ansetzen müssen. In diese Zeit gehört das Profil des Fensters, das, wie in Speyer, vom Vorraum der Mikweh zum Badeschacht führt, aus Platte, Wulst, Kehle und Plättchen und die segmentbogige Tonne des Badeschachtes selbst. Gerade dieser segmentförmige Querschnitt ist (außer in der Spätgotik und im Barock, denen ähnliche Prinzipien der Gestaltung innewohnen) nur innerhalb der Spätromanik möglich. — Das Datum 1186 auf das Bad zu beziehen, hat viel für sich.

An die Männersynagoge hat man wenige Jahre nach ihrer Vollendung die Frauensynagoge angeschoben, im rechten Winkel, so daß ihre Längsachse, von Norden kommend, auf die westöstliche Längsachse des älteren Baues trifft. Freilich war der Konflikt ursprünglich sicher weniger fühlbar als heute. Es ist mit Bestimmtheit anzunehmen, daß der Blick von der Männerschule in die

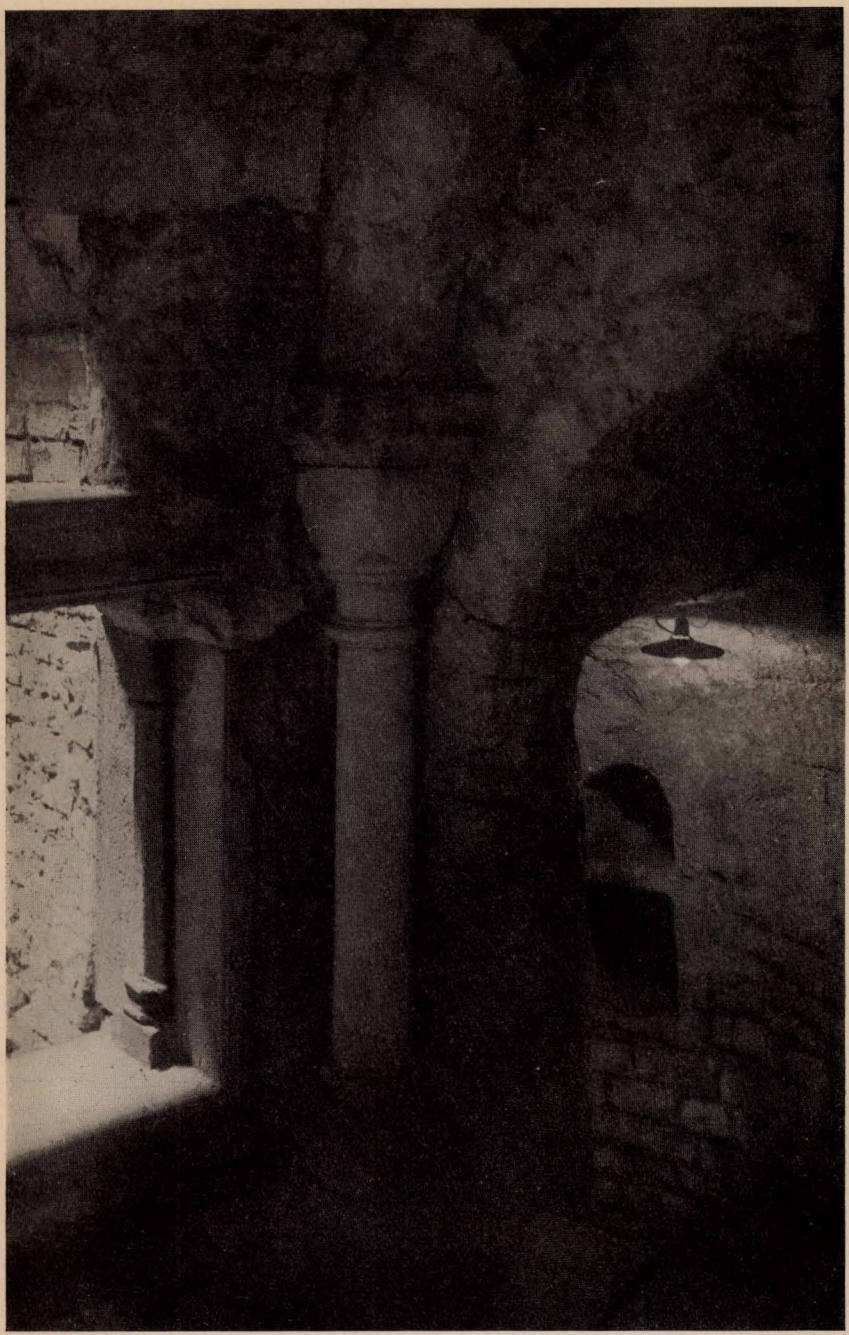


Abb. 52. Worms, Mikweh. Vorraum und Treppe.

Frauenschule ursprünglich überhaupt nicht möglich war. Die beiden riesigen spitzbogigen Öffnungen, die man 1843 eingebrochen hat, fälschen das Bild. Die beiden Bauten standen nebeneinander, für den Innenstehenden optisch unverbunden. Vorhanden waren wohl nur einige kleine Fenster und eine Türe — ähnlich wie der Umbau des 17. Jahrhunderts sie hier beibehalten hatte (Abb. 35).

Der (unregelmäßig) rechteckige Raum ist mit vier Kreuzgewölben gedeckt, die auf einer Mittelstütze ruhen (Abb. 53). Die Anordnung ist alt, wenn auch die toskanische Säule, die heute in der Mitte des Raumes steht, erst aus dem Umbau des 17. Jahrhunderts stammt. Damit ist zum ersten Male (und auffällig früh, gleichzeitig mit der Wartburg) der Fall gegeben, der oben (Seite 103) besprochen war: durch die Verminderung der Stützenzahl der zweischiffigen Halle ist ein ausgesprochen zentrales Moment in den Bau gebracht und gleichzeitig das Moment der „Division" aufs höchste gesteigert. Man erlebt nicht mehr den Eindruck eines Raumes, der durch eine mittlere Stützenreihe in zwei Schiffe geschieden ist — mögen sie auch optisch noch so eng miteinander verbunden sein —, sondern den eines völlig zur Einheit gewordenen Raumes, in dem eine Mittelstütze steht.

Von der Anlage abgesehen, ist aus dem ältesten Bestand nicht mehr allzu vieles erhalten: außer den drei Mauern mit rundbogigen Fenstern im Osten, spitzbogigen, von je zwei Rundfenstern flankiert, im Westen, nur noch die rundbogige Eingangstüre in der Nordwand (vor der jetzt die Vorhalle samt der Gemeindestube liegt) und die Gewölbekonsole links oberhalb der Türe. Die übrigen Konsolen sind zusammen mit der Mittelstütze und den Gewölben erneuert worden.

Damals sind auch am Eingang Veränderungen vorgenommen worden: die Innenseite des Portals wurde erhöht und dabei die rechte Seite der Konsole über ihr abgeschlagen. Der Eingang



Abb. 53. Worms, Frauenschule. Innenansicht nach Norden.

muß ursprünglich mit einer nach dem Innern zu fallenden Tonne gedeckt gewesen sein — so konnte er ohne Kollision unter der Konsole weggehen. In der Nordfront haben sich bis 1843 zwei große und vier kleine Öffnungen befunden. Eine davon ist im Treppenhaus des Vorbaus noch zu sehen.

Merkwürdig ist es, daß das Dach der Frauenschule schon im 13. Jahrhundert vierseitig abgewalmt gewesen sein muß (Abb. 42). Die nördlichen Fenster der Männerschule beweisen es, ebenso wie ihr altes Dachgesims, das hier fast unbeschädigt durchläuft. Auch die Südwand der Frauenschule zeigt überm Gewölbe keinen Giebelansatz. So ausnehmend früh ist das Walmdach sonst nicht bekannt. Der nächste einigermaßen gesicherte Fall wäre das Dach von St. Sever in Erfurt, das gegen Ende des 14. (!) Jahrhunderts entstanden ist.

Über die Erbauungszeit der Frauenschule kann kein Zweifel herrschen: eine Inschrift, früher an ihrer Nordwand angebracht (an der südlichen Wand der jetzigen Vorhalle also), deren Rest sich jetzt in dem kleinen Gemeindemuseum befindet, sagt deutlich, daß Rabbi Meïr, der Sohn des Joël, aus dem Stamme Kohen, im Jahre 4973 (=1213) diesen Bau als Bethaus für Frauen errichtet habe[163]). Damit ist über den Baubeginn zum wenigsten kein Zweifel möglich.

Die Konsole neben dem Portal der Frauenschule steht denen der Männerschule sehr nahe, ebenso die rundbogigen Fenster der Ostwand denen im Norden der Männerschule. Die spitzbogigen in der Westmauer sind etwas später entstanden, sie bezeichnen die Rezeption des modernen gotischen Formenapparates. Zwischen sie und die der Ostwand schiebt sich das Portal in der Nordwand ein (Abb. 54). Sein Profil setzt sich von den bisher genannten Profilen deutlich ab. Ging beim Portal der Männerschule wie bei den Fenstern die Absicht darauf aus, Teil für Teil gesondert zu geben, so gilt es hier, die Teile zu verschmelzen. Die Kapitellzone ist weggefal-



Abb. 54. Worms, Weiberschule. Portal.

len, Wulste und Kehlen schwingen sich als ein Ganzes um die Rundung des Portals — die Wulste selbst verschmelzen mit den Kehlen — der Stift kann beim Zeichnen lange Strecken gleiten, ohne abzusetzen, im Gegensatz zu dem älteren Portal der Männerschule, wo Stück für Stück gezeichnet werden muß. War dort in der Anlage, im Aufbau — vom Formenapparat abgesehen — die hohe Romanik noch herrschend gewesen, so ist hier der Übergang zur Spätromanik vollzogen.

Die Wandlung, die hier am selben Baukomplex sichtbar ist, läßt sich auch sonst innerhalb der Wormser Architektur aufzeigen Auf das Südportal des Domes, das Dienst auf Dienst zwischen die Vorsprünge des Portals stellt, mit gemeinsam durchlaufendem Sockel und Kämpfer sie vom Boden wie von den Archivolten absetzt, folgt das Nordportal im Chor von St. Andreas: ein Nachzügler, wo nur die Dienste noch mit Kapitellen sich gegen die Wulste der Archivolte sich absetzen, die Kehlen und Vorsprünge aber von unten nach oben durchlaufen. Am Südportal des gleichen Chors ist jedes hemmende Glied weggefallen. Hier setzt denn auch das gleiche Verschmelzen von Wulsten und Kehlen ein, das für das Portal der Frauenschule charakteristisch ist. Wie an den Portalen und Fenstern von St. Martin begleitet es das Auftreten der zweiten Ornamentengruppe, die im ersten Drittel des Jahrhunderts in Worms herrscht.

Von hier aus wird die Stellung klar, die der Komplex der Synagoge innerhalb der Wormser Architektur einnimmt. Die Männerschule gehört der ersten Wormser Gruppe an — ihrem Ornament wie dem Aufbau der Teile nach — und durch ihr Datum 1175 sichert sie das Auftreten dieser Gruppe für das späte 12. Jahrhundert. Die Frauenschule, mit dem Datum 1213, fügt sich der zweiten Bautengruppe ein, und sichert so den Abstand, der zwischen das Auftreten beider Gruppen gelegt werden muß.

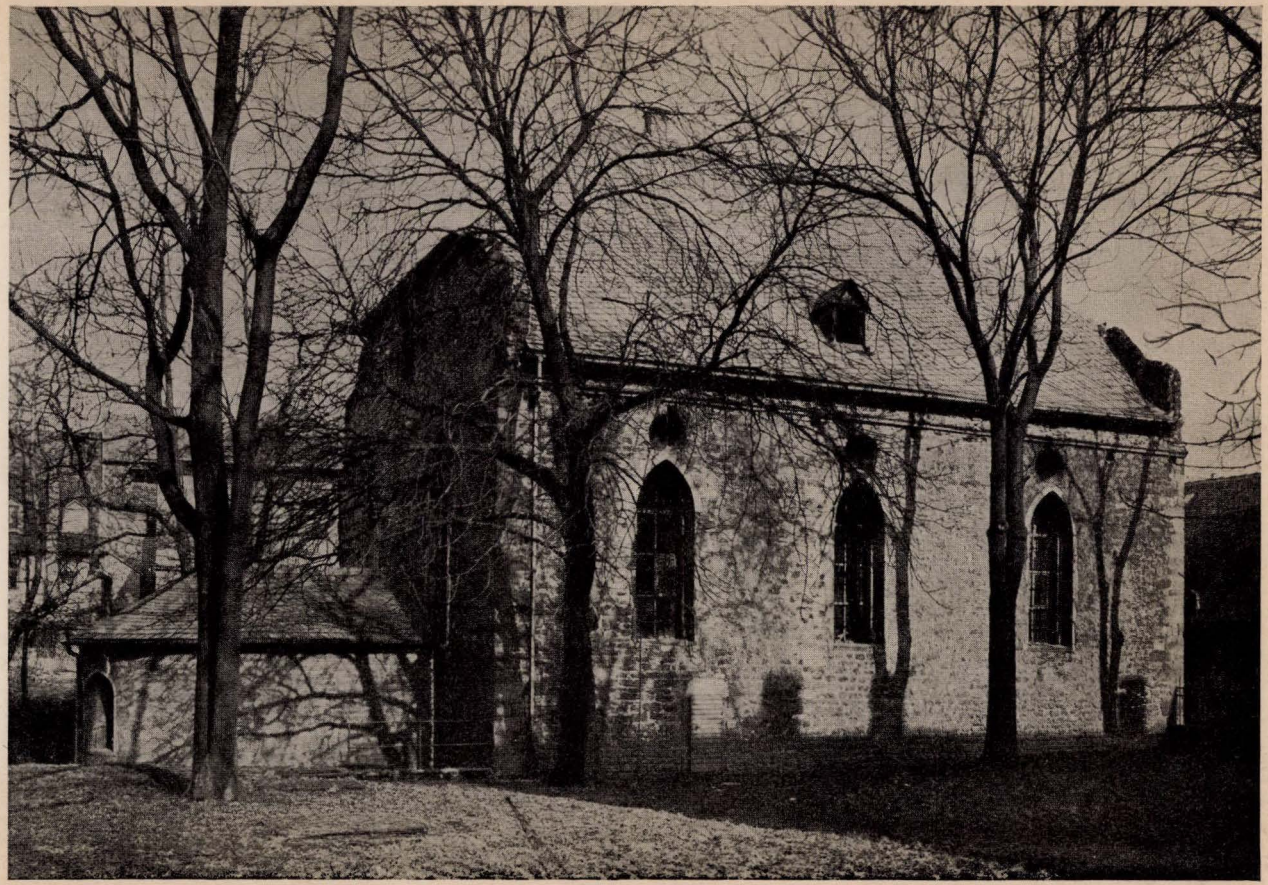


Abb. 55. Worms, Männerschule. Außenansicht von Südwesten.

Die Veränderungen, die mit diesem mittelalterlichen Bestand vor sich gehen, sind zum Teil schon angedeutet worden. Zuerst, vielleicht noch im späten 13. Jahrhundert, sind die Fenster der Männerschule verändert worden (Abb. 55) — spitzbogig, mit einer Kehle im Gewände. Der Okulus über dem Scheitel könnte noch später sein; er zerschneidet das Fenstergewölbe. Vielleicht hängt er mit der ersten Vertreibung von 1349 zusammen. 1615 werden die Juden zum zweitenmal vertrieben, die Synagoge demoliert. Wenn es auch nicht so schlimm war, daß „nicht ein Stein auf dem andern blieb", wie ein Gewährsmann von Schudt schreibt, so müssen doch die Zerstörungen ziemlich groß gewesen sein. Nach der unter dem Druck des stets in Geldnöten befindlichen Kaisers erfolgten Wiedereinholung der Juden findet ein großer Umbau statt. Das kaiserliche Reskript vom 16. Februar 1616 verordnet, daß den Wünschen der Juden Vorschub geleistet werden soll, „soviel dann die reparation und Auffbauung ihrer Synagoge belangt". 1620 wurde nach dem Bericht des Juda Kirchheim[164]) die Männersynagoge restauriert. Damals hat David Oppenheimer, wie das Wormser Memorbuch berichtet, „auf eigene Kosten das Bema in der Synagoge, sowie die Jeschiba hinter der Synagoge . . . erbauen lassen . . . Er gab zum Bau der Synagoge 100 Königstaler . . ." Die Jeschiba hinter der Synagoge ist natürlich die sog. Raschikapelle. Der Umbau der Synagoge aber, zu dem er die hohe Summe von 100 Talern hergab, kann nur auf die Frauenschule sich beziehen: die mittlere Säule, wie die Konsolen wurden damals ersetzt, die Gewölbe hier und in der Männerschule neu eingezogen, nachdem man die Mauern der Frauenschule über den Gewölben durch Mauerblöcke (am Scheitelpunkt der Gewölbe) verstärkt hatte. In die Wand zwischen Männerschule und Frauenschule wurde die Türe samt den begleitenden vier stichbogigen Fenstern eingebrochen, die hier bis 1843 die Verbindung herstellten. Die Fenster der



Abb. 56. Worms, Vorhof der Synagoge (Lithographie um 1850).

Männerschule und der Frauenschule mußten zum größten Teil erneuert werden, die große Anzahl der Steine im Gewände, die die gleichmäßige parallele Scharrierung des 17. Jahrhunderts zeigen, spricht deutlich genug. Am ganzen Mauerwerk der Männerschule muß geflickt worden sein: in der Nähe der kleinen Südtür ist ein Wasserspeier des 14. oder 15. Jahrhunderts unter die verwendeten Steine geraten. Vor die Südfront der Frauenschule setzte man den kleinen Vorbau, der unten eine Vorhalle und das Treppenhaus, oben die Gemeindestube enthält, und dessen Portale und Fenster eindeutig auf das frühe 17. Jahrhundert weisen. (Nach dem obenerwähnten Bericht des Juda Kirchheim muß auch schon das alte Gebäude eine Vorhalle gehabt haben.) Über dem vergrößerten Bau hat man das heutige Walmdach errichtet. Damals hat man offenbar auch den Eingang zur Männerschule zu

einem reizvollen kleinen Vorhof mit Blendarkaden auf beiden Seiten umgestaltet (Abb. 56).

Der kleine einschiffige, mit halbkreisförmiger Apsis geschlossene Bau der Raschikapelle, der an die Westwand der Männerschule sich lehnt, ist, wie Juda Kirchheim sagt, 1624 errichtet worden; zum Überfluß bestätigt das noch eine Inschrift, die über ihrer Tür zu lesen ist. Der Formenapparat am Portal wie am „Raschistuhl" — der Aufbau mit toskanischen Pilastern, die Besetzung der Sockel mit größeren Diamanten, die Eckrosetten am Portal — dazu die hohlgekehlten Rippen des Gewölbes mit aufgesetzten Knöpfen am Ablauf und den merkwürdigen spiralförmig gedrehten Konsolen der Ostwand — läßt eine andere Datierung auch gar nicht zu. Das Dach, das die westlichen Fenster der Männerschule von jeher überschnitt, war ursprünglich steiler — die Spur ist an der Westwand der Synagoge noch zu sehen.

Wie es kam, daß der Name Raschis, der um die Mitte des 11. Jahrhunderts in Worms lehrte, an diesen kleinen Bau sich knüpfte, läßt sich kaum entscheiden[165]). Sicher ist, daß 1615 eine alte Jeschiba zerstört wurde, die ihren Namen vielleicht mit mehr Recht trug. Sie aber stand nach Juda Schammes dort, wo jetzt das Spital der Gemeinde sich befindet.

Über das Aussehen des alten Bimas gibt eine Lithographie von 1843 Auskunft (Abb. 22): es stand als quadratisches Podium mit vier spitzbogigen Öffnungen an jeder Seite zwischen den beiden Rundpfeilern der Synagoge; eine zweite, kleine Spitzbogenarkatur, wie die erste mit Nasen, bildete den oberen Abschluß. Das Profil der Bogen — Stücke davon lagen im Schutt über den Gewölben (sie sind jetzt im Gemeindemuseum) — ist hohlgekehlt. Als Brüstung stehen zwischen den unteren Arkaden Baluster: so wird es wahrscheinlich, daß Oppenheimer nicht das ganze Bima neu errichtete, sondern daß es sich nur um eine Renovierung handelte, bei der eben die Balusterbrüstung in

das alte Bima, das seinen Formen, wie der Scharrierung der Bruchstücke nach aus dem 14. Jahrhundert stammte, eingezogen wurde.

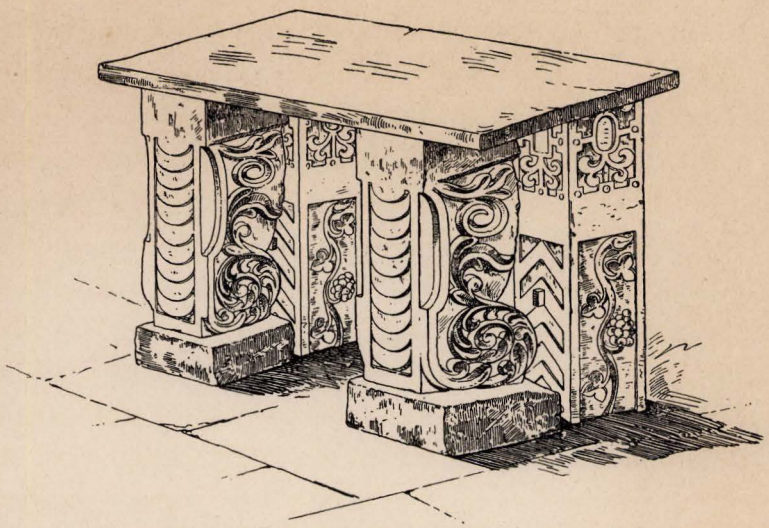


Abb. 57. Worms, Männerschule. Lesepult.

Über das Aussehen des Arons, der ebenfalls 1624 neu errichtet wurde, läßt sich kein Bild gewinnen: es bleiben uns die Bruchstücke in der Hand, die, in den Giebeln vermauert, als Stützen des Lesepultes verwandt (Abb. 57), im Museum aufbewahrt werden; schmale Friese mit verhältnismäßig breitem, erhabenem Rand und Zickzack- oder Traubenmotiven auf dem tiefgelegten, gestockten Grund; eine Krone mit großen Diamantfacetten, wie am Stuhl und am Portal der Raschi-Jeschiba.

Zu einer Rekonstruktion langen die Reste nicht aus.

Zum zweitenmal sucht eine Verwüstung 1689 die Synagoge heim: sie wird zum Pferdestall verwendet, dann zum Magazin. Schudt erzählt davon[166]) und fügt bei, daß „nach erfolgtem Rißwickischen Frieden . . . die Juden sogleich ihre Synagoge schön renoviert und ein Dach von Schiffersteinen über das Gewölb gesetzt hätten, daß es ein recht schönes Aussehen bekommen". Das war also 1697. Der Aron von 1624 mag stark beschädigt gewesen sein, man verwendete seine Reste in den Volutengiebeln der Männerschule. Der neue Aron, eine Aedikula kompositer

Ordnung mit gebrochenem Dreiecksgiebel und Obelisken auf den Enden des Gebälks ähnelt dem etwa gleichzeitig entstandenen Aron in Fürth. Der Dachstuhl ist noch der alte von 1697.

1843 hat der Bau einen letzten und entscheidenden Umbau durchgemacht: die Wand zwischen Männer- und Frauenschule wurde mit zwei riesigen spitzbogigen Öffnungen durchbrochen; das alte Bima wurde abgerissen; im Westen der Männerschule wurde eine Empore eingebaut; die Fenster von der Frauenschule zur Vorhalle wurden vermauert und die Außenmauern der Frauenschule samt der Vorhalle mit einer dicken Putzschicht überzogen — der Bau war renoviert. Die neue Ausmalung 1926 hat die Fehler, so gut es ging, wieder gutgemacht.

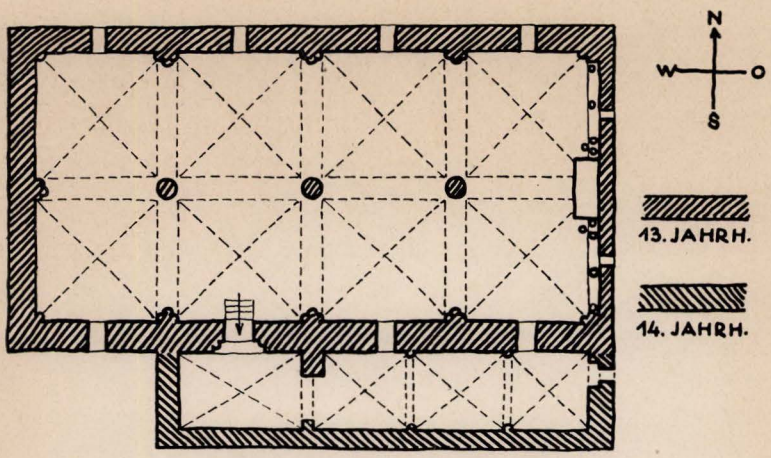


Abb. 58. Regensburg, Rekonstruktion

REGENSBURG

⟨siehe auch Abb. 23 und 34⟩

Die Regensburger Synagoge ist nur in den beiden Radierungen, die Altdorfer im Jahre der Zerstörung 1519 — aber offenbar erst nach der Zerstörung — angefertigt hat, erhalten. Einzelheiten mögen unzuverlässig sein, das Gesamtbild läßt sich eindeutig rekonstruieren.

Die zweischiffige Halle hatte vier Joche, so daß sich im ganzen acht quadratische Joche ergaben (Abb. 58). Die Stützen, welche die Schiffe trennen, sind Rundpfeiler. Sie stehen auf hohen würfelförmigen Sockeln, darüber sitzen flache attische Basen mit tief unterschnittener mittlerer Kehle und Eckknollen. Die Kapitelle tragen kleines zerzaustes Laubwerk, mit Knollenformen untermischt (Abb. 23).

Den mittleren Stützen entsprechen an den Wänden Bündel von drei Diensten auf je drei hohen runden Sockeln, mit steilen, stark abfallenden Basen. Die Kapitelle tragen größtenteils Knospen.

Die Gewölbe sind gratig mit starken Quer- und Schildbogengurten. In den Schildbogen sitzen an beiden Längswänden über Kämpferhöhe kleine spitzbogige Fenster mit steilem, einfach geschrägtem Gewände. Die beiden Fenster der Ostwand sind größer, sie reichen bis in $^3/_5$-Diensthöhe hinunter, über ihnen sitzt ein Okulus. Der untere Teil der Ostwand ist in Blendarkaden aufgelöst, dreimal zwei rundbogige Arkaden; ihre Säulchen tragen Knospenkapitelle, die Basen sind tellerförmig. Vor der mittleren Doppelarkade steht der Aron.

Das Bima steht zwischen dem zweiten und dritten Rundpfeiler von Osten. Im gleichen Joch führt eine Tür, um drei Stufen erhöht, nach der südlich gelegenen Vorhalle.

Diese Vorhalle ist ein Gang, der mit Kreuzgratgewölben aus Spitztonnen eingewölbt ist (Abb. 34). Die einzelnen Joche sind durch birnstabförmige Gurte auf pyramidenförmigen Konsolen getrennt. Der dritte Gurt ist stärker und rechtwinklig geschnitten. Er läuft gegen einen stark anspringenden Strebepfeiler, der dem mittleren Gurt der Synagoge entspricht. Der Pfeiler stößt durchs Gewölbe durch. Der Eingang in die Vorhalle, eine rechteckige Tür in segmentbogenförmig geschlossener Nische, von einem spitzblättrigen Sechspaß gekrönt, liegt an der Ostseite.

Im vierten Joch der Vorhalle liegt das Portal der Synagoge. Es besteht aus drei Rücksprüngen, im mittleren steht ein Dreivierteldienst. Kämpfer und Kapitelle tragen Knospen, auch der Wulst, der über dem Dreiviertelдienst ansetzt, ist mit Knospen bedeckt. Das Sockelprofil läuft um das ganze Gewände und um den benachbarten Strebepfeiler. Dann bricht es ab.

Es ist klar, daß die Vorhalle ein späterer Anbau ist. Das Durchwachsen des Strebepfeilers durch ihr Gewölbe, der Unterschied zwischen dem Profil an ihrer Südwand und dem des Portals sprechen dafür. Die Form der Gewölbe wie der Konsolen und Gurte

machen als Entstehungszeit das zweite Drittel des 14. Jahrhunderts wahrscheinlich.

Die Synagoge selbst muß in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstanden sein. Das Laubwerk der Kapitelle der Rundpfeiler erinnert an das am Südportal von St. Ulrich in Regensburg — die gemeinsame Quelle ist das Langhaus der Kathedrale von Reims. Die Knospenkapitelle der gekuppelten Arkaden an der Ostwand, die Basen der Rundpfeiler, ähnlich denen des Nordflügels im Kreuzgang von St. Emmeran, die spitzbogigen Fenster ohne Kehle, die Okuli machen sie in Verbindung mit den Kreuzgratgewölben zu einem charakteristischen Monument des Übergangsstils.

Der Kreuzgang von St. Emmeran wird in das dritte Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts gesetzt, für St. Ulrich existiert ein Datum 1232. Die Synagoge scheint 1227 schon fertig gewesen zu sein[167]). Damals erhebt sich ein Streit zwischen der Gemeinde der Juden in Regensburg und dem Kloster St. Emmeran, weil das Kloster der Gemeinde einen 1210 zwecks Anlage eines Friedhofs verkauften Platz streitig macht[168]). Eine Urkunde besagt, die Juden hätten sich einiger Grundstücke des Klosters bemächtigt, hier eine Synagoge erbaut und begrüben da ihre Toten, und der König befiehlt eine Untersuchung des Streitfalles. Es scheint, der Streit erhob sich gerade wegen des Synagogenbaues: denn die Benutzung des Grundstückes als Friedhof war ja schon beim Verkauf abgemacht gewesen. Damit wäre die Regensburger Synagoge der Bau, mit dem zum erstenmal gotische Formen in das Donaugebiet eindringen.

Im Jahre 1519 wurde die Synagoge zerstört. Seit Jahren hatten sich Reibereien zwischen der Stadt und der Gemeinde ergeben — endlich bekam der Rat die kaiserliche Genehmigung zur Ausweisung trotz der Bemühungen der ganzen Judenschaft Deutschlands, sie zu verhindern. Die Juden entfernten die Thorarollen

aus der Synagoge, zerstörten dann die Stühle und das andere Gerät und „profanierten so ihr Heiligtum selbst, damit es die Gojim nicht entehrten“ — sagt Christoph Ostofraneus, der Dominikaner, der die Geschichte der Austreibung geschrieben hat. In wenigen Tagen wurden dann die Synagoge und der Friedhof aufs gründlichste zerstört. An der Stelle der Synagoge entstand zuerst eine kleine Holzkapelle mit einem Wunderbild der Schönen Maria. Heute steht hier die Neupfarrkirche.

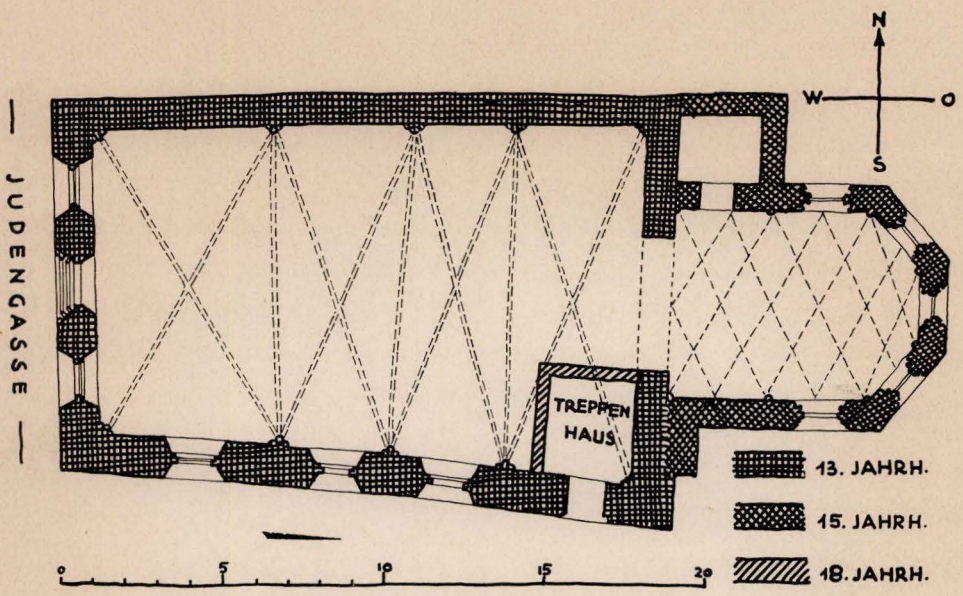


Abb. 59

BAMBERG

Die Bamberger Synagoge ist heute nur noch in einem gründlichen Umbau erhalten. Es ist die jetzige Turnhalle in der Judengasse, die bis 1803 als Kapelle Mariae Verkündigung diente.

Bis zur großen Judenvertreibung von 1350 saßen die Juden in der Gegend der heutigen Judengasse um die Synagoge herum. Dann fiel die Synagoge an den Erzbischof, die Juden siedelten sich nach ihrer Rückkehr anderswo, in der Gegend der heutigen Keßlersgasse, an und erbauten hier eine zweite Synagoge[169]).

Die alte, erste Synagoge ist heute ein Bau von unregelmäßig trapezförmigem Grundriß (9,77 : 14,40 : 11,12 : 16,70 m) mit dreiseitig geschlossenem, kurzem Chor. Das Langhaus ist mit einem vierjochigen Kreuzrippengewölbe auf dreiviertelkreisförmigen Wanddiensten, von kleineren Diensten und Kehlen begleitet, eingewölbt, der Chor mit einem Netzgewölbe; es sitzt auf schlanken

Diensten mit weit ausladenden Kelchkapitellen; die Dienste wachsen über einem Kaffgesims auf. In jeder Seite des Chorpolygons befindet sich ein Fenster mit reich profiliertem Gewände aus Kehlen und Birnstäben, die ineinander verschmelzen. Die Fenster des Langhauses sind mit einfacher Schräge mit vorgesetztem halbachteckigem Pfosten profiliert — sowohl die im Süden, wie die drei an der Westfront. Das Westportal hat ein Gewände aus scharf gegeneinander abgesetztem Rundstab, Kehlen und Birnstab. Das jetzige Dach mit den Wohneinbauten stammt aus dem 18. Jahrhundert. Etwa $1^1/_4$ m unter seinem Gesims läuft eine alte Gesimsspur über die ganze Fassade. Ein Stück dieses alten Gesimses aus Platte, Wulst und stark geschwungenem Karnies sitzt noch an der Südwestecke des Baus (Abb. 60).

Chor und Langhaus stehen nicht im Verband. Die trennende Fuge ist an der Ostwand des Langhauses, wo der Strebepfeiler des Chors in die Langhauswand eingreift, deutlich zu sehen. Der Chor ist höher als das Langhaus. Auch der Unterschied der Formen springt in die Augen: die Gewände der Fenster dort und hier; die Rippen, die im Chor hohlgekehlt, im Langhaus birnstabförmig sind.

Die Formen des Chors gehören in den Kreis der spätesten Gotik. Die Kapitelle tragen das kriechende, stark raupenförmig gebeulte Laubwerk, an anderen tritt distelartig zerfetztes auf. Die Wulste der Sakristeitür sind im Scheitel ineinander verspleißt. Die Stiftung einer Kapelle „in laudem et honorem Dei omnipotentis et augmentationem officii Divini . . .“ durch Johann v. Marschalk im Jahre 1470 paßt gut zu den Formen des Chors.

Das Langhaus muß schon aus technischen Gründen (der Chor ist ihm angebaut) früher entstanden sein (Abb. 61). Die Form der Dienste — dreiviertelkreisförmig, mit Rundwulst und Karnies an jeder Seite — die Form der Rippen, die kämpferlos aus den Diensten wachsen, die Form des Portals gehört in die Mitte des 14. Jahr-

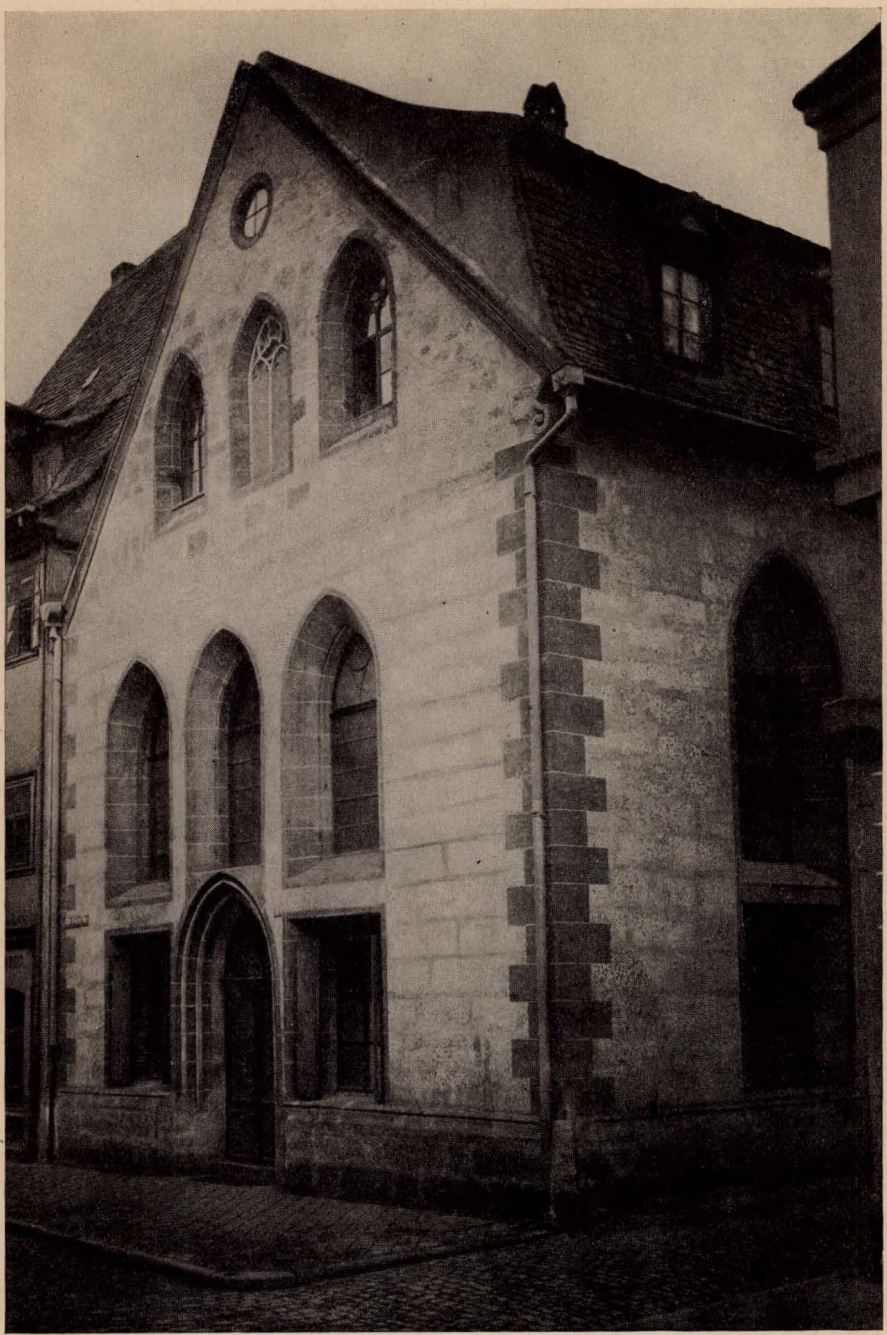


Abb. 60. Bamberg, Synagoge. Außenansicht von Südwesten

hunderts. Es liegt nahe, sie mit der Judenvertreibung von 1350 in Zusammenhang zu bringen.

Es fragt sich nur, ob diese Formen einem Bau angehören, der damals neu errichtet wurde, oder ob es sich nur um einen Umbau, freilich gründlichster Art handelt. Ein einziger Umstand spricht entschieden für die zweite Annahme: die Gewölbe sitzen so völlig verschoben über dem Langhaus, daß sich diese Unregelmäßigkeit am besten dadurch erklärt, daß sie einem gegebenen Bestand angepaßt werden mußten. Hätte man die ganze Kapelle neu gebaut, so hätte man doch wahrscheinlich eine einigermaßen regelmäßige Grundrißform gewählt.

Es kommt dazu, daß die Kämpferhöhe im Verhältnis zur Scheitelhöhe des Gewölbes gering ist, selbst wenn man mit einer gewissen Aufhöhung des Niveaus rechnet. Da das jetzige Niveau mit dem der Straße gleich ist, muß das alte unter diesem gelegen haben: die Tieferlegung des Synagogenfußbodens ist schon öfters erwähnt worden. Auch die Höhe des Gebäudes war also offenbar gegeben und die Gewölbe mußten ihr angepaßt werden. — Dafür spricht auch eine Stelle an der westlichen Innenwand, wo die Schildbogenrippe des einen Fensters wegen, das sie sonst überschneiden müßte, aussetzt (Abb. 61).

So ist es wahrscheinlich, daß kurz nach 1350 — in diese Zeit passen die Formen — ein Umbau erfolgt ist, der in die alte Synagoge Gewölbe und Dienste einzog und die Fenster zum Teil erst neu schuf, zum Teil, wie im Westen, nur vergrößerte. Gleichzeitig brach man das Westportal ein. Schon damals hat man wohl auch den Dreiecksgiebel über die Westfassade gesetzt. Denn das alte Gesims paßt nicht mehr in die Zeit um 1350. Es ist in seiner ganzen Formgebung spätromanisch und gehört wohl noch zu dem älteren Synagogenbau. Damit wäre für diesen (durch die Gesimsspur, die über die Westfassade läuft) ein Walmdach gesichert, wie es wohl auch schon die erste Wormser Frauenschule hatte.



Abb. 61. Bamberg, Synagoge. Innenansicht nach Westen

Dieser Bau müßte spätestens um die Mitte des 13. Jahrhunderts entstanden sein. 1470 hat man den Chor angebaut, im Laufe des 18. Jahrhunderts den Aufbau auf das heutige Dach gesetzt und die Treppe in der Südostecke des Langhauses eingebaut. Der Dachreiter, der vielleicht schon seit 1350, sicher seit 1470, auf dem Bau saß, — Merian bildet die Kapelle um 1650 so ab — wurde 1803 abgebrochen.

Der alte Bestand der Synagoge ist damit gegeben: ein unregelmäßiges Viereck, von Westen nach Osten sich verbreiternd, mit Walmdach gedeckt und ohne Gewölbe. Ob die alten Fenster schon ebenso tief heruntergingen wie heute, ist sehr fraglich; wahrscheinlich saßen sie nur im oberen Teil der Mauern.

FRIEDBERG IN HESSEN

Die Beschreibung des Friedberger Judenbades kann sich auf eine kurze Erläuterung der Abbildung beschränken.

In dem quadratischen Schacht laufen vierseitig die Treppen nach unten, von steigenden Quertonnen strebebogenartig überdeckt. Zwischen den Treppen und den nächst tieferliegenden Bogen sitzen spitzbogige Entlastungsnischen. Von einem letzten Absatz aus führen Stufen ins Wasser. Oben ist der Schacht mit einer Flachtonne überwölbt, ein achteckiger Aufsatz führt ihm Licht zu.

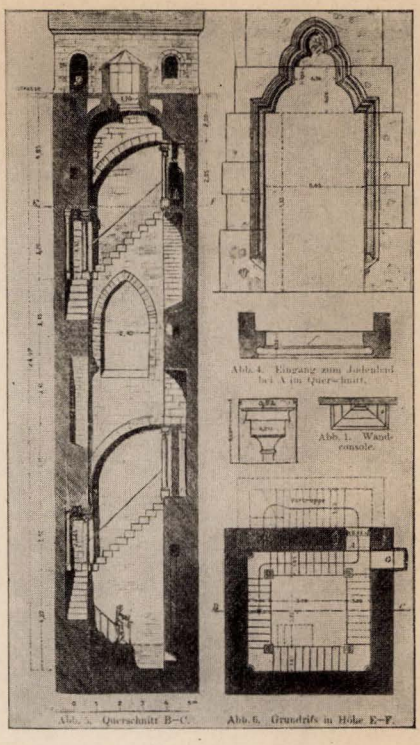


Abb. 62. Friedberg, Mikweh
Grundriß, Schnitt und Details

Die Dienste, die an den Ecken der Treppenläufe die Strebebogen auffangen, haben flache Tellerbasen auf runden oder roh behauenen Sockeln (einmal ist ein Würfelkapitell des frühen 12. Jahrhunderts als Sockel untergeschoben) — ebenso wie die Eckdienste an der Wand. Ihre Kämpferplatten haben die spätromanische Form aus Platte, Schräge, Kehle und Wulst; die Kapitelle der Eckdienste sind glatte Kelche, die der Freisäulen Kelche mit reicher Ornamentik. Neben entwickelten Knollenkapitellen mit freien, ganz lose angehefteten Stengeln und aufgeblühten Knospen stehen andere mit leicht angewehten Blattbüscheln. Diese Ornamentik gehört zum schönsten, was in jüdischen Kultbauten je geschaffen worden ist. Es herrscht in ihr

eine plastische Fülle, ein Phantasiereichtum, der die besten Leistungen mittelrheinischer Architekturornamentik um diese Zeit erreicht.

Die Bestimmung der Bauzeit fällt nicht schwer: neben den spätromanischen Formen stehen frühgotische und wieder andere, die aus der französischen Hochgotik stammen — das ist der Stil, der um die Mitte des 13. Jahrhunderts im Hessischen sich bildet. Die burgundisch-frühgotischen Knospen, die etwa der Lettner der Friedberger Stadtkirche zeigt (um 1240), sind noch rückständiger, auch die Basen im Judenbad haben sich, gegen die des Lettners gehalten, fortentwickelt, sie entsprechen etwa denen im Querhaus der Stadtkirche. Die Blattkapitelle mit ihren spitzen, wuchernden Blättern fügen sich in einen Kreis, der aus Frankreich nach dem Mittelrhein zieht und nach manchen Wandlungen in den Westjochen der Elisabethkirche in Marburg um 1265 Schönstes geleistet hat. Die Blätter stehen nicht mehr ruhig in Büscheln vor dem glatten Kern, sie bewegen sich, greifen aus, gewinnen Leben. Diesen Marburger Kapitellen stehen die im Judenbad nahe — und dieser Zusammenhang zwingt dazu, das Bad um 1260 anzusetzen. Die Kapitelle stehen auf der Stufe von Marburg, nicht auf derjenigen der Nischenornamentik im Chor der Friedberger Stadtkirche, die schon weiterentwickelt ist.

Das Datum 1260, das nach Hirsch im Judenbad gefunden wurde, bestätigt den stilistischen Befund. Den Namen des Stifters Isaak Koblenz nennt eine hebräische Inschrift, die heute vom Wasser verdeckt wird.

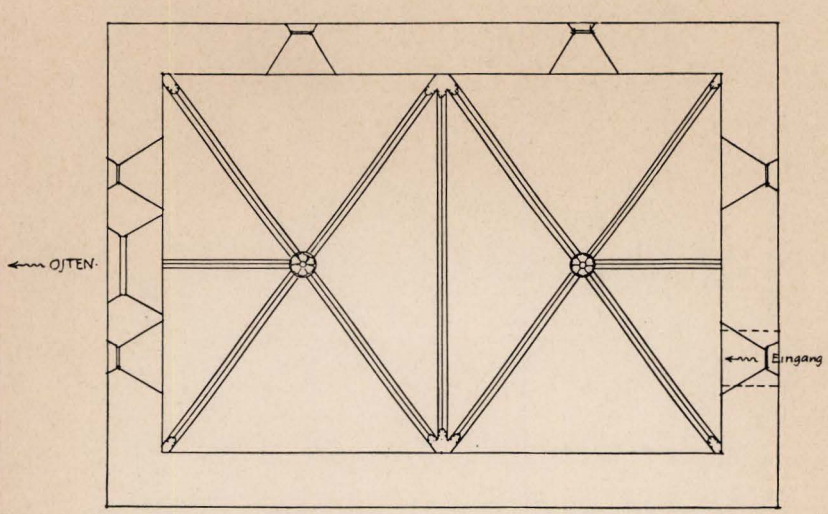


Abb. 63. Miltenberg

MILTENBERG

Die Synagoge in Miltenberg ist die kleinste unter den aus dem Mittelalter erhaltenen; sie mißt im Lichten nur 9,20 : 6,20 m, außen 11 : 8 m. Zwei fünfteilige Kreuzrippengewölbe decken den Bau, ihre Scheitelhöhe beträgt etwa 8 m. Zentrale Tendenzen kommen schon in der Verwendung der fünften Rippe zum Ausdruck: die vier Seiten des Baues werden annähernd gleich stark betont; wie an den längeren Seiten die Gurten, senkrecht auf die Wand treffend, die Mitte bezeichnen, so tun es an den kürzeren Seiten etwa diese fünften Rippen. Der Ablauf der Joche, ihre Hintereinanderschaltung kann nicht wirksam werden, die Kraftströme werden nach der Mitte des Raumes zurückgeworfen. Verstärkt wird die Zentraltendenz durch das Verhältnis der Raummaße: das ohnehin geringe Übergewicht der Länge über die Breite wird durch die annähernde Gleichsetzung von Höhe und Länge noch mehr geschwächt: je höher ein Raum im Verhält-

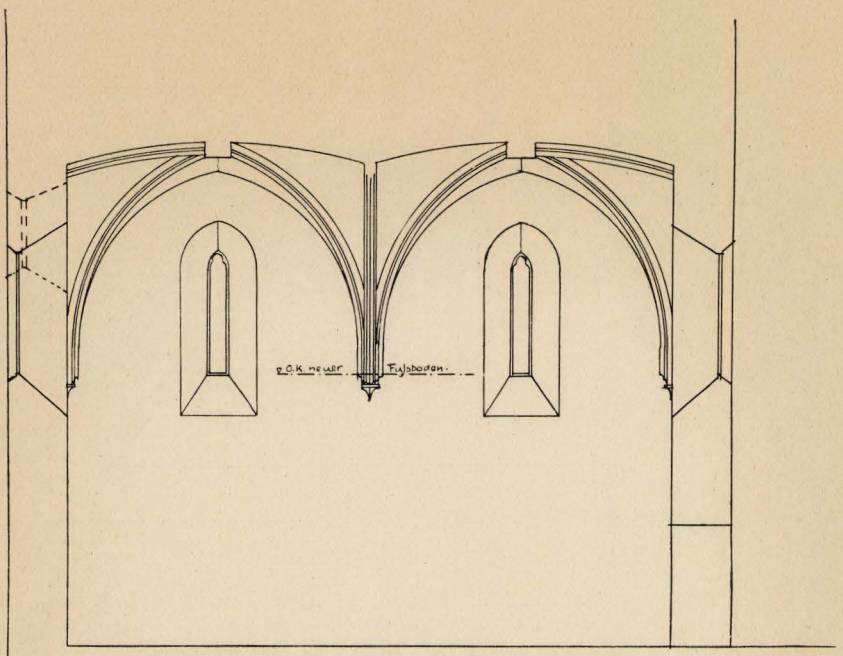


Abb. 64. Miltenberg, Synagoge. Längsschnitt

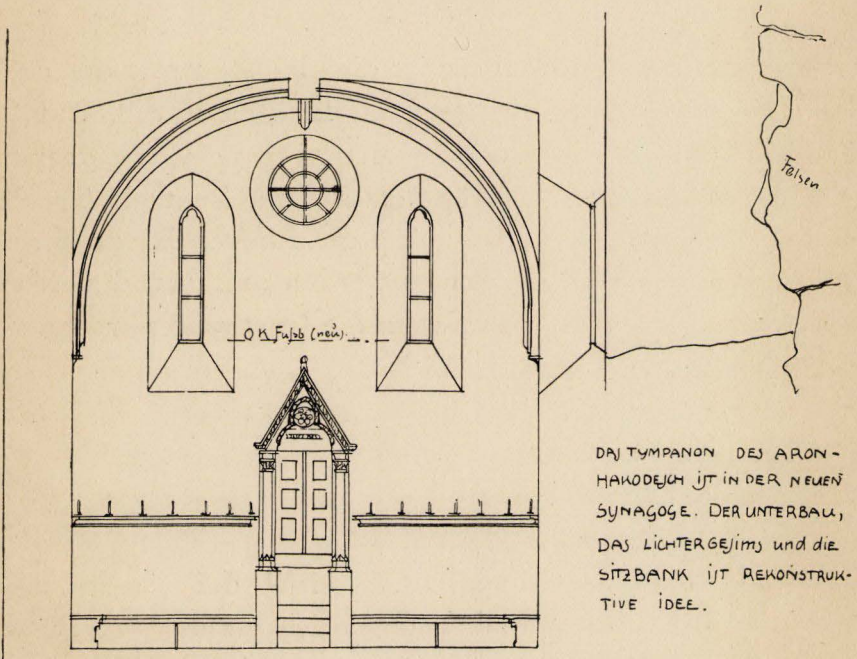


Abb. 65. Miltenberg, Synagoge. Querschnitt

nis zu den Maßen seines Grundrisses ist, desto mehr scheint er in sich geschlossen und zentriert (Abb. 64). Heute ist dies Verhältnis durch das Einziehen eines Zwischenbodens in halber Höhe vernichtet.

Die Nordmauer des Baues ist fensterlos, an den anderen Seiten sitzen je zwei schmale spitzbogige Fenster mit steilem Gewände und eingelegtem Nasenbogen. Im Osten (Abb. 65) sitzt noch ein Rundfenster über den beiden spitzbogigen; es betont, gegensätzlich zu der sonst im Raum herrschenden Zentraltendenz, die Richtung nach Osten, auf den Aron.

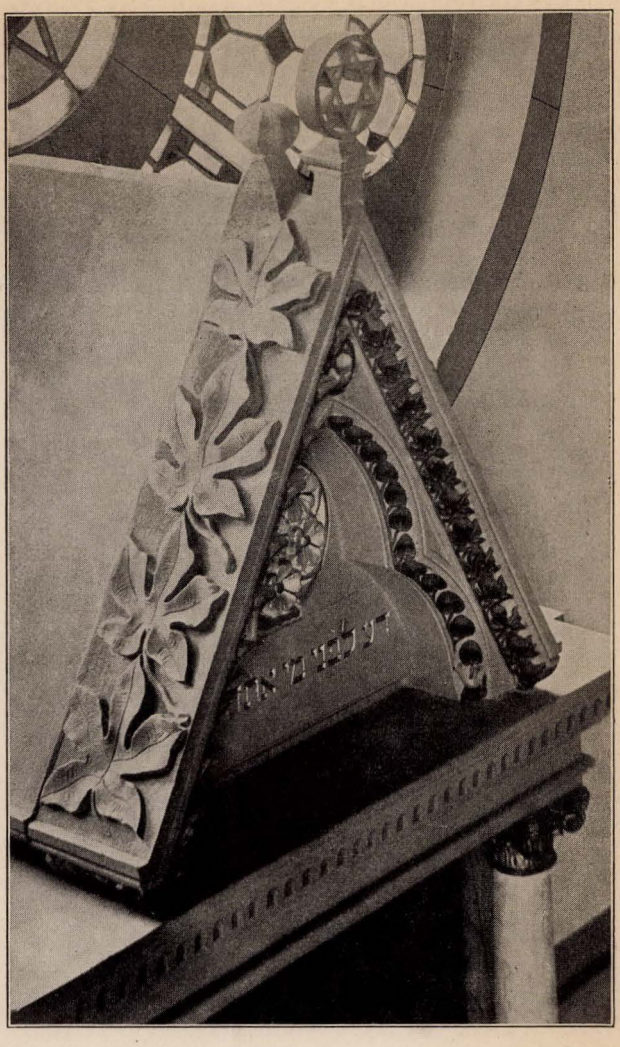


Abb. 66. Miltenberg, Giebel des Aron, jetzt in der Neuen Synagoge

Es ist auffällig, daß man im Süden, wo der Felsen auf annähernd 2 m an den Bau herantritt, Fenster eingebrochen hat, während sie im Norden fehlen. Der Eingang ist im Westen, unterhalb des nördlichen der beiden Fenster; die jetzige Tür ist verändert worden, vielleicht 1603: damals legte man

im Westen einen kleinen Raum vor, — seine Tür ist 1603 datiert.

Rippen und Gurten haben das gleiche Profil — ein kräftiger Birnstab, von Kehlen und Wulsten begleitet. Die Schlußsteine zeigen eine sechsblättrige, der rosa mystica ähnliche Rosette. Reste des Aron, der früher in der Mitte der Ostwand unter dem Okulus stand, befinden sich jetzt in der neuen Synagoge (Abb. 66). Der spitze Giebel ist mit einer Blende mit Nasen ausgelegt, innerhalb des obersten Bogens sitzt eine Rosette. In ihr liegen sieben fünfblättrige Rosen, in der Kehle der Giebelschenkel dichtgedrängt Weinlaub; auf der Deckfläche dieser Schenkel kriechen Ahornblätter. Dieses Laubwerk wie die Form der Gewölbeglieder weisen den Bau ins letzte Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts.

Die Synagoge war bis 1429 im Besitz der Gemeinde. Dann wurde sie im Verlauf der zweiten großen Verfolgungsperiode konfisziert, um erst 1754 an die neugebildete Gemeinde zu fallen. Jetzt gehört sie zu einer Brauerei.

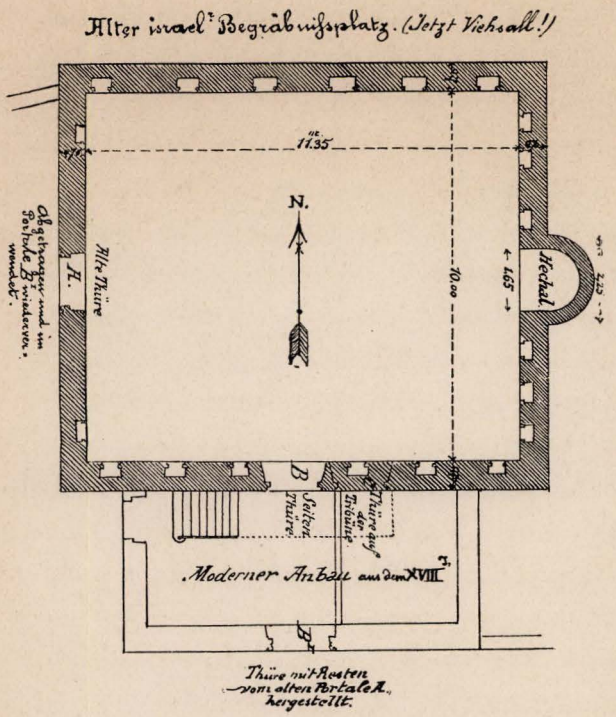


Abb. 67

RUFACH

C. Winkler hat in einem Anhang zu Ginsburgers „Geschichte der Juden in Rufach“ eine genaue Beschreibung der Synagogenreste, soweit er sie aufgefunden hatte, gegeben. Es bleibt nur übrig, sie zu wiederholen und den stilkritischen Befund an einigen Stellen zu korrigieren.

Der Grundriß des Baues ist ein Rechteck von 11,35 : 10 m, stark in die Breite gezogen, so daß es also dem Quadrat sich nähert (Abb. 67). Die Längsmauern waren außen etwa 6 m hoch, über der Ost- und Westwand erhob sich ein steiler Dreiecksgiebel; seine Spitze muß etwa 13 m über dem damaligen Erdboden gelegen

haben. In der Mitte der Ostwand (Abb. 68) lag eine kleine, außen halbkreis-, innen hufeisenförmige Apsis; ihr Dach setzte etwa 2,30 m über dem Erdboden an. Über ihr saß ein Entlastungsbogen. Ein Portal mit einem Profil aus einem Rundstab zwischen zwei Kehlen saß in der Westwand. Stab und Kehlen zogen sich im spitzen Kleeblattbogen um das Tympanon. Ein zweites Portal, rechteckig, die oberen Ecken mit viertelkreisförmigen Konsolen gefüllt, befand sich in der Mitte der Südwand, ein anderes mit ihm völlig identisch, genau darüber, 2,40 m über der alten Erdbodenhöhe. In der Ostwand sitzen vier Fenster mit Mittelpfosten und am Sohlbankende aussetzender Kehle in zwei Geschossen übereinander. Zwischen den zwei kleineren des oberen Geschosses befindet sich ein Okulus mit einem Durchmesser von 1,20 m. Die Mauern sind nachträglich um etwa 2 m aufgehöht worden.

Der Fußboden der Synagoge muß etwa 70 cm unter dem alten Erdboden gelegen haben. 1,80 m über ihm zieht ein lichtes Gesims die Wände entlang, darunter befinden sich einfache rechteckige Wandschränkchen. Das Gesims setzt im Osten an der Apsis (und wohl auch am Westportal) aus.

Die Geschichte der Synagoge ist kurz. Zwischen 1288 und 1293 werden die Juden in Rufach zum ersten Male erwähnt. 1309 werden einige verbrannt, 1329 werden sie, des Ritualmordes bezichtigt, von neuem verfolgt, 1338 aus der Stadt vertrieben. Ihr ganzer Besitz fällt an den Straßburger Bischof Berthold, der ihn zum Teil weiter vergibt. Die Synagoge befindet sich seitdem in Privathand.

Die Inschrift im Tympanon des Westportals kann über den Baubeginn keine Auskunft geben. Sie sagt nur, daß „David, Sohn des R. Israel, die Steine der Pforten des Gotteshauses erworben hat". Wann dieser David ben Israel gelebt hat, ist unbekannt. Doch geht aus der Form des Portals — dem ohne Kapitell durch-

laufenden Wulst des Nasenbogens — hervor, daß die Stiftung nicht gut vor 1290 erfolgt sein kann.

Die rechteckigen Fenster der Ostwand, wie die beiden Türen im Süden, können nicht, wie Winkler meint, dem ersten Bau angehören. Der stilistische Unterschied zwischen ihnen und dem Westportal ist augenfällig. Sie sind erst im 15. Jahrhundert, also lange nach der Profanierung des Baus entstanden. Auch die Form der Fenster ist eindeutig spätgotisch. Damit wird aber die Rekonstruktion einer hölzernen Frauenempore hinfällig. Man hat Fenster und Türen erst eingebrochen, als man, vielleicht gleichzeitig mit der Erhöhung der Seitenmauern, mehrere Stockwerke in dem Bau einrichtete. Aus dem ersten Bau um 1300 stammt nur der Okulus im Ostgiebel. Über die anderen Fenster läßt sich nichts feststellen.

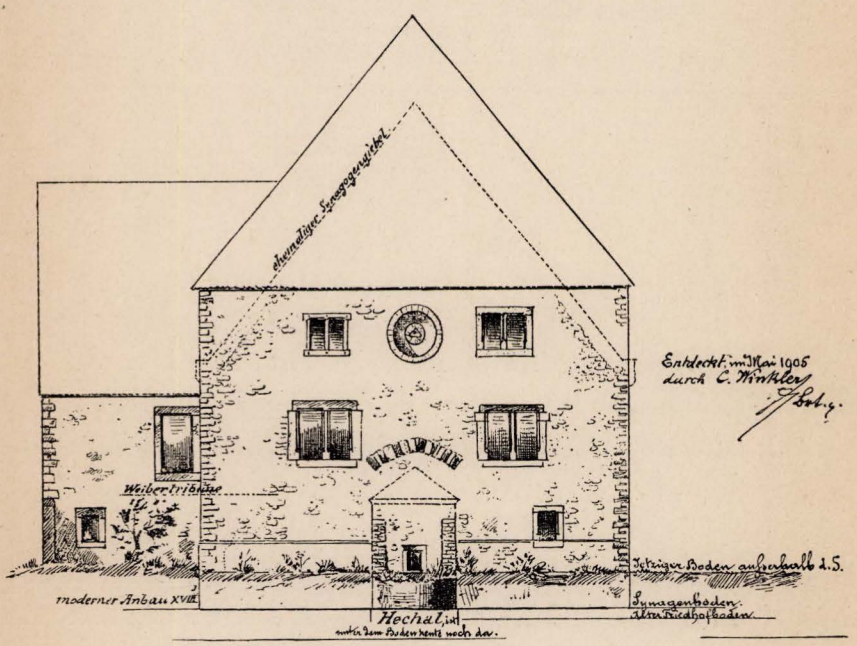


Abb. 68. Rufach, Ostwand der Synagoge

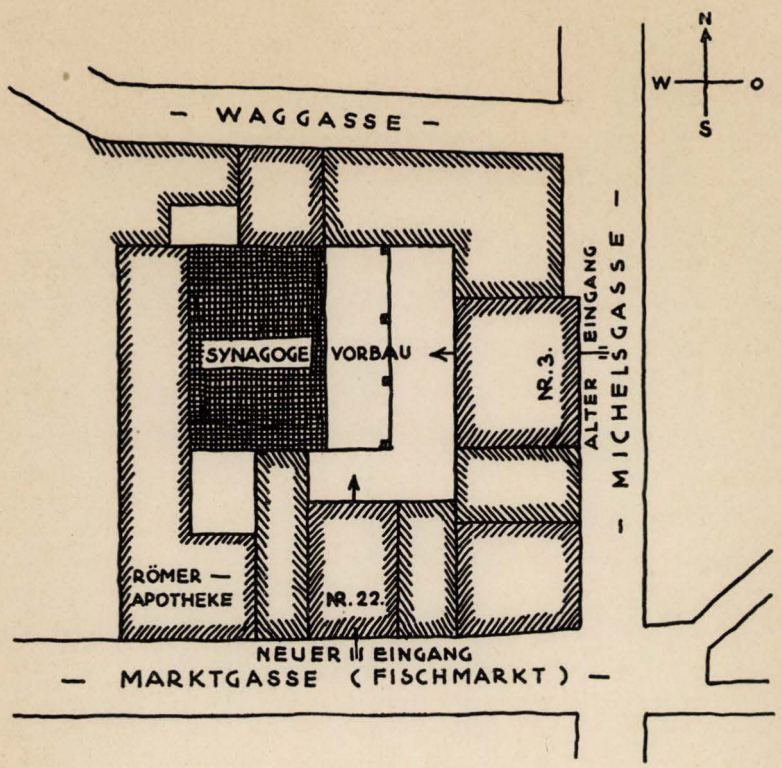


Abb. 69

ERFURT

Vor der Vertreibung im Jahre 1349 besaß die Erfurter Gemeinde eine Synagoge inmitten ihres Viertels, dicht beim Rathaus, in der Pfarrei St. Benedikt gelegen. Der Bau wird schon im ersten Zinsbuch der Judenschaft vom Jahre 1293 erwähnt, er ist vielleicht nach der Zerstörung einer älteren Synagoge in dem Pogrom von 1221 entstanden. Heute bildet er das Hinterhaus einer Wirtschaft in der alten Marktstraße, jetzt Fischmarkt 22, ein unregelmäßiges Rechteck von über 16 : 9 m im Lichten, die längere Achse von Süden nach Norden gerichtet, nicht wie üblich von Westen nach Osten. Der Bau ist unterkellert, die Kellergewölbe

sind grätig; der obere einheitliche Raum, jetzt durch einen Zwischenboden unterteilt und nach Osten durch eine Vorkragung auf Stützen um etwa 3 m verlängert, war ursprünglich etwa 10 m hoch und entweder flachgedeckt oder mit offenem Dachstuhl versehen. Die Mauern sind aus Bruchstein, von wechselnder Stärke, im Durchschnitt 1,50 m dick. Fenster und Türen sind völlig verändert, zum erstenmal wohl schon 1350, als der Bau nach der Ausweisung der Erfurter Juden in den Besitz der Herren Theodor und Gotzo Brunonis, Eckbert von Nordheim und Apel Lubelin überging. Damals entstand das Portal an der Ostseite, das zu den Kellerräumen führt: es ist spitzbogig, das Gewände ist abgeschrägt mit durchlaufender Kehle.

Wesentlich ist die Feststellung, daß der Bau von jeher inmitten des Häuserblocks lag, von der Straße aus nicht direkt zugänglich (Abb. 69). Schon 1293 wird ein Zins von einem Privathaus bezahlt, „de curia lapidea, qua transitur ad scolas". 1321 wird das im Zinsbuch genauer erläutert, „per quam itur ad scolas mane et vespere ex jure". Es gab also nur diesen einen Zugang zur Synagoge durch das Haus der Juden Piscis und Abraham von Rotenberc, das später in den Besitz der Tochter des Piscis, Bruna, überging[170]). 1505 kam es in den Besitz der Stotternheims: es ist nach Hartung das Haus Milchgasse Nr. 3. Man kam also von Osten her an die Synagoge heran, durch einen kleinen, etwa 400 qm großen Hof. Ein Winkel, der an der Südseite der Schule entlanglief, ermöglichte den Eintritt von hier aus.

Über das Bad, das 1326 im Besitz der communitas judeorum erwähnt wird, ist nichts bekannt.

1353 siedeln sich wieder Juden in Erfurt an und die Gemeindevertreter erwerben vom Rat das Recht zur Errichtung einer neuen Synagoge. Sie stand unweit der alten, auf dem Platz zur Judenschule. 1736, nachdem sie seit 1476 in Privathand gewesen war, brannte sie ab. Die Zeichnung in Frieses handschriftlicher Chro-

nik (Abb. 70) stellt sie als einen Bruchsteinbau mit Walmdach dar. An der Längsseite befanden sich zwei, an der Schmalseite ein Strebepfeiler, so daß sich für den Grundriß eine zweischiffige Halle von drei Jochen, im Typ von Worms oder Prag ergibt. Die Fenster, klein und rechteckig, saßen hoch in der Mauer; das spitzbogige Portal lag im linken Feld der sichtbaren Schmalseite, in ihrer Nordhälfte also, wenn man sie, wie es wahrscheinlich ist, für die Westseite ansieht. Das ist die „Steinerne Judenschul, nahe am Marstall", die Schudt 1714 als Heulager gesehen hat.



Abb. 70. Erfurt, Synagoge von 1353
Zeichnung aus dem frühen 17. Jahrhundert

PRAG
ALTSCHULE UND ALTNEUSCHULE

⟨Siehe auch Abbildung 17, 26, 32⟩

Juden werden in Prag seit dem Anfang des 10. Jahrhunderts erwähnt. Damals saßen sie auf der Kleinseite, unterm Hradschin.

Die erste Erwähnung einer Synagoge erfolgt aber erst 1124 durch den böhmischen Chronisten Kosmas — sie bestand, seiner Erzählung nach, schon Ende des 11. Jahrhunderts; 1096 wurde sie zur Kapelle geweiht. Eine andere Synagoge brannte 1142 ab.

Wann die Altschule erbaut wurde, ob sie vielleicht als Nachfolgerin dieser 1142 erwähnten Synagoge entstand, bleibt unklar. Einzig aus ihrem Namen läßt sich schließen, daß sie an Stelle der ältesten Schule im neuen, seit dem 12. Jahrhundert besiedelten Ghetto steht. Der Neubau vom Ende des 19. Jahrhunderts läßt nichts mehr von dem früheren Zustand ahnen. Ein unvollkommenes Bild gibt ein um 1700 geschriebener Bericht[171]: „So vill aber pro 4to die Jüdische Schull oder Synagog anbetrefft, dieße ist 33 Ellen lang und $15^1/_2$ Ellen braith, sonsten wohl Erbauet und . . . gewölbet." Der Raum war demnach ziemlich langgestreckt und gewölbt, aber verhältnismäßig klein. Ob es der Urbau war, ob ein im Laufe der verschiedenen Restaurationen von 1389, 1536, 1604 entstandenen Neubau[172], bleibt unentschieden. 1689 hat die Altschule einen Brand überstanden.

Der Bau der Altneuschule ist viel umstritten wegen der Zeit seiner Entstehung, wegen seiner Baugeschichte und sogar wegen seines Namens. Hunderte von Legenden haben sich um ihn gebildet.

Aus dem Namen geht eindeutig hervor, daß die Altneuschule nicht die älteste Prager Synagoge ist. Es ist keine „Alte Schul", auf deren Trümmern der jetzige Bau „neu" aufgeführt wurde, wie die örtliche Legende den Namen deutet, sie hieße sonst bestimmt

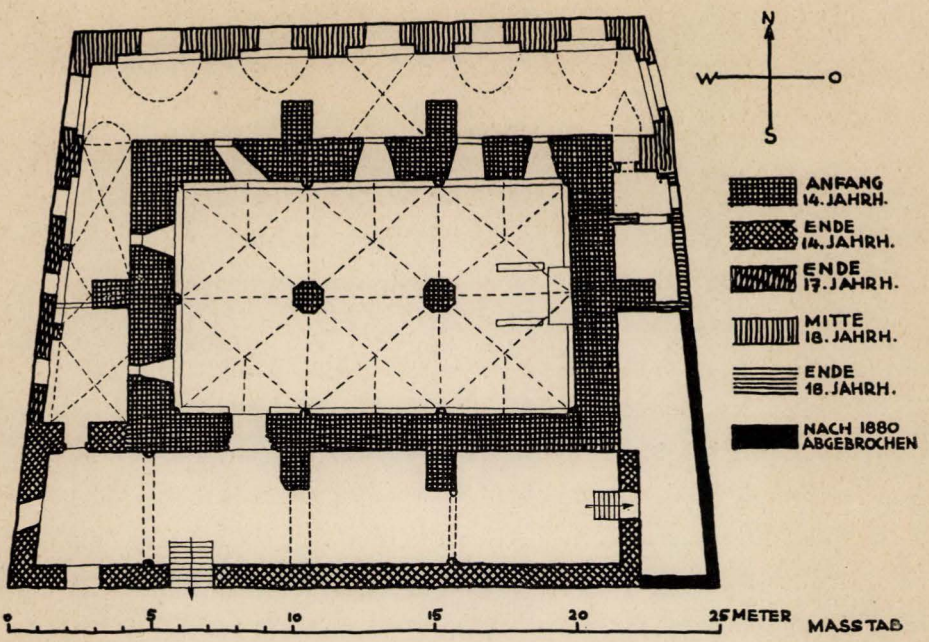


Abb. 71. Grundriß der Altneuschule

„Neualtschule"; der Name kommt auch nicht von „al tenai — Schule", wie gelegentlich angenommen wird[173]), so daß es sich also um einen Kultbau handeln würde, der על תנה, = zum Wohnen, d. h. unter Vorbehalt der späteren Profanierung errichtet worden wäre[174].) Der Name erklärt sich viel einfacher so, daß ursprünglich eine alte Schule bestand, und daß später — an anderer Stelle — eine neue Schule gebaut wurde, die erst Jahrhunderte später, als eine noch neuere Schule entstand, zum Unterschied von dieser „neuen Neuschule" den Namen „Altneuschule" bekam.

Um die Entstehungszeit des Baues festzustellen, ist es nötig, zuerst die Baugeschichte zu klären, die Anbauten loszulösen[175]) und Veränderungen am Hauptbau selbst zu konstatieren (Abb. 71).

Der jüngste Anbau liegt an der Ostseite des Hauptgebäudes (Abb. 73). Er reicht heute von dem Strebepfeiler in der Mitte der Ostwand bis zur Frauensynagoge, die, an der Nordseite des Hauptbaues

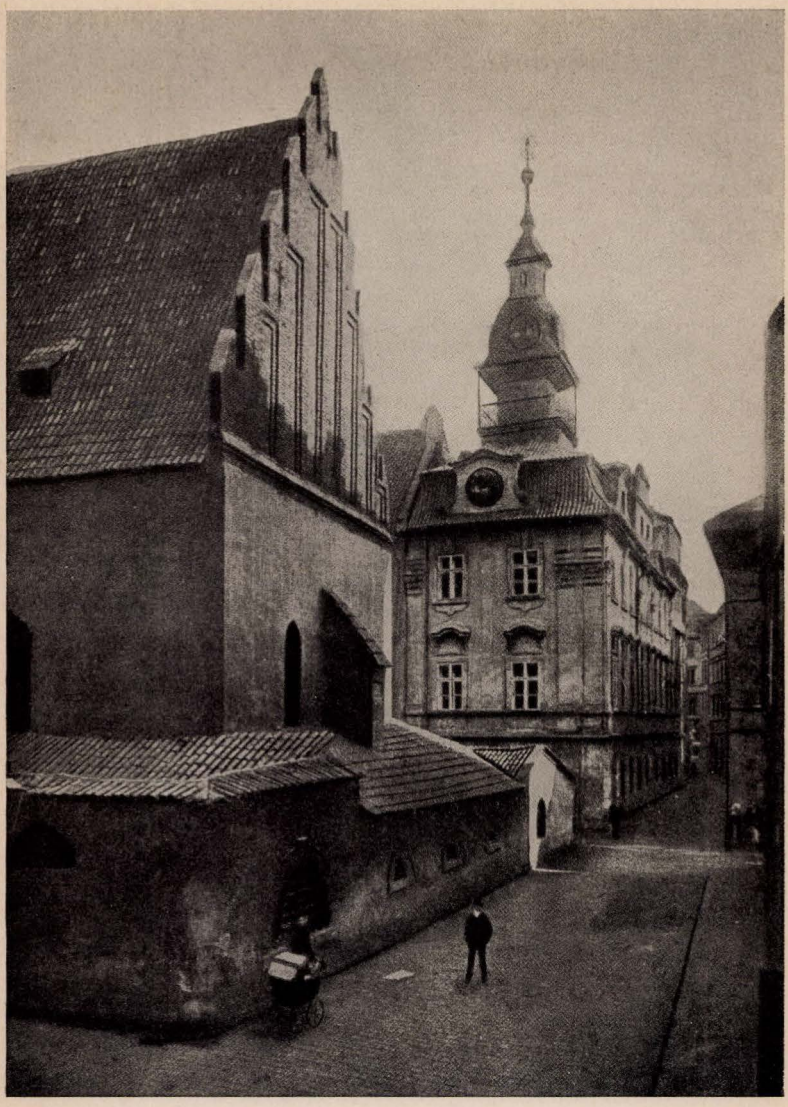


Abb. 72. Prag, Altneuschule. Außenansicht von Nordwesten

entlanglaufend, nach Osten etwas über ihn hinausragt. Nach Süden lief dieser schmale und nach den erhaltenen Abbildungen fensterlose Anbau ursprünglich bis zu der südlich der Synagoge sich anschließenden Vorhalle (Abb. 32). Daß er später ist als die Vorhalle und die Frauensynagoge, ergibt sich daraus, daß er an die Wand der einen wie der anderen nur angeschoben war; die Fuge zwischen ihm und der Frauenschule ist noch festzustellen. Er muß also nach der Mitte des 18. Jahrhunderts entstanden sein; damals wurde die Frauensynagoge gebaut.

Die Frauensynagoge ist ein schmaler langgestreckter Raum, zwischen $2^1/_2$ und 3 m breit, der sich an der Nordseite des Hauptbaus entlangzieht. Nach Westen stößt er noch um etwa 2 m, nach Osten um $1^1/_2$ m, über diesen hinaus. Er ist mit einer Tonne gedeckt, die stichbogigen Fenster der Nordseite ragen über den Kämpferansatz der Tonne hinaus, so daß nach außen für sie eigene Aufbauten geschaffen werden, nach innen Stichkappen in die Tonne einschneiden müssen. Das Dach, mit sehr schwacher Neigung, schneidet noch eben die Sohlbank der Fenster des Hauptbaues an. Die Verbindung zwischen der Frauenschule und dem Hauptbau wird durch schmale, nach der Männerschule trichterförmig sich verbreiternde Luken hergestellt. Ihre Breite auf der Seite der Frauensynagoge schwankt zwischen 56 und 96 cm, in der Männersynagoge zwischen 121 und 135 cm. Sie liegen etwa 1 m über dem Erdboden, so daß die Frauen, in ihrer Schule sitzend, die Vorgänge in der Männerschule beobachten konnten, aber immer nur die Frauen, die an den Luken saßen. Die Frauen hielten also hier noch um die Mitte des 18. Jahrhunderts in ihrer Schule einen Gottesdienst ab, bei dem nicht alle Frauen verfolgen konnten, an welcher Stelle die Männer bei ihrem Gebet eben waren. Es bildeten also Männergemeinde und Frauengemeinde zwei an sich getrennte Einheiten; die Frauengemeinde als Einheit schloß sich dem Gottesdienst, der



Abb. 73. Prag, Altneuschule. Außenansicht von Südosten
Vor dem Umbau des Ghetto 1898

in der Männergemeinde vor sich ging, an. Der Gegensatz zum heutigen Gottesdienst oder zu dem der amoräischen Zeit, bei dem Frauen und Männer, wenn auch auf verschiedene Punkte des Gotteshauses verteilt, eine einheitliche Gemeinde bilden, ist einleuchtend.

Wieder etwas früher als der Anbau im Norden muß der Anbau entstanden sein, der sich an der Westseite (Abb.72) entlangzieht. Der Riß zwischen ihm und der Frauensynagoge auf der einen, der Vorhalle auf der anderen Seite, ist noch feststellbar. Es ist ein schmaler Raum, mit zwei Kreuzgewölben und zwischen ihnen, dort wo der Strebepfeiler des Hauptbaues steht, mit einer Tonne mit Stichkappe gedeckt. Jedem dieser drei Gewölbeabschnitte entspricht ein schmäleres oder breiteres rechteckiges Fenster und unter ihm eine segmentbogige Nische. Da auch dieser Raum durch zwei trichterförmige, wenn auch schmälere Luken mit dem Hauptbau verbunden ist, ist es möglich, daß es sich um eine Frauenschule handelt, die der, um die Mitte des 18. Jahrhunderts erbauten, nördlichen vorausging. Vielleicht kann man ihre Entstehung mit dem großen Brand von 1689, bei dem zehn Synagogen verbrannt sein sollen, in Zusammenhang bringen. Daß die Altneuschule damals Veränderungen erfuhr, zeigt ihr Aron, der nur am Ende des 17. Jahrhunderts denkbar ist.

An der Südseite der Synagoge zieht sich ein langer, verhältnismäßig breiter (4 m) Gang hin. Sein Eingang lag ursprünglich an der Nordseite des nach Westen über den Hauptbau hinausragenden Abschnittes. Die beiden Eingänge an der Südseite sind erst später eingebrochen[176]). Dagegen lag ein anderer alter Eingang am Ostende. Er ist jetzt zu einem Fenster umgebaut, die Stufen, die herunterführten, sind noch erhalten. Der Raum ist mit einer Spitztonne gedeckt, drei Gurten auf Konsolen tragen sie, der eine an die Westmauer des Hauptbaues, die beiden anderen an seine Strebepfeiler angelehnt. In der Westwand des Rau-

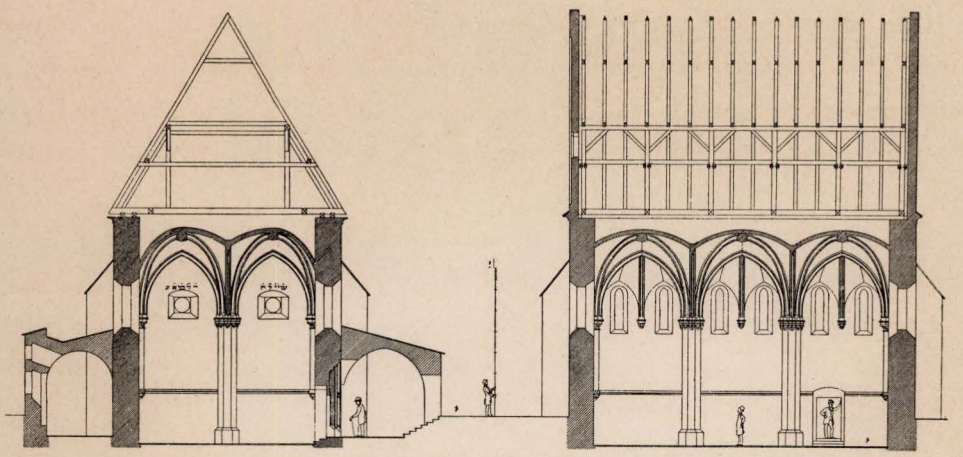


Abb. 74. Prag, Altneuschule. Querschnitt und Längsschnitt

mes saß ursprünglich ein Rundfenster, das jetzige spitzbogige stammt erst von einem Umbau um 1880. Die Gurten haben ein Profil von fünf Seiten eines Achtecks, die Konsolen sind Pyramiden von gleichem Grundriß.

Dieser Raum ist der älteste Anbau der Synagoge. Daß er ein Anbau, nicht gleichzeitig mit ihr ist, zeigt sich gerade jetzt, wo seine Ostmauer um fast einen halben Meter über die Ostmauer der Synagoge hinausgewichen ist: beide stehen nicht im Verband. Doch stammt er noch aus dem 14. Jahrhundert. Gewölbe, Konsolen und Gurten zeigen es. Es ist sehr wahrscheinlich, daß er nach dem großen Pogrom von 1389, nach dem an der Altneuschule Verschiedenes restauriert werden mußte, errichtet wurde. Er ist die alte Vorhalle der Synagoge, die vielleicht nebenher auch zu anderen Zwecken diente.

Die ursprüngliche Synagoge (Abb. 74) stand also völlig isoliert. Ihre Mauern sind aus Bruchstein, die Gewände der Fenster und des Portals, wie die Vorderseite der Strebepfeiler im Westen, Süden und Osten aus Haustein. Die Strebepfeiler der Nordseite sind aus Backstein und stehen nicht im Verband. Ebenso sind die beiden spitzen Giebel aus Backstein.

Die Strebepfeiler sind verhältnismäßig niedrig, sie enden oben mit einfacher Schräge. Der westliche Giebel trägt acht in Pyramidenform aufwachsende gestreckte Felder. Sein Kontur ist durch einen ansteigenden Zinnenkranz belebt. Den Ostgiebel gliedern fünf schlanke Spitzbogenblenden.

An den Längswänden sitzen in jedem Joch zwei, in der Westwand je ein spitzbogiges Fenster, mit stark abgeschrägtem Gewände. An der Ostwand sind die Fenster kreisförmig, sie sitzen nach innen in stark geschrägten, segmentbogig geschlossenen Blenden, wohl aus dem 17. Jahrhundert.

Das Portal (Abb. 75) sitzt im westlichsten Joch der Südseite. Sein Gewände setzt sich aus Birnstäben, Wulsten und Kehlen zusammen; nach außen zu steht im Gewände ein Dreivierteldienst auf wulstig geschwungener Tellerbasis und mit stark gestrecktem Kelchkapitell. An ihm sitzt bewegtes Weinlaub an Ranken. Die Archivolte besteht aus Wulsten und Kehlen, die äußerste Kehle ist mit schellenförmigen Knäufen ausgesetzt. Das Tympanon ist von Weinlaubranken dicht übersponnen.

Der Innenraum (Abb. 17 und 26) hat zwei Schiffe und drei Joche, so daß sich also sechs wenig gestreckte Rechteckjoche ergeben. Die Stützen sind zwei achteckige Pfeiler auf 75 cm hohem, nach dem Schaft zu abgeschrägtem Achtecksockel. Die Pfeiler haben kein Kapitell, an ihrem oberen Ende sitzen je acht Konsolen, von der Form eines Eiviertels oder einer aus drei Kehlen zusammengesetzten Pyramide. Ihre Deckplatten setzen sich aus einem kaffgesimsartigen oberen Teil und einem nach oben und unten abgefasten Plättchen zusammen. An den Wänden entsprechen ihnen halbkreisförmige Dienste, die über einem Gesims aufsteigen, das in etwa 2,40 m Höhe um den ganzen Bau zieht. Die Gewölbe sind fünfteilige Kreuzrippengewölbe mit Schlußsteinen; die Kreuzrippen sitzen auf den Pfeilern und Wanddiensten, die fünften Rippen auf Konsolen in Höhe der Dienstkapitelle. Rippen und Gurte haben

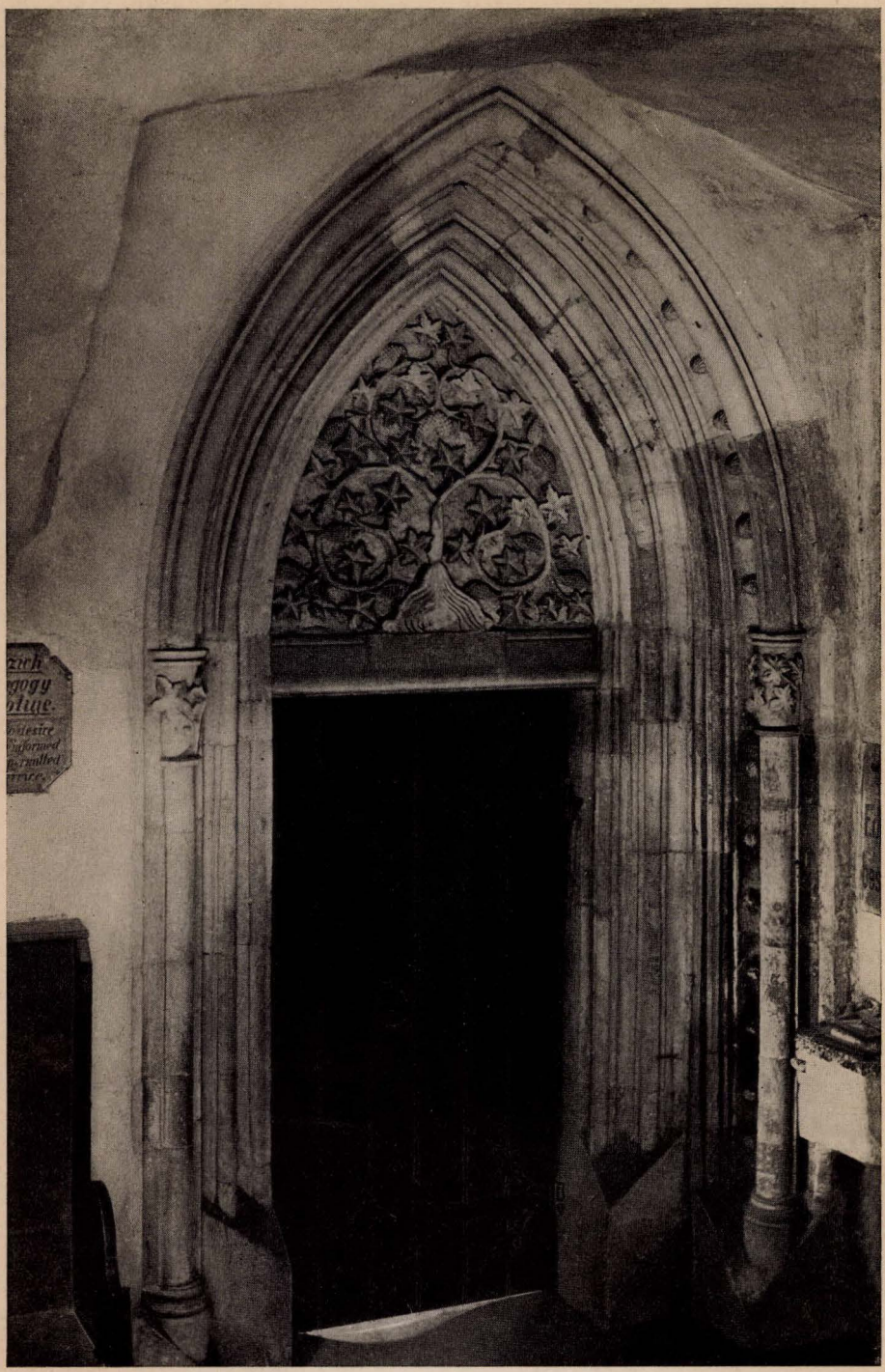


Abb. 75. Prag, Altneuschule. Portal

das gleiche Profil, abgefast, mit einer Kehle. Sie sitzen nicht unmittelbar über den Konsolen auf: ein Aufsatz aus je fünf oben abgerundeten Rechtecken vermittelt zwischen Deckplatte und Rippe. Schlußsteine, Konsolen und Dienstkapitelle (Abb. 76 bis 79) tragen Laubwerk. Das nur leicht eingedrückte, fast erstarrte Weinblatt, in zwei oder drei Reihen übereinandergesetzt, wechselt mit einem langgestreckten, spitzgezackten starkgerippten, ganz steifen Blatt, das wie aus Karton geschnitten aussieht. Ähnliches Laubwerk tragen die Konsolen, die unterhalb der Wanddienste unter dem Gesims sitzen. Das Gesims besteht aus einer Platte und einer darunterliegenden polsterförmigen Kehle, in der in Abständen von etwa 18 cm Kugeln und diamantförmige Knäufe sitzen.

Von der Innenausstattung ist der Giebel des alten Arons (Abb. 26) noch erhalten. Er krönt den heutigen Aron, der höher ist als der alte war; der über ihm sitzende Wanddienst mußte abgeschlagen werden, um ihn in der jetzigen Höhe anbringen zu können. Das Giebelfeld ist mit Weinlaub übersponnen, ähnlich dem Tympanon des Portals.

Seitlich der Treppe, die jetzt zum Aron emporführt, sind zwei Steinschranken eingemauert, offenbar nicht mehr auf ihrem ursprünglichen Platz. Sie sind mit ihrem östlichen Ende 93 cm von der Ostwand entfernt, je 176 cm lang und noch 101 cm hoch, bei 19 cm Stärke. Die Enden bilden auf beiden Seiten Pfosten, auf denen Nasenbögen im Relief eingearbeitet sind. Auf dreien dieser Pfosten stehen Obelisken (etwa 70 cm hoch) mit Nasenbögen, der Obelisk auf dem südwestlichen Pfosten ist durch einen Block mit Konsolen im 17. Jahrhundert ersetzt worden. Zwischen den Eckpfosten sind die Schranken in drei spitzbogige Arkaden mit Nasen aufgelöst. Ihr Profil ist steil abgeschrägt; über den unteren Abschluß der Schranken läßt sich nichts mehr aussagen, oben schließen sie mit einem Kaffgesims. Daß diese Reste noch



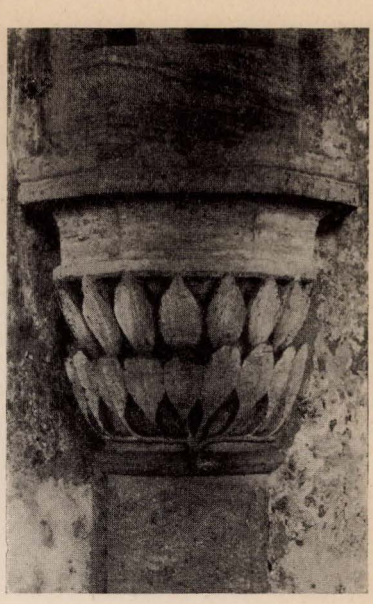


Abb. 76 und 77. Prag, Altneuschule. Dienst-Kapitelle

aus der Erbauungszeit der Schule stammen, ergibt sich aus der Vergleichung des hier wie dort übereinstimmenden Formenapparates, u. a. geht das Kaffgesims mit dem Profil der Kämpfer überein.

Es bleibt die Frage, wozu diese Reste gehören. Für die Rekonstruktion ist es wichtig, daß von den beiden westlichen Eckpfosten (von denen drei Seiten sichtbar sind, die vierte steht natürlich im Verband der Schranke) der südwestliche nur nach zwei Seiten Nasenbögen trägt, während die dritte, nördliche Seite, offenbar ursprünglich an einen Stein anschloß; am nordwestlichen Pfosten tragen alle drei Seiten Nasenbögen. Dieser Pfosten stand also nach drei Seiten frei. Es ergibt sich eine Zusammenstellung wenigstens dreier Schranken in einer Weise, daß sie drei Seiten eines Vierecks bilden, mit einem Zugang neben einem Eckpfosten. Ein Bima also — das älteste Bima der Altneuschule.

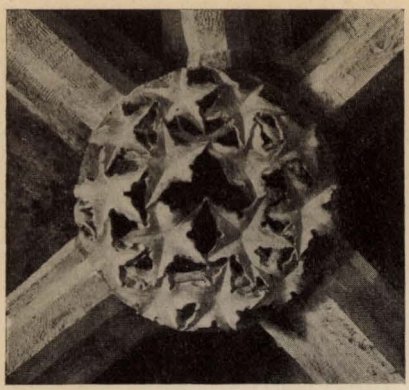


Abb. 78. Prag, Altneuschule. Schlußstein

Von der alten Gestühlsanordnung geben noch die Stiche aus dem Anfang des vorigen Jahrhunderts ein klares Bild (Abb. 17): die Sitze reihten sich an allen vier Wänden entlang und um das spätere Bima herum, das jetzt zwischen den beiden Pfeilern im Mittelpunkt des Raumes steht.

Um die Entstehungszeit des Baues festzulegen, genügt es, ihn mit gleichzeitigen anderen Bauten zu vergleichen. Alle späteren Teile fallen dabei natürlich weg: sämtliche Anbauten, die Strebepfeiler der Nordseite und die beiden Giebel, die sich schon durch ihr Material als nicht gleichzeitig erweisen.

Das Laubwerk des Portals und des Arons findet seine Parallelen in Bauten vom Ende des 13. Jahrhunderts: dem Westportal der Elisabethkirche in Marburg (1265/80) oder dem des Straßburger Münsters (1280—90), oder, um im Kreis jüdischer Kultbauten zu bleiben, am Aron der Synagoge in Miltenberg. Diese Formen verbinden sich aber mit wesentlich anders gearteten. Die Blätter an den Konsolen und Dienstkapitellen im Innern (Abb. 76—79) sind schematischer, die naturalistische Form, von der das gotische Laubwerk ausgegangen war, ist vergessen. Es ist das Laubwerk des zweiten Jahrzehnts des 14. Jahrhunderts, wie es sich in auffallender Übereinstimmung im Chor der Barfüßerkirche in Erfurt (1316) findet. In die gleiche Zeit gehört eine Basis wie die am Portal der Altneuschule, wo die Sonderung der Glieder, die den Stil des 13. Jahrhunderts charakterisiert, zugunsten einer teigigen Verschleifung aufgegeben ist, oder die Verwendung des achteckigen Pfeilers, der, aus einem ähnlichen Verschleifungs-

prinzip erwachsen, allgemein erst im 14. Jahrhundert sich durchsetzt. Ältere Formen, wie die Schellen und Diamanten, mit denen die Kehlen ausgesetzt sind, die schon seit der Mitte des 13. Jahrhunderts in Böhmen vorkommen (Hohenfurt um 1260), sind für die Datierung des Baues nicht maßgebend: bestimmend sind stets die jüngsten Formen und diese weisen hier eindeutig ins erste Viertel des 14. Jahrhunderts.

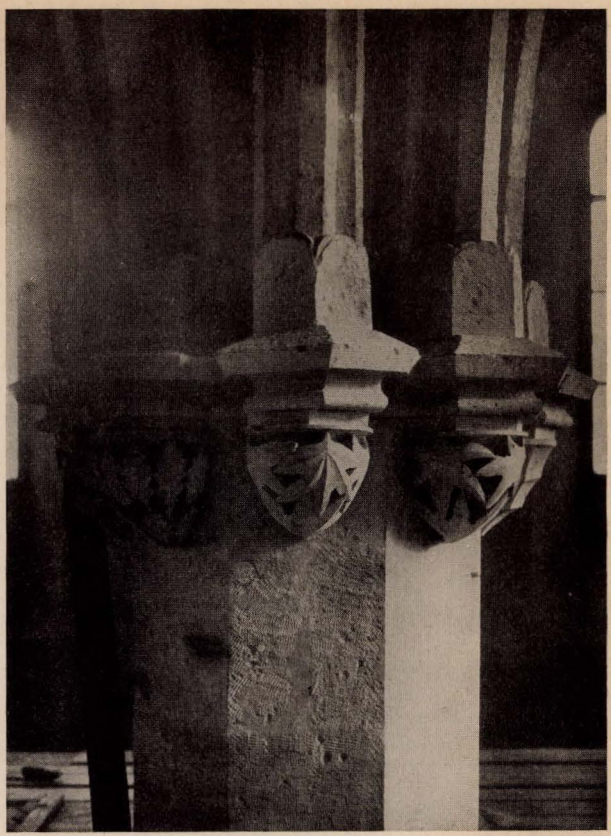


Abb. 79. Prag, Altneuschule. Kämpfer und Rippenanfänger

Nun sind zum Jahre 1316 zwei große Brände überliefert[177]). Das Wahrscheinlichste ist also, daß danach die jetzige Altneuschule entstanden ist.

1389 wurden die ersten Ausbesserungen nötig[172]). Damals wurden in einem großen Pogrom das alte und das neue Bethaus beschädigt. Im Laufe der Wiederherstellungsarbeiten entstanden wohl die Backsteingiebel (und die nördlichen Strebepfeiler), die an die Backsteinbauten der ostdeutschen Gebiete vom Ende des 14. Jahrhunderts erinnern. Es mag erwähnt werden, daß Böhmen gerade damals mit diesen Ländern in engem politischen und kulturellen Kontakt stand. Im gleichen Jahr wurde, wie oben

erwähnt, die Vorhalle erbaut; auch das jetzige Bima, ein großes Podium mit eisernen Kielbogen, die durch Querstangen miteinander verbunden sind, dürfte aus dieser Zeit stammen. Es könnte aber ebensogut erst nach einem der Pogrome in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts (1421, 1422, 1448) errichtet worden sein: vielleicht, daß eine traditionell überlieferte, von Teige mitgeteilte Inschrift von 5141=1381, die dieses Jahr als Datum der Erbauung nennt, falsch gelesen ist und mit diesen Restaurationen in Zusammenhang steht.

Ein zweites überliefertes Datum, von 352 (kl. Ae.) = 1592 ist ebenso unsicher. Es könnte sich höchstens auf eine Ausweißung der Synagoge beziehen[178]).

Der nächste große Umbau erfolgte nach dem Brand von 1689. Damals entstand der jetzige Aron mit seinen beiden gewundenen Säulen mit Weinranken, die Konsole für die Menorah und außerdem der Anbau im Westen der Schule. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts und noch im Laufe des 19. Jahrhunderts folgten dann die Anbauten im Norden und Osten, die ersteren vielleicht im Zusammenhang mit dem Brand des Ghetto von 1754.

KRAKAU

⟨Siehe Abb. 30⟩

Die beiden Bauten in Krakau und Chelm sind mir nur durch flüchtige Erwähnungen in der Literatur bekannt. Ich muß mich darauf beschränken, diese wiederzugeben.

Beide Bauten gehören dem Typus der zweischiffigen Halle mit drei Jochen an. Es ist möglich, daß diese Raumform, wie Grotte vermutet, von Prag aus nach Polen gewandert ist[179]).

Der Typus hat sich in Krakau gegen Prag insofern gewandelt, als der Raum im Verhältnis zu seiner Länge viel breiter geworden ist. Während das Verhältnis dort etwa 8 : 14 m beträgt, steht hier einer Breite von 20 eine Länge von 29 Schritten[180]) gegenüber. Aus den Zahlen geht auch hervor, daß der Bau ungewöhnlich groß ist. Er ist die größte Synagoge des mitteleuropäischen Baugebietes.

Im 16. Jahrhundert ist ein Umbau erfolgt. An Stelle eines ursprünglich vorhandenen hohen Daches (wohl eines Satteldaches) trat ein flaches mit Zinnenkranz, wie es in den polnischen Synagogen des 16. und 17. Jahrhunderts üblich ist. Damals verschwanden auch die ursprünglich vorhandenen Strebepfeiler. Auch die rundbogigen Fenster, die hoch oben in jedem Joch sitzen, mögen damals verändert worden sein, ebenso wie die niedrigen Kelchkapitelle der beiden Rundpfeiler. Dann müssen wohl auch die Rippengewölbe diesem Umbau entstammen. Das schöne Bima (Abb. 30) wird wohl auch im 16. Jahrhundert errichtet worden sein. Wann der ursprüngliche Bau entstanden ist, geht aus der Literatur nicht klar hervor. Essenwein setzt ihn ins 13. Jahrhundert, die lokale Tradition bringt ihn mit der Gründung der Krakauer Universität 1364 in Zusammenhang.

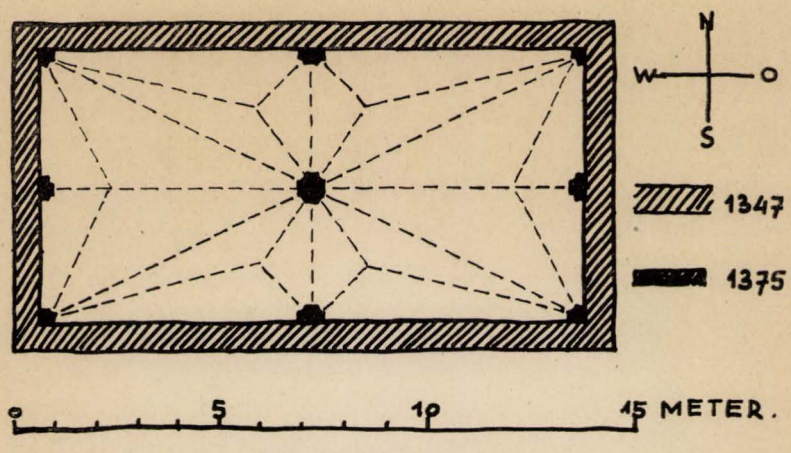


Abb. 80. Rekonstruktion

EGER

Die Synagoge in Eger ist seit 1856 bis auf den letzten Rest abgetragen. Es existiert, abgesehen von ganz kurzen Erwähnungen, nur Gruebers Beschreibung in seiner „Kunst des Mittelalters in Böhmen".

Die Egerer Gemeinde war alt und wohlhabend. Als sie 1350 vertrieben wurde, besaß sie eine Synagoge und einen Judenseelhof (Friedhof), ein Beth-Ha-Midrasch und eine Wohnung für die Gemeindebeamten. Alles fiel an die Stadt. 1364 aber kauften die von neuem sich ansiedelnden Juden Schule und Friedhof von dem Edlen Albrecht Nothaft zurück. Karl IV. bestätigte den Kauf durch Urkunde vom 6. November 1364[181]). 1430 wurden die Juden zum zweiten Male ausgewiesen — wegen Steuerverweigerung übrigens —, diesmal unter Wahrung ihrer Forderungen — „uszgenommen ire heiiser, hofe, die Synagoge und den Judenfreythof, die sollen unsern getreuen den von Eger bleiben, also daz sie . . . usz der Synagoge eyn Capellen got, und unszer lieben frawen zulob Stifften sollen . . .". So verordnet eine Urkunde

Kaiser Sigismunds[182]). 1431 erklärt sich denn auch die ausgewiesene Judenschaft nolens, volens damit einverstanden; nach ihrer Wiederaufnahme von 1434 aber verspricht der Rat in einer Urkunde von 1435, „sie bey allen judischen rechten zu lassen . . . mit ir Schulen, kirchhof und Selhaus . . .“ Demnach scheint doch der ganze Gemeindebesitz wieder an die Juden zurückgefallen zu sein. Erst 1468 geht die Synagoge endgültig an die Stadt über und erst jetzt erfolgt der Umbau zur Kirche: es wird eine Sakristei angebaut, zwei Altäre werden errichtet, dazu eine Orgelempore und ein Dachreiter mit zwei Glocken.

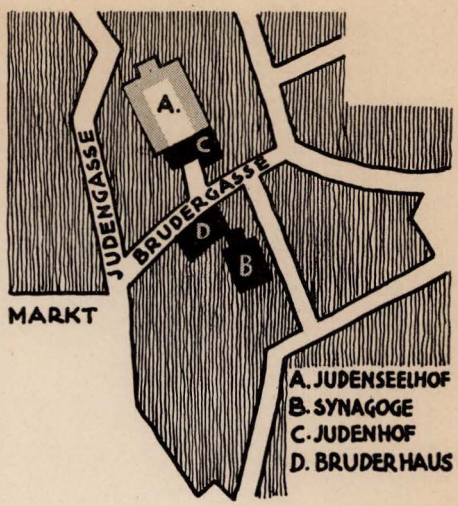


Abb. 81. Eger. Lageplan

Vor diesem letzten Umbau war die Synagoge ein langgestreckt rechteckiger Bau von 6,50 : 13 m mit einem mittleren Rundpfeiler[183]), so daß sich also zwei Schiffe zu zwei Jochen ergaben. Ein Sterngewölbe saß an der Mittelstütze auf Konsolen, an den Wänden auf Diensten auf, wie in Prag. Fenster, Gesimse und Dienste waren nach Grueber denen in der Prager Altneuschule gleich.

Wann ist der Bau entstanden? In einem Hause in der Rosengasse W 390 ist ein Stein eingemauert, der aus der Synagoge stammen soll und die folgende Inschrift trägt: „R. Meïr, der Sohn des Joseph, der Priester, der Gerechte, genannt R. Meïr, bemühte sich von diesem Jahre bis zum Jahre 107 durch Sammeln und durch Lehren, durch Thorarollen und durch Mauern (Grundstücke?), die nötig waren zum Haus, betreffs seiner Gestalt, durch sich und seine Gehilfen[184]).“ Damit wäre als Datum für den Baubeginn das Jahr 1347 festgelegt.

Eine zweite Inschrift, an der Mittelstütze der Synagoge selbst, berichtet, daß der Bau im Jahre 135 (=1375) vollendet wurde[185]). Man wird annehmen können, daß vor dem Pogrom von 1350 der Bau flachgedeckt war. 1375, also nach der Auslösung der Synagoge aus dem Besitz des Albrecht Nothaft, wurden die Mittelstütze und die Dienste eingezogen und der Bau gewölbt. Das Datum stimmt mit der Raumform zusammen. Im letzten Drittel des 14. Jahrhunderts entstehen in ganz Böhmen Bauten mit zentralisierender Tendenz — polygonal, wie die Karlshoferkirche in Prag, oder quadratisch mit Mittelstütze, wie die Verkündigungskapelle ebendort. Der Versuch, den rechteckigen Raum der älteren Synagoge durch Mittelstütze und Sterngewölbe dem neu aufkommenden Typus anzugleichen, ist bezeichnend für das neue Raumgefühl.

In Eger läßt sich auch die Lage der Synagoge wie der übrigen Gemeindegebäude der Judenschaft innerhalb des Judenviertels noch gut feststellen (Abb. 81). Das Viertel umfaßte zwei Häuserblöcke, beide am Markt, also innerhalb der Stadt, ohne Absperrung, gelegen. Im Mittelpunkt des einen lag der Judenseelhof — und in oder an diesem wohl das Seelhaus (Leichenhalle ?) — zugänglich durch den „Judenhof", in dem man ein Verwaltungsgebäude, vielleicht mit der Wohnung des „Richters" und des „Sangmeisters" (Rabbi und Chazzan) vermuten will. In dem anderen Block, von Häusern eingeklemmt und nur durch sie zugänglich, ähnlich wie in Erfurt, lag die Synagoge.

OFFENBURG IN BADEN

Die Offenburger Mikweh weicht von dem üblichen Typus des romanischen wie des gotischen Bades ab. Es ist weder der Typ von Worms, bei dem alle Räume — Treppen, Vorraum, Schacht — zwar gesondert liegen, aber doch möglichst enge zusammen, so daß ihre Beziehung fühlbar bleibt, noch der von Friedberg, bei dem die Treppe in den Hauptraum einbezogen ist. In Offenburg ist alles auseinandergezogen, das Gefühl der Zusammengehörigkeit verliert sich.

Die Treppe, die nach dem Badeschacht führt, ist hier geradlinig angelegt und mit einer durchlaufenden Tonne gewölbt, so daß sie in ganzer Länge in einem Zuge bis zu ihrer Mündung in den Schacht durchschritten werden muß. Nur ein kleiner Absatz auf halber Höhe unterbricht ihren Lauf. Welche Gründe dazu geführt haben, diese schwierig auszuführende Anlage zu wählen, läßt sich nicht sagen.

Das Bad muß um die Mitte des 14. Jahrhunderts entstanden sein. Das Gewölbe des Schachtes, vierteilig mit abgefasten Rippen und großem Schlußring, sitzt auf Pyramidenkonsolen.

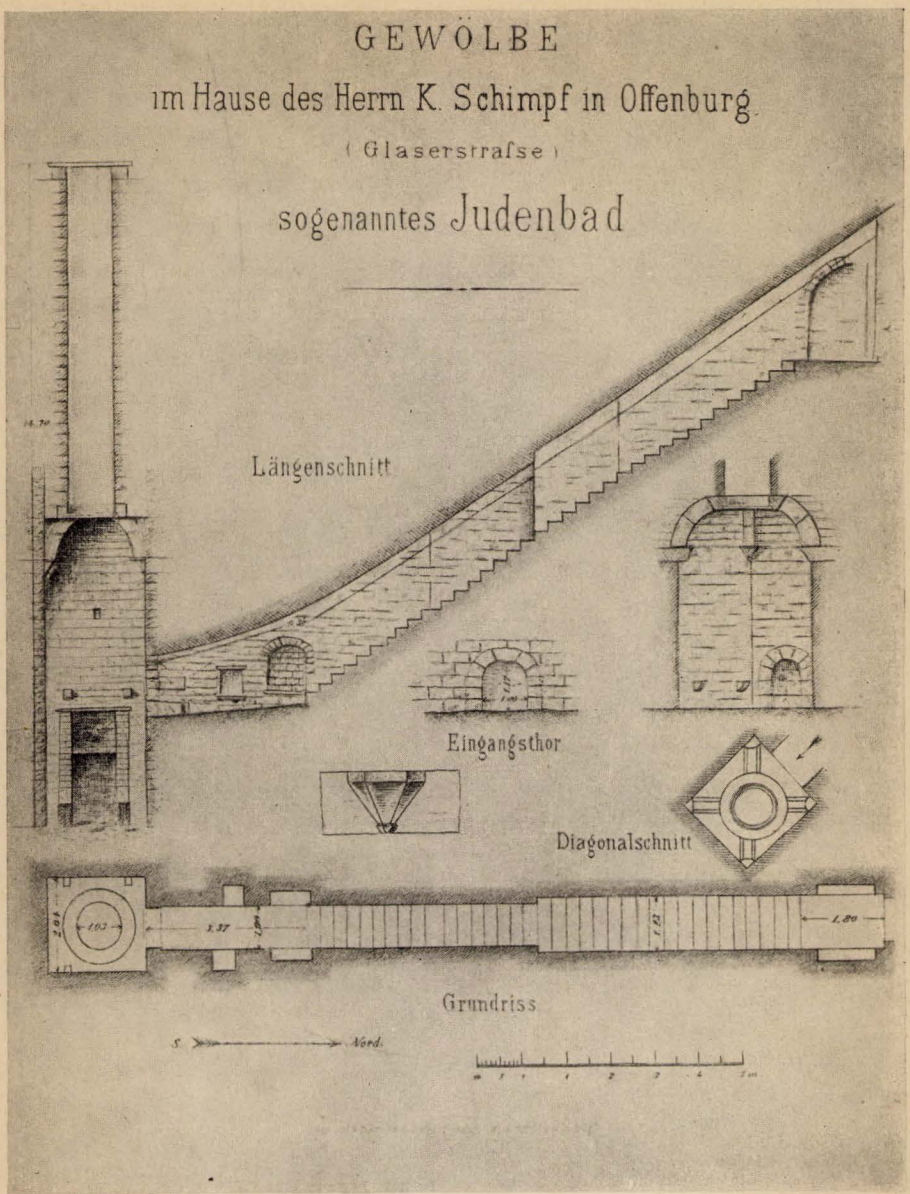


Abb. 82. Offenburg, Mikweh
Grundriß, Schnitt und Details

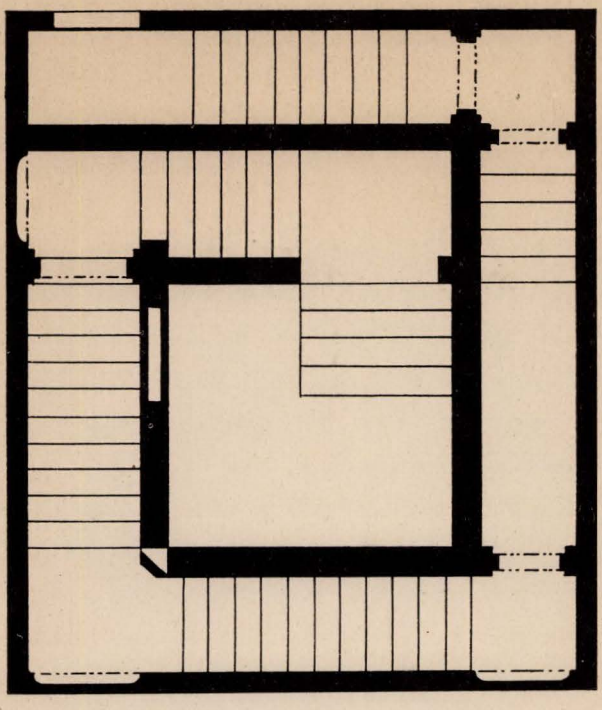


Abb. 83. Mikweh. Grundriß

ANDERNACH

Das Bad in Andernach ist der einzige Überrest der dortigen jüdischen Kultbauten. Eine Synagoge wurde 1287 zerstört; weder von ihr noch von der nach ihr erbauten — bis 1441 lebten Juden in Andernach — hat sich eine Spur erhalten.

Das Judenbad war schon vor 1407 in Privathand, vielleicht aber von der Gemeinde gepachtet. 1481 ging es in städtischen Besitz über. Wann es der jüdischen Gemeinde weggenommen wurde, ist unbekannt.

Das Bad besteht aus einem Schacht, der durch drei Gewölbe in drei übereinanderliegende Räume geteilt wird. Durch Öffnungen im Gewölbescheitel bekommen die beiden unteren

Räume Licht. Eine Treppe läuft, fünfmal gebrochen, um den Schacht nach unten. Türen führen von ihr in die oberen Räume. Beleuchtet wird sie durch Öffnungen in der Wand dieser Räume in voller Größe des Schildbogens der Gratgewölbe, mit denen sie gedeckt ist.

Der Typ des Bades ist über den in den romanischen Bädern geschaffenen hinausentwickelt. Wie in Friedberg läuft die Treppe um den Schacht herum. Nur daß sie hier nicht in ihn hineinverlegt ist, sondern außen um ihn herumklettert ohne doch von ihm völlig getrennt zu sein: die großen Öffnungen im Schildbogen stellen die Verbindung her.

Die wenigen erhaltenen Formen weisen auf das entwickelte 14. Jahrhundert. Freilich kann sich diese Datierung nur auf die Form der polygonalen Kelchkapitelle und der kelchförmig geschwungenen Basen in den Ecken der Treppenläufe stützen, auf denen die Gewölbe ruhen. Daß es sich um Gratgewölbe handelt, spricht natürlich nicht gegen die Datierung in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts: Gratgewölbe kommen in Profanbauten immer vor. Es handelt sich nicht so sehr um das Was der Gewölbe — Grat oder Rippe — sondern um das Wie, um die Verwendung von Rund-, Segment- oder Spitzbogen zur Konstruktion.



Abb. 84. Andernach, Mikweh

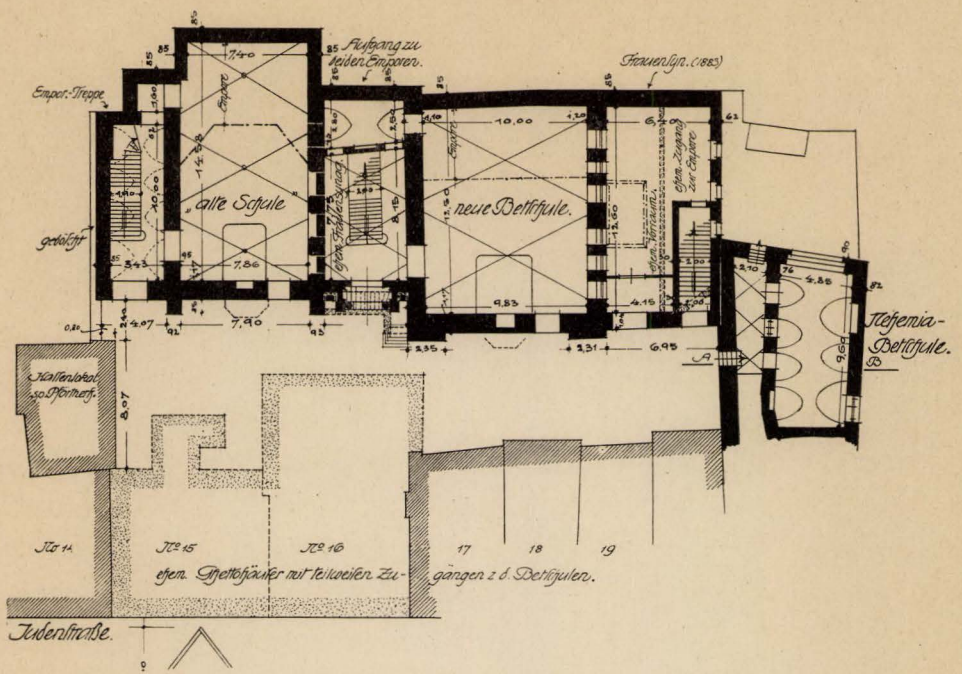


Abb. 85.

POSEN

1908 wurde die Gruppe der Synagogenbauten in Posen abgerissen. Nur Abbildungen und die von Grotte, der den Abbruch leitete, aufgenommenen und veröffentlichten Risse (Abb. 85 u. 86) geben noch ein Bild von den einzelnen Bauten und von ihrer Entstehungsgeschichte.

Die ganze nördliche Hälfte der Bautengruppe, die Neue Schule samt ihrem Vorraum und die Nehemia-Schule, ist erst im 18. Jahrhundert entstanden, wohl nach dem großen Brande von 1717. Es bleibt als ältester Bauteil die Alte Schule mit ihren Anbauten im Süden und Norden. Doch sind auch diese drei Bauten nicht gleichzeitig. Der nördliche Vorraum, der zwischen der Alten

und der Neuen Schule lag, und in dem in der letzten Zeit des Bestehens der Posener Synagoge die Haupttreppe sich befand, ist zwar früher entstanden als die Neue Schule: die trennende Mauer gehört zu ihm, nicht zur Neuen Schule, die Westmauern der beiden Gebäude laufen nicht in einer Flucht und die Türe, die vom obersten Absatz der Treppe nach der Westempore der Neuen Schule führt, ist ursprünglich ein Fenster gewesen. Andererseits aber muß dieser Anbau jünger sein als die südlich anschließende Alte Schule: er verbaut die Fenster ihrer Nordwand. Sein Gewölbe, eine Tonne mit sich beinahe berührenden Stichkappen, hat er erst später erhalten, entweder beim Bau der Neuen Schule oder bei den großen Umbauten von 1818; es überschneidet das Fenster der Westwand. Vielleicht hängt dieser Anbau mit dem großen Brand des Ghetto von 1590 zusammen.

Der Anbau im Süden ist vielleicht noch jünger als der nördliche: seine Fenster sind im Stichbogen geschlossen, das Gewölbe des Obergeschosses ist wieder, wie in der Nehemia-Schule und dem Raum zwischen Alter und Neuer Schule eine Tonne mit Stichkappen. Daß dieser Bauteil, der von Anfang an auf die Anlage einer Empore berechnet war — das ergibt sich aus einem Absatz im Mauerwerk — später sein muß als die nördlich anschließende Alte Schule geht schon aus der Verschiedenheit der Mauerstärke hervor. Wahrscheinlich war er die Weiberschule. Die spitzbogigen Öffnungen von der Empore nach dem Hauptraum sind wohl die ursprünglichen Fenster der Alten Schule.

Der verbleibende Rest, die Alte Schule mit dem kleinen Vorbau im Süden, der seit der Entstehung des größeren Anbaues im Winkel zwischen diesem und dem Hauptbau lag, ist die älteste Posener Synagoge.

Sie ist ein langgestreckter einschiffiger Saal, im Verhältnis von etwa 2 : 5, mit drei Kreuzrippengewölben überdeckt. Die Rippen sind im Birnstab, mit Kehlen und Wulsten, profiliert. In den

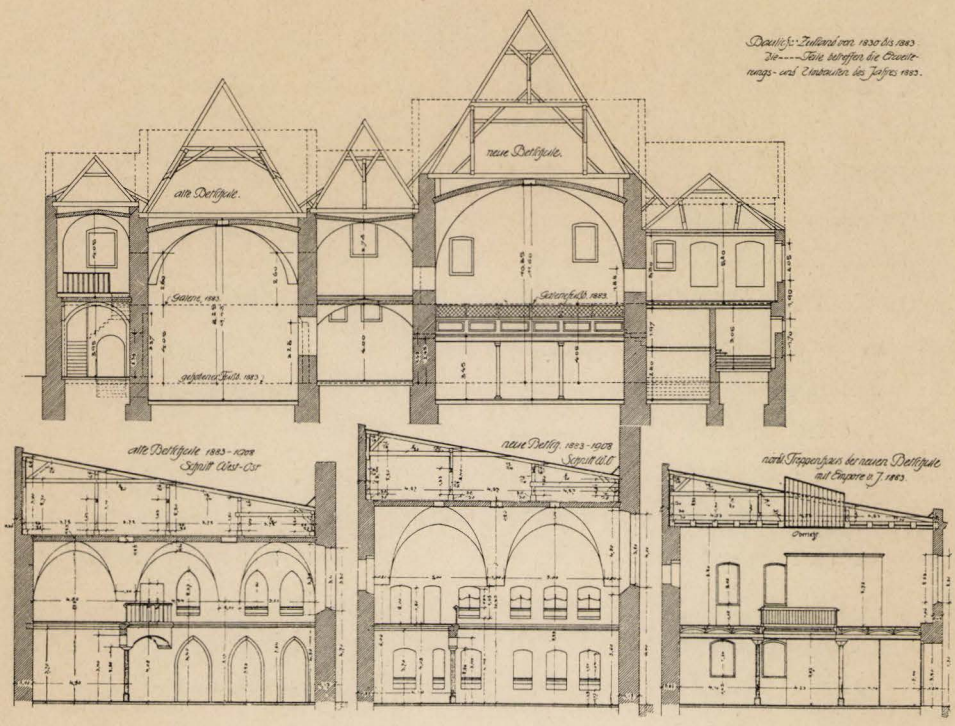


Abb. 86. Posen, Synagogen. Längs- u. Querschnitt

beiden östlichen Jochen öffneten sich nach jeder Seite vier spitzbogige, ziemlich große Fenster; die Nordwand war in der östlichen Hälfte im Untergeschoß mit drei spitzbogigen Arkadenöffnungen nach dem nördlich anschließenden Anbau geöffnet. Diese Arkaden sind also eine spätere Zutat. Ihre gotische Form kann am Ende des 16. Jahrhunderts nicht weiter Wunder nehmen, es genügt, an den Bau der Fürther Synagoge vom Anfang des 17. Jahrhunderts zu erinnern. Die Baumeister der Synagogen kleben, vielleicht unter dem Einfluß ihrer Auftraggeber, zäh am althergebrachten gotischen Formenapparat. Die neue Mode der Renaissance- und Barockformen wird nur widerwillig aufgenommen.

Der kleine Vorbau im Süden, von dem oben die Rede war, ist mit dem Hauptbau gleichzeitig entstanden. Das westliche Drit-

tel der Südmauer des Hauptbaus tritt gegen den östlichen Teil dieser Mauer bedeutend zurück, steht aber dem Grundriß nach mit dem Vorbau in Zusammenhang. Der Vorbau kann nur als kleine, windfangartige Vorhalle gedeutet werden.

Über die Entstehungszeit des Baues läßt sich mit Bestimmtheit nichts aussagen. Sicher liegt sie vor 1590, dem Jahr des großen Brandes, wahrscheinlich im 14. Jahrhundert. In diese Zeit weist wenigstens die verschleifende Profilierung der Rippen.

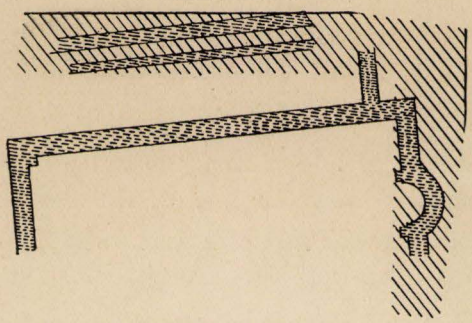


Abb. 87. Fundamente der ältesten Synagoge

FRANKFURT

⟨Siehe auch Abb. 36⟩

Die älteste Synagoge der Frankfurter Gemeinde befand sich in der Nähe des Doms, an der Stelle der nordöstlichen Ecke des Städtischen Archivs etwa. Dort stand vor dem Neubau die Stadtwage, die noch im frühen 18. Jahrhundert, zu Lersners Zeiten, den Namen Judenschule führte. Bei den Fundamentierungsarbeiten für den Archiv- und Museumsbau 1874 hat man die Reste der Synagoge (Abb. 87) freilegen können[186]). Drei parallele Mauerzüge laufen in einem Abstand von wenigen Metern in westöstlicher Richtung: von dem südlich gelegenen hat man die westliche wie die östliche Ecke gefunden; von den Ecken aus ziehen die Mauern nach Süden. Die Ostmauer biegt bald zu einer halbkreisförmigen Apsis aus. — So ergibt sich mit völliger Sicherheit ein rechteckiger Raum mit einer kleinen Ostapsis. Eine Vorlage in der nordwestlichen Ecke läßt den Schluß zu, daß er mit zwei quadratischen Kreuzgratgewölben gedeckt war. Ob die weiter nach Norden liegenden Mauerzüge zur Synagoge gehört haben und als Frauenschule gedeutet werden können, ist unsicher. Die von der Nordmauer der Synagoge nach Norden ziehende Mauer erreicht sie nicht. Vielleicht handelt es sich nur um einen Hof, wahrscheinlicher um eine Vorhalle, die von Osten zugänglich war. Für die

Zeit, in der die Synagoge entstanden ist, wäre eine Frauenschule, welche die Männerschule ihrer Längsachse nach begleitet, höchst ungewöhnlich. Das erste bekannte Beispiel für diese Lösung bietet der Umbau der Pinkasschule in Prag um 1580. Eine Vorhalle aber, die als Gang, von Osten zugänglich, an einer Längsseite des Hauptbaus hinzieht, ist häufig: man kann an Regensburg oder Prag erinnern.

Der Bau mag noch im Laufe des 12. Jahrhunderts, in dem die erste Gemeinde sich bildete[187]), entstanden sein. 1241 bestanden schon mehrere Synagogen.

Im Jahre 1460 wurden die Juden aus den im Zentrum der Stadt gelegenen Quartieren ausgewiesen.[188]) Zwischen den beiden alten Stadtmauern, auf dem Wollgraben, errichtete die Stadt das neue Ghetto im Laufe der folgenden drei Jahre, mitsamt einer neuen Synagoge, einem Tanzhaus, Gemeindehaus und Bad. Alle Baukosten trug die Stadt, die alten Häuser fielen an sie. Juristisch ist das von Wichtigkeit: die Judenschaft samt ihrem Besitz gehört der Stadt; diese errichtet ihnen Wohnungen und alles, was sie als religiöse und administrative Körperschaft nötig haben, wie ein Gutsherr seinen Leibeigenen. Es liegt einer der ersten bekannten Fälle einer planmäßig angelegten, geschlossenen Kleinsiedlung vor.

Übrigens darf man sich dieses neue Ghetto nicht so eng besiedelt vorstellen, wie die verschiedenen Berichte des 17. und 18. Jahrhunderts die damalige Judengasse schildern. Es bestand — von den öffentlichen Gebäuden und den beiden Wirtshäusern abgesehen — aus höchstens 11 Häusern[189]). Noch der Belagerungsplan von 1552 zeigt verhältnismäßig viel freien Platz: erst mit dem frühen 17. Jahrhundert verringerte er sich durch den immer mehr sich verstärkenden Zuzug.

Über den Bau jedes einzelnen, bei der Umsiedlung erbauten Hauses unterrichten die beiden Judenbaubücher von 1460 und

1461—1463 aufs genaueste. Die Häuser waren fast ausschließlich Fachwerkbauten mit Schieferdächern. Nur die Synagoge war ein Steinbau.

Sie wurde schon 1460 den Meistern Heinrich und Maneschin[190]) in Auftrag gegeben. 1461 sind Türen und Fenster in Arbeit, 1462 wird das Dach gedeckt. Die Einweihung erfolgte wohl erst 1464: Eine Inschrift mit dem Namen Löw Marx und dem Datum ר״כד = 224 = 1464 hat Schudt 1713 an dem neuen Gemeindehaus eingemauert gesehen.

Aus den Abrechnungen geht hervor, daß die Mauern der neuen Schule unter der Erde vier, über der Erde drei Fuß stark waren. Sie hatte 13 Fenster und 3 Türen — ob von ihnen nicht zwei in der Hofmauer saßen, ist fraglich — und ein Gesims unter dem Dachansatz. Da Fenster und Türen als Hauarbeit eigens bezahlt wurden, waren die Mauern selbst wohl aus Bruchstein.

Ein klareres Bild gibt der Belagerungsplan von 1552 und Merians Ansicht aus dem frühen 17. Jahrhundert (Abb. 36). Nach Merian ist die Synagoge ein großer rechteckiger, kaum gestreckter Bau mit Walmdach. In der Westfront sitzen zwei Fensterpaare — dieses Motiv ist so charakteristisch, daß man es als zuverlässig hinnehmen kann — im Süden gleichfalls vier Fenster, gegen die Südostecke zu eine Türe[191]). Die Westfront steht im Zug einer Mauer, die nördlich der Synagoge einen kleinen, südlich von ihr einen großen Hof abschließt. Beide sind von der Gasse her zugänglich. Im Hintergrund des großen Hofes liegt ein gestreckter, niedriger Bau, vielleicht das Gemeindehaus, die „Baumeisterstube".

Der Belagerungsplan von 1552 weicht von diesem Aufbau ein wenig ab. Hier hat die Westfront der Synagoge nur zwei Fenster — zwischen ihnen geht anscheinend ein Strebepfeiler hoch. Auf eine Pfeilerreihe im Innern kann man daraus doch wohl nicht schließen: die Abrechnungen würden sie erwähnen. Wichtiger ist, daß der

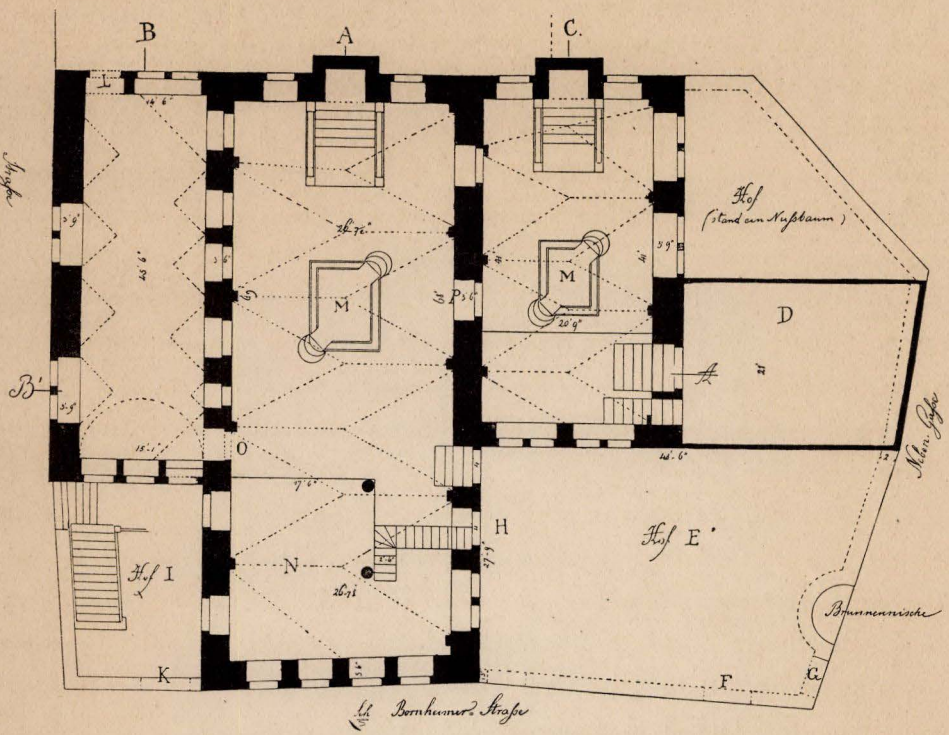


Abb. 88. Frankfurt am Main, Synagoge von 1711. Grundriß

Stich ein Giebeldach statt eines Walmdachs verzeichnet: es ist sehr wohl denkbar, daß das Walmdach erst im frühen 17. Jahrhundert — vielleicht nach dem Fettmilch'schen Aufstand 1614 — aufgebracht wurde.

In dem kleinen Hof sieht man bei Merian einen Bau, der, niedriger als die Synagoge selbst, sich an sie lehnt. Sein Dach steht senkrecht zu ihrer Längsachse. Auf dem Plan von 1552 fehlte dieser Bau. Ist es die 1603 errichtete Stube, „darin die Weiber ihr Gebet zu halten pflegen“ ?[192]) Die im gleichen Jahr 1603 erbaute Neue Schule ist es nicht. Sie schloß sich nicht an die Alte Schule an.

1711 brannte die ganze Judengasse nieder. Daß der Neubau (Abb. 88) der Synagoge sich an den alten Bau völlig angeschlossen habe, wie immer gesagt wird, ist eine sehr zweifelhafte Behauptung. Die drei Schulen — Altschule, Neuschule und Weiber-

schule — sind jetzt zu einem einheitlichen Komplex zusammengefaßt. In der Mitte liegt die langgestreckte Männerschule (Abb. 89), mit vier breiten, rechteckigen Kreuzrippengewölben auf polygonalen Diensten mit Kelchkapitellen. Die Dienste sitzen auf Konsolen über einem ringsumlaufenden Gesims aus Platte und Kehle, die Kapitelle sind toskanischen angeglichen. Die Rippen sind flach gespitzt mit Kehlen. Auch die Türe, im zweiten Joch von Westen an der Nordseite, hat ein gekehltes Gewände. Im Osten sitzen drei Fenster, im Westen zwei Fensterpaare, in jedem Joch der Südseite zwei Fenster. Zwei andere sitzen im westlichen Joch nach Norden zu.

Es scheint, daß im Aufbau dieses Raumes wirklich Erinnerungen an den früheren Bau nachklingen. Die Verwendung von Rippen und Diensten im 18. Jahrhundert ist doch ungewöhnlich. Auch die zwei Fensterpaare im Westen entsprechen der Lösung in der Synagoge von 1460, — nach Merian wenigstens — und aus der Beeinflussung durch diesen Bau erklärt sich die Anwendung der auftretenden spätgotischen Formen in dem Bau von 1711. In den Einzelheiten ist doch vieles verändert. Die Fenster sind rundbogig, unter den großen Fenstern der Westfront sitzen kleine viereckige, die den Raum unter der neu angelegten hölzernen Westempore erleuchten. Die Kapitelle wie das Lichtergesims gehören dem Formenvorrat des 18. Jahrhunderts an. Der achteckige Almemor mit Balusterbrüstung, und der Aron sind damals neu entworfen worden. Das Dach war offenbar ganz flach.

Den drei östlichen Jochen der Männerschule entlang läuft im Norden der Anbau der Frauensynagoge (Abb. 90). Ihre drei Geschosse sind mit Tonnen mit Stichkappen gewölbt. Die Verbindung mit der Männerschule erfolgt nur durch kleine rundbogige Luken, zwei in jedem Joch — in den Jochen der Männerschule sitzen also je dreimal zwei kleine Öffnungen. Die Lockerheit dieser Verbindung ist, wie im Anbau der Prager Altneuschule, für die

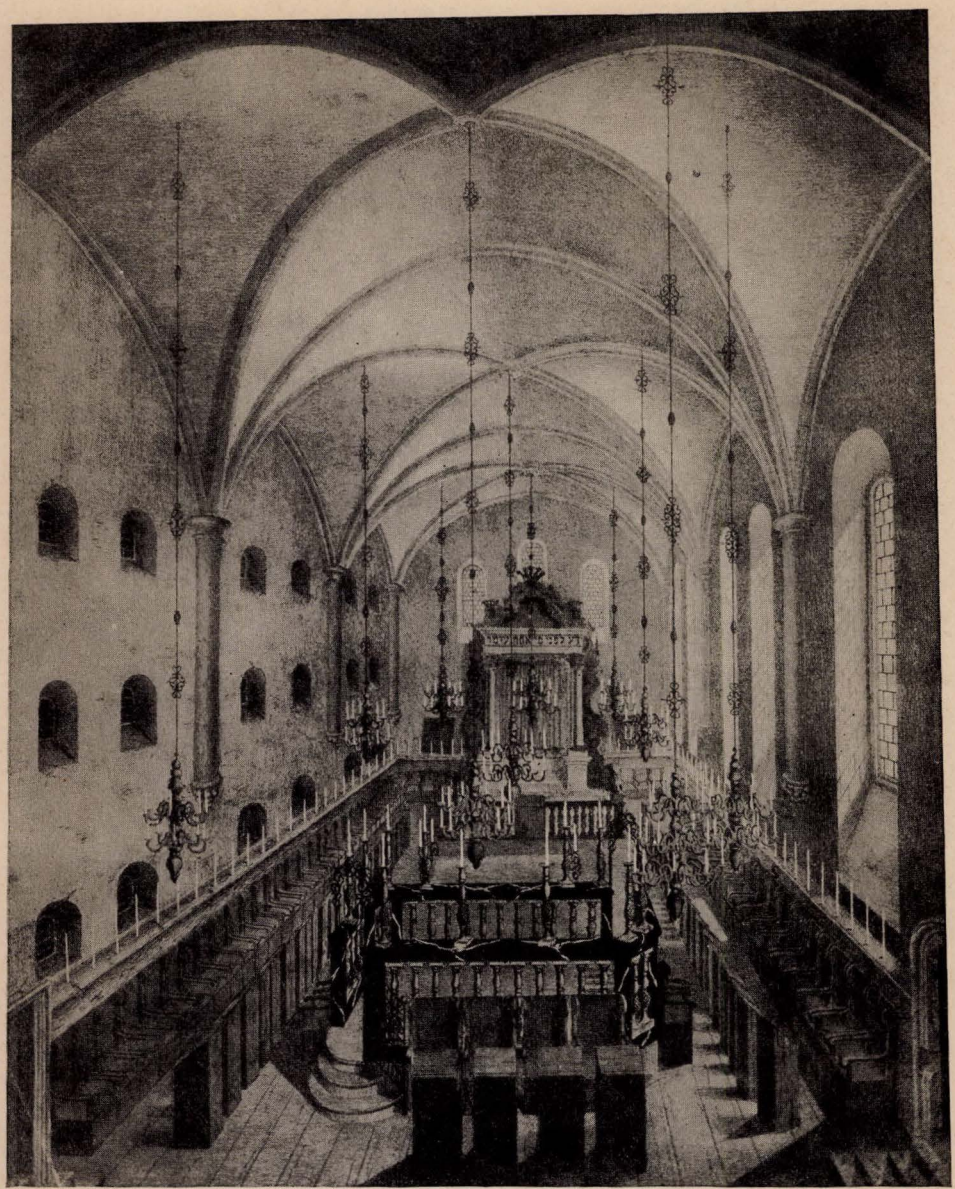


Abb. 89. Frankfurt am Main, Synagoge von 1711. Inneres nach Osten
Zeichnung von 1855

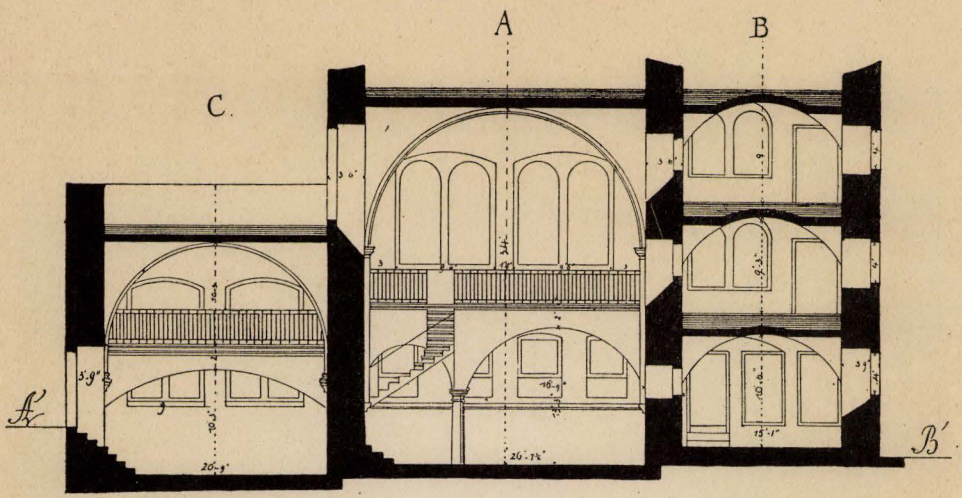


Abb. 90. Frankfurt am Main, Synagoge von 1711. Querschnitt

strengere Einstellung des 18. Jahrhunderts gegenüber dem 16. Jahrhundert charakteristisch. Hölzerne Außentreppen führten an der Westseite nach den oberen Geschossen (Abb. 91).

Im Süden liegt die Neuschule, niedriger als der Hauptbau, dessen Fenster über ihrem Dach ansetzen. Der Raum war mit einem Gratgewölbe in 3 Jochen auf Konsolen gedeckt. Der Almemor glich völlig dem der Altschule. Weder hier noch in der Frauenschule ist im Formenapparat auch nur die geringste Reminiszenz an einen älteren Bau zu spüren. Einzig in der Männerschule selbst klingt der ältere Bau des 15. Jahrhunderts nach.

Östlich der Synagoge lag die Mikweh, die aus dem älteren Komplex übernommen war[193]). Sie wurde 1602 „neben dem Backhaus" neu errichtet[194]). Ein Bericht des späten 18. Jahrhunderts beschreibt sie: gleich beim Eingang lag links ein gewölbter Raum zum Auskleiden, daneben führte eine obere Treppe von 8 bis 10 Stufen nach dem Badeschacht. Eine geradläufige Treppe von 22—24 Stufen führte hinunter, oben lief eine Galerie ringsum. Eine Öffnung in der Decke gab dem Schacht Licht. Der Typus ist gegen den mittelalterlichen von Friedberg also verändert,



Abb. 91. Frankfurt am Main, Synagoge von 1711
Stahlstich um 1830

ohne an Bequemlichkeit gewonnen zu haben: der Typ des 18. Jahrhunderts, bei dem das Bad als Bassin in einer tiefgelegten Zelle liegt (Abb. 37), ist noch nicht geschaffen.

Der ganze Komplex der Frankfurter Gemeindebauten ist 1854 abgerissen worden[195]).

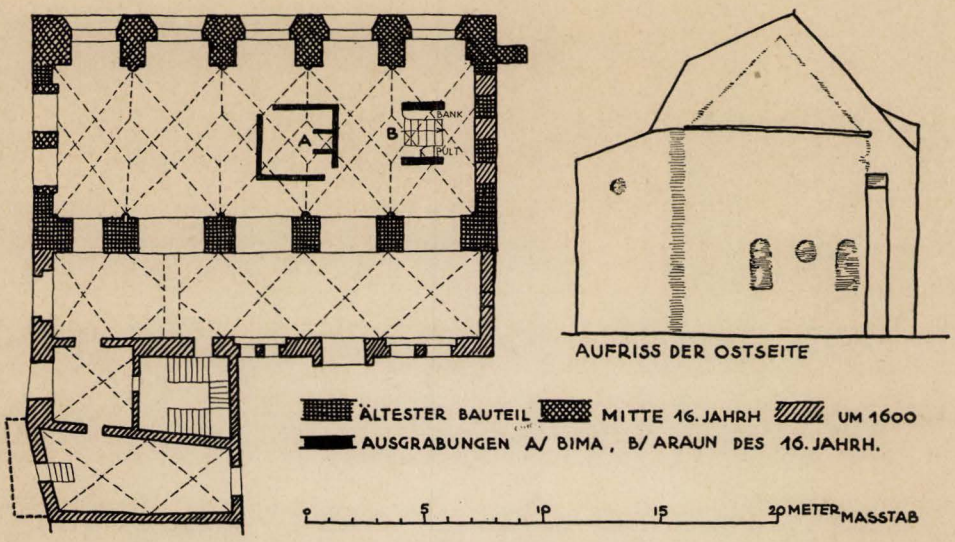


Abb. 92

PRAG
PINKAS-SCHULE

In ihren ältesten Teilen könnte die Pinkas-Schule noch älter sein als die Altneuschule. Man bringt ihre Gründung mit einem R. Pinkas Hořovsky, der im 13. Jahrhundert lebte, zusammen. 1492 wird sie zum ersten Male ausdrücklich erwähnt. 1535 erfolgt ein gründlicher Umbau, ein zweiter um 1600. Der erste ist durch eine Inschrift[196]) an der Westwand der Synagoge, der zweite durch die Inschrift auf dem Grabstein des Architekten (1625) überliefert:

„Dienstag am 2. Tischri 5386. Hier ruht der weise und gewandte Mann, Juda Goldschmied de Herz. Allzeit war er vorsichtig und verrichtete fromm seine Gebete, nährte sich von der Arbeit seiner Hände und nach seinen Plänen war der ganze Bau der Pinkas-Synagoge und ein Teil der Meisl-Synagoge aufgeführt. Ruhm werde ihm zuteil[197])."

Im westlichen und östlichen Giebel der Männerschule zeichnen sich zwei ältere Giebel aus Backsteinen eines größeren Formats ab (Abb. 92), die zu einem Gebäude gehören müssen, das wesentlich schmäler war als die jetzige Männerschule: die Basis der Giebel ist statt 10 m nur etwa 7 m breit. Die Schmalseiten des Baus sind in den heutigen also noch erhalten, seine Länge ist durch ihre Entfernung voneinander (17,78 m) gegeben. Die Pfeiler gegen die Weiberschule im Süden sind Reste seiner alten Südwand — einer Wand von etwa 1,50 m Stärke. Sonst läßt sich über seine Ausgestaltung nichts feststellen.

Bei dem Umbau von 1535 hat man die nördliche Längsmauer niedergerissen und eine neue, über 2 m weiter außen aufgeführt (Abb. 92). Selbstredend mußten damals auch die Schmalseiten verbreitert werden. Der neuen Nordmauer wurden nach innen Strebepfeiler vorgelegt, sodaß zwischen ihnen Nischen für die rundbogigen Fenster entstanden. An der Ostwand stützt ein Strebepfeiler den Druck dieser Nischen in westöstlicher Richtung ab. Den Pfeilern wie der Südwand legte man seitlich abgerundete kannelierte Pilaster auf Konsolen vor, die das Gewölbe tragen: ein Netzgewölbe mit doppelt gekehlten Rippen. In die Westwand wurde das große, zweigeteilte Rundbogenfenster eingebrochen (Abb. 94), in die Ostwand zwei Rundbogenfenster und ein Okulus.

Es ist von Interesse zu sehen, wie hier in den spätgotischen Gedankenkreis des Architekten ein Element der Renaissance eindringt. Die Konstruktion des Gewölbes, seine Verstrebung durch die nach innen gezogenen Strebepfeiler, die damit gegebene Raumform — Unterteilung eines Hauptraumes durch einbezogene, nicht angegliederte Nischen — die Form der Rippen, alles ist durchaus spätgotisch. Statt des gotischen Dienstbündels aber — in der Spätgotik könnte es auch ein einzelner Dienst sein — schiebt sich ein kannelierter Pilaster ein. Ein Pilaster von merkwürdiger Form: statt des scharf abgesetzten antiken Pilasters von recht-



Abb. 93. Prag, vielleicht Pinkasschule im Gegensinn. Stich um 1726

eckigem Querschnitt sitzt hier eine eigenartig verquollene Form, deren Querschnitt etwa korbbogenartig ist. Der Architekt hat die ihm neue Form seinem eigenen Formdenken angepaßt, ein Mittelding zwischen Dienst und Pilaster geschaffen. Auch das Aufsitzen auf einer Konsole entspricht nicht dem Wesen des Pilasters, der, vom Boden aufwachsend, den ganzen Aufriß gliedern will.

Aus diesem Umbau von 1535 stammen auch die Reste eines Aron, die man in der Synagoge ausgegraben hat: Reste von gebogenen Fialen und von Bogensteinen mit dem Profil der spätesten Gotik.

Juda de Herz hat dann die zweigeschossige Weiberschule angebaut. Er durchbrach die Südwand mit fünf korbbogigen Arkadenöffnungen (die zweite von Westen, etwas niedriger, ist stichbogig) und fügte das Seitenschiff, die Empore und den süd-

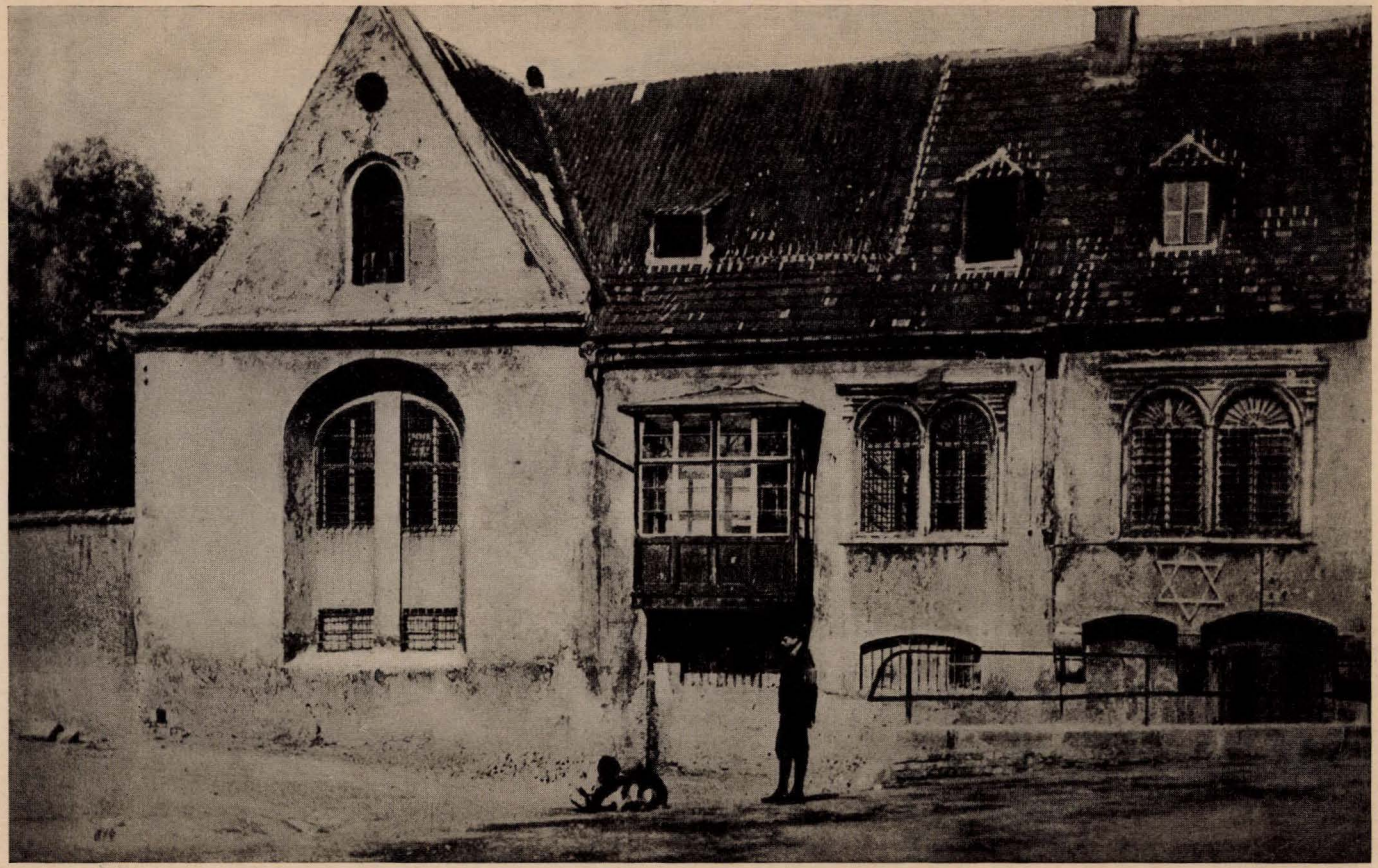


Abb. 94. Prag. Pinkasschule. Außenansicht von Westen

lichen Vorbau — einen Vorraum (die trennende Wand nach dem Seitenschiff ist später), Nebenraum (an Stelle des jetzigen Treppenhauses) und Vorhalle — an. Zum oberen Geschoß führte ursprünglich eine Treppe an der Westwand außen (Abb. 94): die Tür, unter einem kleinen Regendach, ist noch erhalten. Ursprünglich lief die Empore auch noch im Westen des Hauptbaus entlang: Spuren des Anschlusses sind im Westjoch der südlichen Empore noch zu sehen. Diesen Zustand gibt vielleicht, im Gegensinn und mit anderen Abweichungen, unsere Abbildung 93[190]).

Jetzt sind die Formen der Renaissance ganz durchgedrungen. Die Fenster sind mit Pilastern und Gebälk der Regel gemäß als Ädikulen ausgebildet — an den Einzelheiten konnte der gewiegteste Theoretiker der Renaissance nichts mehr aussetzen. Die Raumform aber, die ganz enge Verbindung von Hauptraum und Empore ist nicht im Sinne der Renaissance — im Sinne der Phase ihrer Entwicklung, in welche die Einzelformen weisen: gehören diese als Nachklänge importierter Frührenaissanceformen noch in die siebziger oder achtziger Jahre des 16. Jahrhunderts, so kann die Raumform nur als Nachklang der spätgotischen gedeutet werden. Die barocke durchlaufende Empore entwickelt sich erst im 17. Jahrhundert.

Damit ist die Zeit dieses Umbaues schon angedeutet. In den vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts dringt die Renaissance in der Form, die Oberitalien ihr gegeben hatte, in Prag ein — am Altstädter Rathaus, am Wladislawschen Trakt des Hradschin und am Belvedere. Aus der Schule dieser Architekten stammt Juda Goldschmied de Herz; ein Nachzügler, verarbeitet er in der nächsten Generation noch ihren Formenvorrat. Ganz aufgegangen ist er niemals in ihm. Er war ein Nachzügler und er war kein Genie: er vermischt das Neue mit Vergangenem und er wendet es inkonsequent an. Es genügt, die unregelmäßige Verteilung der Fenster über die Westfront (Abb. 94) zu betrachten: hier zwingen

ihn nicht noch wirksame Gesetze älteren Raumdenkens (wie in der Emporenanlage), er vermag einfach nicht einzusehen, daß die Ordnung, die das einzelne Fenster beherrscht, auch die Ordnung der Front fordert.

Er war, wie seine Grabschrift sagt, ein frommer Mann. Aber er war ein schlechter Musikant.

Der durch den Umbau Juda Goldschmieds geschaffene Typ hat, ohne selbst eine bedeutende Leistung zu sein, auf die Entwicklung des Prager Synagogenbaus doch Einfluß gewonnen. Ende des 17. Jahrhunderts (1694) entsteht die Klaus-Schule im Anschluß an ihn: der Hauptraum und die beiden Geschosse der an der Nordseite entlangführenden Frauenschule sind jetzt einheitlich konzipiert; die Arkadenöffnungen haben sich im Verhältnis zu den trennenden Pfeilern verschmälert, sie messen jetzt 2,20 m bei 2 m Pfeilerbreite, während sie in der Pinkas-Schule sich wie 2,70 : 0,86 m verhielten. Der Formenapparat, den die Renaissance geschaffen hatte, hat jetzt endlich den Bau einheitlich ergriffen und zusammengezogen: eine Ordnung von Kompositpilastern über einem Sockel gliedert die Wand in vier Joche, über dem Gebälk sitzt eine Tonne mit Stichkappen. Die Anordnung einer Gruppe von zwei Fenstern und einem Okulus in der Ostwand behält die mittelalterliche Lösung bei.

SCHNAITTACH

Die Synagoge von Schnaittach mag, obgleich sie erst 1570 entstanden[199]) und in ihrem Ursprungsbau so einfach, fast primitiv ist, daß sich nichts über sie aussagen läßt, erwähnt werden. Sie gehört als Ausklang in die Reihe der Bauten, die durch die Synagoge von Posen und den Ursprungsbau der Pinkas-Schule in Prag vertreten waren: ein einfacher rechteckiger Saal, hier wohl ungewölbt. Im Osten steht über einem Stufenaufbau der schöne Aron zwischen den Fenstern — eine Ädikula auf zwei freistehenden Vollsäulen mit flachem Dreiecksgiebel.

Der Umbau von 1735 hat den Bau gründlich verändert: das Spiegelgewölbe wurde eingezogen, die Fenster vergrößert, die Frauenschule im Süden angebaut und durch große, stichbogige Öffnungen mit dem Hauptraum verbunden.

METZ

⟨Siehe Abb. 31⟩

Die Frage nach der alten Metzer Synagoge ist völlig ungeklärt und vom Schreibtisch aus nicht zu lösen. Bisher werden in der Literatur nicht weniger als vier Bauten als Synagogen genannt.

Die Kapelle St. Genoît ist bestimmt keine Synagoge gewesen. Dieser Bau, um 1230 entstanden, ist als Kirche errichtet worden, innerhalb des Judenviertels. Die Beschreibung, die F. X. Kraus von ihr gibt, ist ganz eindeutig und die Tatsache schon von ihm richtig erkannt worden.

Gegenüber dieser Kapelle, Ecke der Jurue, der Fournirue und der Rue de l'Enfer liegt ein anderer Bau, den Bégin beschrieben hat. Es sind drei Räume zwischen Hof und Garten, in einem Hinterhaus also zu ebener Erde gelegen. Man betrat zuerst eine

Vorhalle, 6,50 : 3,60 m messend bei 3,30 m Höhe. Die Gewölbe saßen auf drei Pilastern — sind hier drei an jeder Wand gemeint, so daß sich zwei etwa quadratische Joche ergaben? Rechts im Hintergrund führte eine Tür nach dem Hauptraum. Wenn sich hier wirklich Spuren einer Mesusah befanden, so liegt schon darin der sicherste Beweis, daß der Bau keine Synagoge war.

Der Hauptraum war 11,60 m breit, der mittlere Unterzug der Balkenenden saß auf einer 3 m hohen hölzernen Stütze. In der Ostwand saß — links von der Türe nach der Vorhalle — eine rundbogige Nische von 2,70 m Breite, von zwei kleinen Nischen flankiert. Wie lang der Raum war, ist leider nicht angegeben, doch sieht es so aus, als sei er breiter als lang gewesen.

Links neben dem Eingang (der Vorhalle oder des Hauptraumes?) befand sich ein Raum, den Bégin für eine Mikweh hielt.

Soll eine Entscheidung gefällt werden, so kann sie der Beschreibung nach eher verneinend als bejahend ausfallen. Die drei Nischen, die östliche Vorhalle, der Grundriß, der sich ergibt, die Mesusah; nichts läßt sich als Synagoge ausdeuten. Es gibt unter den gesicherten Beispielen keine Parallele.

Das dritte Gebäude, das als Synagoge angesprochen wird, lag in der Jurue Nr. 1. Mitte des 19. Jahrhunderts wurde es abgetragen. Angeblich war es bis zur Vertreibung von 1439 in Benutzung. Es ist ein hoher rechteckiger Bau, in ein Hauptgeschoß zu ebener Erde und zwei sehr niedrige Obergeschosse gegliedert. Im Erdgeschoß sitzen drei mal drei spitzbogige Arkaden; ihren Gewänden sind Dienste auf Tellerbasen mit Kelchkapitellen mit losem Laubwerk vorgestellt. In die beiden links gelegenen Arkadengruppen waren später Türen eingebrochen worden. In den beiden Obergeschossen saßen Gruppen von rechteckigen Fenstern mit abgefastem Gewände und Ablauf.

Das Erdgeschoß enthielt, der Fassadenteilung entsprechend, einen größeren Raum (zwei Arkadengruppen) und einen kleine-

ren. Eine Tür mit Kleeblattbogen verband sie. Beide waren flachgedeckt, der mittlere Unterzug des größeren Raumes saß auf zwei Säulen mit wulstigen Basen und Kelchkapitellen mit großen stehenden Blättern.

Daß dieses Untergeschoß in seiner Fassade wie in seiner Innenteilung der Mitte des 13. Jahrhunderts entstammt, zeigen die Formen der Dienste, des Laubwerks, der Verbindungstüre, der Mittelstützen. Die oberen Geschosse sind im 15. Jahrhundert aufgesetzt. Dieser Befund könnte die Tradition, nach der bis 1439 der Bau als Synagoge gedient hätte, stützen. Wenn das richtig ist, so kann es sich aber nur um eine Privatsynagoge handeln. Man wird, vielleicht nach der Rückkehr, die der Ausweisung von 1365 folgte, ein Privathaus als Synagoge eingerichtet haben. Vielleicht wurde schon damals die Türe in die zweite Arkade eingebrochen. Wäre der Bau als Synagoge entstanden, so bliebe die Bauform, das Fehlen einer Aronnische, der anschließende kleinere Raum, unverständlich und ohne Parallele.

Nach der Wiederzulassung 1567 siedelten sich die Juden nicht mehr im alten Ghetto an, sondern in der Nähe des Rempart des Grilles, gegen die Stadtmauer zu (Abb. 31). Hier entstand auf einem freien Platze die neue Schule, ein rechteckiger, langgestreckter Bau mit Giebeldach. Um 1630 hat Merian ihn notiert, 1575 stand er (nach Bruyns Stadtplan) noch nicht.

Über die Gestalt der Synagoge gibt der Bericht der Glückel von Hameln über die Panik von 1715 Auskunft. Neben der Männerschule, wohl ihr parallel laufend, lag die Frauenschule in mehreren, mindestens zwei gewölbten Geschossen, die alle ihre besonderen Eingänge von der Straße her hatten. Auch die Männerschule war gewölbt. Es ist ein Typus, der dem von Fürth, Frankfurt und Prag (Pinkas- und Klausschule) ziemlich entsprechen würde.

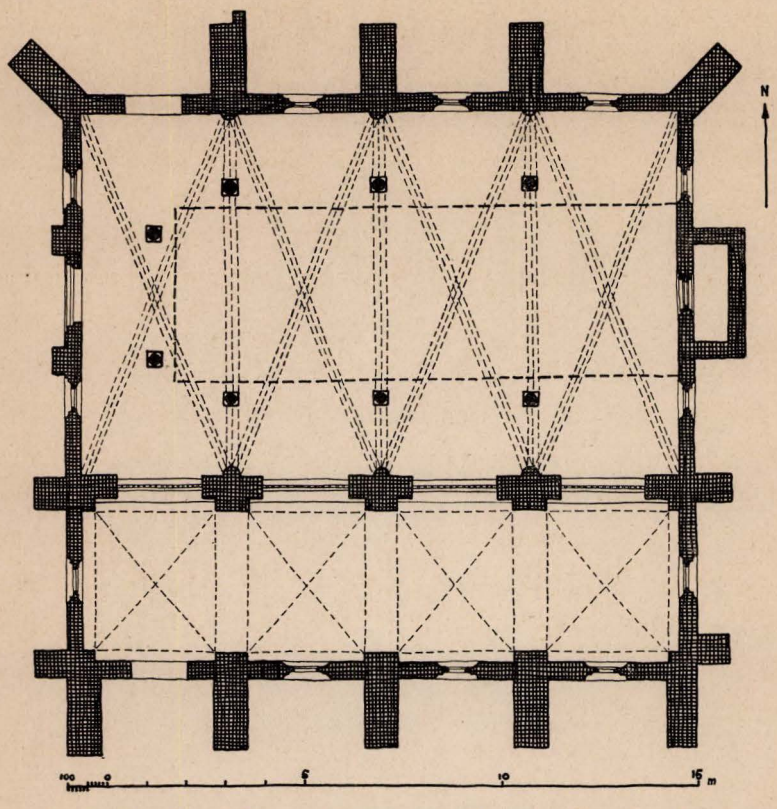


Abb. 95. Grundriß von 1831 (nach Plan bei den Bauakten)

FÜRTH

⟨Siehe auch Abbildung 24 und 33⟩

Die Gemeinde in Fürth, die sich seit den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts als Zentrum der andernorts vertriebenen Judenschaft Frankens gebildet hatte, war im zweiten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts von ursprünglich zwei Familien auf 1500 Menschen angewachsen. Das Stadtgebiet, zwischen den Herren von Ansbach, Bamberg und Nürnberg strittig, war der geeignete Boden, den bald da, bald dort einsetzenden Verfolgungen auszuweichen. Der Bamberger Erzbischof hielt seine Juden schon

deshalb, um die Nürnberger, denen die Ansiedlung, unmittelbar an ihren Grenzpfählen, wenig gefiel — der Großkaufmann steht gegen den Bankier — ärgern zu können. Der Dompropst von Bamberg war es auch, der ihnen 1616 ein Grundstück verkaufte, damit sie hier ihre Synagoge errichten könnten[200]). Am 23. Februar 1617 wurde sie eingeweiht. Schon 1621 wurde sie verwüstet, 1680 schlug der Blitz in sie ein, 1692 fand ein Umbau statt. Keine von diesen Veränderungen kann sehr tief gegangen sein. Erst der Umbau von 1863/65 hat den Bau so radikal verändert, daß ohne Zuhilfenahme der Stiche des frühen 18. Jahrhunderts und eines Baubefundes mit Plänen von 1831 der alte Bestand sich nicht mehr feststellen läßt.

Der alte Bau war ein fast quadratisches Rechteck von 14,96 zu 14,60 m, durch einen Mauerzug in einen 9 m breiten Hauptraum und einen parallelen Nebenraum von 3,83 m Breite geteilt (Abb. 95). Vier queroblonge Kreuzrippengewölbe teilten den Hauptraum in vier Joche (Abb. 24, 96). Die hohlgekehlten Rippen saßen im Norden wie im Süden auf halbrunden Diensten, die ziemlich hoch oben auf Konsolen endigten[201]). Im Norden saß in jedem Joch ein segmentbogig geschlossenes schmales Fenster. Die Südwand war durch segmentbogige Durchbrüche nach den beiden Geschossen der Frauenschule geöffnet, das untere wie das obere Geschoß der Frauenschule mit vier quadratischen Gratgewölben auf Pilastervorlagen gedeckt. Strebepfeiler stützten die Gewölbe in jedem Joch ab, ebenso die Mauer zwischen Männer- und Frauenschule im Osten und Westen. In der Mitte der Ostwand der Männerschule war eine niedrige rechteckige Apsis zwischen den beiden segmentbogigen Fenstern angebaut, über ihr saß ein Rundfenster im Giebel. Die Apsis war durch einen niedrigen Lattenzaun (gegen Verunreinigung?) geschützt. Der Eingang zur Männerschule lag in einem niedrigen Vorbau am Westjoch der Nordseite, der zum unteren Geschoß der Frauenschule im entsprechenden Joch im Süden;

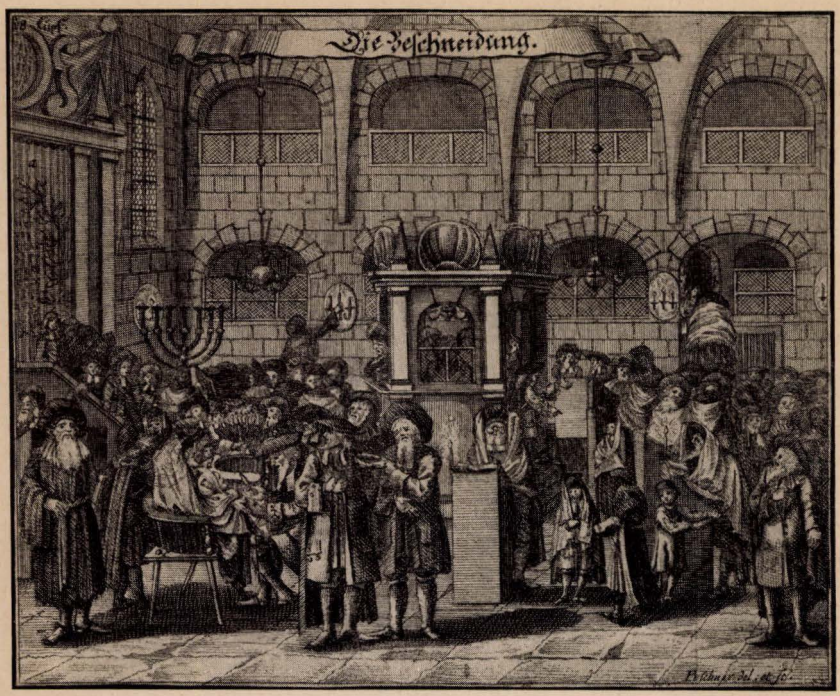


Abb. 96. Fürth, Synagoge. Innenansicht nach Süden. Frauenemporen
Stich von 1726

zum Obergeschoß führte eine Holztreppe im gleichen Joch. Der Bau war durch ein gemeinsames Satteldach gedeckt (Abb. 97).

Man hat daran gedacht, daß die Frauensynagoge an den älteren Bau erst nachträglich angebaut sei. Es liegt indes kein Grund vor, dies zu glauben. Die Außenmauern sind überall gleich stark, während die erheblich größere Stärke der trennenden Innenmauer beweist, daß sie eben für ihren Zweck errichtet worden ist — zwei Gewölbe tragen zu können. Wäre die Frauenschule erst nachträglich angeschoben, so müßte diese Trennungsmauer als ursprüngliche Südmauer des älteren Baus den anderen Außenmauern an Stärke entsprechen. Auch die Strebepfeiler der Nordmauer (der Männerschule) und der Südmauer (der Frauenschule) sind in den Maßen völlig gleich.

Die wenigen vorhandenen Formen in ihrer eigentümlichen Mischung gotischen und barocken Formenapparates weisen auf das frühe 17. Jahrhundert. Man könnte die Verwendung der gotischen Gewölbekonstruktion mit stützenden Strebepfeilern, der Hohlkehlrippen und die Form der Strebepfeiler mit Abtreppung und Wasserschlag der um 1600 aufschießenden ersten Neogotik (die, im Fränkischen von Bischof Julius v. Mespelbrunn in Würzburg vor allem gepflegt, unter dem Namen Juliusgotik bekannt ist) zuweisen, spräche nicht eben die Einfachheit dieser Formen dagegen: die Neogotik des 17. Jahrhunderts bedient sich, zum Teil wohl weil sie aus der noch nicht ganz erstorbenen Spätgotik herauswächst, zum Teil weil sie als ein wiederbelebender Stil der ausgeprägtesten Form des vorbildlichen Stils sich anzunähern sucht, der ausgesprochenst gotischen, d. h. spätgotischen Formen, des Netzgewölbes, des Flamboyantmaßwerks. Hier aber sind die einfachsten Formen verwendet, es ist kein bewußtes, ästhetisierendes Neuaufgreifen, sondern ein Weiterarbeiten mit einer alten, längst abgelebten Sprache. Hier wird gebaut, wie seit dem 14. Jahrhundert in abgelegenen Gegenden ununterbrochen gebaut wurde. Dazwischen aber drängen sich die neuen Formen ein: die segmentbogigen Fenster, die Hausteinfassungen der Emporen, die Keilsteine in ihrem Scheitel.

Im späteren 17. Jahrhundert, 1692, wurde die Ausstattung verändert (Abb. 96). Der Aron wurde in der Art eines christlichen Altars umgebaut; die Türöffnung wird von Doppelpilastern gerahmt, über ihrem Gebälk sitzt in der Mitte eine Kartusche, über den Ecken kleine Pyramiden. Ähnliche Formen zeigt das sechsseitige Bima mit seinen sechs korbbogenartigen Öffnungen über mannshohem Sockel; Sockel und Oberbau sind an den Ecken durch Pilaster gegliedert, das Dach schließt sich als offener Baldachin mit Muschelaufsätzen über den Grundseiten.



Abb. 97. Fürth, Schulhof und Synagoge von Nordosten
Stich von 1726

Der Umbau von 1831 griff den Bau nicht tief an[202]). Man zog im Norden, Westen und Süden hölzerne Emporen ein, durchbrach die Mauern unterhalb der Emporen durch Rundfenster und veränderte den Aron im Sinne der Neogotik. 1844 wird das Portal des Hofes erneuert, 1854 ein neues Dachgesims aufgebracht. Die entscheidenden Veränderungen brachten erst die Jahre 1863—65. Seitdem steht von dem alten Bau so gut wie nichts mehr: er wurde um ein Joch und eine Vorhalle nach Westen verlängert, die Nordmauer wurde niedergerissen und hier ein Seitenschiff mit Empore angebaut und die Öffnungen nach der Frauenschule zu Arkaden verbreitert. Die Gewölbe wurden neu eingezogen, der Außenbau mit Hausteinen von Grund auf verkleidet und gotische Zierformen überall angebracht. Nur an ein-

zelnen Stellen (an den Strebepfeilern der alten Nordwestecke z. B.) brechen Spuren des alten Baus durch. Erhalten ist — im ganzen wenigstens — noch die alte Lage.

Sie war hier in Fürth, wo die Judenschaft genügend Platz hatte, nicht so eingeengt wie sonst oft (Abb. 97). Der Schulhof nimmt einen ganzen Häuserblock ein, von der Straße abgesperrt durch die im Norden vorgelegten Beamtenwohnungen[203]). In der Mitte des Hofes lag die Synagoge selbst, im Westen das Schlachthaus (das beim Umbau von 1863 abgerissen wurde), im Süden, wie noch heute, Nebensynagogen.

NACHTRAG

Es müssen nachträglich noch einige Bauten erwähnt werden. die bisher in der Literatur als mittelalterliche Synagogen geführt wurden, ohne es zu sein.

BURGWEINTING/OBERPFALZ

Die sogenannte Synagoge ist ein rechteckiger Bau in zwei Geschossen mit einer halbkreisförmigen, erkerartigen Apsis im oberen Geschoß. Beide Geschosse sind flach gedeckt. Im Erdgeschoß sitzen in einem Entlastungsbogen unterhalb der Apsis zwei rechteckige und ein Kreisfenster, die schmalen Fenster des Obergeschosses sind rundbogig. Die Tür in der Westwand des Obergeschosses trägt einen giebelförmigen Sturz. Alle Formen, besonders die stark sich verengenden Fenster weisen ins 12. Jahrhundert. Da nun an der Westwand des Obergeschosses sich eine Inschrift in romanischen Majuskeln befindet: „(Joha)nnis (Bap)tistae et Mart. et omnium sanctorum amen", läßt sich mit Sicherheit sagen, daß der Bau schon als Kapelle errichtet war.

PASSAU

Frauberger und Grotte geben an, daß sich in Passau-Oberhaus Reste einer gotischen Synagoge erhalten hätten. Es war mir nicht möglich, festzustellen, worauf diese Ansicht sich stützt. Nach den Passauer Chroniken wurden 1476 die Juden durch Bischof Ulrich III. verjagt und an der Stelle der Synagoge die jetzige Kirche Heiligkreuz erbaut. Die Kirche ist eines der wichtigsten

Beispiele für die spätgotische Architektur Süddeutschlands im späten 15. Jahrhundert. Von der alten Synagoge ist aber nicht ein Zug mehr festzustellen. Das kurze einjochige Langhaus, der Chor mit eingezogenen Strebepfeilern, die ringsumlaufenden Emporen zwischen den Strebepfeilern haben mit der synagogalen Architektur des Mittelalters nichts gemein.

NÜRNBERG

1296 war in Nürnberg, nach Ausweis des Memorbuches, eine neue Synagoge von Mar Simson erbaut worden[204]; sie wurde 1349 zerstört. An ihrer Stelle entstand die Liebfrauenkirche. Der Bau hängt mit den westfälischen Hallenkirchen des 14. Jahrhunderts zusammen (warum nicht mit den böhmischen, wie immer gesagt wird, kann hier nicht ausgeführt werden). Reminiszenzen an die Gestaltung der Synagoge liegen nicht vor.[205])

Die neue Synagoge wurde nach 1352 im neuen Judenviertel erbaut, das die Häuserblocks zwischen der Heugasse, Inneren Laufergasse, Rotschmiedsgasse und Tuchergasse einnahm. 1499 wurde sie mit allen anderen Judenhäusern verkauft und dann wohl verbaut. Heute läßt sie sich nicht mehr feststellen. Nur dies ist sicher: die Häuser Wunderburggasse 6 und 8, die seit Wagenseil und Würffel abwechselnd dafür gelten, kommen beide nicht in Frage: das erste kam 1499 in den Besitz von Sebald Baumhauer — es gehörte ursprünglich dem Juden Seligmann. Das zweite ging aus dem Besitz von Johel Mayer an den Bildschnitzer Veit Wirsperger über. Die Synagoge aber war samt allen anderen Gemeindegebäuden — Tanzhaus, Seelhof und Frauenschule — an Peter Imhof verkauft worden[206]). Sie ging dann an den Schreiner Bernhard Zyng über: aus dem Verkaufskontrakt läßt sich entnehmen, daß sie das Hinterhaus im Gehöft der Jüdin Pauline bildete, in dem die

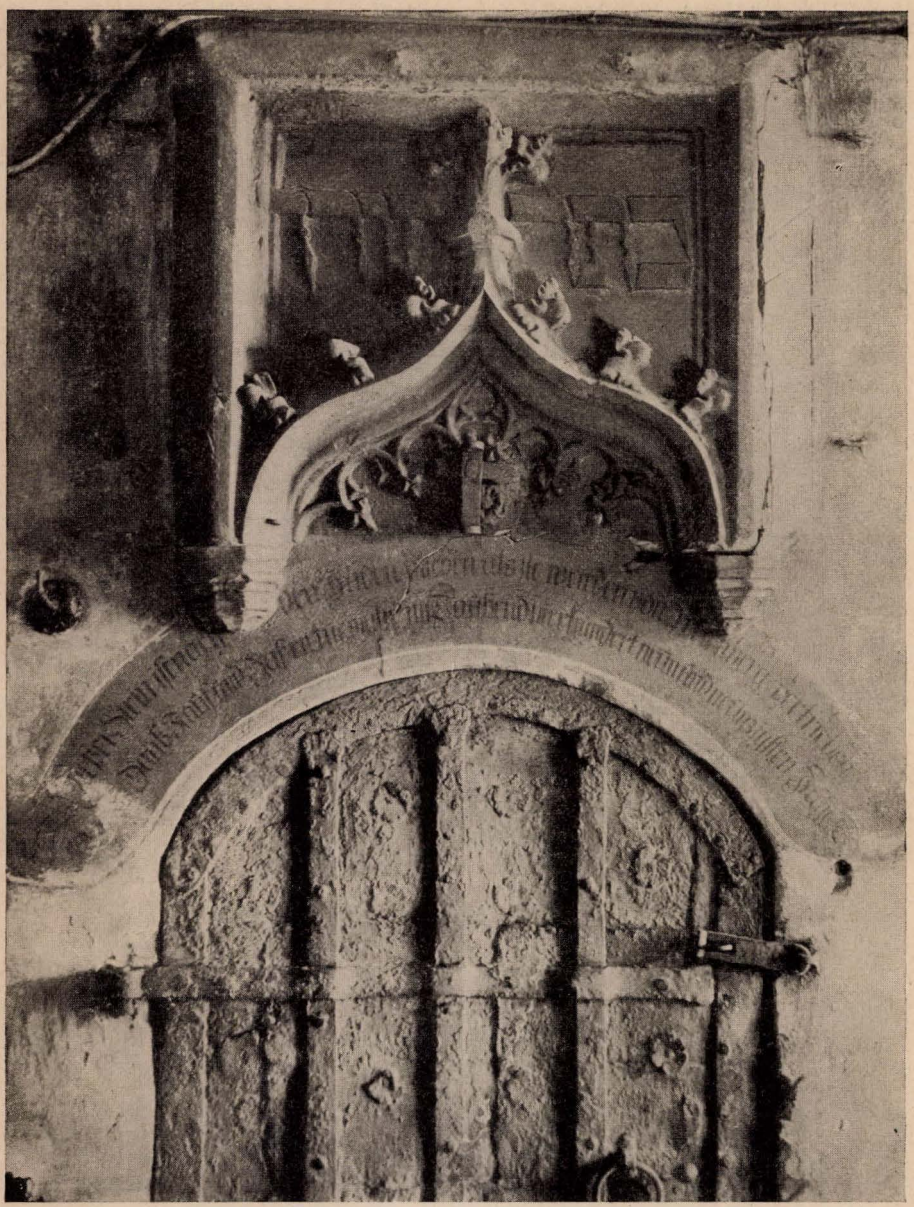


Abb. 98. Nürnberg, Bekrönung des Aron, jetzt Vorhalle der neuen Synagoge

Frauenschule gewesen war; auch dieses Haus kaufte Bernhard Zyng[207]); die Synagoge selbst kann also kaum sehr groß gewesen sein, wenn man sie als bloßes Anhängsel betrachten konnte. — An wen der Baukomplex später kam, läßt sich aus den Libris litterarum, die bis jetzt nur bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts durchkatalogisiert sind, nur durch langwierige Forschungen feststellen[208]).

Ein Rest aus der alten Synagoge war wenigstens seit dem 17. Jahrhundert in dem Haus Wunderburggasse 8 vermauert. Es ist eine kielbogige Nischenbekrönung, mit Krabben besetzt, die wohl den Aufsatz des Aron bildete. Aus ihren Formen geht hervor, daß sie erst um die Mitte des 15. Jahrhunderts, kaum 50 Jahre vor der Vertreibung, entstanden sein kann. Dazu paßt die von Würffel[209]) überlieferte Nachricht, daß es 1451 in der Judenschule gebrannt hätte. An dem alten Platz des Steines steht in der Schrift des 17. Jahrhunderts der Spruch:

Der Stein ist nach den Juden blieben
Da sie von Nürnberg wurden vertrieben.
Von Hauskauff und Gassen, fürwahr
Im Tausend 499 Jahr.

Der Stein ist in der neuen Synagoge eingemauert.

WEISENAU / MAINZ

Die Synagoge in Weisenau ist nicht gotisch, wie Grotte und Epstein angenommen haben. Schon ihr Grundriß, der, auch vor der Verschiebung der Westwand um etwa 1 m nach Osten, nahezu quadratisch war, beweist es. Es ist wahrscheinlich, daß die jetzige Flachtonne, die, west-östlich gerichtet, dem Raum eine gewisse Längstendenz gibt, der alten Wölbung entspricht. Auch

damit fügt sich der Bau den hessischen Synagogen des 18. Jahrhunderts ein, die Epstein zusammengestellt hat. Beispiele dafür stehen in Gelnhausen, Ellrich, Rotenburg b. Fulda und andernorts.

Das Vorhandensein einer Westempore ist ebenso bezeichnend wie die Einzelformen, Eingangstür und Dachgesims. Das Vorkommen spitzbogiger Fenster bleibt dabei ein auffälliger Rückgriff, höchst bezeichnend für die durchaus konservative Tendenz, die den Formenvorrat des Synagogenbaues noch im 18. Jahrhundert bestimmt.

Zu allem Überfluß gibt eine Anzahl von Hypothekenbriefen, die beim Vorsteher der jüdischen Gemeinde in Weisenau sich befinden, genaueste Auskunft über den Bau der Synagoge. Am 23. August 1736 entleiht die „sämtliche gemeine Judenschafft der Probsteylichen immunität zu Weißenau . . . zur Erbauung einer neuen Synagoge . . . 1500 Gulden" von dem Dompropst Anselm Franz v. Ingelheim. Als Sicherheit dient eine Hypothek auf den Bauplatz und die „darauff erbauende Synagoge und allen Zubehör". Am 26. August 1737 wird eine neue Schuld von 1000 Gulden zur Fortführung des Baus bei Ingelheim aufgenommen. Am 20. Januar 1751 geht die Hypothek an das Hospital St. Katharina über. — So kann über die Bauzeit kein Zweifel herrschen.

HARBURG

Ähnlich wie in Weisenau liegt der Fall in Harburg im Ries: auch hier hat das Auftreten scheinbar gotischer Formen — spitzbogiger Fenster — dazu verleitet, den kleinen Bau dem Mittelalter zuzuweisen: eine Inschrift legt ihn zweifelsfrei auf die Mitte des 18. Jahrhunderts fest[210]).

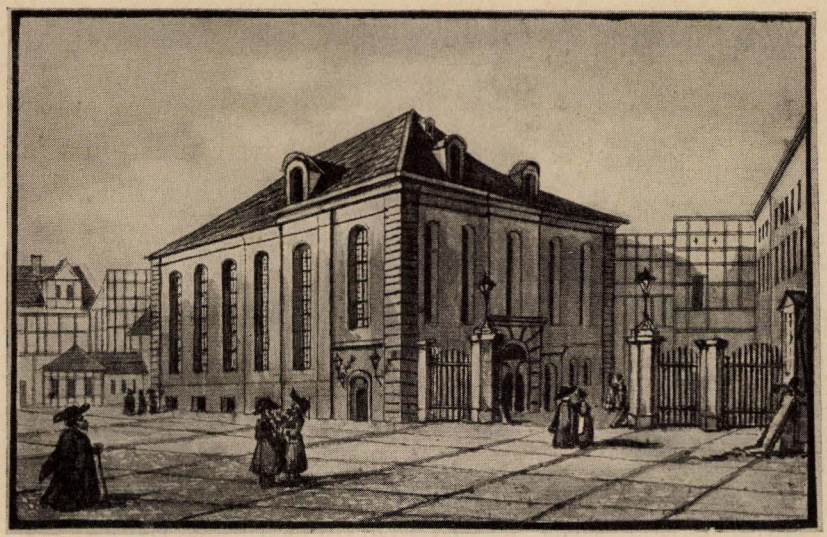


Abb. 99. Berlin, Synagoge in der Heidereutergasse
Zeichnung vom Ende des 18. Jahrhunderts

BERLIN

Grotte zitiert eine Stelle aus Königs „Annalen der Juden in der Mark Brandenburg" (1790), wonach die 1712 erbaute, 1714 vollendete Synagoge, „massiv aus Backsteinen . . . in der neuen gothischen Art erbaut" sei. Sie habe zwei Etagen, oben sei die eigentliche Versammlung.

Es war mir nicht möglich, die angeführte Stelle bei König zu finden. Die Identifizierung des Baus — der nicht die große Synagoge von 1712 sein kann — wäre sehr interessant: sie bewiese einerseits das frühe Eindringen der Neogotik in Norddeutschland, andererseits die Rezeptionsfähigkeit des Judentums für sie aus seiner reaktiven Bautendenz heraus.

Die 1712 erbaute Synagoge steht heute noch in der Heidereutergasse. Über ihren früheren Zustand, vor dem Anbau der

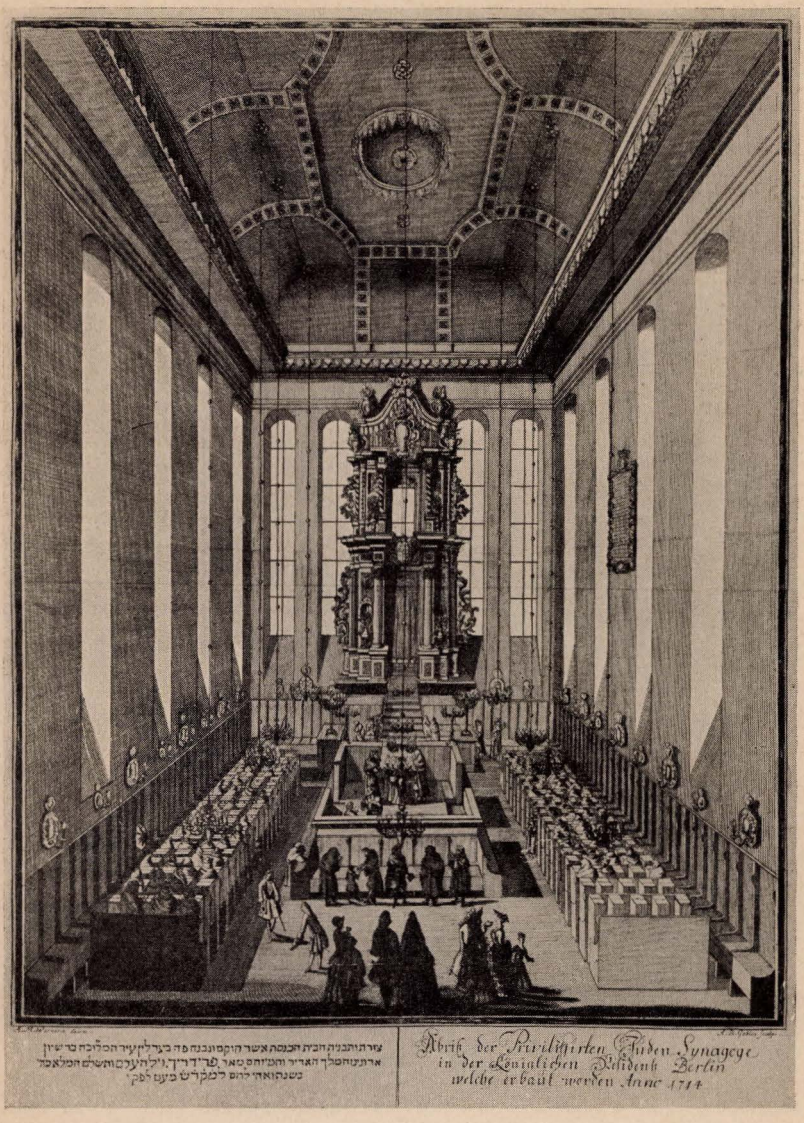


Abb. 100. Berlin, Synagoge in der Heidereutergasse
Stich um 1720

Vorhalle mit ihren Treppentürmen und der Aronnische, gibt Goblins Stich und eine Zeichnung vom Ende des 18. Jahrhunderts (Abb. 99, 100) genaue Auskunft. Sie war ein rechteckiger Saal mit sechs Fenstern an jeder Längsseite und fünf, enger zusammengerückten, im Osten, ohne Pilastergliederung. Nur im Westen befanden sich zwei Emporen; die Decke war muldenförmig gewölbt und durch breite, mit Kassetten gefüllte Bänder aufgeteilt. Der mittelalterliche Saaltyp der Synagoge, der noch in Frankfurt zur gleichen Zeit maßgebend war, ist aufgegeben zu Gunsten eines neuen, ganz auf die Mitte zentrierten Saales, der der neuen protestantischen Kirchenarchitektur, vielleicht unter holländischem Einfluß, entnommen ist. Hier ist das Mittelalter zu Ende — die synagogale Architektur sucht nach neuen Wegen. Von gotischen oder neogotischen Formen ist nichts zu sehen und da die langwierige Baugeschichte der Synagoge gut bekannt ist und bestimmt 1712 nur eine Synagoge erbaut werden durfte (der König gab die Erlaubnis, gerade um die Privatsynagogen auflösen zu können), wird wohl ein Irrtum Grottes vorliegen.

ANMERKUNGEN / LITERATUR
ABBILDUNGSVERZEICHNIS
INHALT

ANMERKUNGEN

ERKLÄRUNG EINZELNER FACHAUSDRÜCKE

Aron Hakodesch oder einfach Aron = ארון = Lade, Kasten, Schrein (zur Aufbewahrung der Thorarollen).
Bima oder Almemor = בימה, griechisch $\beta\acute{\eta}\mu\alpha$ = Podium (zur Verlesung der Thora).
Thebah = תיבה = Pult (auf dem Bima zum Auflegen der Thorarolle).
Mikweh = מקוה = Sammelplatz (des Wassers) = Frauenbad.

I. RELIGION UND KUNST

1. Zu dem hier aufgeworfenem Problem ist zu vergleichen: Gause, Einfluß des christlichen Kultus auf den Kirchenbau; Jenens. Diss. 1901. Frankl, Entwicklungsphasen der neueren Baukunst, Leipzig 1913, Kap. Zweck.
2. D. Kaufmann, Zur Geschichte der Kunst in den Synagogen, in Ges. Schriften, Wien 1897. A. Wolff, Etwas über jüdische Kunst und ältere jüdische Künstler in Mitt. z. jüd. Volkskunde, H. 9 u. 15. Grimm, Das alte Israel und die bildenden Künste, Würzburger Rektoratsrede 1889.
3. M. Buber, Vom Geist des Judentums, Leipzig 1916. II. Rede: Jüdische Religiosität. W. Weisbach, Der Barock als Kunst der Gegenreformation, Berlin 1921, S. 6.
4. So stellt der Kirchenvater Lactantius den Satz auf, nichts sei schön, was nicht gut sei, unterschiebt dem ästhetischen Moment einen ethischen Sinn. Vgl. Dvorçak, Idealismus und Naturalismus in der gotischen Skulptur und Malerei; Ges. Schr. I. Bd., 1923 und Emériс-David, Histoire de la peinture au moyen-âge, Paris 1842.
5. Vgl. die ausgezeichnete Zusammenstellung bei Emériс-David, a. a. O., S. 19ff.
6. Vgl. den Brief Bernhards an Abt Wilhelm: „quae dum orantium in se retorquent aspectum, impediunt et affectum." (Schlosser, Quellenbuch zur Kunstgeschichte des abendländischen Mittelalters, Wien 1896, S. 266ff.). In diesem Brief findet sich auch die scharfe Scheidung der für den wahrhaft religiösen Menschen, den Mönch, unnützen, für den bloß religionshaft gebundenen Laien immerhin zulässigen bildenden Kunst.
7. Ein anderes Beispiel für die besondere Einstellung, die der religiöse Mensch zur Kunst einnimmt, bietet die Entwicklung des Katholizismus im 16. und 17. Jahrh. Solange die Gegenreformation als religiöses Problem lebendig ist (Ignaz v. Loyola), wird die Kunst abgelehnt — noch bis auf Sixtus V. (1585—1590). Nach der neuen Festigung der katholischen Religion, nach der Beendigung des religiösen Ringens, aber blüht sie auf, man ist der Ansicht, „Religion sei besser durch Bilder zu verbreiten als durch Wort oder Schrift" (1652). Vgl. Weisbach, a. a. O., S. 30.
8. Ein bezeichnendes Beispiel gibt G. Kallenbachs „Dogmatisch-literarisch-symbolische Auffassung der kirchlichen Baukunst", Halle 1857.
9. Wenn die Amsterdamer Juden schon im 17. Jahrhundert nach selbständigen Lösungen suchen, so hat das seinen Grund doch vielleicht in ihrer sephardischen Herkunft, in der Gewöhnung an die Wertbetontheit bildkünstlerischer Leistungen in ihrer spanischen Heimat.
10. R. Bernstein-Wischnitzer, Synagogen im ehemaligen Königreich Polen, in: Das Buch von den polnischen Juden, Berlin 1916. A. Grotte, Deutsche, böhmische

und polnische Synagogentypen = Mitt. d. Ges. z. Erf. jüd. Kunstdenkmäler, VII./VIII, 1915.

11. Sabbatai Zewi 1665, Jakob Frank und der Baalschem um die Mitte des 18. Jahrh.
12. Die vom Baalschem gegründete Sekte. Vgl. W. Bubers Einleitung zu der Legende des Baalschem, Frankfurt 1920.

II. DIE ANTIKE SYNAGOGE

13. Als Quelle für dieses zweite Kapitel kommen in erster Linie S. Krauss' „Synagogale Altertümer" in Frage. Bei ihm findet sich die ganze einschlägige Literatur angezogen und gründlich besprochen. Für alle Fragen jüdischer Geschichte in dem fraglichen Zeitraum ist Dubnows neue „Weltgeschichte des jüdischen Volkes", deutsch, Berlin seit 1925, heranzuziehen.
14. Vgl. Steindorff, Die Blütezeit des Pharaonenreiches; Springer, Handbuch der Kunstgeschichte I, u. ö.
15. An Literatur über den Tempel vgl. außer den Büchern der Könige und der Chronik und Flavius Josephus an modernen, brauchbaren Arbeiten: Jirku, Altorientalisches Kommentar zum Alten Testament, Leipzig 1923, S. 154f. Prestel, Die Baugeschichte des jüdischen Heiligtums. Straßburg 1902.
16. Vergleichbar ist der von E. Sellin ausgegrabene Räucheraltar aus El Tanaak mit seinen Cherubim, abgebildet u. a. in Pflugk-Hartungs Weltgeschichte II, von Sellin auf etwa 1700 datiert.
17. Auch der Vorbau des Herodianischen Tempels war 100 Ellen hoch (Bell. jud. V, 5, 4) und ein doppelter Irrtum scheint ausgeschlossen.
18. Vgl. außer dem Werk von Vincent die Ausgrabungsberichte von Bliss-Macaulister (Excavations in Palestine, 1902), Schumacher (Mitteilungen des Deutschen Palästina-Vereins 1904/06) und Sellin-Watzinger (Jericho, 1913). Eine ausgezeichnete Bibliographie bei Jirku a. a. O.
19. Diese Einwanderung muß um 1370 stattgefunden haben. Vgl. den Brief des Statthalters von Jerusalem, Abdichiba, an den ägyptischen Hof, Pflugk-Hartung II, 84, und die Briefe des Rib-Addi von Byblos, die den Pharao um Schutz bitten (Jirku, Altoriental. Kommentar z. Alten Testament, 1923, S. 50).
20. Mitt. d. Deutsch. Paläst. Vereins 1904/06.
21. G. Dalman, Petra und seine Felsheiligtümer, 1908; Neue Petra-Forschungen 1912.
22. So schon Gurlitt, Hdbch. d. Architektur, IV, 8, S. 126. Vgl. dagegen Greßmanns Hinweis bei Schiele, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, II, S. 2042 auf ein Gebetszelt, das am Tor des Palastes Salmanassars abgebildet ist.
23. Abb. bei Springer, Handbuch der Kunstgeschichte, 1921, I, S. 60.
24. Vgl. hierzu das Kapitel bei Krauss, a. a. O. S. 72ff.: Jahvetempel außerhalb Palästinas. Nach Krauss sind alle Tempel außer dem jerusalemitischen nur Ersatz für diesen in Zeiten der Zerstörung.
25. Die Beschreibungen des Onias-Tempels in Leontopolis bei Josephus widersprechen sich freilich: im Bell. Jud, VII, 10, 3 sagt er, er sei nicht nach dem Muster des Tempels in Jerusalem erbaut gewesen, in den Ant. Jud. XIII, 3, 1 das Gegenteil.
26. Die — bis dahin verschollenen — abessinischen Juden sind erst um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts wieder entdeckt worden. Literatur: Rathjens, Die Juden in Abessinien. Dort die ganze ältere Literatur.

27. Die Falaschen halten auch in anderen Punkten früheste Einrichtungen fest. Sie schlachten noch heute ihr Lamm an Pesach, kennen die Institution des Nasirats, haben die Bedeutung gewisser Feste als Erntefest beibehalten. Ihre Einwanderung nach Abessinien wird um die Zeit von Christi Geburt erfolgt sein.
28. Krauss, a. a. O. S. 263f.
29. Synagogale Poesie des Mittelalters, 1855. — Es lassen sich zahlreiche Parallelen aus der geistesgeschichtlichen Entwicklung zu dieser Wandlung vom Tempel zur Synagoge, wie auch zum späteren Eindringen sakraler Momente in den Synagogenbau anziehen (s. u. S. 70). Zu der ersten Veränderung — sie beginnt etwa im 5. oder 4. Jahrh. v. Chr. und ist im 1. n. Chr. vollendet — gehört z. B. die Zurückdrängung der ahronidischen Vorrechte (Mischna Meg. IV, 8), die freilich noch im 4. Jahrh. n. Chr. nicht abgeschlossen ist, und die Unterdrückung der bis Hillel mitgeschleppten Geheimlehren (Neumark, a. a. O.). Im 2. nachchristlichen Jahrhundert hat die Rationalisierung der Religion ihren Höhepunkt erreicht: das ist der Sinn der Predigt des R. Simlai (b. Makoth 23b) von der immer stärkeren Vereinfachung und Verringerung der religiösen Gebote, der Komprimierung des Gehaltes der Religion auf einen Satz. Mit dem 3. Jahrh. dringen dann die magischen, abergläubischen Elemente wieder vor: R. Oschaja und R. Ismael hatten im frühen 3. Jahrh. die Orientierung der Synagogen noch als unnötig erklärt, da Gott überall sei. Im späten 3. Jahrh. wird sie Vorschrift, ebenso wie die Höhenlage der Synagoge (Rab) — und hundert andere Dinge, die das Leben jetzt mit einem Zaun von peinlich zu achtenden Geboten umgeben.
30. Krauss, a. a. O. S. 66ff. im Anschluß an Rosenmann, Der Ursprung der Synagoge und ihre allmähliche Entwicklung, Berlin 1907.
31. M. Friedländer, Synagoge und Kirche in ihren Anfängen, Berlin 1908.
32. J. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst und seine geschichtliche Entwicklung, Leipzig 1913.
33. Die älteren Theorien sind bei Krauss, a. a. O. S. 52ff. zusammengestellt.
34. Vgl. Elbogen a. a. O. S. 234ff.
35. Friedländer, a. a. O. S. 43f.
36. Hamburger, Realenzyklopädie für Bibel und Talmud, Art. „Lehrhaus" und „Synagoge"; außerdem Revue d. Et. Juives 66, S. 53.
37. Wurden, wie in Sardes und Halikarnass, nebenher noch Opfer dargebracht, so konnte die Opferstätte unmöglich mit dem Lehrraum innerlich verbunden sein; sie mußte beiseite liegenbleiben.
38. Gegen Krauss, a. a. O. S. 100.
39. Ges. Schr. IV, 1—71, Szegedin 1898. Schon vor Löw hat Herzfeld in seiner „Geschichte des Volkes Israel" Ähnliches ausgeführt.
40. Ausgrabungsbericht von Plassart in den „Mélanges Holleaux".
41. Eine Frauensynagoge sollte durch diesen Umbau bestimmt nicht geschaffen werden. Alles, was über die Stellung der Frau im Gottesdienst der frühsynagogalen Zeit bekannt ist, widerspricht dem.
42. Wie etwa in der von Caesar erbauten Curia des römischen Forums.
43. Nichts anderes scheint ursprünglich der Archisynagoge gewesen zu sein: „Er hat den Gottesdienst zu leiten und darin die Funktionen zu verteilen. Aus der Reihe der Besucher des Gottesdienstes . . . fordert er einen auf, die Gebete vorzutragen. Wenn aus der Schrift gelesen werden soll, wird ihm die Thora gereicht, er wählt diejenigen aus, die zum Vorlesen hintreten, er beehrt nachher einen mit der Auf-

forderung zu predigen. Er sorgt auch für die äußere Ordnung in der Synagoge; wer etwas Unrechtes tut, wird von ihm zurechtgewiesen." (Elbogen, a. a. O. S. 483.) Erst später wird aus dem Amt ein Ehrentitel, der, erblich, auch an Frauen und Kinder verliehen wird: eine nicht unbedeutsame Parallelerscheinung zum Eindringen sakraler Momente in den Gottesdienst und das Gotteshaus, das seit dem 3. Jahrh. n. Chr. festzustellen ist. Die Erblichkeit eines Amtes ist dem vernünftigen Weltbild eine Contradictio in adiecto; sie setzt, immanent nur und unausgesprochen, geheime Wirkungen des Blutes voraus, Verknüpfung von Blut und Macht, Gottesgnadentum. (Krauss, a. a. O. S. 118ff.)

44. Als grundlegende Quelle für diesen Abschnitt dient die gründliche und weit ausholende Veröffentlichung der D. O. G.: Kohl-Watzinger, Antike Synagogen in Galiläa; Leipzig 1916. Nur in einzelnen Punkten, in der Frage der relativen und absoluten Datierung der Funde bin ich eigene Wege gegangen. Bei Kohl-Watzinger findet sich auch eine eingehende Übersicht über die ältere Literatur, über die Forschungen von Robinson, Renan, Wilson, Kitchener, Guérin, Oliphant, Schumacher und Gurlitt.
45. De architectura libri decem, V, 1.
46. Die Übersetzung der fraglichen Talmudtexte bei Krauss S. 261ff.
47. Der Ausdruck „eine Stoa innerhalb der andern Stoa" läßt sich wohl nur so deuten, daß der Umgang zweischiffig war — etwa wie an der Basilica Julia auf dem römischen Forum. Watzingers Auslegung — er bezieht das „innerhalb" auf die Säulenreihen der beiden Schmalseiten, die die beiden anderen verbinden — hat wenig für sich.
48. Es ist nicht notwendig, um das genaue Vorbild für die galiläischen Bauten zu finden, noch die Rathäuser der Antike, wegen der dort umlaufenden Sitzstufen, die korinthischen Oiken — es sind dreischiffige Säle, meist mit tonnengewölbtem Mittelschiff und flachgedecktem, ganz schmalem Umgang, sehr klein übrigens — wegen der gelegentlich dreiseitig umlaufenden Säulenstellungen anzuziehen: etwas Erfindungsgeist, die geistige Spannkraft, die dazu gehört, einen überlieferten Typ in Wenigem verändern zu können, wenn neue Umstände es verlangen, wird man den Architekten dieser Synagogen getrost zutrauen dürfen.
49. Die Privatbasilika ist natürlich ausgenommen: sie dringt aber erst spät, im 1. nachchristlichen Jahrhundert, in den Palastbau ein, als bloße Übernahme aus der öffentlichen Architektur.
50. Vgl. Krauss a. a. O. S. 182ff.
51. j. Meg. IV, III, 28.
52. Auch von den Abbildungen eines Aron auf Goldgläsern und Grabsteinen in Rom, wo der Aron als feststehender Schrank mit Stufen gebildet wird, läßt sich keine früher als in das 3. Jahrh. datieren (Mitt. von E. Toeplitz). Man kann auch daran erinnern, daß der Tâbot der Falaschen (und der christlichen Abessinier), in dem sie ihre heiligen Bücher aufbewahren, ein kleiner, tragbarer Kasten ist.
53. Doch mag schon diese erste Bauzeit lange gedauert haben: ein anderes Kapitell aus Kerâze geht über die Kapitelle des Hofes von Tell-Hum hinaus, muß also wohl schon in das 2. Viertel des 3. Jahrh. (Aphrodisias) gehören.
54. Die Entwicklung des Kapitells im römischen Asien hat E. Weigand im Archäol. Jahrb. 1917 glänzend dargelegt.
55. Beispiele in einer Peristylhalle auf Salamis, in der Basilika von Pompeji und sonst oft.
56. j. Meg. III, 1, 73d.

57. Auch der Islam kennt die Verwendung des Hofes als Sommermoschee. Vgl. u. a. Dedalo IV, 467.
58. Kohl-Watzinger haben Belât aus der Reihe der Synagogen gestrichen — ohne eine Begründung anzugeben.
59. Die späte Datierung von Umm-el-Kanatir schon bei Kohl-Watzinger.
60. Deshalb kann man auch nicht die Tatsache, daß in den Synagogen Galiläas figürliche Darstellungen sich finden, damit erklären, daß die Synagogen sämtlich Geschenke des Kaisers an die Juden seien. Das Bilderverbot hatte eben für das talmudische Judentum keine Kraft mehr. Erst nach dem Bau von Umm-el-Kanatir kann ein Bildersturm stattgefunden haben — dieser letzte Bau hat noch figürliche Darstellungen.
61. Gsell, Monuments antiques de l'Algérie, Paris 1901.
62. Der Ausgrabungsbericht von Prudhomme in Rev. archéol. 1883/84; ein Nachtrag ebenda 1904. Weitere Literatur bei Krauss, a. a. O. S. 266; dazu Cagnat-Gauckler, Les monuments antiques de la Tunisie 1898 und G. B. de Rossi in Archives de l'Orient latin 1883, Bd. II.
63. Die Inschrift lautet: Sancta Sinagoga (!) Naron pro salutem suam (!) ancilla tua Juliana p de suo propium teselavit. „Die heilige Synagoge von Naro hat für ihr Seelenheil deine Magd Juliana (die Jungfrau) von ihrem eigenen Vermögen mit Mosaik auslegen lassen."
64. Die Inschrift dieser Sakristei bei Krauss, a. a. O. S. 266, ebenda die der Vorhalle.
65. Boletin de la Real Academia de la Historia 1906; Bulletin Hispanique de Bordeaux 1917; Annales de Bordeaux 1906.

III. DIE MITTELALTERLICHE SYNAGOGE

66. Als allgemeine Literatur für dieses Kapitel lassen sich nur die kurzen Abschnitte bei Grotte, Deutsche, böhmische und polnische Synagogentypen, Berlin 1915, nennen. Manches findet sich auch in der Jewish Encyclopedie XI, 619ff. und in den Werken von Buxtorf, Kirchner, Grambs und Schudt. Für den geschichtlichen Teil kommen außer Dubnows Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Grätz' Geschichte der Juden und Hoenigers unten genanntem Aufsatz noch Stobbes Geschichte der Juden in Deutschland und zahlreiche, jeweils zitierte Einzelschriften in Frage.
67. Man kann die gleichlaufenden gegen das Heidentum im oströmischen Reich gerichteten Bestrebungen der Kirche vergleichen. Schon im frühen 5. Jahrh. ist das christliche Bekenntnis Erfordernis zur Bekleidung eines Staatsamtes, und im Codex Justinianus von 520 heißt es von den Heiden, sie dürften weder Staatsämter bekleiden, noch Grundbesitz erwerben und überhaupt: „teneantur in penuria" — sie sind in der Not zu belassen. Vgl. Weltgeschichte, hrsg. von L. M. Hartmann, 1925, III, S. 253f.
68. Dem folgenden geschichtlichen Abriß liegt Hoenigers ausgezeichneter Aufsatz zugrunde: „Zur Geschichte der Juden Deutschlands im Mittelalter", Zeitschr. f. d. Geschichte d. Juden in Deutschland I.
69. Unter der gleichen Begründung bekommen sie in Spanien noch im frühen 14. Jahrh. die Erlaubnis, in ummauerten Ghettos zu wohnen, „quod tutiores eius custodia possint iudariam . . . claudere muro . . ." F. Baer, Studien z. Gesch. d. Juden . . . in Aragonien, Freib. Diss. 1913.

70. Ein Hauptgrund liegt in der religiösen Unterbauung des jüdischen Rechts.
71. Hoeniger-Stern, Das Judenschreinsbuch der Laurenzpfarre zu Köln, 1888.
72. Sie setzt sich übrigens gleichzeitig in anderen europäischen Ländern durch: 1176 ist sie in Aragonien im Prinzip anerkannt. Vgl. F. Baer, a. a. O.: Der König bekommt das Wergeld für jeden erschlagenen Juden: „nam Judei servi regis sunt."
73. So erscheint er schon in einem Privileg Barbarossas: Herzog Heinrich von Österreich bekommt das Recht „tenendi Judaeos et usurarios publicos" — Jude und Wucherer wird also gleichgesetzt — wobei Wucherer den Sinn von Finanzmann hat. (Würffel, Judengemeinde in Nürnberg, S. 2.)
74. Z. B. in Augsburg und Regensburg. Bei der Verfolgung von 1338, dem Armlederschen Pogrom, ist es Kolmar, das die Juden gegen den Landadel und die Bauern verteidigt. Vgl. Dubnow, a. a. O. V, p. 176 und 297.
75. Archiv f. Schweizerische Geschichte Bd. XI.
76. „Non ob aliud nisi quod eis bona temporalia aufferre volebant . . . et quamvis in nece Domini nostri plura hiis promuerint, tamen causam istius persecutionis aliam . . . non inveni nec audivi."
77. Das Herausgleiten aus der europäischen Kultur läßt sich prächtig an den jüdischen illustrierten Handschriften verfolgen. Die Miniaturen des 12. und frühen 13. Jahrh. stehen völlig im Kreise der westlichen Kunst — mit ihren Fabeltieren, deren Schwänze sich verknoten, der reichverschlungenen Pflanzenornamentik, den kräftig leuchtenden Farben. Die vier Bände der Mischne Thora des Nathan b. Simeon Halevi aus Köln (jetzt in Budapest, Cod. Dav. Kaufmann 77), 1295/96 geschrieben, erreichen oder übertreffen alles, was gleichzeitig im Rheinland an Miniaturen geschaffen worden ist. Sie sind beste rheinisch-französische Hochgotik, gemalt von einem jüdischen Künstler, der in engster Beziehung zur zeitgenössischen Kunst steht. Schon der Machsor von 1348 aus Hammelburg (Darmstadt Cod. or. 13) fällt erschreckend dagegen ab — es sind grobe Federzeichnungen, mit blassen Farben angelegt, maßlos rückständig und ohne Zusammenhang mit der gleichzeitigen Malerei. Das gleiche gilt von dem Minhag-Buch des Isaak b. Simcha von 1434 [Hamburg Cod. hebr. 37] — man würde die Miniaturen auf den ersten Blick 100 Jahre zu früh datieren. Das Verhältnis ändert sich im Norden bis ins 18. Jahrh. in keiner Weise. In Italien bleibt der Zusammenhang wenigstens bis ins frühe 16. Jahrh. gewahrt: ein Beispiel der Schaare Dura, gemalt von Menachem b. Rafa aus Padua 1477/92, ferrarresischer Malerei sich eingliedernd. (Die erwähnten Handschriften ausgestellt auf der Jahrtausendausstellung in Köln 1925.) Vgl. auch den Aufsatz von E. Moses, Jüdische illustrierte Handschriften in Zeitschrift für bild. Kunst 1926, S. 74.
78. Vgl. den Aufsatz von F. Perles, Jüdisch-Deutsch und Jüdisch-Spanisch in „Der Morgen" 1925, S. 370ff. Natürlich wird auch Deutsch gesprochen, schon seit 1000 ist es zur Glossierung des Talmud nachweisbar.
79. Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur bei den abendländischen Juden. 1888.
80. Vgl. Elbogen, a. a. O.
81. Der Gedanke geht offenbar auf den Satz des Talmud zurück, daß zehn Männer im kirchenrechtlichen Sinn eine Gemeinde bilden. Als Vorschrift ist er erst bei Maimonides kodifiziert. Vgl. Krauss, a. a. O. S. 100.
82. L. Löwenstein, Geschichte der Juden am Bodensee, Konstanz 1879.
83. Balth. Koenig, Annalen der Juden in der Mark Brandenburg, Berlin 1790.

84. Barbeck, Geschichte der Juden in Nürnberg und Fürth. S. 61.
85. Entsprechend unterscheidet noch ein Edikt Josephs II. von Österreich vom 3. August 1797 „wirkliche Synagogen oder Judentempel, die Synagoge ersetzende Gebetszimmer in einem Privathaus, Familienschulen für die Familie allein zur eigenen Bequemlichkeit".
86. J. Meg. IV, III, 28.
87. L. Löwenstein, a. a. O.
88. Gregorovius leitet den Ausdruck schola von den Gemeinschaften der Fremden in Rom bzw. ihren Klubhäusern (scholae) ab. Die Ableitung hat viel für sich.
89. O. Doering, Deutschlands mittelalt. Kunstdenkmäler als Geschichtsquelle; Leipzig 1910.
90. Aronius, Regesten.
91. A. a. O. S. 144f., vgl. z. B. das Hofer Privileg von 1373. Die gleiche Verwendung der Synagoge zu Gerichtszwecken findet sich auch im christlichen Spanien. (Baer, a. a. O.)
92. Würffel a. a. O. S. 96.
93. A. a. O. S. 433.
94. Es ist auch bezeichnend, daß die Frankfurter Juden 1316 eine Hypothek auf ihre Synagoge aufnehmen, sie ganz als Profanbau behandeln, ebenso noch 1736 die Juden von Weisenau bei Mainz (s. S. 253) und schon 1290 die Wormser Juden „uff der mannen juedenschole". Für Frankfurt vgl. Kracauer, Festschrift des Philanthropinums S. 25, für Worms Urkundenbuch der Stadt Worms, hsg. von Boos.
95. Freilich sind diese drei sephardischen Handschriften kein vollgültiger Beweis für die Einstellung der mitteleuropäischen Juden.
96. Elbogen, a. a. O. S. 473.
97. In Polen neigt die Entwicklung im Anfang des 16. Jahrh. eine Zeitlang dazu, das Bima (im Anschluß an sephardische Vorbilder) an die Westwand zu rücken, die Aufmerksamkeit zwischen Aron und Bima bewußt zu teilen, den Zwiespalt auszunützen, indem man dem Bima gleichfalls sakrale Funktion beilegt. Aber diese Tendenz setzt sich im aschkenasischen Gebiet nicht durch: schon R. Isserles von Krakau bekämpft sie, und im 17. und 18. Jahrh. ist die Mittelstellung des Bima unumstritten festgelegt: anders als bei den Sephardim, wo es im späten 17. Jahrh. (1675) durch die Gegenüberstellung von Aron und Bima zu einer so schönen und klangvollen Lösung wie in der Amsterdamer großen Synagoge kommt.
98. Als bloßer Brauch findet sich das Überragen der Synagoge noch bei Rab und bei R. Aschi.
99. Kirchner, Jüdisches Zeremoniell; Nürnberg 1726, S. 19.
100. Vielleicht — aber das ist sehr zweifelhaft, wahrscheinlich erst eine späte symbolistische Ausdeutung — geht der Brauch auf das „Aus der Tiefe, Herr, rufe ich zu Dir" (Ps. 130, 1) zurück.
101. Zwei Fälle dieser Art, freilich erst aus dem 18. Jahrh., erwähnt Grotte in Kurnik und Kuttenplan.
102. Es wird dem mit der Materie vertrauten Leser klar sein, daß die folgenden Abschnitte auf die Theorie meines Lehrers Paul Frankl zurückgehen.
103. Vgl. auch den Aufsatz von K. Simon im Rep. f. Kunstwissensch. 1902, XXV, S. 41: „Zweischiffige Räume in Deutschland."
104. St. Nikolaus in Regensburg dürfte, da es sonst mit dem Vorhallenprojekt von St. Jakob, das um 1200 geplant war, kollidiert hätte, wohl erst nach dem Verzicht

auf diese Vorhalle entstanden sein — gerade umgekehrt, wie Hans Wagner (Studien z. roman. Baukunst in Regensburg 1912) annimmt.

105. C. Enlart, Manuel d'archéologie française, Paris 1902, II. Bd.
106. Dehio, Handb. d. deutschen Kunstdenkmäler IV.
107. Vgl. R. Krautheimer, Die Kirchen der Bettelorden in Deutschland, Köln 1925, S. 51ff.
108. Von vornherein schließt die Form des dreischiffigen Raumes für die Synagoge nicht aus — das beweist seine Verwendung in Synagogen des 19. Jahrh.: hier ist dann aber — und das ist bezeichnend — das Bima nach Osten gerückt und unlöslich mit dem Aron verbunden, so daß der Aron als geistiges und architektonisches Zentrum des Baues fungiert, angeglichen dem Altar der katholischen Kirche. Ähnlich ist schon in der Amsterdamer Synagoge 1675 der dreischiffige Raum verwendet. Aber auch hier ist eben ein kirchlicher Gedanke übernommen, nicht nur in der Form des Raumes, sondern auch in dem neuen Inhalt, der ihn beherrscht: der Raum ist auf den mächtig gelagerten Aron zentriert. Das mittelalterliche Judentum bewertete das Verhältnis von Bima und Aron anders.
109. Etwa im Franziskanerkloster zu Pilsen und sonst oft.
110. M. Balaban, Die Judenstadt Lublin; Berlin 1919.
111. Die einzige Ausnahme bildet die älteste Erfurter Synagoge, deren Längsachse von Süden nach Norden läuft.
112. Wenn nicht doch die erste Frankfurter Synagoge gewölbt war.
113. Revue d. Et. juives 12 (J. Loeb).
114. Les juifs dans le moyen âge; Brüssel 1844.
115. Einen Parallelfall bietet der Streit um die figürliche Ausmalung von Handschriften: in der 2. Hälfte des 12. Jahrh. ermahnt R. Jehuda b. Samuel Speier im „Buch der Frommen" alle Besteller einer Massora, dem Schreiber zur Pflicht zu machen, daß er die Massora nicht in Gestalten von Vögeln, Tieren u. dgl. schreibe. 1293 wiederholt R. Meir von Rothenburg diese Mahnung. Vgl. dazu den Aufsatz von Elis. Moses in der Zeitschr. f. bild. Kunst 1926, S. 74.
116. Berliner, Aus dem Leben der deutschen Juden im Mittelalter, 1900, S. 117f.
117. Der ganz jüdische Glaub; Augsburg 1530.
118. Der Stich bei Bodenschatz (unsere Abb. 16) ist bloße Phantasie.
119. Chr. Ostofraneus, De Ratisbona . . . et subita ibidem Judeorum proscriptione; Augsburg 1519.
120. Im Saal XVIII des Museums; ebendort eine Thebah, die zu ihm gehört.
121. Vgl. Quellen z. Gesch. d. Juden in Deutschland, II. Bd. = Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge, S. 77 bzw. 215.
122. Der Schulchan Aruch kodifiziert später diese Gewohnheit: „Wenn jemand gegen die Fenster der Synagoge baut, so genügt es nicht, daß er 4 Ellen abrückt, weil die Synagoge mehr Licht braucht" (nach Grotte S. 11).
123. Nach einem mir freundlich zur Verfügung gestellten Manuskript von Herrn J. Kiefer, Worms.
124. J. Kracauer, a. a. O.
125. Möglicherweise hatte schon die erste Frankfurter Synagoge aus dem 12. Jahrh. eine Vorhalle (s. u. S. 226f.). Sicher ist das freilich keineswegs.
126. Proeckl, Eger und das Egerland, S. 115.
127. A. a. O. S. 467.
128. Barbeck, Geschichte der Juden in Nürnberg und Fürth, S. 31.

129. Im Stadtarchiv Nürnberg Akt. 81, XXIV, 88cc und Lib. litt. 16, 188: 1499 kauft Peter Imhoff 1) „Die Sinagog . . . 2) der paulin Haus ob der Schul . . .“ Von ihm wieder kauft Bernhard Zyngg das Haus „etwan der Juden Frauen-Schul darinn die paulin Jüdin etwan gesessen ist mitsampt der Juden Synagog“. Weiter Lib. litt. 16, 129/30 ist die Rede von „hindten in seinem Haus in der synagog“.
130. Berliner, a. a. O. S. 12.
131. Krauss, a. a. O. S. 174.
132. Krauss, a. a. O. S. 356. Wegen der Emporen freilich s. o. S. 54.
133. Im venezianischen Gebiet wohl im Anschluß an die scuola der venezianischen Brüderschaften.
134. Sehr verwandt mit dem Typus der Pinkas-Schule ist die scuola tedesca in Padua: auch hier begleitet die Empore in weiten Arkaden den Raum auf einer Seite. Und wie im Norden geht auch in Italien die Entwicklung dahin, die Frauenemporen immer mehr abzuschließen: in der scuola tedesca in Venedig, in Ancona (beide Mitte 18. Jahrh.) sind die Emporen ganz hochgerückt und haben nur durch kleine Luken Verbindung mit dem Hauptraum.
135. A. a. O. S. 21.
136. Ebenso lagen in Augsburg „judenschul, schulhof und tantzhaus“ zusammen auf dem gleichen Grundstück. Beck, a. a. O.
137. Zum Problem der Mikweh vgl. auch den Artikel „Bäder“ im Handbuch der Architektur Bd. IV. 5, 3.
138. Für Deutz vgl. den Aufsatz von Heimann, Mitt. d. rhein. Ver. f. Denkmalpflege 1915.
139. Vgl. A. Wolff, Etwas über jüdische Kunst und ältere jüdische Künstler; Mitt. z. jüd. Volkskunde Heft 9 und 15.
140. פארי העמודים שנים
עשה בלי עצלתים
גם גולת הכותרת
גם תלה הנרות.
141. Würffel a. a. O. S. 43.
142. Der von Wolff a. a. O. genannte Elis faber de lapide ist kein Steinmetz, sondern ein Schmied Elis aus dem Orte Stein bei Nürnberg. Vgl. Würffel a. a. O. S. 45.

IV. BESCHREIBUNG DER MITTELALTERLICHEN SYNAGOGEN

SPEYER. Epstein, Jüdische Altertümer in Worms und Speyer 1896. / F. Hildenbrand, Das romanische Judenbad in Speyer. Speyer 1920. / G. Litzel, Beschreibung der alten Jüdischen Synagog zu Speyer. Speyer 1759. / Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. 1909. (Artikel „Speyer“ der Germania Judaica.) / A. Schwartzenberger, Der Dom zu Speyer. 1903. / M. Wiener, Geschichte der Juden in Speyer, M. G. W. J. 1863.

143. Das Privileg abgedruckt bei Aronius, in dem Artikel „Speyer“ der Germania Judaica a. a. O. und öfters.
144. Litzel a. a. O. S. 10 gibt 60 Schuh Länge und 36 Schuh 3 Zoll Breite an.
145. Litzel a. a. O. S. 10: 50 Schuh bis zum Scheitel, 26 Schuh zum Giebelansatz. Auch der Giebel war nach Litzel im 14. Jahrh. um 7 Schuh erhöht worden.
146. Litzel, a. a. O. S. 11 „. . . und hat der noch vorhandene Giebel zwei Fenster, in der mitten mit kleinen steinernen Säulen durchzogen . . .“.
147. Ein Sparrendach kommt nicht in Frage: in einem Pogrombericht von 1196 (Quellen z. Gesch. d. Juden in Deutschland, II, p. 75 bzw. 212) wird erzählt, daß

sich die Juden auf dem Speicher der Synagoge verstecken. Auch das bei Hildenbrandt, S. 18 Anm. 1, im Anschluß an einen älteren Bericht erwähnte „Kreuzgewölbe auf einem Mittelpfeiler" kann nicht in der Synagoge gewesen sein. Sicher ist das Gewölbe des kleinen Anbaus in der Nordostecke gemeint.

148. Ein zweites Rundfenster saß über ihm (Litzel a. a. O. S. 10).

149. Ihre Ostmauer steht mit der der Männerschule nicht in Verband.

150. Litzel, a. a. O. S. 12f. „. . . Ihre Länge ist 46 und ihre Breite 32 und einen halben Schuh. Sie prangete mit einem Creutzgewölbe von 26 Schuh hoch mit untersetzten Säulen . . ."

151. Litzel, a. a. O. S. 9: „. . . jede (Synagoge) hat ihr besonderes Dachwerk."

152. Litzel, a. a. O. S. 13. „Sie war gezieret an den getünchten Mauern mit Gemählden, davon man die Spuren noch sieht."

WORMS. K. Dieffenbach, Denkmäler der deutschen Baukunst. Hrsg. vom Hess. Verein f. d. Aufnahme mittelalterl. Kunstwerke. Darmstadt 1856. / A. Epstein, Jüdische Altertümer in Worms und Speyer. 1896. / D. Joseph, Stiftshütte, Tempel und Synagogenbauten. Ost und West 1902. / Kunstdenkmäler im Großherzogtum Hessen. 1887. / L. Lewysohn, Sechzig Epitaphien von Grabsteinen. Frankfurt 1855. / M. Mannheimer, Die Juden in Worms. Frankfurt 1842. / Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. 1901. / S. Rothschild, Aus Vergangenheit und Gegenwart der jüdischen Gemeinde Worms. 1905. / Schudt, Jüdische Merkwürdigkeiten. Frankfurt 1714. / G. Wolf, Zur Geschichte der Juden in Worms. Breslau 1862. / Grotte, Deutsche, böhmische und polnische Synagogentypen, 1915.

153. Ich möchte Gelegenheit nehmen, Herrn J. Kiefer in Worms zu danken, der mich bei der Untersuchung des Baus in jeder Weise unterstützte, mir auch Einsicht in ein Manuskript gestattete, in dem er sich mit dem Problem vor allem der Raschikapelle auseinandersetzt.

154. Auch auf ihr Vorhandensein hat mich Herr Kiefer aufmerksam gemacht.

155. Auf sie hat mich Prof. Hamann, Marburg, hingewiesen. Den Zusammenhang zwischen Fritzlar und der Wormser Synagoge hatten schon Dehn-Rothenfelser festgestellt. Auch Rauch (Fritzlar, 1926) weist auf ihn hin.

156. Daß die Kapitelle in Fritzlar und Worms gar vom gleichen Meister geschaffen wären, wie Rauch a. a. O. S. 64 annimmt, ist ganz ausgeschlossen: schon die Datierung der Synagoge auf 1175 spricht dagegen (s. u.).

157. Vgl. Kranzbühler, Verschwundene Wormser Bauten; Worms 1896.

158. Tournus, St. Philibert, Querhaus, um 1120.

159. Die Datierung des ganzen Fritzlarer Domes nach 1232 (Rauch a. a. O. S. 27 u. 64) ist entschieden zu spät.

160.
מקראות הצבתי ציונים· נאמן עד לימים הנמנים·
חשבון תת״קלה נבנו הבנינים· מפתיחת שער מוכיח לשנים·
ויבוא גוי צדיק שומר אמונים

161.
יתברך לעד שומע תחינות· אשר מילא לב עבדו באמונות·
מר יעקב בר דוד איש תבונות· לשמו הגדול בית לבנות·
ולויתו מרת רחל חשובה בין שאננות· כיבדו את יי מהונם ליהנות·
יפו מקדש מעט בתכונות· והושלם בירח אלול בתשצד לחשבונות·
יוטב לבוראם מהעלאת קרבנות· זכו שם עולם לקנות·
יד ושם ותשואות חנות· טוב מבנים ומבנות·
יזכרו בטובות זכרונות· יזהר הקורא אמן לענות·

„Gepriesen in Ewigkeit, der das Flehen erhört
Der erfüllt hat mit Glauben das Herz seines Dieners
Des Herrn Jakob, des Sohnes Davids,
Auf daß dieser, einsichtig, seinem erhabenen Namen
Ein Haus errichte
Und mit ihm seine Gattin Rahel
Hochgeachtet unter den Glücklichen.
Ihr Vermögen diente zur Ehre, zur Freude Gottes.
Ausschmückend verschönten sie das Heiligtum,
Das im Elul 794 seine Vollendung erreichte.
Lieblicher denn Opfer gefiel es dem Schöpfer
Lieblicher als Söhne und Töchter ist dies; ewigen Ruf empfangen sie,
Denkmal und freudigen Glückwunsch.
Gesegnet ihr Andenken!
Und wer dies liest, spreche Amen. —“ (Frei nach Lewysohn).

Bei der Übertragung der Wormser Inschriften war mir Herr Carl Cohen-Essen behilflich.

162. לחקים עדות ביהוסף · נעש לחצרות כוסף · הביטו אל צור חוצב·
יראי יי כתוב לפני · ומעש מוכיח תזעק ויענה · אבן מקיר וכפוס מעציו·
באר חפר ועלייה קירה · ושם דרך מסילה ישרה · וקיר שכן על מפרציו·
תמור מצות כספו · בצל חכמה עשות חופו · תחת האשל ברמה נצב·
כצאת שמש זרוע אורו · להצליל בסוכת עורו · יכרוהו חברים ובנכבדים יחציו·
ירווה מדשן עדניו · וְהִיהּ צַדִּק אֲזוֹר מָתְנָיו והאמונה אזור חלציו·

Auch diese Inschrift saß zu Lewysohns Zeit neben der älteren von 1034 neben dem Portal der Männerschule. Noch um 1840 freilich saß sie über der kleinen Türe zum Garten, an der Nordostecke der Männerschule. (Vgl. unsere Abb. 56).

163. בנה הבית הזה לשם אדוני · ר׳ מאיר בר יואל מזרע כהוני·
בתתקע״ג ליצירה למניין חשבוניי · יזכור בזכרון טוב לפני אדוני·
יען ויאמר אמן אדוני·
והבית הזה אשר בנה להתפלל בו · לנשים הבוטחות אל ד׳ ואל טובו·
לזכרון בעט ברזל נכתב מכתבו · למען ירוץ הקורא בו·

ובת מלך בת נדיב כבודה· פנימה נכנסה בית מנוחה·
לבית חבר סגן כהן חמודה· לשם עזר מאיר נלקחה·
שמה מרת יהודית החסידה· בידה לקחה צידה ארוחה·
אשר אינה אלוה כל בידה· להכין בית נוֹהּ זה לו למנוחה·
להשלים בו עד ערב עבודה· תפילה ועתירה ורון ושיחה·
חכמה בנתה בית בחמדה· בכן תהיה כאם בנים שמחה·
אלהים זכרה לה זאת לתודה· ולעדה סגולה ולשמחה·

„Dieses Haus hat dem Namen Gottes erbaut
Rabbi Meïr der Sohn des Joël, der Kohen,
Im Jahre 4973 nach Erschaffung der Welt.
Seiner werde vor Gott zum Guten gedacht.
Und Gott spreche Amen!
Daß dieses Gebäude als Bethaus für Frauen,
Die auf Gott und seine Güte vertrauen, erbaut worden
Sei mit eisernem Griffel hier für alle Zeiten hier eingeschrieben.“

„Eine wohltätige Frau, die gleich einer Königstochter
Als Gattin in dem Hause des Rabbi Meïr, des Kohen, waltete,
Die fromme Judith, hat, da ihr Gott das Vermögen verliehen,
Dieses Gotteshaus zu seiner Ehre erbauen lassen.
Damit man von hier aus täglich Lob-, Bitt- und Dankgebete zu Gott sende.
Dieses edle Werk, durch welches sie wie eine Mutter erscheint
Die sich des Glücks ihrer Kinder erfreut,
Möge ihr Gott in Ehren und Freuden gedenken." (Frei nach Lewysohn).

164. M.G.W.J. 1901.

165. Übrigens hat sich die Legende offenbar erst im 18. Jahrh. gebildet: noch Schudt (a. a. O. II., S. 407) berichtet 1714, die Juden hätten „noch einige Merckmahle und Andencken (an Raschi) vor der Zerstörung an. 1615 zu zeigen gewust."

166. A. a. O. S. 411.

REGENSBURG. Aronius, Regesten. / Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1909. Art. Regensburg der Germ. Jud. / Illgens Zeitschrift für kathol. Theologie VII, 3, 49. / J. Meier, Zur Geschichte der Juden in Regensburg, Berlin 1913. / Chr. Ostofraneus, De Ratisbona Metropoli Bavariae et subita ibidem Judeorum proscriptione. Aug. Vind. 1519. / Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland I, 384.

167. Die Vollendung vor 1217, die von den Bearbeitern der Germania Judaica deshalb angenommen wird, weil in diesem Jahre der von R. Moses Minz als Stifter genannte R. Jehuda der Fromme stirbt, ist unwahrscheinlich. Die Architekturgeschichte von Regensburg spricht entschieden dagegen. Zudem kann das Zeugnis von R. Minz, der erst im 14. Jahrh. lebte, für die Stiftung durch R. Jehuda nicht ins Gewicht fallen. Vielleicht aber hat R. Jehuda ein Legat für einen Synagogenbau hinterlassen, und man hat nach seinem Tod den Bau in Angriff genommen.

168. M.G.W.J. 1909, S. 503.

BAMBERG. 50. Bericht über Bestand und Wirken des Histor. Vereins Bamberg. / A. Eckstein, Geschichte der Juden im ehemaligen Fürstbistum Bamberg, und Nachtrag. Bamberg 1899f. / Marschalk, Bambergische Topographie, Bamberg o. J. / A. Steinschneider in M.G.W.J. 1898. / A. Steinschneider, Hebräische Handschriften der Münchener Staatsbibliothek. 1899.

169. Dort wird sie (nach Eckstein a. a. O.) 1485 und 1488 als Nachbarhaus von dem Haus Keßlersgasse 11 erwähnt.

FRIEDBERG. F. Adamy, Kunstdenkmäler im Großherzogtum Hessen, Kreis Friedberg. 1888. / K. Dieffenbach, Denkmäler der deutschen Baukunst. Darmstadt 1856. / Ph. Dieffenbach, Altertümer in und um Friedberg. Friedberg 1829. / Ph. Dieffenbach, Geschichte von Friedberg. Friedberg 1857. / F. Dreher, Friedberg einst und jetzt. Friedberg 1913. / E. Hirsch, Das Judenbad zu Friedberg in Hessen. Friedberg 1925. / Notizblatt 1 der Gesellschaft z. Erforschung jüd. Kunstdenkmäler. 1900. / F. R. Chr. D. Schazmann, Patriotische Gedanken über den Zustand der Juden. Friedberg 1788.

MILTENBERG. F. Epstein, Notizblatt 11 der Gesellschaft z. Erforschung jüd. Kunstdenkmäler. 1911. / Kunstdenkmäler des Königsreichs Bayern, Unterfranken. Stadt Miltenberg 1914.

RUFACH. M. Ginsburger u. C. Winkler, Geschichte der Juden in Rufach. Gebweiler 1906.

ERFURT. Fries, Chronik — Stadtarchiv Erfurt (Manuskript). / B. Hartung, Häuserchronik der Stadt Erfurt. Erfurt 1878. / A. Jaraczewsky, Geschichte der Juden in Erfurt. Erfurt 1868. / Th. Kroner, Festschrift zur Einweihung der neuen Synagoge in Erfurt. Erfurt 1884. / Schudt, Jüdische Merkwürdigkeiten. Frankfurt 1714.

170. Jaraczewsky a. a. O.

PRAG-ALTNEUSCHUL. Antiquitates Judaicae Pragenses o. O. u. J. / J. Deutsch in Allg. Bauzeitung 1886. / Foges, Altertümer der Prager Josephstadt. Prag 1855. / B. Grueber, Die Kunst des Mittelalters in Böhmen. Wien 1871. / Hermann-Winter-Teige, Das Prager Ghetto. Prag 1903. / L. Jerabek, Der alte Prager Judenfriedhof. Prag 1903. / Jahrbuch für die israelitischen Kultusgemeinden Böhmens. 1893. / Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1909, Art. Prag der Germ. Jud. / Neuwirth, Geschichte der Kunst in Böhmen. Prag. / D. J. Podiebrad, Altertümer der Prager Josephstadt. Prag 1862. / Stein, Die Geschichte der Juden in Böhmen. Brünn 1904. / Das jüdische Prag. Sammelschrift. Prag 1917. / Gelegentliche Erwähnungen häufig in der kunstgeschichtlichen Fachliteratur.

171. M.G.W.J. 1909.

172. Bei dem großen Pogrom von 1389 verbrannte ein Teil der Juden in der Altschul. Vgl. die Selicha des R. Abigdor Karo für Mincha Jom Kippur: „Die nahe der Altschule Wohnenden versammelten sich . . . im Bethaus. Daselbst verzehrte sie das Schwert, das Feuer verbrannte sie . . . Sie drangen ein in die Bethäuser, das alte und das neue . . .“ (Jerabek, a. a. O. S. 14).

173. Jerabek, a. a. O. S. 14, Anm. 1.

174. J. Meg. III, IV, 28.

175. Versuche schon bei Deutsch und Teige, a. a. O.

176. Vielleicht erst nach 1870? Gruebers Werk gibt sie seltsamerweise noch nicht an.

177. Teige, a. a. O.

178. Die Inschrift ist von Stein (Geschichte der Juden in Böhmen) überliefert; sie saß angeblich an der Nordwand und lautete: חאהד ושמו אהד. Ob aber die Punktierung in diesem Fall Zahlenwert hat, ist fraglich.

KRAKAU. M. Balaban, Die Judenstadt Lublin. Berlin 1919. / K. Essenwein, Mittelalt. Kunstdenkm. der Stadt Krakau. 1869. / Grotte, Deutsche, böhmische und polnische Synagogentypen. 1915. / E. Lepszy, Krakau. Seemann, Leipzig 1910.

179. Noch heute ist das Krakauer Judentum kulturell aufs engste mit Deutschland und Böhmen verknüpft.

180. Nach Essenwein, a. a. O.

EGER. B. Grueber, Die Kaiserburg zu Eger. 1860. / B. Grueber, Die Kunst des Mittelalters in Böhmen. Wien 1871. / G. Proeckl, Eger und das Egerland. Eger 1851. / K. Siegl, Eger im Wandel der Jahrtausende. Eger 1922. / A. Stein, Die Geschichte der Juden in Böhmen. Brünn 1904. / J. Simon, Urkundliches Material zur Geschichte der Egerer Judengemeinde. M.G.W.J. 1900.

181. Stein, a. a. O.

182. M.G.W.J. 1900, S. 297ff.

183. Nach dem Einsturz des Gewölbes 1839 wurde dieser Rundpfeiler durch einen achteckigen Pfeiler ersetzt (Proeckl, a. a. O.).

184. Stein, a. a. O. S. 22ff.

185. Ich folge darin Stein, nicht Proeckl, der statt 1375 hier 1314 gelesen hat. Die Inschrift lautet: שנת קל״ה במנין נשלם הבנין שבת הזה

OFFENBURG. Kunstdenkmäler des Großherzogtums Baden, Kr. Offenburg. / K. Walter, Das Judenbad zu Offenburg. (Mir nicht zugänglich.)

ANDERNACH. Rahmers Jüdisches Literaturblatt 1887, Nr. 27ff. / J. W. J. Braun im Bonner Winkelmannsprogramm 1853.

POSEN. A. Grotte, Deutsche, böhmische und polnische Synagogentypen. Mitteilungen d. Gesellschaft z. Erforschung jüd. Kunstdenkmäler 1915. / Heppner-Herzberg, Aus Vergangenheit und Gegenwart der Juden in Posen. 1909.

FRANKFURT. Aronius, Regesten. / Archiv für Frankfurter Geschichte und Kunst, III. Folge, Bd. I. / Batton, Örtliche Beschreibung von Frankfurt. IV/V. / Germania Judaica I. Bd. / Dietz, Stammbuch der Frankfurter Juden. Frankfurt 1907. / Judenbaubücher 1460—63, Stadtarchiv Frankfurt. / J. Kracauer, Die Judengasse in Frankfurt a. M. in Festschrift d. Philanthropinums 1904. / Derselbe, Urkundenbuch der Frankfurter Juden. Frankfurt 1914. / Derselbe, Aus der inneren Geschichte der Juden Frankfurts im XIV. Jahrh. Programm des Philanthropinums 1914. / Derselbe, Geschichte der Frankfurter Juden. Frankfurt 1926. / K. Lersner, Chronik, I/II, 1706 u. 1734. / Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertumskunde in Frankfurt V/VI. / Ratsprotokolle 1460—63, Stadtarchiv Frankfurt. / J. Schudt, Jüdische Merkwürdigkeiten II. Frankfurt 1714. / Wolff-Jung, Baudenkmale in Frankfurt a. M. 1895ff. / Dieselben, Der Kaiserdom zu Frankfurt. Frankfurt 1892.

186. Ein kurzer Ausgrabungsbericht bei Wolff u. Jung, Kaiserdom.

187. Germ. Jud. a. a. O.

188. Kracauer, 1904 und 1926.

189. So schon Kracauer 1904.

190. Der Name ist schwer zu deuten.

191. Kracauers Beschreibung (1904) „90 Fuß lang, 86 Fuß breit, an der südöstlichen und südwestlichen Ecke abgestumpft", beruht auf einem Irrtum. Daniel Merians Plan der abgebrannten Judengasse vom 17. III. 1711 (Stadtarchiv), auf den Kracauer sich bezieht, verzeichnet nicht die Synagoge, sondern den Synagogenhof.

192. Schudt, nach Dieffenbach.

193. Kracauer, 1904. — Dazu Archiv f. Frankfurter Geschichte und Mitt. d. Ver. f. Gesch. u. Altertumskunde in Frankfurt a. a. O.

194. Eine ältere war schon 1462/63 erbaut worden (Judenbaubuch).

195. Von welchem Bau die Reste stammen, die in der Vorhalle der Börnesynagoge eingemauert sind, ist nicht klar. Es sind zwei Schlußsteine mit Rosetten in der Art des 17. Jahrh. und den Anfängen von Rippen. Die Inschrift auf dem einen Stein lautet auf 1650. Von einem Synagogenbau dieser Zeit ist nichts bekannt.

PRAG-PINKASSCHUL. L. Jerabek, Der alte Prager Judenfriedhof. Prag 1903. / Mitteilungen der k. k. Centralkommission für Erforschung und Erhaltung der Kunstdenkmäler. 1907. / Popper, Inschriften des alten Prager Judenfriedhofs in Zeitschr. f. Gesch. d. J. in Deutschland 1892; vgl. auch oben unter Altneuschule.

196. Aus der Mitte des 18. Jahrh.

197. Nach Popper, a. a. O.

198. Kirchner, dem der Stich entnommen ist, sagt, er gebe „eine Prager Synagoge" wieder.

SCHNAITTACH. Grotte, Deutsche, böhmische und polnische Synagogentypen, 1915. / M. Weinberg, Geschichte der Juden in der Oberpfalz. Sulzbürg 1909.

199. Damals wird die Synagoge zum ersten Male im Judenzinsregister erwähnt. Im Westen gibt eine Inschrift שנ לפק das Jahr 330 = 1570 an.

METZ. Bégin, Metz depuis 18 siècles. Paris-Metz 1843ff. / Glückel von Hameln, Denkwürdigkeiten. Hrsg. von Feilchenfeld. Berlin 1920. / F. X. Kraus, Kunst und Altertum in Elsaß Lothringen. 1876. / Mitteilungen d. Gesellschaft z. Erforschung jüd. Kunstdenkmäler I/II.

FÜRTH. H. Barbeck, Geschichte der Juden in Nürnberg und Fürth. 1878. / Grotte, Deutsche, böhmische und polnische Synagogentypen. 1915. / P. Chr. Kirchner, Jüdisches Zeremoniell. Nürnberg 1726. / A. Würffel, Historische Nachricht von der Judengemeinde Fürth. Frankfurt 1754. / Bauakten im Stadtarchiv Fürth, Sectio IV, Fach 27, Nr. 3. / B. Sax, Die Synagoge in Fürth (mir unzugänglich).

200. Barbeck a. a. O. nach der Kreßschen Chronik S. 60.

201. Abb. 96 läßt irrtümlich die Dienste im Süden weg.

202. Bericht der Baukommission vom 22. VI. 1831. Dabei Grund- und Aufriß.

203. Abb. 97 läßt diese Beamtenhäuser weg. Sie sind aber urkundlich gesichert.

BURGWEINTING. F. Epstein in Notizblatt 11 der Gesellschaft z. Erforschung jüd. Kunstdenkmäler. 1911. / Kunstdenkmäler des Königsreichs Bayern, Oberpfalz. Bd. Stadtamthof 1914.

PASSAU. Frauberger, Mitteilungen der Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler I/II. / Grotte, Deutsche, böhmische und polnische Synagogentypen. 1915.

NÜRNBERG. H. Barbeck, Geschichte der Juden in Nürnberg und Fürth. 1878. / A. Würffel, Historische Nachrichten von der Judengemeinde in Nürnberg. Nürnberg 1754. / Verkaufsinventar von 1499 und andere Akten (Lib. litt.) im Stadtarchiv Nürnberg.

204. Quellen z. Geschichte d. Juden in Deutschland III, S. 288: „Donnerstag, 18. Kislev 5057, begann die Gemeinde . . . im neuen Gotteshause zu beten . . . bis jetzt hat Mar Simson dieses Haus gebaut . . . von der Grundsteinlegung bis zur Krönung des Gebäudes . . ."

205. Es ist noch nicht einmal sicher, daß sie an der gleichen Stelle steht. Karls IV. Dekret von 1349 sagt: „. . . datz man aus der Judenschul sollt machen eine Kyrche . . . und die legen auf den großen platz an ein sollich statt da es die burger allerbest dünkt . . ." (Würffel, a. a. O. S. 133).

206. Verkaufsinventar von 1499 (Akt 81, XXIV, 88cc.).

207. Lib. litt. 16, fol. 129/30 u. 188.

208. Vielleicht kann die Feststellung weiterhelfen, daß das Nachbarhaus, ein Eckhaus, das Peter Imhoff aus dem Besitz des Staffelsteiners kaufte, später „zur weißen Krone" hieß. (Würffel a. a. O. p. 108.)

209. A. a. O. p. 95.

WEISENAU. F. Epstein in Notizblatt 6 der Gesellschaft z. Erforschung jüd. Kunstdenkmäler. / Akten im Besitz der jüdischen Gemeinde Weisenau, bei dem Vorstand H. Metzger.

HARBURG.

210. Herr Toeplitz hat mich freundlicherweise mit dieser Inschrift bekanntgemacht.

BERLIN. Allg. Zeitung d. Judentums 1878, 1884. / Borrmann, Bau- und Kunstdenkmäler in Berlin. 1893. / Geiger, Geschichte der Juden in Berlin, Berlin 1871. / Grotte, Deutsche, böhmische und polnische Synagogentypen. 1915. / B. König, Annalen für die Geschichte der Juden in der Mark. 1790.

LITERATUR

Literatur über einzelne Bauwerke siehe unter
den Anmerkungen zu der Beschreibung der Bauten.

Abel, Kaspar, Hebräische Altertümer. Leipzig 1736.

Abrahams, Israel, Jewish life in the middle ages. London 1896.

Adler, E. N., Von Ghetto zu Ghetto. Stuttgart 1909.

Allgemeine Zeitung des Judentums. 1837—1922.

von Alten, W., Geschichte des altchristlichen Kapitells. München, ohne Jahr.

Altmann, A., Geschichte der Juden ... in Salzburg. Berlin 1913.

Anglo-Jewish historical Exhibition. London 1887.

Annales de Bordeaux. 1906.

Aronius, Julius, Regesten zur Geschichte der Juden im Fränkischen Reich bis 1273. Berlin 1887.

Baer, Fritz, Studien zur Geschichte der Juden im Königreich Aragonien. Berlin 1913.

Balaban, Maier, Die Judenstadt Lublin. Berlin 1919. (Deutsch.)

— Skizzen zur Geschichte der Juden in Polen. Berlin 1911.

— Zydzi lwowsky na przdowia. Lemberg 1906.

Basnage, Jacques, Histoire des Juifs. Rotterdam 1706.

Beck, Mathias, Monumenta antiqua judaica Augustae Vindelicorum reperta. Augsburg 1686.

Bégin, Metz depuis 18 siècles. Paris-Metz 1843—45. 3 Bde.

Beiträge zur jüdischen Kulturgeschichte. Hrsg. von der Gesellschaft zur Erf. jüd. Kunstdenkmäler. Frankfurt 1924ff.

Benjamini Tudelensis itinerarium ex versione Benedicti Ariaemontani. Leipzig 1764.

Benzinger, Hebräische Archäologie. 1907.

Berliner, A., Aus dem Leben der deutschen Juden im Mittelalter. Berlin 1900.

— Geschichte der Juden in Rom. Frankfurt 1893.

Bersohn, Mathias, Notes sur quelques anciennes synagogues construites en bois en Pologne. Krakau 1895.

— Biographische Notizen über polnische Künstler des 16., 17. und 18. Jahrhunderts. Warschau 1906.

Bertholet, Alfred, Kulturgeschichte Israels. Göttingen 1919.

Blochs Österreichische Wochenschrift. 1913.

Bodenschatz, J. Chr., Kirchliche Verfassung der heutigen Juden. Erlangen 1748.

Boletin de la Real Academia de la Historia. Madrid 1906.

Bondy-Dworsky, Zur Geschichte der Juden in Böhmen ... Prag 1906.

Braun u. Hogenberg, Beschreibung und Kontrafaktur von den vornehmsten Städten der Welt 1572 bis 1618.

Brünnow-Domaczewski, Provincia Arabia. Straßburg 1909.
Bulletin Hispanique de Bordeaux. 1907.
Buxtorf, J., Synagoga Judaica. Basel 1712.
Cabrol, F., Dictionnaire d'archéologie chrétienne. Paris 1907ff.
Clement-Janin, Notices sur la communauté israelité de Dijon 1879.
Cohen, Israel, The journal of a jewish traveller. London 1925.
Comptes rendues des séances de l'Académie des inscriptions de belles-lettres. Paris 1905.
Dalman, Gustaf, Petra und seine Felsheiligtümer. Leipzig 1908.
— Orte und Wege Jesu. Gütersloh 1919.
— Neue Petraforschungen. Leipzig 1912.
Depping, G. B., Les Juifs dans le moyen âge. Brüssel 1844.
Deutsche Bauhütte. 1905.
Döring, O., Deutschlands mittelalterliche Kunstdenkmäler als Geschichtsquelle. Leipzig 1910.
Donath, L., Geschichte der Juden in Mecklenburg. Leipzig 1874.
Dubnow, Simon, Weltgeschichte des jüdischen Volkes. Berlin 1925ff.
Eckstein, A., Geschichte der Juden im ehemaligen Fürstbistum Bamberg. Bamberg 1898.
Elbogen, Ismar, Der jüdische Gottesdienst und seine geschichtliche Entwicklung. Leipzig 1913.
— Geschichte des jüdischen Volkes seit dem Untergang des jüdischen Staates. Leipzig 1919.
— Gottesdienst und synagogale Poesie. Frankfurt 1914.
— Zur Geschichte des Synagogenbaus. Allg. Zeitg. d. Judentums. 1917.
D'Elvert, Zur Geschichte der Juden in Mähren und Österreichisch-Schlesien. Brünn, ohne Jahr.
Euting, J., Über die älteren hebräischen Steine im Elsaß. Straßburg 1888.
Ewald, Chr., Reise nach Tunis. Nürnberg 1837.
Faïtlovitch, J., Notes d'un voyage chez les Falachas. Paris 1905.
— Quer durch Abessinien. Berlin 1910.
Flavius Josephus, Jüdische Altertümer; Geschichte des jüdischen Krieges. Hrsg. H. Clementz. Berlin-Wien 1923.
Feist, S., Stammeskunde der Juden. Leipzig 1925.
Frauberger, M., Zweck und Ziele der Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler; Bau und Ausschmückung alter Synagogen; Alte Kultusgegenstände in Synagoge und Haus; Hebräische Handschriften. Mitteilungen d. Gesellschaft z. Erforschung jüd. Kunstdenkmäler. Frankfurt 1900ff. Bd. I—VI.
Friedländer, M., Die Juden in Böhmen. Wien 1900.
Friedländer, Moritz, Synagoge und Kirche in ihren Anfängen. Berlin 1908.

Friedrich, B., Judenverfolgungen des Mittelalters und ihre Ursachen. Gütersloh 1919.
Gaster, M., History of the ancients synagogues of the Spanish and Portug. jews. London 1901.
Gayet, A., L'art copte. Paris 1902.
Germania judaica. Hrsg. M. Brann und A. Freimann. I. Bd., 1. Teil. Frankfurt 1917.
Glückel von Hameln, Denkwürdigkeiten. Hrsg. A. Feilchenfeld. Berlin 1920.
Grätz, H., Geschichte der Juden. Leipzig 1874ff.
Grambs, J. G., Dissertatio de Synagogis Judaeorum. Gießen 1682.
Gross, Henri, Gallia Judaica. Paris 1897.
Grotte, Alfred, Deutsche, böhmische und polnische Synagogentypen. Berlin 1915.
= Mitteilungen d. Gesellschaft z. Erforschung jüd. Kunstdenkmäler. Frankfurt 1915. Bd. VII/VIII.
— Alte Almemorgitter. Ost und West 1917.
— Die Reliquien des Salomon Molcho. M. G. W. J. Bd. 67.
— Die Bedeutung der galiläischen Synagogenausgrabungen. M. G. W. J. 1921.
Grueber, B., Die Kunst des Mittelalters in Böhmen. Wien 1871.
Grünfeld, R., Zur Geschichte der Juden in Bingen. Bingen 1905.
Grunwald, N., Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde. Hamburg 1898ff.
Goldfahn, S., Die Synagogen der Talmudzeit. Rahmers Jüd. Literaturblatt. 1884.
Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur bei den abendländischen Juden. Berlin 1880/88. 3 Bde.
— Das Judentum und die bildenden Künste.
Gurlitt, C., Zur Kunstgeschichte der alten Synagogen. Christliches Kunstblatt. 1904.
— Handbuch der Architektur IV, 8, 1 „Synagogen". Stuttgart 1906.
Festschrift zum 70. Geburtstag Jakob Guttmanns. Leipzig 1915.
Haas, T., Die Juden in Mähren. Brünn 1906.
Hamburger, Realenzyklopädie für Bibel und Talmund. Strelitz 1883.
Haenle, S., Geschichte der Juden im ehemaligen Fürstentum Ansbach. Ansbach 1867.
Hassler, Jüdische Altertümer aus dem Mittelalter in Ulm. Verhandlungen des Vereins für Kunst und Altert. in Ulm und Oberschwaben. XVI. 1865.
Hauser, Geschichte des Judentums. 1921.
Heffner, L., Die Juden in Franken. Nürnberg 1855.
Heller, L. J., Megillat Ewo. Neudruck. Berlin 1912.
Herzberg, I. Geschichte der Juden in Bromberg. Frankfurt 1903.
Höniger, R., Das Judenschreinsbuch der Laurenzpfarre in Köln. Quellen z. Geschichte der Juden in Deutschland. Berlin 1888. I. Bd.
Hora, E., Die hebräische Bauweise im Alten Testament. Karlsbad 1903.
Jahrbuch für die Israelitischen Kultusgemeinden Böhmens. 5654 = 1893/94.
— für jüdische Geschichte und Literatur. 1901.
Jewish, The, Chronicle. Sämtliche Jahrgänge.

Jewish, The, Encyclopedia. Neuyork 1901ff.
— The, Quarterly Review. Sämtliche Jahrgänge seit 1888.
Jirku, H., Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament. Leipzig 1923.
Joseph, D., Stiftshütte, Tempel und Synagogenbau. Ost und West. 1914.
Jost, J. M., Geschichte des israelitischen Volkes, Berlin 1832.
Jüdisches Museum in Prag. Katalog 1913.
Juster, J., Les Juifs dans l'empire romain. Paris 1914.
Kahn, L., Histoire de la communauté israelite de Paris. Paris 1884ff.
Kallenbach, G. G., Dogmatisch-liturgisch-symbolische Auffassung der kirchlichen Baukunst. Halle 1857.
Katalog der Ausstellung jüdischer Bauten und Kultusgegenstände für Synagoge und Haus. Düsseldorf 1908.
Kaufmann, D., Gesammelte Schriften. Wien 1897. Hrsg. M. Brann.
Kaufmann, K. M., Die Menasstadt. Leipzig 1910.
Kirchner, P. Chr., Jüdisches Zeremoniell. Nürnberg 1726 u. ö.
Klein, K., Das Museum. (Zeitschrift.) Stuttgart 1854—55.
König, Balthasar, Annalen für die Geschichte der Juden in der Mark Brandenburg. Berlin 1790.
Kohl, H., u. C. Watzinger, Antike Synagogen in Galiläa. Leipzig 1916.
Kohut, Alfred, Geschichte der deutschen Juden. Berlin 1899.
Kottek, H., Geschichte der Juden. Frankfurt 1915.
Krauss, S., Die galiläischen Synagogenruinen. III. Veröffentlichung d. Gesellschaft f. Palästinaforschung. Berlin 1911.
— Synagogale Altertümer. Berlin-Wien 1922.
Krencker, D., Ältere Denkmäler Nordabessiniens. Berlin 1913.
Kuth, A., Ergebnisse einer Studienreise im Auftrag der Gesellschaft z. Erforschung jüd. Kunstdenkmäler. Berlin 1907.
Lehmann, E., Gesammelte Schriften. Berlin 1899.
Leroux, G., Les origines de l'édifice hypostyle en Grèce, en Orient et chez les Romains. Paris 1913.
Lettres édifiantes et curieuses écrites des Missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus. Paris 1774. 31. Bd.
Levy, Alphonse, Geschichte der Juden in Sachsen. 1901.
Liebe, Georg, Das Judentum in der deutschen Vergangenheit. Leipzig 1903.
Littmann, E., Profan- und Kultbauten Nordabessiniens. Berlin 1913.
Loeschke, Gerhard, Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult. Bonn 1910.
Löw, L., Gesammelte Schriften. Szegedin 1898. 5 Bde.
Löwenstein, L., Geschichte der Juden am Bodensee. Konstanz 1879.
— Geschichte der Juden in der Kurpfalz. Frankfurt 1895.
Lundius, Johann, Die alten jüdischen Heiligtümer. Hamburg 1704 u. ö.

Mader, Andreas, Altchristliche Basiliken und Lokaltraditionen in Südjudäa. Paderborn 1915/18.
Margharita, Antonius, Der ganz Jüdisch Glaub. Augsburg 1530.
Mazzorchini, R., Album di 104 tavole resprimente 204 vedute di Livorno e dei contorni. Livorno 1874.
Mémoires de l'Académie de Metz. 1843.
Merian, M., Topographien.
Messmer, J. A., Über den Ursprung der Basilika. Leipzig 1854.
Mikoweč, Altertümer und Denkwürdigkeiten Böhmens. Ohne Ort und Jahr.
Mirdel, J., Die Juden in Memmingen. Memmingen 1909.
Mitteilungen des Deutschen Palästinavereins. Sämtliche Jahrgänge seit 1877.
— der Deutschen Orientgesellschaft. 1905.
Mocatta, Geschichte der Juden in Spanien. 1878.
Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. Sämtliche Jahrgänge seit 1852. [M. G. W. J.]
Moses, Elisabeth. Zeitschrift f. bildende Kunst. 1926.
Mosseri, J., The synagogues of Egypt. The jewish Review. 1914.
Müller-Schlosser, Die Haggadah von Serajewo. Wien 1898.
Münster, Sebastian, Cosmographia. Basel 1554ff.
Murr, G. v., Geschichte der Juden in Sina. Halle 1803.
Neubauer, A., u. M. Stern, Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge. Quellen z. Geschichte d. Juden in Deutschland. II. Bd. Berlin 1892.
Neufeld, D., Die Halleschen Juden. Halle 1915.
Neumark, Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters. Berlin 1907.
Notizblätter der Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler. Frankfurt 1900ff.
Ottensooser, D., Reise des R. Petehachjah aus Regensburg. Fürth 1844.
Palestine Exploration Fund Quarterly Statement. London 1878.
Picart, Bernard, Les Cérémonies des Juifs. Amsterdam 1723 u. ö.
Prestel, J., Die Baugeschichte des jüdischen Heiligtums und des Tempels Salomonis. Straßburg 1902.
Rahtjens, C., Die Juden in Abessinien. Hamburg 1921.
Revue archéologique. 1883/84. 1904.
— de l'art chrétien. 1899.
— des Etudes Juives. Sämtliche Jahrgänge seit 1880.
Rittangel, J. St., Jüdische Neujahrs-Solemnitäten. Königsberg 1652.
Rohlfs, Gerhard, Meine Mission nach Abessinien. Berlin 1886.
Ross, A., Der wunderwürdige Juden- und Heidentempel. Nürnberg 1701.
Salfeld, S., Der alte israelitische Friedhof in Mainz. Berlin 1898.

Salfeld, S., Zur Geschichte der Mainzer Synagogen. Mainz 1908.
— Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches. Quellen z. Geschichte d. Juden in Deutschland. III. Bd. Berlin 1898.
Schick, Conrad, Die Stiftshütte, der Tempel in Jerusalem und der Tempelplatz der Jetztzeit. Berlin 1896.
Schröder, Dieterich, Beschreibung der Stadt Wismar. Wismar 1743.
Schudt, J. J., Jüdische Merkwürdigkeiten. Frankfurt 1714. 3 Bde. u. Suppl.
Schwartz, Geschichte der Juden in Wien. = Geschichte der Stadt Wien. Bd. V. Wien 1913.
Sellin, E., Der Ertrag der Ausgrabungen im Orient für die Erkenntnis der Entwicklung der Religion Israels. Leipzig 1905.
— Tell Ta'anek. Denkschrift der k. k. Akademie der Wissenschaften zu Wien. 1904. Philol.-histor. Klasse Bd. 50. Abt. 4.
Simon, Johann, Vorlesung über die jüdischen Altertümer. Halle 1769.
Somers-Clarke, Christian antiquities in the Nile valley. Oxford 1912.
Stein, A., Die Geschichte der Juden in Böhmen. Brünn 1904.
Steinschneider, M., Die hebräischen Handschriften der Hof- und Staatsbibliothek in München. München 1875.
Sternberg, H., Geschichte der Juden in Polen. Leipzig 1878.
Stobbe, O., Die Juden in Deutschland während des Mittelalters. Braunschweig 1866.
Studniczka, G., Das Symposion Ptolemaios II. Sächsische Abhandlungen. 30. Bd.
Talmud, Der babylonische, übers. L. Goldschmidt, Berlin-Leipzig 1897 ff.
— Jeruschalmi.
Tychsen, Bützowsche Nebenstunden. Wismar 1768 ff.
Ulrich, J. C., Sammlung jüdischer Geschichten in der Schweiz. 1788.
Vitruv, Decem libri de architectura. Hrsg. Prestel. Straßburg 1910.
de Voguë, La Syrie centrale. Paris 1865.
Wallichs Mayerische Synagoge. Greifswald 1711.
Weigand, F., Die Entwicklung des korinthischen Kapitells. Archäologisches Jahrbuch. 1916.
Weinberg, M., Geschichte der Juden in der Oberpfalz. Sulzbürg 1909.
Weißenberg, S., Die Karäer der Krim. Globus 1903.
Wellhausen, Th., Israelitische und jüdische Geschichte. Berlin 1895.
Wiener, M., Regesten zur Geschichte der Juden in Deutschland. Hannover 1862.
Winter-Wünsche, Die jüdische Literatur. 2 Bde. Trier 1894.
Wolff, O., Der Tempel von Jerusalem. 1913, ohne Ort.
Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Seit 1881.
— für die Geschichte der Juden in Deutschland. 1886—1891.
Zestermann, Die antiken und christlichen Basiliken. Leipzig 1847.
Zunz, L., Gesammelte Schriften. Berlin 1875—76.

VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN

Seite

1. Irbid, Synagoge. Innenansicht nach Norden. Rekonstruktion . . 51
   Kohl-Watzinger, Antike Synagogen in Galiläa, Leipzig 1916.
2. Tell-Hum, Wandkapitell 56
   Abb. 2, 3, 5, 6, 8, 9, 10, 12, 13 nach Aufnahmen einer Expedition der Deutschen Orientgesellschaft (Dr. Heinrich Kohl † und Prof. Carl Watzinger).
3. Tell-Hum, Wandkapitell 57
   Phot. der Deutschen Orientgesellschaft.
4. Tell-Hum, Synagoge. Außenansicht von Süden. Rekonstruktion . 59
   Kohl-Watzinger, Antike Synagogen in Galiläa. Leipzig 1916.
5. Tell-Hum, Vorhof, Kapitell 60
   Phot. der Deutschen Orientgesellschaft.
6. Irbid, Kapitell 61
   Phot. der Deutschen Orientgesellschaft.
7. Irbid, Synagoge. Grundriß 62
   Kohl-Watzinger, Antike Synagogen in Galiläa. Leipzig 1916.
8. Umm-el-Amed, Kapitell 63
   Phot. der Deutschen Orientgesellschaft.
9. Ed-Dikke. Wandkapitell 64
   Phot. der Deutschen Orientgesellschaft.
10. Ed-Dikke, Eckkapitell 65
    Phot. der Deutschen Orientgesellschaft.
11. Umm-el-Amed, Synagoge. Grundriß ⟨Nicht wie irrtümlich unter der Abb. steht „Tell-Hum“⟩ 66
    Kohl-Watzinger, Antike Synagogen in Galiläa. Leipzig 1916.
12. Ed-Dikke, Kapitell 67
    Phot. der Deutschen Orientgesellschaft.
13. Kerâze, Wandkapitell 67
    Phot. der Deutschen Orientgesellschaft.
14. Hammâm-Lif, Synagoge. Grundriß 71
    Revue archéologique 1884.
15. Hammâm-Lif, Synagoge. Mosaik 73
    S. Krauß, Synagogale Altertümer. Berlin-Wien 1922.
16. Inneres einer Synagoge. Stich von 1748 91
    Chr. Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden. Erlangen 1748.
17. Prag, Altneuschule. Innenansicht nach Osten. Stich des frühen neunzehnten Jahrhunderts 93
    Aus dem Besitz d. Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler. Frankfurt a. Main.
18. Thoravorlesung. Miniatur des späten dreizehnten Jahrhunderts . . 95
    Phot. a. d. Bes. der Gesellsch. z. Erforschg. jüd. Kunstdenkmäler. Frkfrt a. M.

19. Ausheben der Thora. Miniatur des späten dreizehnten Jahrhunderts 97
Phot. a. d. Besitz der Ges. z. Erforschg. jüd. Kunstdenkmäler. Frkfrt a. M.
20. Synagoge. Miniatur des späten dreizehnten Jahrhunderts 99
Müller-Schlosser, Die Haggadah von Serajewo. Wien 1898.
21. Ausheben der Thora. Miniatur von 1383 101
Phot. a. d. Besitz der Ges. z. Erforschg. jüd. Kunstdenkmäler. Frkft a. M.
22. Worms, Männerschule. Inneres nach Osten. Lithographie von Abraham Neu um 1840 105
Aus dem Besitz von I. Kiefer, Worms.
23. Regensburg, Synagoge. Inneres n. Osten. Radier. v. Albrecht Altdorfer 1519. 109
24. Fürth, Synagoge. Innenansicht nach Osten. Stich von 1726 . . . 113
P. Chr. Kirchner, Jüdisches Ceremoniell. Nürnberg 1726.
25. Synagoge. Holzschnitt 1530 117
A. Margharita, Der ganz jüdisch Glaub. Augsburg 1530.
26. Prag, Altneuschule. Aron 119
Phot. a. d. Besitz der Ges. z. Erforschg. jüd. Kunstdenkmäler. Frkfrt a. M.
27. Aron. Miniatur des späten 14. Jahrhunderts. 120
Klischee der Gesellschaft zur Erforschung jüd. Kunstdenkmäler. Frkfrt a. M.
28. Aron. Miniatur des späten 15. Jahrhunderts 121
Klischee der Gesellschaft zur Erforschung jüd. Kunstdenkmäler. Frkfrt a. M.
29. Aron. Aus Modena 1506. Paris, Musée Cluny 123
Klischee der Gesellschaft zur Erforschung jüd. Kunstdenkmäler. Frkfrt a. M.
30. Bima Krakau. 124
Klischee der Gesellschaft z. Erforschung jüd. Kunstdenkmäler. Frkfrt a. M.
31. Metz. Judenviertel 125
M. Merian, Topographia Galliae, III. pars, 1640.
32. Prag. Altneuschule. Außenansicht v. Südosten. Kolorierter Stich aus der Mitte des 19. Jahrhunderts 127
A. d. Besitz der Gesellschaft z. Erforschg. jüd. Kunstdenkmäler. Frkfrt a. M.
33. Fürth. Synagoge. Außenansicht der Nordseite. Stich von 1726 . . 129
P. Chr. Kirchner, Jüdisches Ceremoniell. Nürnberg 1726.
34. Regensburg, Synagoge. Portal und Vorhalle 131
Radierung von Albrecht Altdorfer 1519.
35. Worms Frauenschule. Inneres nach Süden. Lithographie von Abraham Neu um 1840 135
Aus dem Besitz von I. Kiefer, Worms.
36. Frankfurt a. Main. Judengasse und Synagoge von 1460 139
B. Müller, Bilderatlas z. Gesch. der Stadt Frankfurt a. M. Frkfrt a. M. 1914.
37. Mikweh. Stich von 1748 141
Chr. Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden. Erlangen 1748.
38. Speyer. Synagoge. Grundriß 145
Eigene Aufnahme.

39. Speyer. Mikweh. Grundriß 147
F. Hildenbrand, Das romanische Judenbad .. zu Speier am Rhein. Speyer 1920.
40. Speyer. Mikweh, Längsschnitt 149
F. Hildenbrand, Das romanische Judenbad .. zu Speier am Rhein. Speyer 1920.
41. Worms. Synagoge. Grundriß 151
Kunstdenkmäler im Großherzogtum Hessen, Kreis Worms, Darmstadt 1887.
42. Worms, Synagoge, von Norden 153
Phot. A. Füller, Worms.
43. Worms. Männerschule und Weiberschule von Nordwesten . . . 155
Phot. a. d. Bes. der Ges. zur Erforschg. jüd. Kunstdenkmäler. Frkfrt a. M.
44. Worms. Männerschule. Innenansicht nach Südosten 156
Phot. A. Füller, Worms.
45. Worms. Männerschule, Kapitell 157
Phot. Kunsthistorisches Seminar Marburg.
46. Worms. Männerschule, Kapitell 157
Phot. Kunsthistorisches Seminar Marburg.
47. Worms. Männerschule. Portal 158
Phot. Kunsthistorisches Seminar Marburg.
48. Worms. Männerschule. Portal 159
Phot. Kunsthistorisches Seminar Marburg.
49. Fritzlar. Stiftskirche. Krypta. Kapitell 160
Phot. Kunsthistorisches Seminar Marburg.
50. Fritzlar. Stiftskirche, Krypta. Kapitell 161
Phot. Kunsthistorisches Seminar Marburg.
51. Worms, Dom. Portal am nördlichen Seitenschiff 163
Phot. Kunsthistorisches Seminar Marburg.
52. Worms. Mikweh. Vorraum und Treppe 165
Phot. P. Blumberger, Worms.
53. Worms. Weiberschule. Innenansicht nach Norden 167
Phot. A. Füller, Worms.
54. Worms. Weiberschule. Portal 169
Phot. A. Füller, Worms.
55. Worms. Männerschule. Außenansicht von Südwesten 171
Phot. A. Füller, Worms.
56. Worms. Vorhof der Synagoge. Lithographie um 1850 173
Aus dem Besitz von I. Kiefer, Worms.
57. Worms. Männerschule. Lesepult 175
Klischee der Gesellschaft zur Erforschung jüd. Kunstdenkmäler. Frkfrt a. M.
58. Regensburg, Synagoge. Grundriß. Rekonstruktion 177
Eigene Aufnahme.
59. Bamberg, Synagoge. Grundriß 181
Eigene Aufnahme.

60. Bamberg, Synagoge. Außenansicht von Südwesten 183
Phot. Kröner, Bamberg.
61. Bamberg, Synagoge. Innenansicht nach Westen 185
Phot. Kröner, Bamberg.
62. Friedberg, Mikweh. Grundriß, Schnitt und Details 187
Klischee der Gesellschaft zur Erforschung jüd. Kunstdenkmäler. Frkfrt a. M.
63. Miltenberg, Synagoge. Grundriß 189
Klischee der Gesellschaft zur Erforschung jüd. Kunstdenkmäler. Frkfrt a. M.
64. Miltenberg, Synagoge. Längsschnitt 190
Klischee der Gesellschaft zur Erforschung jüd. Kunstdenkmäler. Frkfrt a. M.
65. Miltenberg, Synagoge. Querschnitt 190
Klischee der Gesellschaft zur Erforschung jüd. Kunstdenkmäler. Frkfrt a. M.
(63—65 nach Aufnahmen von F. Epstein.)
66. Miltenberg, Giebel des Aron 191
Bau- und Kunstdenkmäler des Königreichs Bayern, Unterfranken, Bd. 18.
67. Rufach, Synagoge. Grundriß 193
Ginsburger-Winkler, Geschichte der Juden in Rufach. Gebweiler 1906.
68. Rufach, Ostwand der Synagoge 195
Ginsburger-Winkler, Geschichte der Juden in Rufach. Gebweiler 1906.
69. Erfurt, Älteste Synagoge, Lageplan 196
Eigene Aufnahme.
70. Erfurt, Synagoge von 1353. Zeichnung aus dem frühen 17. Jahrhundert 198
Phot. Bissinger, Erfurt.
71. Prag, Grundriß der Altneuschule 200
Eigene Aufnahme.
72. Prag, Altneuschule. Außenansicht von Nordwesten 201
Phot. a. d. Bes. d. Ges. z. Erforschg. jüd. Kunstdenkmäler. Frkfrt a. M.
73. Prag, Altneuschule. Außenansicht von Südosten 203
Phot. a. d. Bes. d. Ges. z. Erforschg. jüd. Kunstdenkmäler. Frkfrt a. M.
74. Prag, Altneuschule. Querschnitt und Längsschnitt 205
Allgemeine Bauzeitung 1886. Aufnahme von J. Deutsch.
75. Prag, Altneuschule. Portal 207
Phot. a. d. Bes. d. Ges. z. Erforschg. jüd. Kunstdenkmäler. Frkfrt a. M.
76./77. Prag, Altneuschule. Dienstkapitelle 209
Phot. J. Štenč, Prag.
78. Prag, Altneuschule. Schlußstein 210
Phot. J. Štenč, Prag.
79. Prag, Altneuschule. Kämpfer und Rippenanfänger 211
Phot. J. Štenč, Prag.
80. Eger, Synagoge. Grundriß Rekonstruktion 214
Eigene Aufnahme.
81. Eger, Lageplan 215
Umzeichnung nach G. Proeckl, Eger und das Egerland. Eger 1851.

82. Offenburg, Mikweh. Grundriß, Schnitt und Details 218
Kunstdenkmäler im Großherzogtum Baden, Kreis Offenburg.
83. Andernach, Mikweh. Grundriß 219
Klischee der Gesellschaft z. Erforschg. jüd. Kunstdenkmäler. Frkfrt a. M.
84. Andernach, Mikweh 221
Aquarell a. d. Bes. d. Ges. z. Erforschg. jüd. Kunstdenkmäler. Frkfrt a. M.
85. Posen, Synagogen. Grundriß 222
Aufnahme von A. Grotte aus dem Besitz der Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler. Frankfurt a. Main.
86. Posen, Synagogen. Längs- und Querschnitt 224
Aufnahme von A. Grotte aus dem Besitz der Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler. Frankfurt a. Main.
87. Frankfurt a. Main. Fundamente der ältesten Synagoge . . . 226
Wolff, Der Kaiserdom zu Frankfurt am Main. Frankfurt a. Main 1892.
88. Frankfurt a. Main, Synagoge von 1711. Grundriß 229
Wolff-Jung, Die Baudenkmäler in Frankfurt a. Main. Frkfrt a. M. 1895.
89. Frankfurt a. Main, Synagoge von 1711. Inneres nach Osten. Zeichnung von 1855 231
Klischee d. Gesellschaft z. Erforschung jüd. Kunstdenkmäler. Frkfrt a. M.
90. Frankfurt a. Main, Synagoge von 1711. Querschnitt. 232
Wolff-Jung, Die Baudenkmäler in Frankfurt a. Main. Frankfurt a. Main 1895.
91. Frankfurt a. Main, Synagoge von 1711. Stahlstich um 1830 . . . 233
Wolff-Jung, Die Baudenkmäler in Frankfurt a. Main. Frankfurt a. Main 1895.
92. Prag, Pinkasschule. Grundriß und Aufriß der Ostseite 234
Eigene Aufnahme.
93. Prag, Pinkasschule? Stich von 1726 236
P. Chr. Kirchner, Jüdisches Ceremoniell. Nürnberg 1726.
94. Prag, Pinkasschule. Außenansicht von Westen 237
Phot. Z. Reach, Prag.
95. Fürth, Synagoge. Grundriß von 1831 nach Plan bei den Bauakten 243
Eigene Umzeichnung.
96. Fürth, Synagoge. Innenansicht nach Süden. Frauenemporen. Stich von 1726 245
P. Chr. Kirchner, Jüdisches Ceremoniell. Nürnberg 1726.
97. Fürth, Schulhof und Synagoge von Nordosten. Stich von 1726 . 247
P. Chr. Kirchner, Jüdisches Ceremoniell. Nürnberg 1726.
98. Nürnberg, Bekrönung des Aron, jetzt Vorhalle der neuen Synagoge. 251
Phot. aus d. Besitz d. Ges. z. Erforschg. jüd. Kunstdenkmäler. Frkfrt a. M.
99. Berlin, Synagoge in der Heidereutergasse. Zeichnung vom Ende des 18. Jahrhunderts 254
Klischee d. Gesellschaft z. Erforschung jüd. Kunstdenkmäler. Frkfrt a. M.
100. Berlin, Synagoge in der Heidereutergasse. Stich um 1720 . . 255
Klischee d. Gesellschaft z. Erforschung jüd. Kunstdenkmäler. Frkfrt a. M.

INHALT

Vorwort 5

Religion und Kunst 9

Die antike Synagoge 27

Die mittelalterliche Synagoge 77

Beschreibung der mittelalterlichen Synagogen . 143

Speyer 145

Worms 151

Regensburg 177

Bamberg 181

Friedberg in Hessen 187

Miltenberg 189

Rufach 193

Erfurt 196

Prag/Altschule und Altneuschule 199

Krakau 213

Eger 214

Offenburg i. Baden 217

Andernach 219

Posen 222

Frankfurt a. M. 226

Prag-Pinkas Schule 234

Schnaittach 240

Metz 240

Fürth 243

Nachtrag 249

Burgweinting/Oberpfalz 249

Passau 249

Nürnberg 250

Weisenau/Mainz 252

Harburg 253

Berlin 254

Anmerkungen 259

Literatur 274

Verzeichnis der Abbildungen 280

In unserm Verlag erschien:

Moritz Oppenheim

Aus dem Leben eines Glücklichen

Mit 26 Bildbeigaben

In Pappband Mk. 6.80. In Leinen Mk. 7.50

In Halbleder Mk. 8.50

Die Lebenserinnerungen „des Malers der Rothschilds und des Rothschilds unter den Malern", der in der ganzen Welt bekannt ist als Schöpfer der „Bilder aus dem jüdischen Familienleben"