

Interdisziplinäres Forum „Jüdische Geschichte und Kultur in der Frühen Neuzeit“:  
4. Arbeitstagung, 28. Februar–2. März 2003, Ev. Akademie Mülheim/Ruhr

## Perspektivenwechsel: Ego-Dokumente, Selbst- und Fremddarstellungen frühneuzeitlicher Juden

Zusammenfassung der Beiträge

BIRGIT KLEIN

Anders als die ersten drei Tagungen des Forums fand die vierte unter einem Rahmenthema statt: Jüdische Ego-Dokumente in der Frühen Neuzeit. Anlass hierzu hatten die Themen-Vorschläge auf der letzten Tagung gegeben: „Reiseberichte“ und „Epigraphik“ reizten dazu, sie unter ein gemeinsames Oberthema zu fassen; auch die wiederholt angemahnte, da vermisste Methodik in der Erforschung der jüdischen Geschichte und Kultur der Frühen Neuzeit sollte nun ihren gebührenden Platz finden. Das Thema stieß auf reges Interesse; und es folgten 36 Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Einladung. Nach kurzer Vorstellungsrunde und langem gemütlichen Beisammensein am ersten Abend folgten anderthalb Tage intensiver Arbeit; zwölf Kurzreferate regten lange und tiefgehende Gespräche und Diskussionen an.

Das Rahmenthema erwies sich als aktuell, widmet sich doch das zweite Heft der Internet-Zeitschrift „Zeitenblicke“ (Jg. 1, 2002, [www.zeitenblicke.historicum.net/2002/02/index.html](http://www.zeitenblicke.historicum.net/2002/02/index.html)) dem Thema „Das ‚Ich‘ in der Frühen Neuzeit. Autobiographien – Selbstzeugnisse – Ego-Dokumente in geschichts- und literaturwissenschaftlicher Perspektive“. Hierin gibt der Beitrag von Andreas Rutz „Ego-Dokument oder Ich-Konstruktion? Selbstzeugnisse zur Erforschung des frühneuzeitlichen Menschen“ einen instruktiven Überblick über die Forschungsgeschichte.

Auf Rutz' Darstellung basierte BIRGIT KLEINs **Einführung in das Tagungsthema**. Der Begriff „Egodocumente[n]“ wurde bereits in den 1950er Jahren von dem niederländischen Historiker Jacques Presser geprägt und von Rudolf Dekker für die Geschichtswissenschaft fruchtbar gemacht. Presser und in der Folge Dekker bezogen sich in ihren Begriffsbestimmungen vor allem auf Tagebücher, Memoiren, Reiseberichte und Briefe, Quellen also, denen gemeinsam ist, dass der Autor, formal in der „Ich-Form“, darin etwas über sich selbst mitteilt, „über sein eigenes Handeln und Fühlen und über Dinge und Vorgänge, die ihn persönlich betreffen“ (Übersetzung aus dem Niederländischen BK). Es geht um die freiwillige und bewusste Mitteilung, vergleichbar dem deutschen Begriff „Selbstzeugnis“.

Wegweisend für die deutsche Forschung erwies sich 1992 die Arbeitstagung „Ego-Dokumente“, anlässlich derer Winfried Schulze dem Begriff „Ego-Doku-

mente“ im Deutschen eine sehr viel umfassendere Definition gab: „Gemeinsames Kriterium aller Texte, die als Ego-Dokumente bezeichnet werden können, sollte es sein, daß Aussagen oder Aussagenpartikel vorliegen, die – wenn auch in rudimentärer und verdeckter Form – über die freiwillige oder erzwungene Selbstwahrnehmung eines Menschen in seiner Familie, seiner Gemeinde, seinem Land oder seiner sozialen Schicht Auskunft geben oder sein Verhältnis zu diesen Systemen und deren Veränderungen reflektieren. Sie sollten individuell-menschliches Verhalten rechtfertigen, Ängste offenbaren, Wissensbestände darlegen, Wertvorstellungen beleuchten, Lebenserfahrungen und -erwartungen widerspiegeln.“

Schulze unterscheidet nicht mehr zwischen selbst verfassten Texten und Verwaltungsschriftgut, sondern nimmt die Kategorien der „freiwilligen“ und „unfreiwilligen“ Aussagen zur Person zusammen. Folglich lassen sich unter dieser erweiterten Definition noch eine sehr viel größere Anzahl von Quellengattungen neben den bereits genannten heranziehen: Bittschriften und Testamente ebenso wie Strafprozessakten, Steuererhebungen, Visitationen, Einstellungsbefragungen oder auch Kaufmanns-, Rechnungs- und Anschreibebücher, die personengebundene Informationen enthalten. Unter den Beiträgen der Arbeitstagung (erschieden Berlin 1996 unter dem Titel „Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte“, hrsg. von Winfried Schulze, ebd. S. 28 das Zitat zum Begriff „Ego-Dokumente“) befinden sich die von Claudia Ulbrich „Zeuginnen und Bittstellerinnen. Überlegungen zur Bedeutung von Ego-Dokumenten für die Erforschung weiblicher Selbstwahrnehmung in der ländlichen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts“ und Helga Schnabel-Schüle „Ego-Dokumente im frühneuzeitlichen Strafprozess“.

Zahlreiche, in den letzten Jahren erschienene Aufsatzbände haben die Diskussion fortgeführt, zuletzt Gabriele Janckes Monographie: „Autobiographie als soziale Praxis. Beziehungskonzepte in Selbstzeugnissen des 15. und 16. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum“ (Köln / Weimar / Wien 2002).

Die Mülheimer Tagung stellte sich der Aufgabe zu untersuchen, inwiefern die Methoden, welche die Frühneuezeitforschung entwickelt hat, für die Erforschung der jüdischen Geschichte und Kultur fruchtbar gemacht werden können und wo der Übertragbarkeit Grenzen gesetzt sind. So galt es etwa danach zu fragen, wie sich Jüdinnen in Prozessakten definieren: über ihr Jüdischsein oder über ihr Geschlecht? Welche Verstellungen oder Maskierungen der eigenen Person sowie des eigenen Denkens und Empfindens gehören zur typologischen Rhetorik von Juden und Jüdinnen in Suppliken? Inwieweit griff man zum Mittel einer variablen Selbstdarstellung, um in Verhören auf den Erwartungshorizont des Gegenübers einzugehen? Inwiefern geben solche Zeugnisse weniger Auskunft über die Person selbst als vielmehr über ihr Verhältnis zur Umwelt? Doch so viele Fragen und methodische Probleme sich auf der Tagung bei der Interpretation und Deutung der frühneuzeitlichen Selbstzeugnisse und Ego-Dokumente stellten, so wenig sollte zu bezweifeln sein, dass gerade auch die jeweiligen Ich-Konstruktionen die historisch-bedingte Mentalität ihrer jüdischen Verfasser spiegeln, wie die nun folgenden Beiträge zeigen.

\* \* \*

In der ersten, von WOLFGANG TREUE moderierten Sektion stellte zunächst JÜRGEN HEYDE in seinem Referat **Zwischen Polen und Deutschland. Jüdischer Alltag nach den Memoiren des Moses Wasserzug** eine Quelle vor, die zu den ältesten Autobiographien polnischer Juden gehört. Ihr Autor, Moses Wasserzug (geb. um 1760 in Schokken) lebte an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert in Großpolen. Die Erinnerungen, die mit dem Jahr 1818 enden, wurden erstmalig 1910 von Heinrich Löwe in den Jahrbüchern der Jüdisch-literarischen Gesellschaft ediert und liegen jetzt auf Deutsch vor, herausgegeben und eingeleitet von Jakob Goldberg, Jerusalem.

Obgleich ein Zeitgenosse von Salomon Maimon, dem Verfasser der wohl bekanntesten polnisch-jüdischen Autobiographie des 18. Jahrhunderts, erwähnt Wasserzug, zeitlebens frommer Jude im traditionellen Sinn, in seinen Erinnerungen die jüdische Aufklärung mit keinem Wort, sondern vermittelt vielmehr einen Einblick in jüdisches Alltagsleben, das auch im Mittelpunkt des Vortrags stand. In der Präsentation wurden zunächst in groben Zügen die Stationen seines Lebenswegs nachgezeichnet; danach folgte der Versuch, Wasserzugs Wahrnehmung des Alltags zu beschreiben. Dies geschah gleichsam in vier konzentrischen Kreisen – zunächst anhand seiner Erfahrungen in einer ihm fremden Umwelt; sodann standen seine Eindrücke als Angestellter verschiedener jüdischer Gemeinden im Mittelpunkt; im dritten Schritt wurde das Verhältnis zur Familie und zur nächsten persönlichen Umgebung untersucht und abschließend die Person und der persönliche Wahrnehmungshorizont des Moses Wasserzug näher beleuchtet.

In seiner Darstellung durchmisst Wasserzug die Zeit von den letzten Jahren der polnisch-litauischen Adelsrepublik bis zur Errichtung Kongresspolens, ist Zeuge der zweiten und dritten Teilung Polens sowie der Errichtung des Herzogtums Warschau und der napoleonischen Kriege; seine Wanderungen führen ihn von Großpolen nach Brandenburg, in die Neumark und nach Pommern, von dort wieder zurück nach Großpolen und schließlich nach Masowien. Auf den Stationen seines Wegs registriert er genau die Unterschiede in den Lebensbedingungen der jüdischen Bevölkerung, stellt sich jedoch dem Leser nicht als unbeteiligter Beobachter und Kommentator der politischen Entwicklung dar, sondern als eine engagierte Persönlichkeit, für die Beobachtung immer auch Anlass zu eingreifendem Handeln ist.

STEFAN LITTS Beitrag **Mobilität und Reisen in den Memoiren des Ascher Levi aus Reichshofen** galt einem alten Genre: Seit dem frühen Mittelalter existieren Reiseberichte von Juden aus allen Kulturbereichen, die in oft langen und strapaziösen Reisen die damals bekannte Welt besuchten und vor allem Kunde von den Gemeinden ihrer Glaubensgenossen lieferten. Aus der Frühen Neuzeit sind es die vereinzelt Memoiren von aschkenasischen Juden aus Mitteleuropa, die uns Einblicke in das Alltagsleben und die damit verbundenen Reisen ermöglichen. Ein rela-

tiv früher Text ist der des Ascher Levi aus Reichshofen, der 1913 von Mosche Ginsburger ediert wurde.

Ascher Levi berichtet in seinen Erinnerungen aus der Zeit von seiner Geburt im Sommer 1598 bis zum Jahr 1635. Er verfasste seine Memoiren nicht in Jiddisch, sondern in Hebräisch, was auf einen recht hohen Bildungsgrad schließen lässt. Am 6. Elul 5372 (3. September 1612) brach er gerade vierzehnjährig nach Böhmen auf, um seine Talmudstudien weiter voranzutreiben – sicher das für seine Jugendzeit einschneidendste Erlebnis. Vor allem die Schilderungen seiner fünf Reisejahre durch Böhmen und Südostdeutschland vermitteln ein lebendiges Bild der Reiseumstände eines jüdischen Jugendlichen im frühen 17. Jahrhundert und der dabei meist zu Fuß zurückgelegten weiten Entfernungen. Bald nach seiner Rückkehr in seine Heimatregion begann der Dreißigjährige Krieg; daher dürfte wohl vor allem den gefährlichen Umständen auf den Straßen in kriegerischen Zeiten geschuldet sein, dass sich die von Ascher Levi geschilderten Reisen nach seiner Eheschließung vornehmlich im engeren regionalen Rahmen bewegten.

Einen Abstecher in die große weite jüdische Welt machte MICHAEL STUDEMUND-HALÉVY in seinem Beitrag **Das jüdische Amsterdam und Hamburg im 17. Jahrhundert**, der den ersten Themenblock abschloss. Er stellte Quantität, Inhalt und Funktion von Reiseberichten in den Bibliotheken der Sefarden vor.

\* \* \*

In der mit fünf Referaten dicht gefüllten zweiten Sektion, von BIRGIT KLEIN moderiert, ging auch WOLFGANG TREUE „auf Reisen“, im Unterschied zu seinen Vorrednern jedoch mit christlicher Perspektive: **„Ich verlangte sehr, sie in ihren Synagogen zu sehen . . .“ Juden und jüdisches Leben im Spiegel christlicher Reiseberichte des 16. und 17. Jahrhunderts**. Viele Reiseberichte lassen sich passagenweise als interessante ethnographische Dokumente lesen, wobei allerdings zu berücksichtigen ist, dass es sich um Ego-Dokumente im ureigensten Sinne des Wortes handelt, die oft mehr über Person und Position des Beobachters als über den Gegenstand seiner Beobachtung aussagen. Dies gilt insbesondere für die in ihnen enthaltenen Darstellungen jüdischen Lebens, die sich nur nach eingehenden prosopographischen Recherchen – etwa hinsichtlich der sozialen Herkunft, des beruflichen Umfelds oder der konfessionellen Zugehörigkeit der Autoren – angemessen interpretieren lassen.

Eine Analyse dieser Quellengattung sollte daher mindestens drei Fragestellungen umfassen:

1. Welche generellen Meinungen/Vorurteile über Juden werden transportiert?
2. Welcher Kenntnisstand der Verfasser über jüdische Glaubensgesetze und Zeremonien wird erkennbar, und wie wird das persönlich Beobachtete eingeordnet und bewertet?

3. In wieweit können Reiseberichte nichtjüdischer Provenienz einen realistischen Einblick in tatsächliches jüdisches Brauchtum, lokale und regionale Minhagim, geben?

Zum einen spielten Juden für europäische Reisende gerade im Orient, aber z. B. auch in Italien häufig eine praktische Rolle als Agenten, Lieferanten, Händler oder Dolmetscher, zum anderen waren sie ein Gegenstand des Interesses und der Beobachtung, wobei sich eigene Anschauung und überlieferte Vorstellungen oft auf das engste vermischen.

Neben gängigen Klischees – etwa den weit verbreiteten Vorwürfen von Ritualmord, Hostienschändung und Blasphemie – finden sich in Reiseberichten punktuell sehr treffende Beobachtungen über einzelne Elemente jüdischen Lebens, aber auch Versuche, dieses Leben in seiner Gesamtheit zu beschreiben. Schilderungen wie die des Schweizer Arztes Thomas Platter über seinen ausgedehnten Aufenthalt in Avignon Ende des 16. Jahrhunderts liefern eine Fülle von Informationen im Hinblick auf das religiöse Brauchtum der dortigen Juden, die bei eingehender Analyse und unter Hinzuziehung anderer Quellen die Möglichkeit geben, Elemente lokalen oder regionalen Minhags aufzuspüren, die an keiner anderen Stelle so detailliert überliefert sind.

Nicht weniger interessant ist der Bericht von Platters älterem Halbbruder Felix, der während seines Medizinstudiums in Montpellier mehrere Jahre bei einem Apotheker spanisch-jüdischer Herkunft wohnte und eine anschauliche Darstellung des Lebens in einem „marranischen“ Haushalt in der Provence mit seiner Vermischung von geheimen jüdischen und gleichzeitig mit voller Überzeugung gelebten christlichen Traditionen liefert, wie sie sonst kaum zu finden sein dürfte.

Um auf solche Funde zu stoßen und v.a. eine repräsentative Belegdichte zu erreichen, ist es allerdings notwendig, die Quellenbasis sehr breit zu wählen, was in der historischen Reiseforschung – auch zu anderen Themen – bisher kaum geschehen ist. Nur so ergibt sich außerdem die Möglichkeit, die Glaubwürdigkeit der gelieferten Darstellungen jüdischen Lebens zu überprüfen und phantastische Erzählungen oder auch schlichte Fehlinformationen der Autoren, die immer wieder in einzelne Reiseberichte einfließen, kritisch zu hinterfragen.

In jedem Fall scheint es angebracht, die von der Literaturwissenschaft lange Zeit mit dem negativen Etikett der „Gebrauchsliteratur“ versehene und demzufolge auch von anderen Disziplinen wenig rezipierte Gattung „Reisebericht“ für viele kulturwissenschaftliche Bereiche, darunter nicht zuletzt die jüdische Geschichte, in stärkerem Maße zu erschließen.

Der Beitrag von RÜDIGER KRÖGER widmete sich der **Deutschsprachigen Literalität in Familie und Umfeld von Jobst Goldschmidt alias Josef Hameln**. Die bisher vorwiegend aufgrund von theoretischen Überlegungen und Schlussfolgerungen vorgetragenen, z. T. widersprüchlichen Thesen zur deutschsprachigen Literalität aschkenasischer Juden im 17. Jh. (vgl. Glikl-Tagung) zeigen, dass eine Untersuchung dieses Bereichs direkt an den Quellen einsetzen muss. In einem ersten Schritt wird

deshalb die reine Unterschriftsfähigkeit festgestellt. Dabei zeigt sich ein deutlicher, nach Textfunktion differenzierbarer Gebrauch der Eigenhändigkeit, die in allen Fällen von juristischer Relevanz angewandt wurde. Eine eindeutige Verteilung der Schrift und Sprache (hebr. - jidd. - dt.) nach Geschlecht, zeitlicher Abfolge oder anderen Kategorien ist dabei nicht ersichtlich. Die Befähigung zur Verwendung deutscher Schrift und Sprache reicht - wie an verschiedenen Beispielen illustriert werden kann - über die einfache Namensunterschrift und kurze Zusätze hin bis zu sprachlich selbständigen Texten (z.B. Geleitsbriefentwurf).

Vor diesem Hintergrund sind zwei Serien von Geschäftsbriefen Jobst Goldschmidts in Hameln zu sehen, die derzeit zur Edition vorbereitet werden. Die eine allein 50 autographische Schreiben und andere Aufzeichnungen umfassende Serie betrifft die Geschäfte mit den Bewohnern von Gut Hehlen an der Weser (1639-1664), die andere Serie besteht aus je sieben von Schreiberhand und lediglich von Jobst Goldschmidt eigenhändig unterzeichneten Mahnschreiben an die Stadt Lemgo und den darauf erfolgten Antwortschreiben des Rates. Die beiden Serien ermöglichen den Einblick in die Entwicklung der Geschäftsbeziehungen und die Struktur der Geschäfte.

Die Sprache in den autographischen Schreiben des Jobst Goldschmidt lässt sich anhand von Graphie und Grammatik als ein ethnologisch abgrenzbarer deutscher Soziolekt skizzieren. Er weist in der Schreibung auffallende jiddische Einflüsse auf. Auf der inhaltlich-stilistischen Ebene zeigen sie devote Formen und größtes Entgegenkommen.

Für Jobst Goldschmidt lässt sich ein differenzierter, ja sogar gezielter Einsatz von Medien, Sprache und Schriftlichkeit nachweisen. Er ist bezogen auf den Gebrauch der eigenen Fähigkeiten vereinfacht in die pragmatisch motivierten Gleichungen zu bringen: Vertrautheit/Nähe = Eigenhändigkeit; öffentlicher Charakter/Formalität = Schreiber. Besonderes Augenmerk ist in diesem Zusammenhang auf ein Mahnschreiben aus der Hehlener Serie zu wenden, welches deutlich vom üblichen Tenor abweicht. Die Andersartigkeit findet ihre Erklärung in dessen Anfertigung quasi als „böser Brief“ auf Bestellung und nach einem vorgelegten Konzept.

Festzuhalten bleibt die zumindest in Familie und Umfeld Jobst Goldschmidts weit verbreitete Befähigung, in deutscher Schrift zu schreiben und dieses pragmatisch einzusetzen. Die Notwendigkeit, im Kontakt mit Nichtjuden darüber zu verfügen, ließ etwaige religiöse Bedenken zurücktreten und förderte offensichtlich die Lernbereitschaft.

In ihrem Vortrag **Materialisierungen der Selbstdarstellung: Persönlichkeit und kulturelle Orientierung des braunschweigischen Kammeragenten Alexander David (1687-1765) in seinem Testament und Inventar** unternahm ROTRAUD RIES einen neuen methodischen Zugang. Sie zeigte am Beispiel des Alexander David, zwischen 1707 und 1765 Hofjude von fünf Braunschweiger Herzögen, wie anhand von Inhalt und Kontext von Testament und Inventar, also zu einem guten Teil materiellem Besitz, Persönlichkeit, Selbstdarstellung und Identität analysiert

werden können. In dem als klassisch zu bezeichnenden Tätigkeitsfeld dieses Hofjuden fällt v.a. der Handel mit Gemälden und Kunsthandwerk auf.

Der Kaufmannshof Alexander Davids, die "Alte Münze" im Zentrum der Stadt, bildete das ökonomische und kulturelle jüdische Zentrum der Stadt Braunschweig mit einem von der kleinen Gemeinde bis in die Mitte des Jahrhunderts genutzten privaten Betraum. Der kunstsinnige und transkulturell interessierte Alexander David nutzte seinen Reichtum, um in einer seiner Einkommensgruppe und seinem höfischen Arbeitsfeld gemäßen, innovativ-modernen Weise sein Haus auszustatten. Dies ist abzulesen an den Möbeln, reichlich Porzellan aus unterschiedlichen Manufakturen, einer reichen Silberausstattung, einer historisch-juristischen Bibliothek, einer zeitgemäßen Gemäldesammlung, Spieltischen, einem Cembalo und einer Orangerie. Damit kam der Kammeragent dem Lebensstil der hohen Hofbeamten nahe.

An der jüdischen Identität Alexander Davids ist jedoch ebenfalls nicht zu zweifeln: Er widmete sich religiösen Studien, besaß eine hebräisch-sprachige Bibliothek mit ca. 500–600 Bänden und einigen Manuskripten, wurde zum Gemeindegründer und stiftete eine Synagoge mit reichhaltigem Inventar. Zugleich hielt er einen intensiven Kontakt nach Halberstadt als seiner religiösen Heimat aufrecht. Hier stiftete er 6.000 RT, hier ließ er sich neben seiner ersten Frau beerdigen und hier, in der Gemeindeverwaltung, deponierte er sein jiddisches Testament. Es enthielt eine Reihe von Stiftungen, um in der traditionellen Weise für seine Erinnerung zu sorgen.

Daneben verfasste er ein deutsches, in Braunschweig hinterlegtes Testament, in dem er u. a. eine Stiftung von insgesamt 700 RT zu seinem Andenken an der Martini-Gemeinde in Braunschweig einrichtete. Von dem Ertrag des Kapitals sollte ein kleiner Teil der Unterrichtung armer Schüler, der Hauptteil jedoch den beiden Pfarrern der Gemeinde zugute kommen.

Wohltätige Spenden von Hofjuden an christliche Arme sind um die Mitte des 18. Jahrhunderts nicht mehr ganz ungewöhnlich. Doch eine Memorial-Stiftung bei einer christlichen Kirche, der Pfarrkirche des Wohngebietes, deutet ein persönliches Verhältnis zwischen Alexander David und Vertretern dieser Gemeinde an, das es ihm erstrebenswert erscheinen ließ, in diesem christlich-gemeindlichen Kontext wie in der jüdischen Gemeinde Halberstadt für sein Andenken zu sorgen – nach dem Motto doppelt hält besser? Wie im Inventar deutet sich auch hier nicht ein kulturelles „entweder – oder“, sondern ein „sowohl als auch“ an.

In dem vergleichsweise toleranten und aufgeklärten Klima am Braunschweiger Hof konnte Alexander David nicht nur vertrauensvolle und freundschaftliche Beziehungen aufbauen, sondern auch selber eine kulturelle Offenheit und Pluralität entwickeln, die sein Jude-Sein nicht in Frage stellte und ihn nicht zwang, seine Identität aufzugeben. Seine kulturelle Orientierung über die Grenzen des Judentums hinaus konnte er so als Erweiterung und nicht als Verlust begreifen, zu der ihm seine ökonomische Tätigkeit verholfen hatte. Die Voraussetzung dafür war jedoch eine selbstbewusste und stabile Persönlichkeit, die in schon deutlich moderner und

individualistischer Weise in der Lage war, die Spannungen einer solchen Pluralität zu integrieren. Er war neben seiner jüdischen Bildung in einer höfischen Idealen angenäherten Form belesen, kunstsinnig und möglicherweise musikinteressiert. Wohl ohne eine theoretische Vorstellung von den Eigenschaften und dem Verhalten eines Hofmannes etwa durch die Lektüre von Castigliones Cortegiano erlangt zu haben, legte Alexander David damit einen Habitus an den Tag, den man als jüdisch-ökonomische Variante eines Hofmannes bezeichnen könnte.

Die beiden letzten Beiträge der zweiten Sektion näherten sich dem Tagungsthema am Beispiel der Interaktion zwischen jüdischen Untertanen und Obrigkeit.

EVA WIEBEL ging in ihrem Vortrag **Anbringen der gesamten Judenschaft. Die politische Vertretung der jüdischen Gemeinde vor dem Breisacher Rat im 17./18. Jahrhundert** am Beispiel der jüdischen Gemeinde in der französischen, später vorderösterreichischen Festungsstadt Breisach der Frage nach, wie sich im 17. und 18. Jahrhundert eine neue jüdische Gemeinde gegenüber Stadt und Landesherrschaft formierte und positionierte. Wie regelte sie ihre Vertretung in rechtlichen und politischen Fragen? In welchen Bildern und Argumentationsfiguren sprach sie von sich?

Im Mittelpunkt des Vortrags stand die Repräsentation dieser Judenschaft als Korporation innerhalb der Stadtgesellschaft – angeregt durch Mordechai Breuers Bemerkungen zum möglichen Vorbild „Zunft“ und Mack Walkers nachdrückliche Aufforderung, auch im Hinblick auf die jüdische Geschichte die hohe Sensibilität der frühneuzeitlichen Gesellschaft für korporative Ordnungen und durch sie begründete Rechtsgemeinschaften in den Blick zu nehmen. Es ging also weniger um das Bild, das Rat, Kaufleute und Zünfte von den Juden zeichneten, als vielmehr um die Orientierung beider Seiten an korporativen Deutungsmustern bei der Selbst- und Fremddarstellung der Judenschaft. In den Quellen zu Anliegen und Konflikten, die die Judenschaft als Kollektiv betrafen, fallen solche Argumentationsfiguren immer wieder auf: (1) die Juden als österreichische Juden, (2) die Juden als Einwohner der Stadt, (3) die Analogie zwischen Judenschaft und Zunft, (4) die Analogie zwischen Judenschaft und abhängiger Dorfschaft, (5) die Judenschaft als religiöse Sondergruppe mit gewisser Gerichtsautonomie und schließlich (6) die Judenschaft als geduldete Randgruppe, deren Aufenthaltsrecht prinzipiell in Frage gestellt werden konnte.

Die Betrachtung der dokumentierten Konflikte (Wohnrecht und Zusammenleben, Beteiligung an städtischen Lasten, Regelungen für Handel und Zoll, Gemeindeautonomie) ergab folgendes Bild: Der Breisacher Rat stellte die Judenschaft dann als Teil der Einwohnerschaft dar, wenn Lasten zu verteilen waren. Auch nach außen präsentierte er die Juden als „hiesige Inwohner“. Dagegen lehnte er es ab, die Breisacher Judenschaft als Teil der österreichischen Judenschaft zu betrachten. Ging es innerhalb der Stadt um Handelserleichterungen für die Juden oder um bestimmte Fragen der Gemeindeautonomie, so setzten Rat und Zünfte ganz auf agonale Denkfiguren und beschrieben die Judenschaft als schädliche, nur geduldete Randgruppe,

die sofort übermächtig werden würde, wenn man sie besser stelle. In anderen Fällen verglich der Rat dann wieder die Judenschaft mit den Dorfschaften oder sah sie als religiöse Sondergruppe mit begrenzten Autonomierechten.

Die Judenschaft ihrerseits adaptierte einige dieser Zuordnungen, verneinte aber den Vergleich mit den abhängigen Dorfschaften und übergang geflissentlich alle Ausführungen zum Schutzstatus und zur Randgruppe. Die Breisacher Juden traten, wo es Sinn machte, als österreichische Juden auf. In Fragen der Vorsteherwahl orientierten sie sich explizit am Modell Zunft – Zunft wollten sie andererseits natürlich nicht sein, wenn es um die Veranlagung zu Steuern ging. Die Regierung schließlich sah die Breisacher Juden primär als österreichische Juden. Insgesamt begriff sie die Judenschaft als ökonomisch gleichzustellenden Teil der städtischen Einwohnerschaft.

Die jüdische Gemeinde war in politisch-rechtlichen Auseinandersetzungen somit immer wieder gezwungen, sich in die gesellschaftliche und rechtliche Ordnung der Stadt ‚hineinzudenken‘, kontextabhängig eine Selbstdarstellung zu formulieren, die eigene Anliegen untermauerte oder Fremdzuordnungen widersprach. Der Vortrag machte deutlich, wie viel davon abhängen konnte, welches korporative Deutungsmuster in der Selbst- und Fremddarstellung ins Spiel gebracht oder stillschweigend vorausgesetzt werden konnte. Gerade im Dreieck der Auseinandersetzungen zwischen Judenschaft, Stadt und Regierung hatten Analogien, Vergleiche und proklamierte Zugehörigkeitsvorstellungen ganz handfeste Konsequenzen, indem sie Rechtsansprüche begründeten.

Da sich die Widersprüche zwischen den verschiedenen gedachten korporativen Zugehörigkeiten letztlich nicht auflösen ließen, konnte es auch keine einheitliche Selbstdarstellung der jüdischen Gemeinde als Kollektiv nach außen geben. Möglicherweise waren es aber gerade diese Unbestimmtheiten oder Überlagerungen, welche Spielräume für Veränderungen bieten konnten, die in *einem* Bild vom Status der jüdischen Gemeinde innerhalb der Stadtgesellschaft nicht denkbar gewesen wären.

DOREEN LEVERMANNs Referat **Supplizieren als Mittel von Kommunikation und Partizipation jüdischer Untertanen in Preußen im 18. Jahrhundert** konnte auf ein deutlich gestiegenes Interesse der historischen Forschung an der Quellengruppe der Supplikationen in den letzten Jahren verweisen, die handschriftlich und in großer Zahl als Gesuche, Eingaben, Vorstellungen und Bittbriefe von Untertanen an Obrigkeiten in den Archiven überliefert sind. Angeregt durch ihre Magisterarbeit („Juden in Kiel im 18. Jh.“), wird ihr Promotionsvorhaben das Supplizieren jüdischer Untertanen Preußens in der Epoche zwischen dem Ende des Dreißigjährigen Krieges bis zum Gleichstellungsedikt von 1812 in den Mittelpunkt einer eigenen Untersuchung stellen. In methodischer Hinsicht erforscht sie das Supplizieren der jüdischen Untertanen Preußens als Tätigkeit und Praxis mit dem Ziel, die Struktur der vielfältigen am Kommunikationsprozess beteiligten Ebenen in ihrem konflikt- und machtbezogenen Wechselspiel möglichst feinteilig herauszuarbeiten. Bei der Analyse des Supplizierens als Mittel von Kommunikation und Partizipation geht es

grundsätzlich darum, Aushandlungsprozesse rechtlich-sozialer Normen zu untersuchen, die im Fall der jüdischen Untertanen stattfanden im Rahmen des Schutzverhältnisses als eines umgreifenden rechtlich-sozialen Gefüges, welches jüdisches Leben in den Territorien der Frühen Neuzeit maßgeblich umriss. Innerhalb dieses Schutzverhältnisses war der Umgang grundsätzlich von der Notwendigkeit bestimmt, für jedwede Änderung tätig werden zu müssen, d. h. zu supplizieren. Ursprünglich aus der Nicht-Vererbbarkeit des Schutzbriefes resultierend, veränderte sich das Supplizieren in der Hand der jüdischen Untertanen vom anfänglichen Zwang, um eine Verlängerung des Privilegiums anhalten zu müssen, hin zu einem wichtigen Gestaltungsmittel der sie umgebenden rechtlich-sozialen Normen und deren Umsetzung. Der Vortrag ging speziell der Frage nach, welches Verhältnis zwischen dem Supplizieren und der wichtigen methodischen Frage nach Selbst- oder Fremddarstellung der daran beteiligten Menschen besteht, inwieweit und mit welcher Methode Aussagen über die Selbstthematization historischer Personen gewonnen werden können?

Obgleich Supplikationen handschriftliche Texte darstellen, in denen Untertanen in *ich*-Form, *ihre* Anliegen vor *ihre*, d.h. für sie und von Ihnen als zuständig erachtete Obrigkeit brachten, erlauben sie nicht unmittelbare Rückschlüsse auf die Selbstdarstellung oder sogar Selbstwahrnehmung historischer Subjekte; folglich bildet die Frage nach Art und Anteil von Selbstdarstellung und –wahrnehmung, der vielseitigen Auskunftsfähigkeit dieser Quellenart ungeachtet, in der historischen Forschung eine absolute Ausnahme. Denn das Supplizieren ist nicht nur durch mehrschichtige Vermittlungsprozesse, sondern auch durch „Kondition hierarchischer Art“ (Renate Blickle) in ein komplexes Gefüge von Machtverhältnissen und administrativen Vorgängen eingebunden, das sich zwischen aktiv handelnden und passiv thematisierten Menschen und ihren Beziehungen aufspannt. Aufgrund dieser Entstehungsbedingung wird in der Forschung die Freiwilligkeit der hierin anzutreffenden Aussagen als stark eingeschränkt eingestuft und ihnen insbesondere hinsichtlich aller Fragen nach Individualität ein generell geringer Wert zugewiesen: Das anzutreffende „Ego“ sei vor allem administrativ hervorgerufen und es sei anzunehmen, dass sich – ganz im Gegensatz zu Autobiographien beispielsweise – diese Seite des Kommunikationsverhältnisses während des Ausgestaltungsprozesses mit ihren Ansprüchen und Vorstellungen durchgesetzt hätte. Die vergleichsweise geringe (selbst)reflexive Qualität der in Supplikationen anzutreffenden Aussagen rücke diese eher in die Nähe von gerichtlichen Quellendokumenten. Im Vortrag wurde die These vertreten, dass die Eigenschaft der als eingeschränkt eingestuften Freiwilligkeit der Supplikationen und des Supplizierens der zentrale Ansatzpunkt zu einer Herangehensweise an diese Quellenart darstellt. Demzufolge macht es nur dann Sinn, im Vorhinein von einer eingeschränkten Freiwilligkeit auszugehen, wenn mit anderen Textsorten oder anderen rechtlich-sozialen Bedingungen (den Handlungsspielräumen christlicher Supplizierender oder Supplizieren in strafrechtlichen Zusammenhängen etc.) verglichen werden soll, da die konkreten Handlungsmöglichkeiten der beteiligten Menschen

keine feste Eigenschaft darstellen, sondern von vielen Faktoren abhängen. Die Frage, in welcher Weise Supplikationen Zugang zu Individuen ermöglichen oder wie aktivisch, wie selbstbestimmt, wie freiwillig bzw. fremdevoziert die hier anzutreffenden Ego-Darstellungen sind, kann demzufolge nicht generell beantwortet, sondern muss von Fall zu Fall entschieden werden. Methodisch kann dabei auf den von Claudia Ulbrich entwickelten Ansatz (dargestellt in eingangs erwähntem Aufsatz) zurückgegriffen werden; danach können Aussagen über die Selbstthematizierung historischer Personen nur bei starker Kontextualisierung (d. h. Einbettung in den Rahmen kultureller Äußerungen und sozialer Beziehungen des zu erforschenden Individuums insgesamt) herausgearbeitet werden. Auf Supplikationen angewendet bedeutet dies, dass man zum Ausgangspunkt der Analyse gerade die als problematisch empfundene Eigenschaft dieser Quellen machen sollte: dass sie nämlich aus einem Vermittlungsprozess oder Kommunikationsverhältnis heraus entstanden und folglich immer auf der Grenze zwischen „Fremd“ und „Selbst“ anzusiedeln sind. Das hierbei als Konstruktionsleistung anzuerkennende und daher herauszuarbeitende „Ego“ kann dann in einem weiteren Schritt auf Aussagen über Individualität hinterfragt werden, indem versucht wird, so weit wie möglich zu kontextualisieren. Allein textimmanent zu arbeiten würde bei Supplikationen zu stereotypen Bildern und Stilisierungen (z. B. „Schutzjude“ vs. „fremder, unvergleiteter, polnischer Jude“) führen, die zwar aufschlussreich sind und herausgearbeitet werden müssen, aber alleinstehend nicht weiterführend sind, wenn die Frage den selbst- oder fremdbestimmten Anteilen an der Gestaltung dieser Motive oder Aussagen über die thematisierten Personen gilt.

\* \* \*

In der dritten und letzten Sektion, moderiert von Rotraud Ries, widmete sich zunächst **BARBARA STAUDINGER** einer weiteren Quellengattung fremdbestimmter Ego-Dokumente: **Ein Mosaik jüdischen Lebens? – Die Verhörprotokolle im Prozess um Hirtz Reinauer, Mosche Rossa und die Elsässer Juden (1650-1654) als Quellen zur Selbst- und Fremdwahrnehmung**. Anders als Tagebücher und Autobiographien, die klassischen „Selbstzeugnisse“ schlechthin, stellen durch gerichtliche Verhöre produzierte Dokumente keine Texte dar, die aus eigenem Antrieb selbst verfasst wurden. Aufgrund der in solchen Verhören meist enthaltenen Angaben zur Person des Zeugen sowie aufgrund der Tatsache, dass sie Erzählungen von Mitgliedern sozialer Schichten bieten, über die in den obrigkeitlichen Akten sonst nur wenig gesprochen wird, ist diese Quellengattung jedoch gerade für Forscher zu Unterschichten, Randgruppen, Alltagsleben, Geschlechterverhältnissen etc. zu einem fast unerschöpflichen Fundus geworden.

Frühneuzeitliche Gerichtsakten gelten zwar häufig als eine besonders „authentische Quellengattung“, als eine Art „unmittelbare“ autobiographische Erzählung eines Verhörten vor Gericht, allerdings ist diese Zuschreibung nicht unproblematisch. Dies spiegelt sich in den stark differierenden Auffassungen über die Qualität

von Gerichtsprotokollen als Selbstzeugnis in der historischen Forschung wider: Während auf der einen Seite betont wird, dass es sich bei den Aussagen der Verhörten zumeist um stereotype, rollenspezifische Angaben handelt, wie dies die historische Kriminalitätsforschung betont hat, wird auf der anderen Seite darauf hingewiesen, dass Gerichtsakten, besonders aber Verhörprotokolle, Einblicke in die Lebenspraxis von Individuen und in die Alltagskultur von bürgerlichen, unterbürgerlichen und randständischen Schichten in der Frühen Neuzeit erlauben.

Vor dem Hintergrund von grundsätzlichen Überlegungen zum Quellenwert von Verhörprotokollen als „Ego-Dokumenten“ wurde anhand eines Prozesses am Reichshofrat gegen den Elsässer Juden Hirtz Reinauer aus der Mitte des 17. Jahrhunderts die Frage gestellt, wie aufschlussreich oder nicht Zeugenverhöre für die Erforschung jüdischen Lebens sein können, was sie uns erzählen und was sie verschweigen.

So können aus Verhörprotokollen Bruchstücke eines Alltags, von ökonomischen und sozialen Gegebenheiten herausgearbeitet werden - in diesem Fall angesiedelt in der Umgebung von Schlettstadt zur Zeit des 30jährigen Krieges. Die Protokolle liefern jedoch kein einheitliches Bild jüdischen Lebens, sondern eines, das durch die unterschiedlichen Interessen der Verhörten, die uns zudem oft nicht bekannt sind, verzerrt und verschleiert ist. Wir erfahren quasi nebenbei nicht nur über einen Vorfall in der Synagoge, sondern auch über Beinbrüche, Sabbatbesuche, Wirtshausgespräche etc., alles in allem eher kleine, ja winzige Einblicke als eine zusammenhängende Geschichte. Der Kontext des Krieges ist hierbei ebenso wichtig wie der soziale Rang oder die Bildung der einzelnen Zeugen, die Zeugenauswahl und überhaupt der historische Kontext des Prozesses und die Verfahrensführung. Daher sind alle noch so auf den ersten Blick „lebendigen“ Einsichten in den jüdischen Alltag prinzipiell zu hinterfragen und vorsichtig zu interpretieren.

Nur wenige Zeugenaussagen bieten außerhalb der allgemeinen Angaben zum Fall (Aussagen, die sich zumeist immer wieder wiederholen) und zu den Personen selbst (Alter, Herkunft, Mobilität) überhaupt Informationen zum jüdischen Alltag oder zum jüdischen Leben auf dem Lande. Nicht nur, weil vielen Historikern oder Historikerinnen das hebräische Quellenmaterial verschlossen bleibt, sondern auch weil Zeugenverhöre vor christlichen Gerichten einen besonderen Blick auf Selbst- und Fremdwahrnehmung bieten, können Zeugenverhöre eine spannende Quelle sein. Wir sollten uns jedoch bewusst sein, dass wir hier die Projektion eines Lebens erhalten, nicht aber das Leben selbst.

Die beiden abschließenden Vorträge von CHRISTINE MAGIN und CHRISTIANE E. MÜLLER untersuchten **Jüdische und christliche Grabinschriften im Vergleich** auf die Frage hin: **Perspektiven für die Nachwelt?**

Christliche Grabdenkmäler, so CHRISTINE MAGIN, dienen vor allem der Memoria, dem liturgisch-religiösen Totengedenken. Die Memoria ist nicht unabhängig von sozialen Hierarchien zu denken, so dass Grabdenkmäler darüber hinaus der Selbstdarstellung der Toten (Ämter, Verdienste), ihrer Familie (Abstammung, Standeszugehörigkeit) dienen.

gehörigkeit) oder ihrer Gemeinschaft (Klerus, Orden) dienen. Auch ist im Unterschied zu jüdischen Grabsteinen und -inschriften für den christlichen Bereich bereits für das Mittelalter die Multimedialität in wesentlich stärkerem Maße zu berücksichtigen: Wer wurde wo bestattet? Wie ist sein/ihr Grabdenkmal bildlich (Haltung, Kleidung, Attribute) und inschriftlich (Formular: Standard oder ungewöhnlich; Ornamentik der Inschrift) gestaltet? Zudem gibt es neben den auf dem Grab liegenden Platten und aufrecht stehenden Grabsteinen weitere Medien des Totengedenkens (Tumben, Sarkophage usw.; unabhängig vom Grab: Epitaphien, Totenschilder usw.), die ebenso Grabinschriften aufweisen können. Hinter der Topik von solchen Inschriften stehen neben der allgemein-anthropologisch begründeten Scheu vor dem Tod auch literarische Traditionen, die in die Antike zurückreichen (z. B. des Totengedichts, lat. *epitaphium*), bestimmte Frömmigkeitsvorstellungen (Tod, Auferstehung, Gemeinschaft) sowie soziale und religiöse Normen, die grundsätzlich verlangen, die Toten zu rühmen und ihnen positive Eigenschaften, d. h. ein normgerechtes Leben zu attestieren. Biografische Einzelheiten, auch solche diskreditierenden Charakters, traten dabei in der Regel zurück.

Als Standardformulare können gelten: Anno domini (Datum) obiit (Epitheta, Titel) nn. (Name) cuius anima requiescat in pace (amen; Fürbitte) und Im Jahr des Herrn (Datum) starb (. . .) dessen/deren Seele Gott eine fröhliche Auferstehung verleihen wolle (Amen).

Wenn als „Selbstzeugnisse“ allein solche Quellen definiert werden, in denen sich ein Selbst bewusst und ausdrücklich thematisiert (so Benigna von Krusenstjern), können Grabinschriften nicht als Selbstzeugnisse bezeichnet werden. Denn nicht vorrangig ein „Selbst“, sondern vor allem soziale und religiöse Normen „diktiert“ die Aussagen von Grabinschriften, sieht man von individuellen Angaben wie Namen und Lebensdaten eines Verstorbenen ab. Im Vergleich zu jüdischen Grabinschriften fällt die deutlichere (da sowohl bildlich als auch verbal erfolgende) soziale bzw. ständische Einordnung und Abgrenzung auf. Ein nachgetragenes Todesdatum ist ein sicherer Hinweis auf die Konzeption eines Grabdenkmals durch den/die Verstorbene(n) noch zu Lebzeiten. Auf vom Verstorbenen selbst verfasste Grabinschriften lassen möglicherweise unübliche und daher auffallende Formulierungen schließen (vgl. Bf. Bernward von Hildesheim, 1022: „Teil der Menschheit war ich, Bernward, jetzt liege ich gepresst in diesem schrecklichen Sarg, wertlos und, siehe, Asche. Wehe mir, dass ich mein so hohes Amt nicht gut geführt habe! Gnädiger Friede sei [meiner] Seele beschieden, und ihr, singt euer Amen“).

Die Diskussion drehte sich vor allem um einige Aspekte der christlichen Memoria (Stiftungen, Gebetsgedenken). Mehrfach zur Sprache kam auch die Gewichtung der literarischen Topik (etwa Anrede des Betrachters, Demutsgestus) im Hinblick auf den autobiografischen Einzelfall und die möglichen Adressaten der Grabinschriften (von wem sollten sie gelesen werden?). Gerade im Hinblick auf den Vergleich mit hebräischen Grabinschriften wären hier zunächst Einzeluntersuchungen zu einzelnen Aspekten mit zeitlich begrenzter Materialgrundlage wünschenswert, um von

da aus zu fundierten allgemeineren Aussagen zu gelangen, die Erkenntnisse über die Auffassung von ‚Selbst‘ und ‚Gemeinschaft‘ in beiden Religionen bzw. Gesellschaften versprechen.

Hinsichtlich der **Jüdischen Grabinschriften** wies CHRISTIANE E. MÜLLER zunächst darauf hin, dass sie sich in der Antike oft weder inhaltlich noch stilistisch von nichtjüdischen unterscheiden lassen. Da in der Antike überdies Mehrsprachigkeit herrschte, ist man vielfach auf jüdische Symbole und auf unter Juden gebräuchliche Namen angewiesen, um einen Text als jüdisch annehmen zu können. Als Aschkenas sich als neuer Kulturraum formierte, entstand eine Inschriftenkultur, die mit der Nähe antiker jüdischer zu paganen und christlichen Inschriften brach. Diese Inschriftenkultur entfaltete sich ausschließlich im Hebräischen und erreichte schon allein dadurch eine stilistische und inhaltliche Geschlossenheit, die in der Antike allgemein und im Mittelalter im christlichen Bereich weder möglich noch gewollt war.

Der neue Inschriftentyp hat keinen familiären Charakter mehr wie manche antiken Inschriften, sondern ist zum Nachruf der Gemeinschaft geworden. Bedeutung und Formen des Gedenkens haben sich in Aschkenas im Kontext der Kreuzzugspogrome und der späteren Verfolgungen entwickelt. Gedächtnis wird zu einer wesentlichen Aufgabe der Gemeinschaft. Das Memorbuch, das später mit seinen fürbitend-lobenden Einträgen zu einer den Grabinschriften vergleichbaren Quelle wird, entsteht als Verzeichnis von Märtyrern. Wie die Memorbücher, so positionieren auch die Inschriften die ganze Gemeinschaft in ihrem Verhältnis zu Tod und Totengedächtnis, zu dieser und zur kommenden Welt. Sie ermöglichen Gedenken, das auch spätere Generationen erreicht, die es lesend stiften. Die aschkenasischen Inschriften sind in erster Linie kein Nachruf der nächsten Hinterbliebenen, sondern eine Form des gemeinschaftlichen Gedenkens, der gemeinschaftlichen Klage und der allgemein verbindlichen Formulierung des vorbildlich gelebten Lebens.

In der Antike realisierte sich die Lobrede in den Epitheta, die weniger Lob des Lebenswandels als vielmehr Kennzeichnung des sozialen Status waren. Jüdisch antik und anfänglich auch mittelalterlich waren sie ebenso standardisiert wie die christlichen. Im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit wurden die jüdischen Inschriften zunehmend zu Texten, die beispielgebend sein wollen. Die Texte werden länger, erweitern ihren Zitatenschatz; der Verstorbene scheint stärker in den Mittelpunkt zu rücken – aber nicht in seiner individuellen Unverwechselbarkeit, sondern in seinem gottgefälligen Lebenswandel, der den Kommenden als Vorbild vor Augen gestellt wird. Das Loblied, das auf die Verstorbenen gesungen wird, appelliert an die Öffentlichkeit. Der Nachruf wird Aufruf. Die großen Themen dieser Texte sind *Talmud Tora* (Studium der Lehre), *Gemilut Chassadim* (Erweis von Liebeswerken) und *Awoda* (Gottesdienst). Die Inschriften schärfen die zentralen Ideale einzigartig knapp ein. Damit werden sie Zeugnisse eines kollektiven „Selbst“. Die den Verstorbenen zugeschriebenen Verdienste beschreiben gleichzeitig die Ideale

der Gemeinschaft. Die Inschriften bieten uns den fragmentarischen Selbstentwurf einer Gemeinschaft.

Christliche Inschriften sind „diverser“, und sie setzen damit fort, was in der Vielfalt von Begräbnisstätten und Inschriftenträgern beginnt. Es fehlt die Geschlossenheit der Themen und des sprachlichen Ausdrucks. Es geht deutlicher um Prestigestreben und Abgrenzung, um den sozial klar definierten Status und um sozialen Aufstieg. In der Diskussion ging es u.a. um die Frage, inwieweit es in den hebräischen Inschriften individuelle Zuschreibungen gibt oder ob nicht gerade die sich immer (variiert) wiederholende „Norm“ das Interessante an ihnen ist, wohingegen sich sefardische Inschriften nicht in die beschriebene aschkenasische Einheitlichkeit einordnen lassen. Im 19. Jahrhundert verlassen jedoch auch aschkenasische Texte zunehmend diesen Rahmen.