

„Interdisziplinäres Forum Jüdische Geschichte und Kultur in der Frühen Neuzeit und im Übergang zur Moderne“, 6. Arbeitstagung, Film – Funk – Fernseh – Zentrum der Ev. Kirche im Rheinland, Düsseldorf, 11.–13. Februar 2005

Jüdische Alltagskultur vom Spätmittelalter bis ins 19. Jahrhundert

Zusammenfassung auf der Grundlage von Abstracts der Referenten

von

URSULA REUTER und ROTRAUD RIES

Obwohl kein Buch, hat dieser Bericht doch seine eigene Geschichte und mittlerweile eine Lagerzeit, die eher gutem Käse und bald schon ebensolchem Wein anstehen würde. Ob er damit auch zu entsprechendem wissenschaftlich-kulinarischen Genuss gereicht, muss dahingestellt bleiben; denn wesentlich mehr als eine redigierte Aneinanderreihung der einzelnen Zusammenfassungen der Vorträge war nicht zu realisieren, die theoretische und methodische Verortung des Themas musste weitgehend entfallen. Möge der Bericht also wenigstens dem Informationsbedürfnis der LeserInnen Genüge tun.

(10.4.2006, Rotraud Ries)

Vom 11. bis 13. Februar 2005 fand die 6. Arbeitstagung des Interdisziplinären Forums „Jüdische Geschichte und Kultur in der Frühen Neuzeit“ statt – zum zweiten Mal in den Räumlichkeiten des „Film – Funk – Fernseh – Zentrums“ der Evangelischen Kirche im Rheinland in Düsseldorf. Organisiert wurde die Tagung in bewährter Zusammenarbeit mit KATJA KRIENER (Studienstelle Christen und Juden der EKIR) von Dr. ROTRAUD RIES (Düsseldorf/Herford) und Dr. BIRGIT KLEIN (Düsseldorf/Duisburg). Dank des Engagements der Initiatorinnen bot auch diesmal das Forum anregende Vorträge, Diskussionen und Gespräche in angenehmer und zwangloser Atmosphäre. Es ist zu wünschen, dass in den kommenden Jahren noch mehr interessierte Nachwuchsforscherinnen und -forscher auf das Forum aufmerksam (gemacht) werden.

Thema des Forums war die „Jüdische Alltagskultur vom Spätmittelalter bis ins 19. Jahrhundert“. Innerhalb dieses Rahmens wurde ein weites Spektrum von Quel-

len, Zugängen und Themen vorgestellt, die sich eher einem breiten historisch-anthropologischen Zugriff auf das (all)tägliche Leben der Juden verpflichtet wussten als dem in den 1980er Jahren vertretenen Konzept einer Alltagsgeschichte vor allem als einer „Geschichte von unten“. Der besondere Akzent einer so konzipierten Alltagsgeschichte liegt auf einer Perspektive, die die Analyse von mentalen Prozessen, Handlungen und Sachkultur kombiniert, die durch ein erhebliches Maß täglicher Routine (Repetitivität) miteinander verwoben sind.

In der ersten Sektion am Samstagvormittag, die von BIRGIT KLEIN moderiert wurde, berichtete zunächst MARTHA KEIL (St. Pölten) über das hebräischsprachige Buch „Leket Joscher als Quelle für jüdische Alltagskultur im 15. Jahrhundert“. Der Leket Joscher, in den siebziger Jahren des 15. Jahrhunderts von Josef bar Mosche, Schüler und Hausdiener des Rabbi Isserlein bar Petachja von Wiener Neustadt (1390–1460) verfasst, enthält etwa 150 realienkundliche Hinweise und ca. 190 deutsche Worte in hebräischer Schrift für diverse Realien. Der Kontext dieser Hinweise ist immer ein ritueller, meist die Tauglichkeit von Speisen und Geschirr für Pessach, daher können die realienkundlichen Informationen als Beschreibung der Realität akzeptiert werden. Vorsicht ist allerdings bei der Rückprojektion heutiger Begriffe geboten; auch gibt die Bezeichnung von Gegenständen noch keine Erläuterung zu deren Aussehen, Wert und Bedeutung. Die Definition von Alltag umfasst „repetitives habituelles Verhalten“, so dass auch im strengen Wort nicht alltägliche Gelegenheiten wie Feste und besondere Ereignisse des menschlichen Lebens darunter fallen.

Der Beitrag stellte einige Gegenstände vor, die sich aus dem Kontext der Reinigung zu Pessach ergeben. Die Bezeichnungen sind die üblichen zeitgenössischen, sie unterscheiden sich nicht vom christlichen Gebrauch, mit Ausnahme der Vorschriften zur Kaschrut. Für den Autor ergab sich öfter die Schwierigkeit, im Hebräischen exakt den Begriff wiederzugeben, den ein bestimmter Gegenstand auszeichnete, zum Beispiel „getriebene“ Becher, „gelötete“ Kannen, mit Lehm „angeworfene“ Backöfen. Seine etwas hilflosen Beschreibungen geben zuweilen Rätsel auf, die nur mit guter Kenntnis der mittelalterlichen Realien gelöst werden können. Interdisziplinäre Zusammenarbeit ist daher nötig.

Über die Beschaffenheit und Verwendung der Dinge hinaus gibt der Leket Joscher wertvolle Informationen über alltägliche Beziehungen zwischen Juden und Christen. Rund um *Schpunt* und *Reif* eines Weinfasses, Kinderbrei (*Pap* oder *Semmelmus*), *Tscholent* und *Paschtida* sind Konflikte und Annäherungen verortet, durch die die Sachinformationen für eine Annäherung an geteilte und getrennte Lebenswelten nutzbar zu machen sind.

Der Vortrag von MARION APTROOT (Düsseldorf) musste krankheitshalber entfallen.

Die folgenden drei Referate beschäftigten sich mit Inventaren als Quelle zur jüdischen Alltagsgeschichte. Zunächst stellte WOLFGANG TREUE (Düsseldorf) allgemeine Überlegungen zum „Aussagewert von Inventaren“ an. Da die Zahl der erhaltenen Realien zur frühneuzeitlichen Alltagsgeschichte sehr begrenzt ist, stellen

schriftliche Quellen – neben bildlichen – eine wichtige und notwendige Ergänzung für die Sachkulturforschung dar, wobei gerade Inventare bei angemessener Interpretation eine Fülle von Informationen zu liefern vermögen.

Wie nicht anders zu erwarten, zeigen sich beim Vergleich von Inventaren christlicher und jüdischer Haushalte vor allem große Übereinstimmungen, da es hinsichtlich der Gegenstände des täglichen Lebens wenig Gründe gab, sich bewußt oder unbewußt von einander abzusetzen. Dort, wo mit der Kaschrut der religiöse Bereich berührt wird, waren natürlich Unterschiede vorhanden, die in den Inventaren allerdings selten erkennbar sind, da etwa die Existenz von zweierlei Geschirr von den zumeist christlichen Schreibern entweder nicht zur Kenntnis genommen oder nicht erwähnt wurde, weil es bei der Aufnahme vor allem um den materiellen Wert der Gegenstände ging. Aufschlußreicher sind die Beschreibungen von kultischem Gerät wie z. B. Leuchtern, Megillot oder T'fillin, das sich als eindeutig jüdisch qualifizieren ließ und meist zugleich einen Wert repräsentierte. Im Fall spezifischer Kleidungsstücke wie etwa der sogenannten „Schabbesmäntel“ werden aus den Inventaren oft sogar mehr Details hinsichtlich der Applikationen und Accessoires ersichtlich als auf zeitgenössischen bildlichen Darstellungen erkennbar sind.

Die Auswertung einer größeren Zahl jüdischer Inventare läßt außerdem eine Konzentration bestimmter Gegenstände erkennen, die zwar nicht „spezifisch jüdisch“, aber in christlichen Haushalten erheblich seltener zu finden waren. Dazu gehören neben Büchern auch Geräte, die der Ausübung bestimmter Gewerbe dienten, wie Glaserwerkzeug oder Musikinstrumente. Sie zeugen von der Verbreitung der vielerorts zunftungebundenen Tätigkeit als Fenstermacher und Spielmann.

URSULA REUTER (Düsseldorf) stellte in ihrem – wegen Krankheit von Monika Grübel verlesenen – Referat die „Protokolle einer ‚Invention‘ der Häuser der Wormser Judengasse“ vor. Am 10. April 1615 alter Zeitrechnung – Ostermontag bzw. der 7. Tag von Pessach – wurden sämtliche Bewohnerinnen und Bewohner der Wormser Judengasse vertrieben. Diese Aktion war der Höhepunkt der in engem Zusammenhang mit dem Frankfurter Fettmilchaufstand stehenden Bürgerunruhen, die „des Heyligen Reichs Freystatt“ Worms in den Jahren 1613 bis 1616 erschütterten. Vermutlich war es vor allem dem Einfluss des Anführers der von den 17 Zünften getragenen Bürgeropposition, Dr. Christophorus Chemnitius (Chemnitz), zuzuschreiben, dass nach dem Gewaltakt wieder eine starke legalistische Komponente das Agieren der Opposition bestimmte. So ließ der „ordentliche Ausschuss“, die Vertretung der Zünfte, ab dem 13. April eine mehrtägige „Invention“ der Wormser Judengasse durchführen.

Insgesamt sind Informationen zu 63 Wohnhäusern überliefert, d. h. zu knapp zwei Dritteln der Haushalte in der Wormser Judengasse. Da alle jüdischen Einwohner die Stadt hatten verlassen müssen, musste man bei der „Invention“ auf das Fachwissen von „Experten“ verzichten. Die Inventarisierenden nahmen also vornehmlich das auf, was ihnen als wichtig, bemerkenswert und als Bestätigung ihrer Vorurteile erschien. Die Inventare sind daher kaum als objektive Bestandsaufnahme

zu verstehen, sondern als hoch selektive Wahrnehmung der Hinterlassenschaften der Bewohnerinnen und Bewohner der Judengasse. Allerdings erfüllten die Inventationsprotokolle auch einen praktischen Zweck: Sie dienten als Grundlage der Restitutionsansprüche, die die jüdischen Haushaltsvorstände bei ihrer Rückkehr nach Worms im Januar 1616 äußern konnten.

Durch eine kritische Auswertung lassen sich aus den Inventationsprotokollen Einblicke in die Alltagskultur der Wormser Juden zu Beginn des 17. Jahrhunderts gewinnen. Funktionale Differenzierungen innerhalb der Wohnungen sind nur ansatzweise zu erkennen, und eine Unterscheidung zwischen Eigentum, Pfändern und Handelswaren ist in den meisten Haushalten praktisch unmöglich. Die Protokolle geben trotz der zu machenden Einschränkungen interessante Hinweise zu Qualität und Quantität der Handelswaren bzw. Pfänder und zum Leih- bzw. Handelsvolumen. Unterschiede zwischen Arm und Reich sind allerdings nur schwer auszumachen, zumal Angaben zum Wert der inventarisierten Gegenstände fehlen. Die Inventationsprotokolle geben somit Auskünfte über die Inventarisierer und die Inventarisierten. Allerdings sind für ihre Auswertung die Heranziehung weiterer Quellen und die Rekonstruktion des Kontexts unumgänglich. Dann aber lassen sie interessante Einblicke in das Alltagsleben der Wormser Judenschaft im frühen 17. Jahrhundert zu, die durch vergleichende Studien noch weiter vertieft werden können.

NATHANJA HÜTTENMEISTER (Duisburg) berichtete über einen Erbschaftsstreit zwischen Zyrlein, der Witwe des Rabbiners Schmuel, und den Vormündern ihrer Kinder. Als im Frühjahr des Jahres 1607 in Pappenheim der Rabbiner Schmuel nach mindestens 25jähriger Ehe starb, kam es zu heftigen Auseinandersetzungen um seinen Nachlass. Zwar hatte Schmuel vorgesorgt und im Beisein seines alten Lehrmeisters, des Rabbiners Lew, wenige Jahre zuvor ein Testament aufgesetzt, in dem bis ins Detail festgelegt war, was im Falle seines Todes seiner Witwe Zyrlein über die im Heiratsvertrag festgeschriebene Summe von 600 fl. hinaus zustehen sollte. Doch fühlte sich Zyrlein, die beim Tod ihres Gatten hochschwanger war, von den beiden Vormündern ihrer unmündigen Kinder betrogen, die die Aufgabe hatten, den Nachlass zu Geld zu machen. Daher wandte sie sich zunächst an zwei Rabbiner, dann an ihre Herrschaft, die Herren von Pappenheim, deren Archiv wir die Überlieferung des Falles verdanken.

Zyrleins Hauptklagepunkt war die Behauptung, dass sich der Zugriff der Vormünder nicht auf die Hinterlassenschaft Schmuels beschränke, sondern auch auf Gegenstände erstrecke, die sie mit in die Ehe gebracht oder von ihrer Verwandtschaft geerbt hatte, oder die ihr von Schmuel in seinem Testament ausdrücklich zugesprochen worden waren. Um ihre Ansprüche zu beweisen, stellte Zyrlein lange detaillierte Listen über ihren Besitz auf, die uns einen Einblick in die Besitztümer einer Rabbinersgattin zu Beginn des 17. Jahrhunderts geben.

Zyrleins Liste umfasst mehrere Kategorien: Schmuck, gemachte sowie ungemachte Kleidung, d. h. Stoffe, Bettzeug und Tischdecken, Küchengerät und einzelne

andere Dinge. Sie reklamierte z. B. auch so genannte Hochzeitsgürtel: drei silberne Gürtel (einen feiertäglichen einen samstäglichen und einen Wochentagsgürtel), welche sie ihrem Mann in der Brautschaft gegeben hatte, und einen goldenen Gürtel, den sie von ihm empfangen habe; laut der Vormünder hatte sie jüdischem Brauch nach jedoch nur Anspruch auf einen Gürtel. Unter ihren „gemachten und ungemachten“ Kleidungsstücken und Stoffen befand sich u.a. ein sehr wertvoller Mantel, ein nicht näher beschriebener „Juedth huet“, den sie lange Jahre getragen habe, sowie 22 Ellen weißes Tuch für ihr Totenkleid. Samtene und seidene Borten waren zum Verbrämen ihrer Kleider bestimmt, und farbige Nähseiden, um „ihren Söhnen den zehen gebott, wie es in unsern schulen gebreuchlich, damit auszunähen“ (Torawimpel). Einem ganzen Berg von Leintüchern, Betttüchern, Tischtüchern, Handtüchern, Wischtüchern und Kissenbezügen folgt die Beschreibung von Zyrleins Küchengeschirr. Dazu zählen etliche Gefäße aus verschiedenen Materialien, aber auch einige Nahrungsmittel, neben Gänseschmalz, Wein und Dörrfleisch auch Gewürze wie Salz, Reis, Ingwer, Safran, Nägelein [= Nelken], Pfeffer, Zimt, Muskat, Mandelkerne, Zibeben [= Rosinen] und dergleichen mehr. Auch Seife taucht in der Aufzählung auf, ebenso wie Zyrleins Apotheke, acht „Laßköpfe“ [= Schröpfköpfe] sowie Wachs, wovon sie allerdings ihren Kindern 3 Pfund in die Schule habe geben müssen.

Des weiteren zählt Zyrlein zwei silberbeschlagene Bücher zu ihrem Besitz, wovon ihr eines, ein Gebetbuch, von dem Rabbiner abgesprochen wird. (Die mindestens 59 Bände umfassende Gelehrten-Bibliothek ihres Mannes erbte der Sohn Hirschlein, Jeschiwa-Student in Frankfurt, der vier Jahre nach dem Tod des Vaters zum Christentum übertrat.) Besonderen Wert legte Zyrlein auf einige Gegenstände von eher ideellem als materiellem Wert. Noch aus ihrer Kinder- und Jugendzeit stammte das Puppenspielzeug aus Zinn, das sie geschworen hatte aufzubewahren, sowie ein perlenbesetztes Haarband. Schon seit über hundert Jahren in Besitz ihrer Familie war eine Schale und ein „Schweizer“ genanntes Trinkgeschirr, das sie unbedingt an ihre Kinder weitervererben wollte, doch das von den Vormündern bereits verkauft worden war.

Die Nachmittagssektion, die von CHRISTINE MAGIN (Greifswald) moderiert wurde, begann mit einem Vortrag von ULRIKE EICHWEBER (Augsburg) über den aschkenasischen Brauch, Torawimpel anzufertigen. Als im 4. Jahrhundert n. d. Z. die Rabbinen verfügten, die fünf Bücher Moses auf eine fortlaufende Pergament-Rolle zu schreiben, anstatt für jedes Buch eine separate Rolle anzufertigen, wurde es notwendig, diese auf zwei Stäbe aufzurollen. Um nun diese Stäbe zusammenzuhalten, bedurfte es eines Bandes. So sind Torabänder oder Mappot in allen jüdischen Gemeinden in Gebrauch, die ihre Torarollen in Mäntel hüllen.

Aus weiten Teilen von Aschkenas, d. h. den Gemeinden Deutschlands, Österreichs, Böhmens und Mährens, des Elsass, der Niederlande und Dänemarks, sind ab Ende des 16. Jahrhunderts jedoch besondere Binder erhalten, die mit der Beschneidung in Verbindung stehen. Es handelt sich um die sog. Torah-Wimpel. Der Begriff

„Wimpel“ leitet sich vom althochdeutschen „Wimpfen“ („Tuch“ oder „Binde“) ab. Sie wurden aus dem Tuch hergestellt, in das der Sohn nach seiner Beschneidung gewickelt worden war. Diese sog. Beschneidungswindel, hergestellt aus Leinen, manchmal auch aus Seide, wurde nach der Reinigung zumeist in vier Teile in einer Breite von ca. 12 bis 20 cm geschnitten, die aneinander genäht ein 1,5 bis 4 Meter langes Band ergeben konnten. Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts wurden diese Bänder mit Schrift, Ornamenten und Symbolen bestickt, mitunter auch bedruckt. Danach setzte sich immer mehr das Bemalen der Wimpel durch.

Die Entstehung der Wimpel wird im *Sefer Maharil* oder *Minhagei Maharil* (gedruckt 1556) des Rabbi Jacob ben Moses Halevi Moellin von Mainz (geb. um 1360, gest. 1427) erklärt. Der Maharil sei einmal Pate bei einer Beschneidung gewesen, als kein Tuch vorhanden gewesen sei, um das Kind darin einzuwickeln. Daraufhin habe er angeordnet, die *Mappa*, also den Torabinder, als Ersatz zu nehmen. Nach der Reinigung sollten die Eltern diesen unter Beigabe einer Spende wieder zurückbringen. Da es unwahrscheinlich ist, dass niemand ein Tuch bei der Beschneidung zur Hand hatte, wird hier die Absicht deutlich, einen Brauch auf die wichtigste Autorität des aschkenasischen Judentums zurückzuführen, um ihn zu legitimieren. Es ist wohl davon auszugehen, dass der in einigen Gegenden Europas verbreitete Brauch, ein Band, das bei der Taufe der Kinder verwendet wurde, mit Segenssprüchen zu besticken, als Inspiration hierfür diente. Indem die Torah-Wimpel eine Verbindung zwischen der Beschneidung als einem Zeichen des Bundes Gottes mit seinem Volk und der Tora als der Grundlage der Religion herstellen, wird dem Band nun allerdings eine eigene jüdische Bedeutung gegeben. Der Wimpel wird beim ersten Besuch des ein- oder dreijährigen Jungen mit seinem Vater in die Synagoge gebracht und in einer kurzen Zeremonie um die Torarolle gebunden. Noch zwei Mal wird dieser Wimpel in der Synagoge benutzt: bei der Bar Mizwa und der Hochzeit des jungen Mannes.

Der Text der Wimpel ist mit wenigen Variationen stets gleich aufgebaut: Zunächst wird der Name des Kindes genannt, dann der des Vaters. Es folgen das Geburtsdatum und ein Segensspruch, der bei der Beschneidung gesagt wird: „Der Herr möge ihm vergönnen heranzuwachsen zur Torah, zur Chuppah und zu guten Taten. Amen sela.“ In vielen Fällen ziert nicht nur Schrift das Band, sondern auch florale Ornamentik sowie Symbole. Diese beziehen sich meist auf den Segensspruch, stellen Torah-Rollen oder Moses mit den Gesetzestafeln sowie ein Brautpaar unter der Chuppah – dem Hochzeitsbaldachin – dar. Daneben tauchen oft die Sternkreiszeichen und Tiere auf. Den bildlichen Darstellungen liegen sowohl jüdische Symbolik als auch volkstümliche Motive der christlichen Umwelt zu Grunde.

Allgemein lassen sich bei der Ausarbeitung der Wimpel große qualitative Unterschiede ausmachen – selbst dann, wenn die Stücke aus der gleichen Zeit und der gleichen Gemeinde stammen. Vergleichsmöglichkeiten sind zwar selten, da der Auffindekontext durch die Shoa meist zerstört ist, doch es gibt sie. So lassen sich die rund 90 in der Ichenhausener Genisa gefundenen Torah-Wimpel sämtlich dieser

Gemeinde zuordnen. Aufgrund der Qualitätsunterschiede nehmen einige Forscher an, dass ausschließlich Frauen, genauer gesagt die Mutter oder andere weibliche Verwandte des Kindes, die Wimpel hergestellt hätten. Lediglich die hebräischen Buchstaben seien von Vorbetern, Schreibern, Rabbinern oder anderen Kundigen vorgefertigt worden. Von einer Kombination Vorzeichner/Stickerin auch im Hinblick auf das Bildprogramm geht dagegen Annette Weber in ihrem Aufsatz zu den Ichenhauser Torah-Wimpeln aus.

Zusammenfassend lässt sich folgendes feststellen: Die Besonderheit der Torah-Wimpel liegt zum einen in ihrer Symbolkraft. Zudem verbinden sie in ihrer Ikonographie jüdische Symbolik mit volkstümlichen Elementen. Darüber hinaus lassen sie sich vor allem durch die dargestellten Hochzeitsszenen als Quelle für die Kostümkunde heranziehen. Spätestens im 18. Jahrhundert scheint sich überdies der Brauch im westaschkenasischen Umfeld so weit durchgesetzt zu haben, dass jeder Junge einen eigenen Wimpel stiftete. Man kann diesen also als eine Art Geburtsurkunde ansehen, was auch der christlichen Umwelt nicht entging. So rät eine Justizquelle, dass „ein zur Verhaftung gerathener verdächtiger Jude gleich beym ersten Verhör vornehmlich zu befragen sey: ...6. Wo er eigentlich gebohren und beschnitten worden? ... 8. Wo seine Mappe oder Wimpel liege?“

LUCIA RASPE (Frankfurt/Main) berichtete über Bräuche, die sich in Aschkenas um die sogenannten „Gräber der Gerechten“ seit dem Mittelalter entwickelten – von christlichen Gebräuchen inspiriert und kreativ umgedeutet. Die Rolle, die den „Gräbern der Gerechten“ – *qivre zaddiqim* – im Gemeindeleben zukommt, ist im Judentum seit der Frühzeit umstritten. Die Unreinheitsvorstellungen, die sich seit alters mit dem Tod verbinden, waren vermutlich gerade dazu gedacht, jeden Totenkult im Ansatz zu unterbinden; nichtsdestotrotz gab es in der Antike eine blühende Wallfahrt zu den Prophetengräbern, und der Besuch etwa der Gräber chassidischer *rebbs* oder derjenigen jüdischer Heiliger in Marokko ist ein heutzutage vertrautes Phänomen. Die jüdische Kultur des mittelalterlichen Aschkenas ist dagegen bislang nicht für die postume Verehrung von Heiligen oder ihren Gräbern bekannt.

Die Tendenz einzelner hagiographischer Legenden, wie sie in Aschkenas seit dem dreizehnten Jahrhundert greifbar werden, sich in der physischen Realität ihrer Erzähler zu verorten, genauer: an den Gräbern ihrer Protagonisten, die sich – tatsächlich oder imaginär – auf den Friedhöfen der jeweiligen Gemeinden befanden, wirft allerdings Fragen auf. Es ist diese Ahnung eines historisch greifbaren „Sitzes im Leben“ der aschkenasischen Hagiographie, wie er da und dort in den Quellen aufscheint, die vermuten lässt, dass sich in Mittelalter und Früher Neuzeit mehr an diesen Gräbern abgespielt haben könnte, als es auf den ersten Blick den Anschein hat. Individuelle Friedhofsbesuche zum Zwecke des Gebets am Grabe sind seit dem 13. Jahrhundert überliefert, zumeist im Kontext rabbinischer Rechtsgutachten in Bezug auf Gelübde, bestimmte Gräber – die der eigenen Vorfahren, der „Gerechten“ im Allgemeinen oder der Opfer von Verfolgungen – auf bestimmten Friedhöfen aufzusuchen, eine Praxis, bei der einigen mittelalterlichen Gelehrten offenbar

nicht ganz wohl war. Es wäre allerdings kaum zutreffend, daraus auf einen Graben schließen zu wollen, der in dieser Sache zwischen gelehrter Eliten- und populärer Volkskultur geschieden hätte. Nicht selten waren es gerade die großen Halachisten, die die Friedhofswallfahrten nicht nur guthießen, sondern selbst zu den Pilgern zählten; darüber hinaus scheinen die „Gräber der Gerechten“ auch im Gemeindeleben des mittelalterlichen Aschkenas eine Rolle gespielt zu haben.

Man hat oft festgestellt, dass die jüdische Kultur im Mittelalter im Unterschied zum Christentum keine institutionalisierte öffentliche Wallfahrt kannte. Gemeindeprozessionen zu bestimmten Gräbern, insbesondere solche von Märtyrern, fanden hingegen sehr wohl statt. In vielen Gemeinden waren sie Teil des Rituals für Fast- und Bußtage, sei es an den Vorabenden von Rosch haschana und Jom Kippur, zu Tisch‘a be‘av oder im Rahmen von *ad hoc* angeordneten Liturgien zur Abwendung bevorstehenden Unheils. Solche Riten dürften erheblich dazu beigetragen haben, die Friedhöfe zu einem zentralen Ort für das kollektive Gedächtnis der jeweils eigenen Geschichte zu machen; was dies für die Herausbildung einer lokal spezifischen aschkenasischen Identität bedeutet, wäre noch auszuloten.

Ein dritter Aspekt schließlich betrifft den Wunsch, in der Nähe bestimmter Gräber begraben zu werden. Es heißt, anders als bei den Christen habe es im jüdischen Kontext keine Bestattung *ad sanctos* gegeben. Sicherlich dienten mittelalterliche Synagogen, anders als mittelalterliche Kirchen, nicht als Begräbnisstätten. Hinsichtlich der zugrundeliegenden Vorstellung allerdings, dass man sich in möglichst großer Nähe zu Personen bestattet wissen wollte, deren Teilhabe am Ewigen Leben gesichert schien, um sich ihrer Unterstützung in den Bemühungen um das eigene Seelenheil zu versichern, zeigt eine Untersuchung der „Geographie der Bestattungen“ auf den Friedhöfen des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Aschkenas, soweit sie sich heute noch nachvollziehen lässt, dass sich Juden auch hier offenbar nicht übermäßig von ihren christlichen Nachbarn unterschieden. All dies lässt uns ahnen, wie verschiedene Aspekte des Umgangs mit toten Heiligen, die das mittelalterliche Christentum in die Kirchen verlegt hatte, im jüdischen Kontext auf dem Friedhof nichtsdestoweniger gegenwärtig blieben.

REBEKKA VOSS (Düsseldorf) ging in ihrem Vortrag der Frage nach, in welcher Weise sich die eschatologische Naherwartung im Verhalten der Menschen manifestierte, wie man also die „letzten Tage“ vor der Ankunft des Messias (er-)lebte. Unterschiedliche Beispiele vor allem aus Aschkenas aus dem 16. und 17. Jahrhundert illustrierten, wie grundlegend die Erwartung der nahenden Erlösung das menschliche Handeln prägen konnte und dass sie mehr als nur eine unbestimmte Hoffnung und Freude auslöste. Vielmehr bestimmte die eschatologische Naherwartung ganz das Denken und den Alltag in den Tagen, die für die letzten dieser Welt gehalten wurden.

Zunächst konnte sich das Selbstverständnis des erwählten Volkes in der akuten Erwartung, dass die Zeit reif sei für die Erlösung, kurzfristig zur aktiven Bemühung verdichten: Man sah sich als Werkzeug Gottes bei der Durchführung seines Heils-

planes mit der Welt verpflichtet, durch gottgefälliges Verhalten und Handeln zur Verwirklichung der messianischen Hoffnung beizutragen. Dabei kam es sehr häufig, wie infolge der Verkündigung Ascher Lemlein Reutlingens in den ersten Jahren des 16. Jahrhunderts oder zur Zeit Schabtai Zwis, zu breiten Bußbewegungen, damit das Ende nicht aufgrund der Sünden verzögert werde.

Doch die akute messianische „Erwartung“ war noch in ganz anderer Hinsicht viel mehr als ein passives Warten oder Hoffen; sie war vielmehr eine feste Überzeugung. Man lebte ganz in der Gewissheit der baldigen Ankunft des Messias und dem Bewusstsein, dass die Tage dieser Welt, wie man sie kannte, gezählt waren. Und darauf richtete man sich ganz konkret ein. So waren für den, der in den „letzten Tagen“ lebte, natürlich auch die längerfristigen Folgen, die bestimmte Handlungen in dieser Welt gewöhnlich hatten, irrelevant. Es lohnte sich außerdem nicht mehr, etwas zu beginnen, das weit in die Zukunft reichte und nur in dieser Welt Bedeutung besaß. Entsprechend mussten auch die laufenden Geschäfte schnell noch abgeschlossen werden, die Geldverleiher trieben z. B. ihre Schulden ein, wobei sie sich nicht darum kümmerten, ob sie Verluste machten, und auch die Händler verschleuderten ihre Waren zu Spottpreisen (Buchenroeder, *Eilende Messias Judenpost*, 1666). Dass man in der Erwartung der baldigen Ankunft des Messias seine Geschäfte abschließend abwickelte bzw. nichts Neues mehr begann, war eng verbunden mit der Vorstellung, sich bald ins gelobte Land zu begeben. So verkauften in Zeiten messianischer Erregung immer etliche ihren Besitz, packten ihre Habe zusammen und bereiteten sich auf die Abreise ins Heilige Land vor, die einige trotz aller Widrigkeiten, die sie auf der Reise zu erwarten hatten, tatsächlich antraten.

Manifestierte sich die messianische Erwartung so klar und öffentlich, blieb sie natürlich auch den Christen nicht verborgen. Und so gab es immer wieder welche, die die große Aufregung unter den Juden in ihrem eigenen Glauben verunsicherte. Denn vielleicht war ja etwas an den Gerüchten von der Ankunft des Messias, und es waren nicht die Juden, die in der Messiasfrage irrten, sondern sie, die Christen. Demgegenüber witterten die Nüchternen unter ihnen in der Abreise etlicher Juden ins Land Israel eher einen materiellen Vorteil; sie spekulierten einerseits auf den Besitz der Juden und hofften andererseits, ihre Schulden bei jüdischen Geldverleihern im Falle ihrer Abreise nicht mehr bezahlen zu müssen. Daneben wurde über jüdische messianische Bewegungen natürlich gespottet, und die unerfüllt gebliebenen Erwartungen wurden regelmäßig polemisch ausgenutzt und bewusst für missionarische Zwecke missbraucht. Dies war auf dem Hintergrund der unermesslichen Verzweiflung und Ernüchterung, wenn die Gewissheit der Erlösung schließlich doch enttäuscht wurde, natürlich ein wunder Punkt. Denn die enttäuschte Hoffnung machte einerseits die Lebensbedingungen im Exil unerträglich, und andererseits stellte sich die Frage nach der Wahrheit jüdischer Glaubensgrundlagen. So gab es immer wieder einige Juden, die die einzige Erklärung für das Nichterscheinen des Messias darin sahen, dass er dann wohl doch schon in der Person des Jesus von Nazareth gekommen sein müsse, und zum Christentum konvertierten. Zahlreicher

waren allerdings immer die, die ihre Enttäuschung weniger drastisch zum Ausdruck brachten und zum Alltag vor den „letzten Tagen“ zurückkehrten, die, über die die Quellen gerade deshalb allerdings auch weitgehend schweigen.

GABRIELA SCHLICK (Frankfurt/Main) beschäftigte sich mit dem „Tod in Frankfurt“. Der Tod als Teil des alltäglichen Lebens war in der frühneuzeitlichen Gesellschaft wesentlich präsenter als es heutzutage der Fall ist. Obwohl oder vielleicht gerade weil der Tod eben ein alltägliches Phänomen ist, sind nur wenige Zeugnisse zur Frage des Umgangs mit Verstorbenen überliefert. Dies trifft auch auf die Verhältnisse der jüdischen Gemeinde Frankfurts im 18. Jahrhundert zu. Um die lokalen Beerigungsriten, die Einflüsse auf sie, die involvierten Personen und Lokalitäten aufzuspüren, wurde der Versuch unternommen, bisher wenig beachtete Quellen aus der Sachkultur und der Literatur mit historischen Quellen zu verbinden und zu analysieren. Noch nicht berücksichtigt sind innerjüdische Quellen, die jedoch in Kürze ausgewertet werden sollen.

Mit diesem fächerübergreifenden Ansatz soll versucht werden, ein „ganzheitliches“ Bild zu gewinnen. Für eine Analyse der Frankfurter Verhältnisse stehen Sachobjekte, literarische Quellen und obrigkeitliche Rechtsquellen zur Verfügung. Die Verschiedenartigkeit der Quellen ermöglicht zum Teil eine Gegenprüfung, so dass sich ein Mosaik zur Thematik ergibt.

Die Versorgung des Verstorbenen vom Zeitpunkt seines Todes bis zu seiner Beerdigung wird in den meisten Kulturen sehr ernst genommen und dementsprechend mit Sorgfalt ausgeführt. Im Judentum gilt die Versorgung eines Toten als höchste Mitzwa, da der Betroffene sich nicht mehr persönlich erkenntlich zeigen kann und nur der Lohn des Höchsten zu erwarten ist. Abholung, Vorbereitung zur Beerdigung und die Bestattung selbst werden von einer Gruppe besonders frommer und ehrenwerter Männer, Heilige Beerigungsbrüderschaft oder Chewra Kadischa bezeichnet, vorgenommen.

Den Beschreibungen von Johann Jacob Schudt in seinen „Jüdischen Merckwürdigkeiten“ sind viele Einzelheiten über die Frankfurter Chewra Kadischa und ihre Tätigkeiten sowie über die Vorbereitungs- und Beerigungsrituale in Frankfurt zu entnehmen. Mittels der Sachobjekte, der Bruderschaftspokale der Chewra Kadischa, aber auch einer obrigkeitlichen Überlieferung über das Versterben eines fremden Juden in Frankfurt ist es gelungen, einige der Schudtschen Aussagen zu überprüfen und damit einen Einblick in ein alltägliches Phänomen zu gewinnen.

Die Beerigungsbrüderschaft bestand in Frankfurt aus zwei Gruppen zu je 18 (18 *Chaj* = ‚Leben‘) Mitgliedern. Die eine Gruppe die „Chewra Kadisch Gmilut Chassadim“ kümmerte sich um die Abholung des Toten, seine Vorbereitung, d. h. die rituelle Waschung und Einkleidung in die Sterbekleider (*Tachrichim*), die zweite Gruppe, die „Chewra Kadischa de Kabranim“ hob das Grab aus, zimmerte den Sarg und trug den Verstorbenen zur Bestattung, die ebenfalls durch sie erfolgte. Die rituelle Waschung (*Tahare*) und Einkleidung von Männern erfolgte durch Männer, die von Frauen durch Frauen. Für die *Tahare*-Frauen galten vermutlich die selben Prämis-

sen, was ihre Frömmigkeit betraf, wir erfahren aber nur, dass sie keine ordentlichen Mitglieder der Chewra Kadischa sein konnten, wie es die Männer waren. Die Tahare erfolgte auf dem Friedhof in einem eigens dafür errichteten Gebäude, das auch sonst den Brüdern der Beerdigungsgesellschaft als Bethaus und Versammlungssaal diente. Dieser Ort wurde Kippestubb genannt.

Die obrigkeitliche Quelle belegt, dass beim Ableben eines fremden Juden die Frankfurter Jüdische Gemeinde nicht notwendigerweise ihren religiösen Verpflichtungen zu einer angemessenen Beerdigung nachkam, vielmehr distanzierte sie sich, wie sie es auch bei den lebenden fremden Glaubensbrüdern tat. Erst wenn die Bezahlung der Beerdigung gesichert war, wie in diesem Fall durch das reichsstädtische Kastenamt, wurde die Beerdigung vorgenommen, wobei auch auf die Dienste von nichtjüdischen Handwerkern wie etwa eines Zimmermanns für den Sarg zurückgegriffen wurde.

Mit den verschiedenen Quellengattungen kann hier ein kleines Stück Kulturgeschichte des Umgangs mit dem Tod und der Beerdigungsrituale der Frankfurter Juden erschlossen werden. Es können aber auch die auf Grund politischer und rechtlicher Vorgaben ausgeformten Eigenheiten der Gemeinde beobachtet werden.

In der abschließenden Sektion am Sonntagmorgen, die ROTRAUD RIES (Düsseldorf) moderierte, gab zunächst MARKUS WENNINGER (Klagenfurt) einen Einblick in Aspekte des christlich-jüdischen Zusammenlebens in Zürich im 14. Jahrhundert. Als 1996 in dem um 1330 errichteten und ausgeschmückten Festsaal des Zürcher Hauses „Zum Brunnenhof“ Fresken mit weltlichen Szenen (Tanz, Falkenjagd) und zahlreichen Wappen vor allem des süd- und westdeutschen Adels, die nachgewiesenermaßen von den damaligen jüdischen Hausbesitzern in Auftrag gegeben worden waren, entdeckt wurden, stellte sich unter anderem die Frage, ob dieser Raum nur der Repräsentation der Hausbesitzer im Rahmen von Geschäftsabschlüssen oder auch zur Abhaltung von Festen unter Beteiligung von Christen und Juden gedient habe. Unter dem Einfluss der Ansicht von einer weitgehenden sozialen Trennung von Christen und Juden im Mittelalter wurde die letztere Möglichkeit eher verneint.

Tatsächlich sind im Kirchenrecht seit der Spätantike Konzilsbestimmungen bekannt, die auf eine Einschränkung des Verkehrs zwischen Christen und Juden abzielten. Im 13. Jahrhundert wurden diese deutlich vermehrt und intensiviert und enthielten nun auch ein konkretes Verbot für Christen, an jüdischen Festen teilzunehmen. Da diese Bestimmungen auch in den Schwabenspiegel aufgenommen wurden, gingen die Historiker davon aus, dass sie auch im weltlichen Recht bald Gültigkeit erlangten, zumal die wenigen bekannten Stellen in mittelalterlichen Quellen, die die tatsächliche Teilnahme von Christen an jüdischen Tanzfesten erwähnen, von dafür ausgesprochenen Strafen oder zumindest von entsprechenden Untersuchungen handeln. Eine nähere Untersuchung dieser Texte zeigt jedoch, dass das inkriminierte Verhalten keineswegs in der Teilnahme der betreffenden Christen an jüdischen Festen lag, sondern darin, dass sie bei dieser Gelegenheit getanzt hatten, obwohl das Fest auf einen christlichen Feiertag gefallen war, an dem Christen das Tanzen verbo-

ten war. Die gerichtliche Untersuchung eines Streites, zu dem es 1391 während des abendlichen Tanzes im Rahmen einer jüdischen Hochzeit in Zürich gekommen war, zeigt dagegen ein ganz anderes Bild: Da die beiden (jüdischen) Streitparteien vor dem Ratsgericht jeweils zahlreiche am Fest teilnehmende Zeugen geltend machten, ist uns zumindest der größere Teil der männlichen Festteilnehmer namentlich bekannt. Unter ihnen befanden sich vier christliche Musikanten, aber auch mindestens dreizehn – und damit fast ein Drittel aller angeführten Zeugen! – weitere Christen, die eindeutig als Geschäftspartner oder Nachbarn (knapp die Hälfte von ihnen wohnte nachweisbar innerhalb oder in nächster Nähe des Zürcher Judenviertels) zur Hochzeit geladen worden waren. An ihrer Teilnahme an der jüdischen Hochzeit nahm offenbar trotz der seit Jahrhunderten diesbezüglich bestehenden kirchlichen Verbote niemand Anstoß.

Insgesamt ergibt sich daraus und aus einigen anderen Quellen, dass abseits der oft sehr labilen Verhältnisse zwischen der christlichen Mehrheit und der jüdischen Minderheit, die rasch in Pogrome und Vertreibungen umschlagen konnte, die Teilnahme von christlichen Nachbarn, Geschäftspartnern und Freunden an jüdischen Hochzeiten und anderen Festen selbst im oft judenfeindlichen Klima des ausgehenden Mittelalters weit verbreitet war und wohl den Normalfall bildete. Auch unter Berücksichtigung anderer Hinweise ist daher davon auszugehen, dass die alltäglichen Kontakte zwischen Juden und Christen im Mittelalter deutlich enger und intensiver waren, als das im allgemeinen angenommen wird.

BERND-WILHELM LINNEMEIER (Münster) beschäftigte sich in seinem Vortrag mit jüdisch-christlichen Konfrontationen im Kontext frühneuzeitlicher Alltagskonflikte in Westfalen und seinen Nachbargebieten. Auf der Grundlage ausgewählter Serienquellen nichtjüdisch-obrigkeitlicher Provenienz wurde versucht, das Mit- und Gegeneinander von Juden und Christen in das komplexe Gefüge einer durchaus streitbaren Alltagskultur der Frühneuzeit einzubinden. Hierbei standen Nachbarschaftskonflikte, spontane Übergriffe bzw. schikanöse Erpressungsversuche, Eskalationsstrategien Dritter, Formen des verbalen Kräftemessens sowie spezifische Austragungsorte jüdisch-christlicher Auseinandersetzungen im Mittelpunkt der Betrachtungen.

In zeitlicher Hinsicht erstreckte sich das dem Vortrag zugrunde liegende Quellenmaterial über das Jahrhundert zwischen 1650 und 1750. Ausführlich protokollierten Verfahren der niederen Gerichtsbarkeit im kleinstädtisch-ländlichen Raum wurde hierbei gegenüber den oftmals nur bedingt aussagefähigen Brüchten- und Rügeregistern lokaler Obrigkeiten der Vorzug gegeben. Dies geschah angesichts einer – trotz aller berechtigten Quellenkritik – erkennbar größeren Tiefenschärfe, zumal die oft mehrphasigen Handlungsabläufe innerhalb der letztgenannten Überlieferungsgruppe häufig nur unzureichend dokumentiert sind. Folgende Hypothesen wurden den referierten Beispielen vorausgeschickt. Erstens: Die – zumindest theoretische – Wiederholbarkeit bzw. die zwar statistisch schwer quantifizierbare, aber doch als Phänomen selbst zu beobachtende Häufigkeit von „Störfällen“ im Zusammenleben von

Juden und Nichtjuden verlieh diesen Vorkommnissen das Charakteristikum des Alltäglichen, wenngleich sie mit Blick auf das Alltagsleben der Beteiligten insgesamt als Ausnahmesituationen zu werten sein dürften. Zweitens: Es gab trotz aller ethnisch-religiösen Unterschiedlichkeiten im alltäglichen Mit-, Neben- und selbst Gegeneinander der frühneuzeitlichen Juden und Nichtjuden kulturelle Teilkongruenzen, d. h. Bereiche, innerhalb derer sich Wertvorstellungen und Verhaltensmuster offenbar ähnelten oder sogar glichen. Dies wiederum hieße, dass wenigstens Teile der frühneuzeitlichen Judenschaft in einem weitaus stärkeren Maße in die Mehrheitsgesellschaft integriert gewesen wären, als dies bisher sichtbar war bzw. durch entschiedene Verfechter von Segregationsmodellen eingeräumt wurde.

„Ex negativo“ – so könnte man auf den ersten Blick tatsächlich die Perspektive bezeichnen, aus der heraus hier spezifische Berührungspunkte zwischen Juden und Nichtjuden in einer – zumeist ländlich bzw. kleinstädtisch geprägten – nordwestdeutschen Teilregion der Frühneuzeit sichtbar gemacht wurden; allerdings konnte anhand zahlreicher Beispiele eine zweite, weiterführende Wahrnehmungsebene angesprochen werden: Aktenkundig gewordene Störfälle waren zwar als häufig übersehene Segmente einer durchaus streitbaren Alltagswelt darzustellen, auf deren Spielregeln sich Juden wie Nichtjuden in vielfach vergleichbarer Weise einließen; dies sollte und durfte allerdings nicht zu einer Ausblendung dessen führen, was innerhalb der Quellen vielfach erst auf den zweiten Blick sichtbar wird, nämlich die auf Seiten der ethnisch-religiösen Minderheit und ihrer Exponenten offenbar aktiv genutzten Möglichkeiten und Spielräume der Kommunikation auch im positiven Sinne. Beides setzt Erfahrungen voraus, die nur durch die aktive Partizipation an wesentlichen Teilbereichen der umgebenden Kultur zu realisieren sind. Christoph Daxelmüller spricht in vergleichbaren Zusammenhängen daher wohl zu recht von der „Assimilation vor der Assimilation“. Eine ängstlich gewährte gesellschaftlich-kulturelle Isolation der jüdischen Bevölkerung, allenfalls partiell aufgehoben durch lebens- und überlebensnotwendige Aktivitäten ökonomischer Art, hätte es jedoch unmöglich erscheinen lassen, Erfahrungen der oben skizzierten Art überhaupt zu sammeln.

Zugehörige Literatur: BERND-WILHELM LINNEMEIER, „Ob man dich oder einen Hund dobtsticht, ist ein Thun“. *Christlich-jüdische Konfrontationen im frühneuzeitlichen Alltagsleben Westfalens*, in: Barbara Krug-Richter/Ruth-E. Mohrermann (Hgg.), *Praktiken des Konfliktaustrags in der Frühen Neuzeit*, Münster 2004 (*Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme – Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 496*, Bd. 6), S. 21–78; DERS., *Innerjüdische Alltagskonflikte der Frühen Neuzeit im Spiegel der obrigkeitlichen Überlieferung Ostwestfalens*, in: Folker Siegert (Hg.), *Grenzgänge – Menschen und Schicksale zwischen jüdischer, christlicher und deutscher Identität. Festschrift für Diethard Aschoff*, Münster 2002 (*Münsteraner Judaistische Studien 11*), S. 143–160.

Als letzter Vortragender stellte BASTIAN FLEERMANN (Bonn) sein volkskundliches Dissertationsprojekt zur jüdischen Alltagskultur im ehemaligen Herzogtum Berg 1780–1850 vor und schlug damit die Brücke zur „späten“ Neuzeit. Mikrostu-

dien zur deutsch-jüdischen Alltagsgeschichte und -kultur stellen für zahlreiche Regionen des deutschsprachigen Raumes immer noch in weiten Teilen ein Forschungs-Desiderat dar. Wie jüngere Studien aufgezeigt haben, erweist sich die Analyse jüdischer Alltagskultur, auch begriffen als Untersuchung von materieller Sachkultur, habitualisiertem Verhalten (Alltagshandlung und Brauchkultur) sowie der „Identität“ einer Minderheit, in Mitteleuropa als lückenhaft, wenngleich es hierzu erste (überregionale) Ansätze gibt.

Das Judentum im Rheinland nimmt hierbei gerade im Zeitraum um 1800 aufgrund rechtlicher, sozialer und kultureller Besonderheiten eine exponierte Stellung ein. Die Juden des rechtsrheinischen Herzogtums Berg waren von der napoleonischen Gesetzgebung und der Politik der ab 1815 einsetzenden preußischen Regierung im besonderen Maße unmittelbar betroffen, da sich ihr Alltag innerhalb dieser massiven Umbruchphase rasch anzupassen und damit immer wieder neuartig zu konstituieren hatte. Juden mit wirtschaftlich innovativen Vorstellungen einer „bürgerlichen Gesellschaft“ bot die Zeit des Umbruchs erhebliche Chancen: 1786 wurde der Metzger Samuel Coppel in die „unprivilegierte Solinger Kauffmannschaft“ aufgenommen und durfte als „Markt Kramer“ einen Stand auf dem Wochenmarkt abhalten. Später spezialisierte er sich auf den Handel mit Messern und Schneidwaren. 1821 gründete sein Enkel, Alexander Coppel, in Solingen eine Fabrik für Stahlwaren, welche bald zu den größten und wichtigsten Betrieben dieser Art in der gesamten Umgebung gehören sollte.

Es bleibt zu diskutieren, ob nach dem Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft der „Heimat“-Begriff neue innerjüdische Definitionsansätze im Bergischen Land erfuhr. Im vormodernen, korporativ bestimmten Gesellschaftsmodell konstruierten die Juden das, was man „Heimat“ nennt, ausschließlich innerhalb ihrer religiösen Gemeinschaft. Hier ist zu prüfen, ob sich „Heimat“ nun an der Region und ihrem gesamt-kulturellen Kontext festmacht. Es entstand nicht eine deutsch-jüdische Symbiose, aber vielleicht doch eine regional-jüdische Identität. Heinrich Heine, der wohl prominenteste Vertreter der Bergischen Juden, schrieb: „Die Stadt Düsseldorf ist sehr schön, und wenn man in der Ferne an sie denkt, und zufällig dort geboren ist, dann wird einem ganz wunderbarlich zu Muthe. Ich bin dort geboren, und es ist mir als müßte ich gleich nach Hause gehn.“

Wie ein roter Faden zog sich die Frage durch die Tagungsbeiträge, inwiefern sich „jüdische“ und „christliche“ Alltagskultur unterscheiden (oder eben auch nicht), inwieweit sie sich beeinflussten und was als trennend, was als verbindend wahrgenommen wurde. Dabei war zu konstatieren, dass – wie auch die Forschung in den letzten Jahren immer wieder gezeigt hat – Kontakte qualitativ und quantitativ ausgeprägter waren, als weithin angenommen. Da Nähe und Abgrenzung sich aber in der Frühen Neuzeit keinesfalls ausschlossen, sondern im Gegenteil in einem dialektischen Verhältnis zueinander standen, bleibt zu hoffen, dass zukünftige Untersuchungen über jüdische Alltagskultur unser Wissen in dieser Hinsicht erweitern und differenzieren werden.