

Interdisziplinäres Forum „Jüdische Geschichte und Kultur in der Frühen Neuzeit und im Übergang zur Moderne“, 8. Arbeitstagung, Film – Funk – Fernseh – Zentrum der Ev. Kirche im Rheinland, Düsseldorf, 9.–11. Februar 2007

## Gender-Perspektiven jüdischer Geschichte von der Vormoderne bis zum 19. Jahrhundert

Zusammenfassung auf der Grundlage von Abstracts der Referenten

von

DÉSIRÉE SCHOSTAK

Das achte Forum widmete sich dem Thema „Gender-Perspektiven jüdischer Geschichte von der Vormoderne bis zum 19. Jahrhundert“. Dank der gemeinsamen Organisation von Dr. ROTRAUD RIES (Herford/Berlin) und Prof. Dr. BIRGIT KLEIN (Heidelberg) konnte es in Zusammenarbeit mit KATJA KRIENER (Studienstelle Christen und Juden, Ev. Kirche im Rheinland) vom 9.–11. Februar 2007 in dem bewährten Umfeld des Film-Funk-Fernseh-Zentrums Düsseldorf stattfinden.



ROTRAUD RIES, die die erste Sektion am Samstagvormittag moderierte, eröffnete die Tagung mit einem Überblick über die neuere und neueste Forschung, und der nüchternen Feststellung, dass es das Thema Gender in der deutsch-jüdischen Geschichte der Vormoderne erst noch zu etablieren gilt. Sowohl für die Antike, zu der ein lebhafter Diskurs besteht, wie jetzt auch für das Mittelalter gibt es einen Forschungszweig zu Frauen und Familie, der Gender-Aspekte mit einbezieht – zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang die Arbeiten von Elisheva Baumgarten<sup>1</sup> (Kulturgeschichte und Gender-Aspekt, Einflüsse der umgebenden Gesellschaft auf religiöse Funktionen), sowie die Forschungen von Martha Keil. Anders stellt sich die Forschungssituation für die Frühe Neu-

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu und im Folgenden die von Rotraud Ries zusammengestellte Auswahlbibliographie am Ende des Tagungsberichts.

zeit dar: Hier kommen Frauen beiläufig vor oder werden in einer sozialgeschichtlichen Perspektive eigens thematisiert; das Verhältnis zwischen den Geschlechtern, die Frage nach Macht und Geschlecht oder der Konstruktion von Geschlecht spielt dagegen kaum eine Rolle. Auch die Forschungen von Weisler und Berger, in denen es um Gebete, religiöse Praxis und die Thematisierung von Ehe und Familie in der ethischen Literatur geht, wenden sich letztlich Texten zu, die von Männern verfasst sind. Lediglich biographisch orientierte Arbeiten zu „prominenten“ Frauen oder Frauen aus der Zeit um 1800, die sich vernehmbar selbst artikuliert haben, zeigen diese als handelnde Subjekte.

Es stellt sich die Frage, wie Gender-Forschung für die Frühe Neuzeit konzeptualisiert werden kann, eine Zeit, die gegenüber dem Mittelalter den Vorteil einer größeren Quellendichte hat. Birgit Klein, deren Habilitationsschrift noch nicht gedruckt ist, tut dies von einer rechtsgeschichtlichen Seite her, die nach Norm und Praxis der ökonomischen Beziehungen von Männern und Frauen (auch zwischen den Generationen, zwischen Geschwistern) fragt und diese in den gesellschaftlichen Veränderungen kontextualisiert. Einen wegweisenden mikrogeschichtlichen Zugriff für ein Dorf mit dichter Überlieferung hat Claudia Ulbrich vorgelegt, der es gelingt, die Frage nach Macht, Geschlecht und Religion im Handeln der Subjekte in ihren ländlichen Kontexten zu situieren. Ihr Blick ist vergleichend, weil sie sich nicht auf die jüdischen BewohnerInnen des Dorfes beschränkt; und sie orientiert sich an Fragestellungen und Methoden der Geschlechterforschung, womit es ihr gelingt, sowohl die soziale Praxis wie auch die konstruktive Seite des Geschlechterverhältnisses zu thematisieren – eine Forderung, die Susannah Heschel in ihrem methodischen Beitrag aufgestellt hat, ohne jedoch die deutschsprachige Forschung zu rezipieren. (Dieser Befund kann für die amerikanische Forschung bezüglich der Vormoderne insgesamt als symptomatisch gelten, denn eine ähnlich dichte Kooperation wie für das 19. und 20. Jahrhundert ist hier noch nicht verwirklicht.)



Eine allgemeine Einführung in das Tagungsthema leistete KIRSTEN HEINSOHN (Hamburg), deren Forschungen zur deutsch-jüdischen Geschichte als Geschlechtergeschichte im 19. und 20. Jahrhundert, veröffentlicht in einem 2006 gemeinsam mit Stefanie Schüler-Springorum herausgegebenen Sammelband, wichtige Anregungen bezüglich Fragestellungen und Methoden auch zur Geschlechtergeschichte der Vormoderne liefern können. Grundsätzlich ist zu bemerken, dass es sich bei dem Anspruch, die Lebenswelten von Frauen sichtbar zu machen, immer um mehr handelt als um eine reine Addition zur Männergeschichte. Vielmehr verbirgt sich hinter dem Titel der Tagung, auf die der

Band zurück geht, eine Entwicklung, die von der Frauen- zur Geschlechter- und von dort zur Gender- und Queer-Forschung verlief. *Am Anfang* stand die Aufforderung, Frauen in der Geschichte sichtbar zu machen, *dann* Frauen *und* Männern in die Geschichtsschreibung einzubeziehen sowie die Geschlechterordnung einer Gesellschaft zu analysieren, und *schließlich* wird seit neuestem mit der Queer-Forschung versucht, diejenigen in den Blick zu bekommen, die sich der heterosexuellen gesellschaftlichen Normierung entziehen. In allen diesen Schritten ging – und geht es noch – um viel mehr als nur um die Addition weiblicher Erfahrungen und Lebenswelten zu einer schon im Ganzen vorliegenden Geschichte. Es geht immer noch um die Frage, ob diese Ergänzung nicht ein Umschreiben der Geschichte nach sich zieht. Wenn die als allgemein gekennzeichnete (jüdische) Geschichte vor allem eine an Lebenswelten und Wertekonzepten von Männern ausgerichtete Darstellung ist, sind es dann die zugrunde liegenden Metaerzählungen – wie beispielsweise das Modernisierungsparadigma oder die pessimistische Variante der Verlustgeschichte – und Epochengrenzen nicht auch? Oder gelten etwa universelle, geschlechtsunspezifische Konzepte, die die Einbeziehung weiblicher Lebenswelten grundsätzlich zulassen?

Diese Frage scheint weder für die Geschichte insgesamt noch für die jüdische Geschichte im speziellen ausreichend beantwortet zu sein. Wenn wir uns also den „Gender-Perspektiven“ für die jüdische Geschichte zuwenden, dann müssen wir die jüdische Geschichte von mehreren Standpunkten aus überdenken: (1) Erstens aus einer frauenhistorischen Perspektive, die nach wie vor zunächst einmal Normen und Bilder, Erfahrungen und Lebenswelten von Frauen in unterschiedlichen Zeiten thematisiert und Wissen darüber produziert; (2) zweitens aus einer gesamtgesellschaftlichen Perspektive, die die Geschlechterordnung der Gesellschaft im Blick behält und mit den Ordnungen der Minderheit in Beziehung setzt; (3) drittens aus einer männergeschichtlichen Sicht, die die gesellschaftlichen „Platzanweisungen“ für Männer und ihre Folgen ebenso kritisch reflektiert wie die für Frauen; (4) viertens aus der theoretischen Überlegung heraus, dass Geschlechtergeschichte zur Zeit wohl nur befriedigend realisiert werden kann, wenn neuere sozial- und kulturhistorische Ansätze der Geschichtsschreibung mehr Beachtung erfahren als die Ideengeschichte.

Wir sollten uns übergreifenden Themen zuwenden, ohne allerdings dabei die Frühe Neuzeit auf eine Vorgeschichte zu reduzieren. Hier liegt ein besonderes Potential der Frauen- und Geschlechtergeschichte für die jüdische Geschichte und für Geschichte überhaupt. Beispielsweise ist die Untersuchung der Familie als gesellschaftliches Subsystem ein sehr guter Ansatz, unter anderem weil hier beide Geschlechter interagieren, Normen ebenso wie Alltag analysiert werden und eine ganze Reihe von historischen Methoden zur Anwendung kommen

können. Es geht dabei nicht um einen Idealtypus der jüdischen Familie, sondern um die Lebenswelt. Für das 19. und 20. Jahrhundert steht darüber hinaus inzwischen fest, dass die Familie eine wichtige Instanz für jüdische Identitätsbildung war, und sei es auch nur als radikale Abwendung von den Lebensgewohnheiten im Elternhaus. Religion nicht nur als Norm, sondern vor allem als soziale Praxis zu analysieren, erscheint vor diesem Hintergrund weiterhin als zentral, und zwar auch für die Frühe Neuzeit und auch mit Blick auf Juden.

Ein anderes übergreifendes Thema ist die Geschichte der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung. Gerade im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit lag ein zentraler Teil der Erwerbstätigkeit in den Händen von Frauen, allerdings leitete sich daraus keine privilegierte Stellung der Frau in der Familie ab, wie es dann später dem Mann in der bürgerlichen Familie des 19. Jahrhunderts zukam. Dabei scheint dieses Ergebnis allerdings kein Spezifikum der jüdischen Familien allein zu sein, sondern ebenso auf weniger bemittelte christliche Familien zuzutreffen. Für die Frage nach der Ausgestaltung der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung waren demnach der soziale Status und das Einkommen der Familie – nicht des Mannes allein – wichtigere Faktoren als die Geschlechterordnung und die religiöse Zuordnung. Allerdings hat Daniel Boyarin 1997 die These aufgestellt, der Ausschluss von Frauen vom Studium der Tora sei die Basis einer jüdischen Geschlechterordnung und dieser Ausschluss erfülle dieselbe Funktion wie in anderen patriarchalen Ordnungen die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung. Demnach hätte es in der Vormoderne eine spezifische jüdische Männlichkeit und eine spezifische jüdische Geschlechterordnung gegeben.

Dem lässt sich widersprechen: Auch in der christlichen Gesellschaft waren Frauen von den zentralen religiösen Positionen ausgeschlossen. Das Diktum „mulier taceat in ecclesia“ hat bis weit ins 20. Jahrhundert hinein die politische und soziale Unterordnung von Frauen legitimiert. Zugleich ist die besondere Funktion des protestantischen Pfarrhauses undenkbar ohne die zentrale Rolle der Ehefrau. Auch hier sind Männer- und Frauenrollen so aufeinander bezogen, dass sie als Ganzes, als Paar die Funktion des Berufes „Pfarrer“ erfüllen. Und auch in anderen Berufen, gerade im Handel, gehörte die Ehefrau als Teil eines Arbeitspaares unabdingbar dazu. Boyarins Arbeit hat aber den Blick für die Varianz von jüdischen Männlichkeitskonzeptionen geöffnet, wenn er dies auch ausschließlich aus der Perspektive einer Verlustgeschichte tut. Nimmt man neuere Forschungen, beispielsweise von Stefanie Schüler-Springorum auf, die ebenfalls auf Spielarten von der Art „sanfte Männlichkeit“ im christlichen wie auch im jüdischen Bürgertum verweisen, dann müssen wir wohl unser Bild der Männlichkeitsnormen weiter differenzieren, als bisher geschehen. Auch hier spielten wohl soziale und ökonomische Lagen eine größere Rolle, als uns eine allgemeine Norm von „dem Mann“ glauben machen will.



Nach den einleitenden Beiträgen begann MARTHA KEIL (St. Pölten) mit dem epochenspezifischen Teil der Tagung. Sie zeigte in ihrem Referat auf, wo die deutschsprachige Forschung zur jüdischen Geschichte des Spätmittelalters das Auftreten von Jüdinnen entweder nach wie vor ignoriert bzw. nicht wahrnimmt, oder aber deren Handeln nicht (an)erkennt bzw. fehlinterpretiert, weil „nicht sein kann, was nicht sein darf“. Es lassen sich bestimmte Mechanismen ausmachen, wie gerade jüdische Geschäftsfrauen in Männerrollen aus dem Fokus der Geschichtsschreibung verdrängt – und somit „unsichtbar“ gemacht – werden.

Ein Teil der Unsichtbarkeit liegt in dem weitgehenden Nichtbenutzen hebräischer Quellen, vor allem der Responsen, begründet. Diese Quellengattung wurde zwar von Männern, Rabbinern, verfasst und richtet sich an ein männliches Publikum als Grundlage für eine männliche Tätigkeit, die Rechtsprechung. Doch entgeht der Forschung damit, dass sich ein überaus hoher Prozentsatz dieser Responsen mit Frauen beschäftigt, entweder konkret mit Klägerinnen oder Zeuginnen, oder mit Themen, welche Frauen unmittelbar betreffen, nämlich Eherecht, Reinheitsgebote und vor allem Scheidungen und Agunot-Fälle. Einige wenige richteten sich direkt an weibliche Fragestellerinnen, die also sowohl Hebräisch lesen als auch die nötige Bildung besitzen mussten, um diese komplizierten Rechtstexte zu verstehen. Eine weitere Methode war und ist bisweilen noch immer das konsequente Übersehen bzw. Nicht-Erwähnen von Frauen, in unserem Fokus Jüdinnen, bei der Regestierung oder Kurzfassung von Urkunden. Vor allem die Kopfregeisten verkürzen die Ausstellenden, Ausführenden oder Adressaten auf männliche Personen. Auf diese Weise, ohne Einsicht in das Original, kommen Frauen erst gar nicht in das breitere Blickfeld der Forschung. Wie sich zeigte, sind vor allem in Steuererlassen Jüdinnen auffallend oft ausdrücklich erwähnt, was, so die These der Referentin, mit dem Einfluss des jüdischen Rechts zu begründen ist. (Siehe zu diesem Themenfeld den ausführlichen Artikel: Keil 2007.) Die dritte, wenn auch nur selten praktizierte Möglichkeit, Frauen unsichtbar bleiben zu lassen, ist, sie für Männer zu halten, wie in zwei Fällen, Plume von Klosterneuburg (Mitte des 14. Jahrhunderts) und Rose Welen von Kaiserslautern (Urkunde vom 2. Januar 1344) nachgewiesen werden konnte.

Blinde Flecken wie diese zeigen sich auch bei der Interpretation von männlich konnotierten Aktivitäten von Frauen. Das prominenteste Beispiel ist Kaendlein von Regensburg: Sie nahm 1355 und 1356 im Auftrag des Regensburger Rates an der Spitze mehrerer anderer – männlicher – Juden fremde

Juden und Jüdinnen in die Regensburger Judengemeinde auf. Die Urkunde von 1356 beginnt mit „Ich Chaendel Mossel Grazze wittib, ich Josel ihr sun, [...] und wir gemainlich, alle die Juden zu Regenspork“, regelt die Aufnahmebedingungen sowie Rechte und Pflichten von Aron von Prag und seiner Frau und ist mit dem Siegel der Regensburger Kehila beglaubigt. Es besteht also kein Zweifel, dass Kaendlein hier als Vorsteherin, als „Parnesset“ agiert, auch wenn die weibliche Form dieses Amtes als Begriff nicht existiert. 20 Jahre nach ihr wird eine Jüdin namens Joseppine unter den 12 Gemeindevorstehern aufgelistet. Warum gerade in Regensburg Frauen eine solche Macht erreichen konnten, ist derzeit noch nicht geklärt, doch die Wahrnehmung und Anerkennung ihrer Machtbefugnisse sollte nicht länger ausbleiben. Dass Frauen wie sie Ausnahmen blieben, bestätigt die Differenz der Geschlechter nicht nur in der jüdischen Gesellschaft des Spätmittelalters.



CHRISTINE MAGIN (Greifswald) referierte den ersten Teil des gemeinsam mit CHRISTIANE MÜLLER (Duisburg) konzipierten Vortrags über Geschlechterbilder in Grabinschriften des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Sie befasste sich mit christlichen Inschriften, während MICHAEL BROCKE (Duisburg) in Vertretung der verhinderten Christiane Müller den zweiten Teil des Beitrags vorstellte, der sich den jüdischen Grabinschriften widmete.

(1)

Die christliche Tradition des Grabmals weist nicht nur eine größere Vielfalt an Denkmalarten auf (Grabplatten, Grabsteine, Epitaphien) als die jüdische, sondern auch eine größere Bandbreite anderer Spezifika, seien sie sprachlicher (Latein oder Nieder- bzw. Hochdeutsch, Vers oder Prosa), zeitlich-konfessioneller (vorreformatorisch, katholisch, lutherisch, reformiert) oder auch „ständischer“ Art (adelige, geistliche oder bürgerliche Bestände). Darüber hinaus sind bildliche Elemente wie Personendarstellungen, Attribute und Wappen als wichtige Bedeutungsträger zu nennen.

Für den Vortrag wurden aus der Reihe „Die deutschen Inschriften“ auf der Basis bürgerlich geprägter Bestände Nord- und Süddeutschlands zwei Beispiellisten für das 15. Jahrhundert und die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts erstellt. Berücksichtigt man, dass es zu allen Zeiten sowohl typische, formelhafte als auch herausragende, ungewöhnliche Grabinschriften gegeben hat, lässt ein Überblick über das untersuchte Material Folgendes erkennen: Träger von Geschlechterbildern sind im wesentlichen die Epitheta (Adjektive) und Titel

(Substantive), die dem Namen einer oder eines Verstorbenen beigegeben wurden. Schon die Titel Frau und Herr (*domina/dominus*) sind im Mittelalter und darüber hinaus Ehrentitel, die nicht jedem Verstorbenen zukamen, die aber auch nicht unbedingt stehen müssen. Epitheta sind oft dem Wortfeld ‚Ehre‘ zuzuordnen. Nicht selten bilden Titel und Epitheta eine Einheit (eheliche Hausfrau = Ehefrau; ein Bürgermeister ist qua Amt wohlweise).

Viele Inschriften des 15. Jahrhunderts sind indes noch sehr knapp und ohne Epitheta und Titel formuliert. Als Titel findet sich neben *domina* die Ehefrau (*uxor, coniunx*) sowie *mulier* (für unverheiratete Frauen?) als Epitheton *honesta* (ehrbar). In vielen Fällen werden die Geburtsnamen von Frauen genannt, es erfolgt also auch (je nach Bestand auch ausschließlich) eine Zuordnung zur Herkunftsfamilie, nicht zu der des Ehemannes. Männer werden mit den Epitheta *honorabilis, honestus* und *erbar* bedacht und oft einer rechtlich-sozialen Gruppe zugeordnet (z.B. *civis Wormatiensis*). Bis zur ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts werden die Texte generell länger und damit auch die Epitheta und Titel ausführlicher, weil eine ständisch-soziale Differenzierung stattfindet: Aufsteigende bürgerliche und niederadelige Schichten versuchen, sich selbst aufzuwerten, indem sie sich Epitheta höher stehender Gruppen aneignen. Diese wiederum versuchen durch neue Epitheta, sich wieder nach unten abzugrenzen. Briefformelbücher seit dem 15. Jahrhundert (vgl. die Briefrhetorik des Bernhard Hirschvelder) weisen zwar Titel- und Epitheta-Übersichten auf, der tatsächliche Usus richtete sich jedoch nicht nach normativen Quellen, sondern nach regionalspezifischen Gewohnheiten. Die Grabinschriften der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts zeigen, dass das Wortfeld ‚Ehre‘ nach wie vor die Epitheta prägt. Für Frauen spielt auch die Tugend eine wichtige Rolle, sie erhielten vor allem geschlechtsspezifische (ehrentugend, ehrbar und tugend, tugend, ehr[en]- und tugendreich/-sam), Männer genauer ausdifferenzierte standes- und amtsspezifische Epitheta (*ehrnvest, erbar/achtbar/vorachtbar und wolweise; ehrnhafft und fürnem; ehriest und vorgeacht; ehriest, vorachtbar und hochgelart*). Komposita mit viel- (vieltugend, vieltugendreich, vielgeliebt) gibt es erst seit dem 17. Jahrhundert. Ihnen entsprechen wohl die gleichzeitig zu beobachtenden lateinischen Superlative (*honestissima, carissima* etc.).

Der Familienstand von Frauen wird mit Titeln wie eheliche Hausfrau, hinterlassene Witwe, Mutter, Matrone oder Jungfer/Jungfrau bezeichnet. Möglicherweise wird in Süddeutschland bevorzugt der Ehe name von Frauen angegeben, während im Norden häufiger der Geburtsname genannt ist. Gelegentlich finden sich, gewissermaßen ein erfolgreiches weibliches Leben bezeugend, genauere Angaben zur Ehedauer und zur Anzahl der Kinder.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass in den christlichen Inschriften die Zuordnung zu einer Familie und/oder sozialen Gruppe vergleichsweise viel

Raum einnimmt. Insofern erweisen sie sich als Spiegel der ständischen Hierarchien in der christlichen Gesellschaft.

## (2)

Ganz anders stellt sich das Bild in Bezug auf jüdische Grabinschriften des betrachteten Zeitraums dar. Zunächst ist festzuhalten, dass die Inschriften weder dem christlichen Usus entsprechende Superlative aufweisen – wenn solche verwendet werden, dann haben sie eine andere Qualität –, noch als direkter Reflex einer vorhandenen Ständehierarchie zu werten sind. Geschlechterspezifische Differenzierungen treten nicht von Anfang an auf, sondern bilden sich erst im Zuge der allgemeinen Entwicklung hin zu stärker verfestigten, formelhaften Attributen heraus. Prinzipiell lässt sich sagen, dass aschkenasische Inschriften bis ins 18. Jahrhundert hinein allgemein schlichter ausfallen als sefardische. Grundlage der in diesem Zusammenhang angestellten Beobachtungen ist ein im Salomon Ludwig Steinheim-Institut in Duisburg als elektronische Datenbank verfügbarer Textkorpus von ca. 10.000 Inschriften, die u. a. aus den großen Friedhöfen in Frankfurt am Main und Hamburg-Altona stammen.

Die Inschriften mittelalterlicher Steine sind zumeist sehr karg, dann aber, wenn der Verfasser ausführlicher werden will, in den Formulierungen auch sehr frei. Eine Verfestigung der Konventionen hin zu stärkerer Formelhaftigkeit wird erst im Laufe des 16. bis 18. Jahrhunderts spürbar, als (besonders im 18. Jahrhundert) die Texte – auch für einfache Menschen – länger werden. So erscheint beispielsweise die später sehr gängige Formel zum Lob der Ehefrau als „אשת-חיל“ („tüchtige Frau“ nach Spr 31,10) erst im 15. Jahrhundert, und auch da nur vereinzelt. Voll sichtbar werden Titulierungen und Epitheta dagegen erst im 17. Jahrhundert.

Eine geschlechterspezifische Verwendung ist in besonderer Weise bei folgenden Bezeichnungen spürbar: Lediglich Frauen erhalten die Attribute נעימה und הגונה, z. B. auf Grabinschriften des 15. Jahrhunderts in Frankfurt, letzteres in der Bedeutung „ehrenhaft“; für Männer steht im 15. Jahrhundert dagegen nicht הגון, sondern es werden stattdessen andere Attribute verwendet. Auch die Adjektive טובה, נחמדה („honett“) und, während des 17. bis 19. Jahrhunderts, צנועה sind frauenspezifisch; lediglich im Mittelalter kann צנוע gelegentlich noch für Männer stehen. Die im 13. und 14. Jahrhundert gebräuchlichen Ehrentitel גבירה und זקנה lassen sich vielleicht als eine Entsprechung zu „Matrona“ werten, wobei letzterer zunächst ebenso bei Männern zu beobachten ist, dann aber wieder verschwindet. Biblische Versatzstücke konnten prinzipiell je nach Geschlecht des Verstorbenen angepasst werden, allerdings taucht z. B. der



Ausdruck **תם וישר** (Hiob 1,8) nie für Frauen auf, die zwar durchaus **ישרה**, aber nur selten **תמה** genannt werden; ähnlich findet sich **נאמן** nur als Bezeichnung für Männer. Das Attribut **כשר** ist bei Frauen so gut wie nicht vorhanden, eventuell, so die These des Referenten, weil die Betonung gerade den Verdacht eines Makels wecken könnte, ebenso wie auch die Idee der Reinheit (**טהרה**) nicht in direkter Verbindung mit der Person, sondern lediglich bezogen auf die Seele im Moment des Hinscheidens begegnet. Die Bezugnahme auf die drei den Frauen eigenen Gebote und die Betonung ihrer Wahrung tritt (erst) in der Frühen Neuzeit und besonders gern im Zusammenhang mit dem Namen ChaNaH auf.

Eine innere Differenzierung berücksichtigt sowohl die (aktive) Rolle als auch den (passiv zuerkannten) Status der Frau innerhalb der religiösen und sozialen Gemeinschaft und vermittelt auf diese Weise indirekt einen Einblick in das Wertesystem der Gesellschaft. Auch hier lassen sich im Laufe der Jahrhunderte verschiedene Gepflogenheiten beobachten. Während vom 11. bis 14. Jahrhundert der Ehemann i.d.R. nicht genannt wurde, so dass nicht selten auch offen bleibt, ob es sich bei der Verstorbenen um eine Witwe oder eine Jungfrau handelt, wurde in späterer Zeit – v.a. ab dem 17., teilweise schon im 16. Jahrhundert – scheinbar besonderer Wert gelegt auf diese Unterscheidung. Eine mögliche Erklärung hierfür könnte nach der These des Referenten der Umstand sein, dass eine unverheiratete Frau zu ihrem Todeszeitpunkt meist noch sehr jung (**ילדה כלה**) und der Verlust für die Gemeinschaft somit besonders schmerzhaft war. In ähnlicher Weise bilden auch die Wöchnerinnen (Sg. **יולדת**), die in Hamburg-Altona etwa ab dem 17./18. Jahrhundert sehr dezent als solche charakterisiert werden, eine eigenständige Gruppe. Frauen, die aufgrund eigener Verdienste besonders geehrt wurden, sind z. B. die Hebammen (Beispiele aus dem 13. Jahrhundert) oder, wie in Worms, Vorbeterinnen: Die dort erhaltenen Eulogien, in Komposition und feierlicher Innigkeit durchaus vergleichbar mit dem bekannten Klagelied des R. Elasar von Worms über seine erschlagene Frau Dolza (1197), beschreiben explizit die Elemente dieser liturgischen Aufgaben. Des Weiteren werden besonders hervorgehoben die Töchter von „Spitzen“-Rabbinern, z. B. „Bella, Tochter unseres Meisters und Lehrers Jizchak“ (Lehrer Raschis, 1080/87) oder, mit der Bezeichnung **בחורה** (part. pass. qal des Verbs **בחר** „erwählen“, zu lesen als *bachura*; bei Männern entsprechend **בחור**), vermutlich Angehörige einer als (weltliche) Elite verstandenen Gruppe. Entgegen der geläufigen, auch dem heutigen Sprachgebrauch entsprechenden Verwendung, wonach **בחורה** (*bachura*) ein Mädchen bzw. eine junge Frau bezeichnet, hat sich in diesem in Worms und Würzburg relativ häufig belegten Epitheton offensichtlich die ursprüngliche biblische Bedeutung des Erwähltseins erhalten. Allerdings findet sich dieser abweichende Gebrauch des Begriffs im Sinne von

„edel“ oder „weltlichem Adel“ (noch) nicht in den Wörterbüchern belegt, möglicherweise deshalb, weil das Epitheton (vermutlich wegen der genannten Doppeldeutigkeit) auch recht schnell wieder verschwindet. Ergänzend lässt sich zu dem hier grob skizzierten geschlechterspezifischen Wertekanon dieser Gesellschaft noch bemerken, dass Frauen in ihren Grabinschriften viel häufiger als Männer für aktive Wohltätigkeit geehrt wurden. Sie können in der Frühen Neuzeit auch weitaus stärker als Männer mit gleich mehreren biblischen weiblichen Vorbildern verglichen werden; bei den Männern bleiben solche Bezugnahmen auf einen Namen beschränkt.



EBERHARD WOLFF (Zürich) suchte in seinem Referat nach Spuren von Männlichkeit und Geschlecht in der Beschneidungsdebatte der 1840er Jahre. Das Thema der jüdischen Beschneidung scheint auf den ersten Blick prädestiniert für eine geschlechtergeschichtliche Perspektive, wird die so genannte „Brit Mila“ doch lediglich an männlichen Juden vorgenommen, und dies auch noch an einem Körperteil, der weit mehr als andere das biologische wie soziale Geschlecht symbolisiert. Als Untersuchungszeitraum hatte Wolff mit den 1840er Jahren eine Phase ausgewählt, in der die Brit Mila im Zuge der Reformdebatten unter heftiger, vor allem auch innerjüdischer Kritik stand. Bereits ein Blick in die Sammlung „Rabbinische Gutachten über die Beschneidung“, herausgegeben von Salomon Abraham Trier (Frankfurt a. M. 1844) angesichts eines Falles von verweigerter Beschneidung, zeigt unterschiedliche Zugänge der Rabbiner. Auf der einen Seite stand ein patriarchalisches Modell, das die Verantwortung für die Beschneidung lediglich beim Vater des Sohnes sah und auch nicht problematisierte, dass der Eintritt ins Judentum durch die Beschneidung auf diese Art lediglich an Knaben ausgeführt wurde. Eine andere Position sah die Entscheidung bei beiden Eltern und stellte immerhin die Frage, wie denn „die Töchter Israels“ ohne dieses Initiationsritual ins Judentum einträten.

Wolff fragte weiter, ob die Kritik an der Beschneidung damit als früherer Versuch zu werten sei, die männliche Dominanz im Judentum zu untergraben. Zur Beantwortung stellte er Auszüge einer der populärsten einschlägigen Schriften der Zeit zur Debatte, nämlich J[oseph] Bergsons „Die Beschneidung vom historischen, kritischen und medicinischen Standpunkt. Mit Bezug auf die neuesten Debatten und Reformvorschläge“ (Berlin 1844). Das Problem des fehlenden Aufnahme-rituals für weibliche Juden wurde von Bergson und anderen Autoren allerdings nicht dafür genutzt, die Ungleichbehandlung der Geschlechter bloßzustellen, sondern lediglich andersherum den religionsgesetzlich verpflichtenden Status der Brit Mila als niedriger zu bewerten, damit sie

die gewünschten Reformen am Ritual einfacher rechtfertigen konnten, etwa den Verzicht auf die „Meziza“, das von ihnen aus medizinischen und ästhetischen Gründen inkriminierte Aussaugen der Beschneidungswunde.

Darüber hinaus stellte Wolff die Frage, ob im Schreiben über die Beschneidung dennoch neue Formen von jüdischer Männlichkeit Ausdruck fanden. So verteidigten die meisten der reformorientierten Juden die Beschneidung prinzipiell, rechtfertigten sie aber anders, etwa mit medizinischen Gründen. Wurde hier gezielt ein Bild des gesunden, weil reinlichen männlichen Juden gezeichnet, das dem antisemitischen Stereotyp des ungesunden, schmutzigen Juden Paroli bieten sollte? Wenn dem so war, bezog sich dieses positive Gegenbild lediglich auf den modernen jüdischen Mann, denn die Reformautoren scheuten sich nicht, die traditionellen Beschneider (Mohelim) als unhygienisch und damit als große Ansteckungsgefahr hinzustellen. Das Bild der „unhygienischen“, häufig osteuropäischen Mohelim diente so als negativer Hintergrund zur Kontrastierung des hygienisch-gesunden, eben weil reformierten jüdischen Mannes.

Uneindeutig zeigten sich die Quellen schließlich bei der Frage, ob die Beschneidung der sexuellen Selbstkontrolle dienlich sei oder diese im Gegenteil behindere. Genauere Untersuchungen könnten hier mit der Frage ansetzen, wie weit die Beschneidungsdebatte ein frühes Beispiel war, das Bild des sexuell selbstkontrollierten jüdischen Mannes zu propagieren, welches das vor allem mit Beginn des modernen Antisemitismus gepflegte Stereotyp des hypersexualisierten jüdischen Mannes konterkarieren sollte.



Die Nachmittagssektion, die von MARTHA KEIL (St. Pölten) moderiert wurde, begann mit einem Beitrag von URSULA REUTER (Düsseldorf) über geschlechtsspezifische Kommunikations- und Konfliktstrategien in der Wormser Judengasse im Spiegel eines Ehekonflikts von 1632/33.

Im August 1632 eskalierte ein schon länger schwelender Streit zwischen den Wormser Juden Salomon zum Engel und Jacob zur Taube, in dem es vordergründig um einen Kredit über 50 Reichstaler ging, dessen Rückzahlung Jacob verweigerte. Dem Wormser Rat, der sich als Obrigkeit der Juden herausfordert sah, gelang es trotz monatelanger Untersuchungen nur teilweise, Licht in diese zunächst primär innerjüdische Auseinandersetzung zu bringen, in die aber auch eine Reihe von Christen verwickelt waren. Auf Seiten Jacobs stand in dem Streitfall sein Sohn Benedict zum schwarzen Adler. Dieser aber war mit Mündle, einer Schwester von Jacobs Widerpart Salomon (und Tochter des Wormser Judenarztes Beifuß Josephus Wallich), verheiratet. Die Ehe der beiden ging über dem Konflikt zu Bruch: Am 11. Dezember 1632 schlossen die

Eheleute vor den *b'ne jeschiva* bzw. *geordinte rabinere* und den Parnassim der Wormser Judenschaft einen Vergleich über eine „Trennung auf Zeit“, der allerdings später von Benedict wieder angefochten wurde. Ob es letztlich zu einer Scheidung kam, ließ sich bisher nicht eindeutig klären.

Ausgehend von dieser Quelle (die im jiddischen Original und in einer zeitgenössischen deutschen Übersetzung überliefert ist) wurden die komplexe familiäre „Substruktur“ des Konflikts sowie die Handlungsmöglichkeiten und das konkrete Agieren der beteiligten Männer und Frauen beleuchtet. Ohne eine abschließende Analyse vorzulegen, lassen sich mehrere Hypothesen formulieren:

1. Sowohl die an dem Konflikt beteiligten Frauen als auch die Männer – deren Rollen“optionen“ allerdings stärker eingeschränkt waren –, bedienten sich je nach Situation (vor dem städtischen Rat, in ihrer Geschäftspraxis, vor den Gremien der Judenschaft) verschiedener Rollenmuster und erweiterten dadurch ihre Handlungsoptionen. So präsentierte sich etwa Kressle, die Frau von Jacob zur Taube, einmal als unwissende, schwache Frau, einmal als wohlinformierte, geschickt agierende Geschäftspartnerin ihres Mannes.

2. Während die Frauen in dem Konflikt in gewisser Weise flexibler als die Männer agieren konnten, waren die Handlungsoptionen der letzteren aufgrund der herrschenden Geschlechterordnung insgesamt gesehen sehr viel größer. Allerdings bestimmte nicht das Geschlecht „an sich“ das Agieren der Beteiligten, sondern es wirkten eine Vielzahl von Faktoren zusammen, von denen dem ökonomischen Status eine bestimmende Rolle zukam.

3. Der Konflikt verweist auf die Bedeutung von familiären Strukturen und Netzwerken innerhalb der jüdischen Minderheit der Frühen Neuzeit, auch und gerade in geschäftlichen Angelegenheiten. Weitergehende Schlussfolgerungen, z. B. über die Integration von Frauen in ihre Herkunfts- bzw. ihre angeheiratete Familie, müssen aber in einen größeren Untersuchungsrahmen gestellt werden.

4. Nur angedeutet werden konnte schließlich der historische Kontext des Konflikts, dessen Verlauf und Konsequenzen durch die Bedingungen und den Verlauf des Dreißigjährigen Kriegs in und um Worms geprägt wurde. Der Krieg wirkte als dynamischer Faktor und Katalysator, der einerseits ein erhöhtes Gewalt- und Gefährdungspotenzial, andererseits ökonomische Chancen in sich barg.



EVI MICHELS (Linkenheim-Hochstetten) analysierte in ihrem Vortrag die Darstellung und Verkehierung der Geschlechterrollen im jiddischen Purimspiel des 17. Jahrhunderts. Purim, der Anlass jiddischer Theaterspiele, ist ein lustiges, fröhliches, auch ausgelassenes Fest. Theaterspielen sorgt für Kurzweil und Un-

terhaltung. Ähnlich wie zur Fastnacht bzw. an Karneval kommt dem kollektiven Lachen im Rahmen des Purimfestes rituelle Funktion zu. An einem Purimspiel aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wird beispielhaft sichtbar, wie Geschlechterrollen vorgeführt wurden und wie sich das jüdische Publikum damit unterhielt. Gespielt wird ein Teil des traditionell an Purim gelesenen Textes, der Megillat Esther (Buch Esther), der die biblische Geschichte bis zum Tod Hamans (Kap. 1–7) erzählt.

Aus der Einleitung des Spiels geht hervor, dass alle Figuren durch Jeschiwa-Schüler dargestellt wurden. Möglicherweise war die rein männliche Truppe der Anlass, dass man nur Esther als weibliche Hauptrolle aufnahm und die anderen weiblichen Figuren der Geschichte außen vor ließ. Königin Esther ist anhand der Repliken eine ernste junge Frau. Allerdings kann man davon ausgehen, dass die Jeschiwa-Schüler dieser Figur einen äußeren Anstrich gaben, der auf das Publikum komisch wirkte. Mordechai liefert eine groteske Beschreibung: „Sie ist faul von unten bis oben. Ihr Kopf hat die Gestalt eines Frosches, sie hat eine Nase wie ein Hase, einen Mund wie ein Gaul, eine Stirn wie das Hinterteil eines Bären ...“. Ihre körperlichen Kräfte setzt sie ein, um Haman vor die Tür zu stoßen. Diese Handgreiflichkeit persifliert Milde und Zartheit der biblischen Königin.

Mordechai, an sich ein frommer Jude, ist im Spiel der Spaßmacher. Auch er ist eine groteske Figur, die die Blicke des Publikums vor allem auf die Geschlechtsteile lenkt. Sein Auftritt durch die Tür wird zu einem Geschlechtsakt. Er trägt ein Kostüm mit einem überdimensionalen Penis, den er versucht durch den Türrahmen (= Vulva) zu bringen. Körperbezogen sind alle seine Auftritte und seine Kommentare zur Handlung. Er ist Kontaktperson zum weiblichen Publikum, das er an Brüsten und Beinen berührt. Er unterhält das Publikum durch gelegentliche akrobatische Einlagen und sorgt für Kurzweil durch Parodien, die er in Zwischenspielen präsentiert. Diesen Parodien liegen Gebetstexte zugrunde, die oftmals Zeile für Zeile mit Fäkal- bzw. Sexualsprache durchbrochen werden oder in ihrer Verkehrung das sexuelle Verhältnis zwischen Mann und Frau zum Thema machen.

Die Figur Mordechais hat Vorläuferfiguren, die man als jüdische Bauernarren bezeichnen könnte. Die Figur des tölpelhaften Mannes, der in einem kleinen Dorf zwischen Christen lebt und mit wenig ertragreichen Dingen handelt, fand sich vermutlich in vielen Spielen des 16. und 17. Jahrhunderts. Einen Beleg haben wir im Spiel vom „Tauben Jeklein“, das für den fränkischen Raum 1598 und für Tannhausen in Schwaben (1620) belegt ist. Das „taube Jeklein“ wird von seiner Ehefrau Kendlein begleitet, die sich ihm gegenüber verbal, aber auch körperlich zur Wehr setzt und ihn maßregelt.

Im Purimspiel werden Geschlechterrollen zum Spiel freigegeben. Sexuelle Differenz wird in Szene gesetzt, Körperlichkeit als das Maß für soziale Differenz der Geschlechter hingestellt. Die Fruchtbarkeit der Körper ist entscheidend, auch wenn dabei soziale Grenzen überschritten werden – wie etwa der verbotene Kontakt zu Jungfrauen und Prostituierten. Diese Überschreitungen werden ohne Wertung als eine scheinbare Möglichkeit hingestellt. Die humoristische Kraft der Parodie besteht gerade darin, dass das Verbotene neben dem Gebotenen steht. Das Publikum amüsiert sich in seiner Feststimmung an der Darstellung der Leiblichkeit, der auch mit Essen und Trinken Raum gegeben wird. Die Identifizierung mit dem weiblichen bzw. männlichen Körper und die Reduktion auf diese Körperlichkeit birgt die Imagination einer sozialen Gleichheit der Geschlechter, aber auch zwischen arm und reich, alt und jung. Alle sind einbezogen in das kollektive Lachen, das unbedingt zu diesem Fest gehört.



GESINE CARL (Hamburg) fragte in ihrem Vortrag nach dem Verhältnis von Geschlecht und Religionswechsel. Auf der Quellenbasis von biographischen und autobiographischen Konversionserzählungen aus dem 17. und 18. Jahrhundert untersuchte sie, welche Rollen eine jüdische Frau im Konversionsgeschehen in der Frühen Neuzeit einnehmen und wie sie diese Rollen gestalten konnte. Dabei lässt sich anhand des Alters und des Familienstandes der jüdischen Frauen die folgende Grobgliederung ihrer denkbaren Rollen im Konversionsprozess vornehmen: Zu unterscheiden sind die Gruppe der erwachsenen und verheirateten Frauen, die Gruppe der erwachsenen und ledigen Frauen und schließlich die Gruppe der weiblichen Jugendlichen und Kinder. Eine erwachsene und verheiratete Frau konnte sich der Konversionsentscheidung ihres Ehemannes anschließen – sie konnte die Konversion jedoch auch verweigern und auf die Scheidung drängen, wie es im Rahmen des von Carl analysierten Quellenkorpus in drei Fällen vorkam und was zu lang anhaltenden, erbitterten Auseinandersetzungen führte. Und nicht zuletzt konnte sich eine jüdische Ehefrau auch selbst als die treibende Kraft erweisen, die ihren Mann zum Glaubenswechsel motivierte. Einen solchen Fall stellt z. B. die Konversion der Eheleute Georg Wilhelm und Maria Lucia Rehburg (Bernhard Abraham/Petronella Moses) dar, die 1748 in Rehburg bei Hannover zum lutherischen Glauben übertraten. In der biographischen Konversionserzählung, die aus der Feder des betreuenden Pfarrers stammt, erscheint Maria Lucia als eine bemerkenswert zielstrebige und entschlossene Frau, die ihrer seit der Kindheit bestehenden Neigung zum Christentum konsequent treu blieb und die „Konversionswilligkeit“

ihres Ehemannes in spe zum zentralen Kriterium bei der Prüfung von Heiratsangeboten machte.

Auch die unverheirateten erwachsenen Konvertitinnen zeigten ein hohes Maß an Energie, Beharrlichkeit und Eigeninitiative: So ließ sich Friederica Paulusin (Gütgen Steinhardin), die 1775 in Nürnberg lutherisch getauft wurde, ein fingiertes Einladungsschreiben des Rabbiners von Fürth zuschicken, um ihre Familie verlassen und ihre Konversionspläne verwirklichen zu können. Die List gelang; Paulusin schlug sich allein von Binswangen nach Nürnberg durch und verfasste als einzige Konvertitin aus dem vorliegenden Quellenkorpus ihre Konversionserzählung weitgehend selbst.

Bei der Untersuchung der Konversionen von Jugendlichen und Kindern werden beide Geschlechter einbezogen, da die (Nicht-)Berücksichtigung der Religionsmündigkeit ein Indikator für eine geschlechtsspezifische (Ungleich-)Behandlung sein kann. Im Falle des 13-jährigen Johann Christoph (Isaac Jizovicz), der 1710 zum Luthertum konvertierte, wurde das Erreichen der Religionsmündigkeit sogar ausdrücklich als Begründung für die Zulassung zur Taufe angegeben, wohingegen die gleichaltrige Christina Ernestina Weiland sowohl von jüdischer wie auch von christlicher Seite lediglich als Tochter eines Konvertiten und damit als Teil einer Familienkonversion wahrgenommen wurde, aber nicht als eine religionsmündige Person mit eigener Entscheidungsfreiheit und -fähigkeit.

Bezüglich der Gestaltung des Taufunterrichts und der abschließenden Prüfung ergibt sich ein differenziertes Bild. Einerseits kam es auch hier zu geschlechtsspezifischer Ungleichbehandlung, die sich u.a. darin äußern konnte, dass die Taufprüfung einer Ehefrau deutlich kürzer und einfacher ausfiel als die ihres Mannes; andererseits liegen jedoch auch, wie etwa im Falle Paulusins, Prüfungsprotokolle von Frauen vor, die auf eine sehr fundierte und ausführliche religiöse Unterweisung schließen lassen. Damit bestätigt sich erneut, dass es „den“ Konversionsprozess einer jüdischen Frau ebenso wenig gibt wie „die“ Konvertitin selbst.



Am Beispiel der Düsseldorferinnen Brunella und Peierle van Geldern betrachtete BASTIAN FLEERMANN (Bonn) in seinem Vortrag das weiblich-jüdische Selbstbewusstsein im ausgehenden 18. Jahrhundert. Vorgestellt wurden zwei archivalische Quellen aus dem Düsseldorfer Hauptstaatsarchiv sowie dem Landesarchiv Rheinland-Pfalz in Speyer, welche Auskunft über die Probleme der Vergeleitungs politik im niederrheinischen Herzogtum Jülich-Berg anhand dieser zwei Frauen geben. Beide, Brunella und Peierle, entstammen der Düssel-

dorfer Familie van Geldern, deren Stammhalter, Joseph Juspa van Geldern, zu Beginn des 18. Jahrhunderts als Finanzfaktor in die Dienste des in der Hauptstadt residierenden Kurfürsten Johann Wilhelm II. eintrat. Auch Juspas Nachfahren waren kurfürstliche Leibärzte oder Obervorgänger der jülich-bergischen Landjudenschaft.

1796 bittet Betty (Peira oder Peierle, 1771–1859) van Geldern um einen Schutzbrief für ihren Verlobten, den aus Hamburg stammenden Kaufmann Samson Heine. Da die Judenschaft ihn für zahlungsunfähig hält, versagt sie ihm die Aufnahme in die Gemeinde und die Integration in die tributbesteuerte Körperschaft. Damit hat er in der Stadt weder Aufenthaltsrecht noch Handels-erlaubnis. Das Drängen Bettys fällt in eine Phase der unregelmäßigen Schutzvergelei- tung: Die 1779 ausgestellte Generalkonzession lief nach sechzehn Jahren (1795) aus und wurde aufgrund der militärischen und politischen Situation (französische Expansion im Rheinland) nicht mehr erneuert. Den Gemeinden und dem Vorstand der Landjudenschaft fiel es nun zu, Schutzbriefe nach eigenem Ermessen zu vergeben. Entscheidend hierbei war lediglich der finanzielle Status des Bewerbers. Nach heftigen Auseinandersetzungen mit der Düsseldorf- er Gemeinde, über die Betty auch ihre Freundin Hendelche Israel in Wesel brieflich unterrichtet, wendet sich die Verlobte an den Magistrat, der schließlich gegen den Willen der Düsseldorfer jüdischen Gemeinde Samson Heine einen Schutzbrief erteilt.

Ein ähnlicher Fall ist für Bettys Tante Brunella überliefert. Die ledig geblie- bene Brunella van Geldern (1739–1814) ersuchte für ihre uneheliche Tochter Blümgen 1799 um einen Schutzbrief und eine Handelserlaubnis in Düsseldorf. Brunella (auch Bräunelche) war eine der sieben Töchter des Lazarus van Geldern. Bereits 1795 hatte sie sich an Kurfürst Karl Theodor in Mannheim gewandt, ihre Bitte war aber abgelehnt worden. Die Speyrer Akten fassen die Beschäftigung mit der zweiten Bitte zusammen und ermöglichen die Re- konstruktion eines außergewöhnlichen Lebenslaufes: Blümchen verdanke ihre Existenz einem „in der Jugendzeit“ begangenen Fehler ihrer Mutter, sei eine uneheliche Tochter, die nun – bereits erwachsen – ohne jede Legitimation weder staatlich anerkannt noch von der Gemeinde akzeptiert werde. Mit dem immer wiederkehrenden Verweis auf die gute Herkunft der Familie und ihre unbescholtene Anwesenheit in Düsseldorf über viele Jahrzehnte hinweg ver- suchte Brunella, den Geheimen Rat in München von ihrem Wunsch zu über- zeugen. Die Parallelen zu Betty/Peierle sind offensichtlich. Auch Brunella konnte sich am Ende gegen die Judenschaft durchsetzen und erwirkte schließ- lich den Schutz für ihre illegitime Tochter.

Zu beachten ist das Selbstbewusstsein, mit dem hier zwei jüdische Frauen am Ende der Frühen Neuzeit städtischen oder landesherrlichen Instanzen



gegenüber argumentieren und ihre Interessen mit Mut durchsetzen. Die lange Tradition der ehemaligen Schutz- und „Hofjuden“-Familie van Geldern in Düsseldorf nahm hierbei unbezweifelt eine zentrale und entscheidende Rolle ein. Es zeigt sich, wie groß die Rolle der Hoffaktoren für eine Protoemanzipation auch für Frauen noch vor Beginn des eigentlichen Emanzipationszeitalters sein konnte. Sie eröffnete auch den weiblichen Familienmitgliedern Handlungsspielräume, welche mit den Möglichkeiten der jüdischen Frauen der unteren sozialen Schichten oder des ländlichen Milieus nicht ansatzweise zu vergleichen sind.



CHRISTINA STEHR (Berlin) befasste sich mit der Frage, inwiefern der jüdische Salon um 1800 ein gescheitertes Identitätsmodell darstellt. In der Literatur- und Kulturgeschichte werden die sozialhistorischen Bedingungen der Salon-Entstehung allzu oft durch die Idealisierung der Salons als geistige und literarische Zentren verdrängt. Sie gelten als Orte einer gelungenen deutsch-jüdischen Symbiose. Dabei wird häufig nicht in Betracht gezogen, dass die Voraussetzung für den gesellschaftlichen Erfolg Rahel Varnhagens und anderer jüdischer Salonieren ein mitunter radikaler Identitätswandel war.

Vor allem Frauen aus preußischen Hofjudenfamilien suchten verstärkt zum Ende des 18. Jahrhunderts außerhalb des Judentums nach neuen Identifikationsmustern. Die gesellschaftliche Isolation der preußischen Hofjuden hatte entscheidend zur Forcierung der ständeübergreifenden Geselligkeit von jüdischer Seite beigetragen. Enge persönliche Kontakte der jüdischen Frauen zu Vertretern der Aristokratie (z. T. durch geschäftliche Beziehungen der Väter zu preußischen Adligen) sowie die kulturelle Annäherung in Sprache, Bildung und Lebensstil führten zur Entfremdung von der jüdischen Gemeinde. Zahlreiche Berliner Salonieren suchten den gesellschaftlichen Aufstieg über eine Heirat mit einem Nichtjuden zu realisieren.

Die kulturellen Verunsicherungen und neuen intellektuellen Herausforderungen unter dem Einfluss von Aufklärung und Haskala führten gerade bei den weiblichen Angehörigen der jüdischen Oberschicht zu tiefgreifenden Wandlungsprozessen. Aufgrund einer umfangreichen säkularen Bildung kam es zur Dominanz jüdischer Frauen in den Salons, die kurzzeitig eine führende Rolle im Akkulturationsprozess übernahmen. Bildung wurde zum Bestandteil eines neuen Identitätskonzeptes und schien gleichzeitig das verbindende Element der Salongeselligkeit zwischen Juden und Nichtjuden zu sein. Doch gegenüber den sozialen Interessen der Salonbesucher und Salonieren verlor der neue Bildungsgedanke seine Tragfähigkeit. Die Salons boten Beziehungen und Verbindungen.

dungen, aus denen neben gesellschaftlicher Anerkennung auch Unterstützung in beruflicher und finanzieller Hinsicht gewonnen werden konnte. Gerade in ihrer Entstehungszeit (1786–1800) waren die Salons nicht nur Orte der Literaturkritik und –rezeption, sondern kamen in besonderem Maße den sozialen Interessen der Salonbesucher und Salonnières entgegen. Sie boten soziale Netzwerke, deren verbindende Grundlage eine klare Aufstiegsorientierung war: bei der Mehrheit der jüdischen Berliner Salonnières der gesellschaftliche Aufstieg, bei den adligen und bürgerlichen Salonbesuchern neben finanziellen Bedürfnissen die berufliche Karriere.

In dem Maße, wie die Salongeselligkeit von sozialen Bedürfnissen bestimmt wurde, verlor der Salon seine identitätsstiftende Bedeutung. Die Funktionalisierung der Geselligkeit scheint die Ursache für das Scheitern des Salons als Identitätsmodell gewesen zu sein, da den meisten jüdischen Salonnières der Jahrhundertwende eine langfristige gesellschaftliche Anerkennung versagt blieb.



In der letzten, zunächst von KIRSTEN HEINSOHN (Hamburg), im weiteren Verlauf dann von BIRGIT KLEIN (Heidelberg) moderierten Sektion am Sonntagmorgen referierte zunächst ELLINOR FORSTER (Innsbruck) über genderspezifische Handlungsspielräume im österreichischen jüdischen Eherecht des 19. Jahrhunderts. Ausgehend von einem Trennungsakt zwischen dem israelitischen Handelsmann Benjamin Burgauer aus Hohenems und seiner Frau Dina Lazarus warf sie einen Blick auf die Besonderheiten des österreichischen jüdischen Eherechts des 19. Jahrhunderts.

Benjamin Burgauer wollte 1825 die Ehe mit seiner Frau für ungültig erklären lassen, weil sie angeblich aufgrund anatomischer Gründe nicht zum Beischlaf und somit zur Erfüllung des Ehezwecks, des Hervorbringens von Kindern, fähig sei. Da die Eheleute jedoch schon 16 Jahre verheiratet waren und ein Ehehindernis als Begründung für eine Ungültigkeitserklärung somit problematisch wäre – auf ein solches musste sofort bei Bekanntwerden reagiert werden –, fasste er von Anfang an, als eine Art „Plan B“, auch die Trennung der Ehe ins Auge.

Das österreichische Allgemeine bürgerliche Gesetzbuch von 1811 sah nur für Jüdinnen und Juden bzw. für nichtkatholische ChristInnen die Möglichkeit einer Trennung der Ehe vor. KatholikInnen konnten sich nur von Tisch und Bett scheiden lassen, was als Folge nach sich zog, dass sie erst wieder heiraten durften, wenn der oder die geschiedene EhegattIn gestorben war. Die Ausgestaltung des jüdischen Eherechts griff auf Gewohnheiten des mosaischen Rechts zurück. Somit war die Trennung einer jüdischen Ehe nur dann möglich,

wenn entweder beide Eheleute einverstanden waren oder aber die Ehefrau Ehebruch begangen hatte. In diesem Fall konnte der Mann auf eine Scheidung drängen – die jüdische Ehefrau hatte im umgekehrten Fall hingegen nicht dasselbe Recht. Diese Ungleichbehandlung stand im Widerspruch zum Trennungs- bzw. Scheidungsrecht von ChristInnen. Dort gab es Ehebruch – neben anderen Gründen (Misshandlungen, Kränkungen, Gefährdung des Vermögens, Kriminalstrafe des Ehepartners) – als Scheidungs- bzw. Trennungsgrund sowohl für Männer als auch Frauen.

Die juristische Literatur näherte sich diesem Thema sehr diplomatisch an. Die Autoren merkten zwar an, dass man eigentlich vom philosophischen Standpunkt aus auch den jüdischen Frauen die gleichen Rechte zuerkennen sollte, fanden jedoch stets sofort Entschuldigungen, warum doch alles so bleiben sollte wie es war. Sie begründeten dies v.a. mit der Rücksicht, die man auf das mosaische Recht nehmen sollte. So kam man nicht in Verlegenheit, etwas verändern zu müssen.

Da in beiden Trennungsfällen die jüdische Ehefrau den Scheidebrief des Mannes freiwillig annehmen musste, tat sich hier ein gewisser Handlungsspielraum für sie auf. Sie konnte sich durch längere Verweigerung ihrer Zustimmung beispielsweise bessere Konditionen für die finanziellen Regelungen nach der Trennung aushandeln. Die andere Seite der Medaille war jedoch eine Realität, die sich in Trennungsakten nur schwer greifen lässt – die Frage des Drucks, der auf Frauen ausgeübt wurde, damit sie in die Trennung einwilligten.

Andere Trennungsfälle zeigen, dass Frauen der Ungleichbehandlung in Bezug auf das Recht, die Trennung zu verlangen, durch Absicherungen im Heiratsvertrag vorzubeugen versuchten. Sie konnten beispielsweise auf einer Formulierung bestehen, in der sich der Ehemann verpflichtete, der Ehefrau auf Wunsch den Scheidebrief auszustellen, beispielsweise dann, wenn das weitere Zusammenleben aufgrund unüberbrückbarer Meinungsverschiedenheiten unmöglich erschien. Jedoch bewiesen erst die jeweiligen konkreten Anlässe, inwieweit sich solche Vereinbarungen auch tatsächlich durchsetzen ließen.

Insgesamt ist die Quellenlage zu jüdischen Ehetrennungen sehr schlecht, da in Österreich im 19. Jahrhundert Zivilstreitakten meist nach einigen Jahren skartiert wurden. Etwas besser gestaltet sich die Situation in der zweiten Jahrhunderthälfte, in der die publizierten Rechtsfälle des Obersten Gerichtshofs erhalten sind, in denen eine Reihe jüdischer Ehefrauen versuchte, auf Gleichseitigkeit der Ehetrennungsbedingungen für Frauen und Männer zu klagen.

Der abschließende Vortrag von KRISTIANE GERHARDT (Göttingen) befasste sich mit jüdischen Männlichkeitsentwürfen im Werk von Eduard Kulke (1831–1897). Anders als für die Frühe Neuzeit ist die explizite oder integrative Thematisierung von Gender in der historischen Forschung zur jüdischen bzw. deutsch-jüdischen Geschichte des 19. Jahrhunderts inzwischen (fast) eine Selbstverständlichkeit (vgl. hierzu v. a.: Kaplan 1991; Lässig 2004; Baader 2006; implizit: Wilke 2003; Jensen 2005). Das deutliche Interesse der sozial- und kulturgeschichtlichen Arbeiten galt in den letzten zwei Jahrzehnten vor allem den Handlungsspielräumen, der sozialen Stellung, den Zuschreibungen von bzw. an jüdische Frauen. Diese Tendenz illustriert sehr gut der jüngste Sammelband von Heinsohn/Schüler-Springorum (2006).

Mit einer inzwischen etablierten historischen Männerforschung und mit den (für die jüdische Geschichte anregenden) Arbeiten von Daniel Boyarin wird das Desiderat fehlender integrativer Forschungen zu jüdischen „Männlichkeitskonstruktionen“ und den geschlechterspezifischen, historisch wandelbaren Rollen (-erwartungen) außerhalb von Sozialisationsinstanzen wie z. B. Heer, Vereinen und Bünden im 19. Jahrhundert immer offensichtlicher. Quellen aber, in denen Männer explizit über Rollenanforderungen und Rollenzwänge, über Wertmaßstäbe und Normen reflektieren, sind selten und oft fragmentarisch. Auch lassen sich hier im Vergleich zu den von Männern bestimmten Debatten über „die“ jüdische Frau und Mutter keine eigenständigen, historisch gut eingrenzbaaren Redezusammenhänge erkennen.

Einer der vergleichsweise raren Texte, der maskuline Rollenbilder und -erwartungen explizit diskutiert und verhandelt, ist die ca. 120 Seiten umfassende Erzählung „Samuel Mädchen“, die der damals achtunddreißigjährige Eduard Kulke 1869 in der von Ludwig Philippson herausgegebenen Schriftenreihe des *Instituts zur Förderung der israelitischen Literatur* publizierte.

Formal ist dieser zum Genre der Ghettoerzählung gehörende Text als Entwicklungsroman konzipiert. Im Zentrum stehen Kindheit, Jugend und Lehrjahre des Halbweisen Ruben, der weitgehend traditionell im Böhmisches heranwächst. Der Junge entwickelt nicht nur eine enge Freundschaft zu einem christlichen Mädchen, die von den jüdischen Nachbarn beargwöhnt wird. Er geht auch – sehr zum Gespött seiner Mitschüler im Cheder – seiner Mutter im Haushalt gern zur Hand und erfährt daher durch seine Umwelt die negative Stigmatisierung als „Samuel Mädchen“. Der Junge, der mit der Erfahrung von Differenz und Ausgrenzung, aber auch Solidarität heranwächst, entwickelt im Verlaufe seiner „Lehrjahre“ ein eigenes Werte- und Normensystem, das ihn am Ende zu einem erfolgreichen und allseits geachteten Mitglied der jüdischen Gemeinschaft werden lässt.

Anhand der Lebensgeschichte des Protagonisten, einer Absage an die klassische Rollenverteilung, thematisiert der Text das Normen- und Werteverständnis von Gesellschaft und Individuum wie auch Selbstentwürfe in der Form von Berufswahl und Lebenseinstellung. Selbstverständlich ist er weder Zeugnis sozialer Praxis noch Teil des Diskurses normierender Geschlechterrelationen. Seine Bedeutung als historische Quelle liegt vielmehr darin, dass er als Utopie über Geschlechterrollen und -relationen, aber auch als Entwurf eines idealen jüdischen Mannes gelesen werden kann, der den Spagat zwischen traditioneller Religiosität und Anpassung an die Moderne erfolgreich bewältigt. Die zeitgenössischen Diskurse über Geschlechtercharaktere und die an Männer innerhalb des sich ausdifferenzierenden hegemonialen Männlichkeitssystems gerichteten Rollenerwartungen bieten zudem Anschlussstellen für weitere Interpretationsmöglichkeiten.



Beherrschendes Thema in der Abschlussdiskussion der Tagung war die Frage nach Sinn und Leistung der Gender-Perspektive für die Geschichtswissenschaft bzw. auch deren Grenzen. Während die Vielfalt der in den einzelnen Beiträgen zur Sprache gebrachten Themen exemplarisch die Notwendigkeit der frauenhistorischen Perspektive verdeutlicht und der Blick auf jüdische Geschichte vielfach noch eine zusätzliche Brechung der allgemeinen Gender-Geschichte bewirken kann, erscheint es nach wie vor nötig, sich über den tatsächlichen und möglichen Wirkungsradius dieses Ansatzes zu verständigen.

Geht es letztlich nur darum, innerhalb der Geschichtsschreibung zusätzliche Aspekte aufzugreifen, um damit neue Räume aufzutun, oder ist es vielmehr erforderlich, auch das *master narrative* umzuschreiben? Ist „die“ Geschichte, von der Gender-Perspektive aus betrachtet, tatsächlich eine ganz andere Geschichte? Ein solches Umschreiben der Geschichte scheint prinzipiell – in einem gewissen Rahmen – möglich, wobei als Beispiel ein bestimmter Aspekt der Rechtsgeschichte dienen kann: Eine Analyse der Normierung der Gesetze im 19. Jahrhundert, in der Praxis unterschiedlich je nach Region und Geschlecht, macht über den Rahmen der allgemeinen Rechtsgeschichte hinaus auch die retardierenden Momente innerhalb des Modernisierungsprozesses sichtbar. Dieses Vorgehen ließe sich als Umschreiben bezeichnen.

Inwieweit eine derartige Erweiterung der Perspektive im Einzelfall tatsächlich auch ein Umschreiben der Geschichte bedeutet oder dieses leisten kann, muss allerdings dahingestellt bleiben. Unabhängig von der Diskussion um Begriffe wie „Umschreiben“ oder „Sich-Einschreiben in die Geschichte“ kann die Gender-Perspektive aber eine Sensibilisierung des Betrachters bewirken und

somit Dinge sichtbar machen, auf die der Blick zuvor verstellt war. Ohne den universellen Anspruch des Umschreibens bleibt hiermit für die Geschichtsschreibung weiterhin ein ehrgeiziges Ziel, nämlich ein radikales Umdenken: weg von der durch gängige Hierarchisierungen verengten Perspektive hin zu einer Pluralisierung, die dem Kleinen den Stellenwert eines Mosaikstückchens zuerkennt. Die Gender-Perspektive kann in diesem Zusammenhang Ausgangspunkt und Hilfestellung der ForscherInnen sein: Sie leitet dazu an, Tatsachen zu hinterfragen, die bisher als selbstverständlich angenommen wurden, und regt gleichzeitig dazu an, dies auch in anderen Bereichen zu tun.

Angesichts der Diversität des Quellenmaterials und den sich hieraus für die ForscherInnen ergebenden Fragestellungen ist das Gesagte natürlich wieder etwas zu relativieren – dies wurde nicht zuletzt auch an den methodisch sehr unterschiedlichen Beiträgen des Forums deutlich. Zum einen ist natürlich jeweils neu zu prüfen, ob eine Gender-Perspektive sich in einem konkreten Fall als sinnvoll erweist, oder aber ein anderer Ansatz vorzuziehen ist. Zum anderen darf nicht vergessen werden, dass die einfache Tatsache, dass nun die Frau in den Blickpunkt der Forschung gerückt wird, noch keine Gender-Perspektive ausmacht. Aber auch da, wo nicht explizit Frauen oder Männer als Handelnde genannt werden, wo Frauen „unsichtbar“ sind, kann es wiederum wichtig sein, die Geschlechterordnung der Gesellschaft zumindest im Hinterkopf zu haben, etwa dann, wenn es um die Frage der Verteilung von Macht geht

Am Ende der Tagung stand das Plädoyer, gleichermaßen Ausgangspunkt wie bleibendes Ziel des diesjährigen Forums, die Kategorie „Gender“ auch in die jüdische Geschichtsschreibung noch mehr einzubringen, zumindest aber ein größeres Bewusstsein hierfür zu schaffen, d. h. „gender-sensitive“ zu arbeiten. Das „Maximalziel“ wäre dann erreicht, wenn es gelänge, den Begriff „Gender“ als eine Struktur-Kategorie in allen Disziplinen der Kultur-, Sozial- und Geisteswissenschaften zu etablieren.

## Auswahlbibliographie

zusammengestellt als Handout von Rotraud Ries

Schwerpunkt: Vormoderne; Auswahl und Systematisierung sind nur grob erfolgt, um anzudeuten, wo die Schwerpunkte und Lücken der Forschung liegen.

### Sammelbände zur Frauen- und Geschlechtergeschichte

Baskin, Judith R. (Hg.), *Jewish Women in Historical Perspective*, Detroit 1991, 2. Aufl. 1998.

Carlebach, Julius (Hg.), *Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland*, Berlin 1993.

Freeze, Chaeran (u. a.) (Hgg.), *Jewish Women in Eastern Europe*, Oxford u. a. 2005 (Polin 18).

Dick, Jutta/Sassenberg, Marina (Hgg.), *Jüdische Frauen im 19. und 20. Jahrhundert. Lexikon zu Leben und Werk*, Reinbek bei Hamburg 1993.

Heinsohn, Kirsten/Schüler-Springorum, Stefanie (Hgg.), *Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert*, Göttingen 2006 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 28).

Müller, Christiane E./Schatz, Andrea (Hgg.), *Der Differenz auf der Spur. Frauen und Gender in Aschkenas*, Berlin 2004 (minima judaica 4). [darin u. a.: Baskin, Geschlechterverhältnisse und rituelles Tauchbad; Klein, Mann als Fehlkauf; Turniansky, Erzählungen in Glikls Werk; Berger, Autorität und Macht in Fam.; Hertz, Amalie Beer als Schirmherrin bürgerlicher Kultur]

### Gesamtdarstellungen unter Berücksichtigung von Frauen

*Europas Juden im Mittelalter*. (Ausstellungskatalog), hg. vom Historischen Museum der Pfalz, Speyer. Mit Beiträgen von Alfred Haverkamp (u. a.), Speyer 2004.

Kaplan, Marion (Hg.), *Geschichte des jüdischen Alltags in Deutschland. Vom 17. Jahrhundert bis 1945*. Mit Beiträgen von Marion Kaplan, Robert Liberles, Steven M. Lowenstein und Trude Maurer, München 2003.

Kaplan, Marion/Meyer, Beate (Hgg.), *Jüdische Welten. Juden in Deutschland vom 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart*, Göttingen 2005 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 27). [darin: Brämer, Frauen im Schulwesen des 19. Jhs.; Hertz, Duelle, Männlichkeit; Kaplan, Liebe vor Gericht, A. 19. Jhs.]

Lässig, Simone, *Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert*. Mit 40 Tabellen und 18 Diagrammen, Göttingen 2004 (Bürgertum Neue Folge. Studien zur Zivilgesellschaft 1).

### Frauengeschichte

(von den ersten Wurzeln im 19. Jh. an, meist klassische Fragen an Frauen gestellt oder einfach die Erweiterung des Blicks auf Frauen und Familie)

Adelman, Howard, *Italian Jewish Women*, in: Judith R. Baskin (Hg.) *Jewish Women in Historical Perspective*, Detroit 1991, S. 135–158.

Anders, Katrin, Sara, Ester, Thobe und Hanna. Vier jüdische Frauen am Rande der Gesellschaft im 18. Jahrhundert. Eine mikrohistorische Studie unter Verwendung Flensburger Gerichtsakten, Flensburg 1998 (Kleine Reihe der Gesellschaft für Flensburger Stadtgeschichte 30).

Baskin, Judith R., *Some Parallels in the Education of medieval Jewish and Christian Women*, in: *Jewish History* 5,1, 1991, S. 41–51.

Baumgarten, Elisheva, *Mothers and children: Jewish family life in medieval Europe*, Princeton, NJ [u. a.] 2004 (Jews, Christians, and Muslims from the ancient to the modern world).

Faassen, Dina van, *Jüdisches Frauenleben in Lippe bis 1858*, in: *Lippische Mitteilungen* 62, 1993, S. 129–160.

Grossmann, Avraham, *The Status of Jewish Women in Germany (10th–12th Centuries)*, in: *Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland*, hg. v. Julius Carlebach, Berlin 1993, S. 17–35.

Hertz, Deborah, *Women at the Edge of Judaism: Female Converts in Germany, 1600–1750*, in: Menachem Mor (Hg.), *Jewish Assimilation, Acculturation, and Accommodation. Past Traditions, Current Issues and Future Prospects*, Lanham/Md. 1992 (Studies in Jewish Civilization 2), S. 87–109.

Herweg, Rachel Monika, *Die jüdische Mutter. Das verborgene Matriarchat*, Darmstadt 1994.

Katz, Jacob, *Family, Kinship and Marriage among Ashkenazim in the Sixteenth to Eighteenth Centuries*, in: *Jewish Journal of Sociology* 1, 1959, S. 4–22.

Kaysersling, Meyer, *Die jüdischen Frauen in der Geschichte, Literatur und Kunst*, Hildesheim 1991, Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1879.

Keil, Martha, *Jüdinnen als Kategorie? „judinne“ in obrigkeitlichen Urkunden des deutschen Spätmittelalters*, in: Rolf Kießling/Peter Rauscher/Stefan Rohrbacher/Barbara Staudinger (Hgg.), *Räume und Wege. Jüdische Geschichte im Alten Reich, 1300–1800*, Berlin 2007 (Colloquia Augustana 25), S. 335–361.



Keil, Martha, „Maistrin“ und Geschäftsfrau. Jüdische Oberschichtfrauen im spätmittelalterlichen Österreich, in: Sabine Hödl/Martha Keil (Hgg.), *Die jüdische Familie in Geschichte und Gegenwart*, Berlin/Bodenheim 1999, S. 27–50.

Klein, Birgit E., Nach jüdischem Recht oder "Puderhähner Gesetzen"? Frauen im Kampf um ihr Vermögen im frühneuzeitlichen Aschkenas, in: Sabine Hödl/Peter Rauscher/Barbara Staudinger (Hgg.), *Hofjuden und Landjuden. Jüdisches Leben in der Frühen Neuzeit*, Berlin/Wien 2004, S. 185–216.

Klein, Birgit E., Erbinnen in Norm und Praxis: Fiktion und Realität im Erbstreit der Familien Liebmann–von Geldern, in: Andreas Gotzmann/Stephan Wendehorst (Hgg.), *Juden im Recht. Neue Zugänge zur Rechtsgeschichte der Juden im Alten Reich*, Berlin 2007 (*Zeitschrift für Historische Forschung*, Beiheft 39), S. 175–205.

Kriegk, G[eorg] L[judwig], Die Judenmagd Frommet. Ein Beitrag zur Geschichte der Humanität im 18. Jahrhundert [Frankfurt], in: *Zeitschrift für deutsche Kulturgeschichte* NF 2, 1873, S. 275–288.

Marcus, Ivan, Mothers, Martyrs and Moneymakers: Some Jewish Women in Medieval Europe, in: *Conservative Judaism* 38 (1986), 1986, S. 34–45.

Marienberg, Evyatar, A Mystery on the Tombstones: "Women's Commandments" in Early-Modern Askenazi Culture, in: *Women in Judaism. A Multidisciplinary Journal* 3,2 (2003), <http://www.utoronto.ca/wjudaism/journal/vol3n2/Rosenwiller.pdf> (21.10.2007).

Melammed, Renée Levine, Sephardi women in the medieval and early modern periods, in: Judith Baskin (ed.), *Jewish Women in Historical Perspective*, Detroit 1991, S. 115–134.

Parush, Iris, Reading Jewish Women. Marginality and Modernization in 19th-century Eastern European Jewish Society. Übersetzung aus dem Hebräischen, Waltham, Mass. 2004.

Richarz, Monika, Jüdische Frauen vor und nach der Emanzipation der deutschen Juden, in: Karin Hausen/Heid Wunder (Hgg.), *Frauengeschichte – Geschlechtergeschichte*, Frankfurt a. M. u. a. 1992, S. 57–66.

Riemer, Nathanael, Zwischen christlichen Hebraisten und Sabbatianern - der Lebensweg von R. Beer und Bila Perlhefter, in: *Aschkenas* 14/1, 2004, S. 163–201.

Sheffer, Anne, Beyond Heder, Haskalah and Honeybees: Genius and Gender in the Education of Seventeenth- and Eighteenth-Century Judeo-German Women, in: Peter J. Haas (Hg.), *Recovering the Role of Women. Power and Authority in Rabbinic Jewish Society*, Atlanta/Ga. 1992 (*South Florida Studies in the History of Judaism*), S. 85–112. [stark feministisch]

Toch, Michael, Die jüdische Frau im Erwerbsleben des Spätmittelalters, in: Julius Carlebach (Hg.), *Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland*, Berlin 1993, S. 37–48.

Toch, Michael, Jewish Women Entrepreneurs in the 16th and 17th Centuries: Economics and Family Structure, in: Charlotte Bühl/Peter Fleischmann (Hgg.), Festschrift Rudolf Endres. Zum 65. Geburtstag gewidmet von Kollegen, Freunden und Schülern, Neustadt a.d. Aisch 2000 (Jahrbuch für fränkische Landesforschung 60), S. 254–262.

Weissler, Chava, The Traditional Piety of Ashkenazic Women, in: Jewish Spirituality. From the Sixteenth-Century Revival to the Present, ed. by Arthur Green, New York 1987, S. 245–275.

Weissler, Chava, Voices of the Matriarchs. Listening to the Prayers of Early-Modern Jewish Women, Boston 1998.

## Geschlechtergeschichte

(mit und ohne Theorie)

Bamberger, Josef, „Weiblicher Geschmack“ und männlicher Erwartungshorizont in der Jiddischen Literatur des 16. Jahrhunderts, in: *Aschkenas* 14/2, 2004, S. 469–484.

Baskin, Judith R., Geschlechterverhältnisse und rituelles Tauchbad im mittelalterlichen *Aschkenas*, in: Christiane E. Müller/Andrea Schatz (Hgg.), *Der Differenz auf der Spur. Frauen und Gender in Aschkenas*, Berlin 2004 (*minima judaica* 4), S. 51–67.

Berger, Ruth, Sexualität, Ehe und Familienleben in der jüdischen Moralliteratur (900–1900), Wiesbaden 2003 (*Jüdische Kultur. Studien zur Geistesgeschichte, Religion und Literatur* 10).

Berger, Ruth, Jiddische ethische Literatur zu Autorität und Macht in Familie und Haushalt, in: Christiane E. Müller/Andrea Schatz (Hgg.), *Der Differenz auf der Spur. Frauen und Gender in Aschkenas*, Berlin 2004 (*minima judaica* 4), S. 101–120.

Braden, Jutta, „Zur Rechtschaffenheit nachdrücklich ermahnet ...“. Taufwillige Jüdinnen und Konvertitinnen aus dem Judentum in Hamburg in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in: Jörg Deventer/Susanne Rau/Anne Conrad (Hgg.), *Zeitenwenden. Herrschaft, Selbstbehauptung und Integration zwischen Reformation und Liberalismus. Festgabe für Arno Herzig zum 65. Geburtstag*, Münster/Hamburg/London 2002 (*Geschichte* 39), S. 93–113.

Diemling, Maria, The image of women in the writings of Victor of Carben, in: *WCJS* 12.B, 2000, S. 91–100.

Heschel, Susannah, Nicht nur Opfer und Heldinnen; Paula Hyman, Die Theorie und ihre Grenzen; Ute Frevert, Geschlechtergeschichte: Rück- und Ausblicke, alle in: Michael Brenner/David N. Myers (Hgg.), *Jüdische Geschichtsschreibung heute: Themen, Positionen, Kontroversen. Ein Schloss Elmau-Symposium*, München 2002, S. 139–162, 163–171, 172–180, 284–288.

Kaplan, Marion A., *The Acculturation, Assimilation and Integration of Jews in Imperial Germany – a Gender Analysis*, in: *Leo Baeck Institute Year Book 27*, 1982, S. 3–35.

Klein, Birgit E., „Der Mann - ein Fehlkauf“: Entwicklungen im Ehegüterrecht und die Folgen für das Geschlechterverhältnis im spätmittelalterlichen Aschkenas, in: Christiane E. Müller/Andrea Schatz (Hgg.), *Der Differenz auf der Spur. Frauen und Gender in Aschkenas*, Berlin 2004 (*minima judaica* 4), S. 69–99.

Przybilski, Martin, *Frauen in Büchern für Frauen. Zur altjiddischen Mussarliteratur*, in: *Leipziger Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur* 1, 2003, S. 65–82.

Rohden, Frauke von, „Für Frauen und Männer, die wie Frauen sind“: Weibliche und männliche Verhaltensideale im ‚Brantshpigl‘ des Moses Henochs Altschul, in: Michael Brocke/Aubrey Pomerance/Andrea Schatz (Hgg.), *Neuer Anbruch. Zur deutsch-jüdischen Geschichte und Kultur*, Berlin 2001 (*minima judaica* 1), S. 175–190.

Ulbrich, Claudia, *Shulamit und Margarete. Macht, Geschlecht und Religion in einer ländlichen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts*, Wien/Köln/Weimar 1999 (*Aschkenas*, Beiheft 4).

#### Thematischer Schwerpunkt 1: Biographie/Autobiographie/Glikl (FNZ)

Davis, Natalie Zemon, *Drei Frauenleben. Glikl, Marie de l'Incarnation, Maria Sibylla Merian*, Berlin 1995.

Goch, Marianne, *Im Aufbruch. Biographien deutscher Jüdinnen [Glückel von Hameln, Esther Liebmann, Fromet Mendelssohn und Betty Heine]*, Frankfurt a. M. 2000.

Hertz, Deborah, *The Despised Queen of Berlin Jewry, or the Life and Times of Esther Liebmann*, in: Vivian Mann/Richard I. Cohen (eds.), *From Court Jews to the Rothschilds. Art, Patronage and Power 1600-1800*, Munich/New York 1996, S. 67–77.

Jancke, Gabriele, *Glikls Autobiographie im Kontext frühneuzeitlicher autobiographischer Schriften*, in: Monika Richarz (Hg.), *Die Hamburger Kauffrau Glikl. Jüdische Existenz in der frühen Neuzeit*, Hamburg 2001 (*Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden* 24), S. 91–122.

Katz, Gabriele, *Die erste Unternehmerin Süddeutschlands und die reichste Frau ihrer Zeit. Madame Kaulla 1739–1806 [!, richtig: 1809]*, Filderstadt 2006.

Richarz, Monika (Hg.), *Die Hamburger Kauffrau Glikl – Jüdische Existenz in der frühen Neuzeit*, Hamburg 2001 (*Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden* 24).

Schnee, Heinrich, *Madame Kaulla. Deutschlands bedeutendste Hoffaktorin und ihre Familie, 1739–1809*, in: Max Miller/Robert Uhlend (Hgg.), *Lebensbilder aus Schwaben und Franken*, Stuttgart 1963 (*Schwäbische Lebensbilder* 9), S. 85–104.

Turniansky, Chava, Die Erzählungen in Glikl Hamelns Werk und ihre Quellen, in: Christiane E. Müller/Andrea Schatz (Hgg.), *Der Differenz auf der Spur. Frauen und Gender in Aschkenas*, Berlin 2004 (minima judaica 4), S. 121–148.

Turniansky, Chava (ed.), *Glikl, Memoirs 1691–1719*. Ed. and transl. from the Yiddish [yidd. and hebr.], Jerusalem 2006.

#### Thematischer Schwerpunkt 2: Die Zeit um 1800

(Wandlungsprozesse durch Akkulturation, häufig biographisch, gewachsene Sichtbarkeit von Frauen)

Arendt, Hannah, Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1975.

Brämer, Andreas, Kein Beruf für Israels Töchter? Jüdische Frauen im niederen preussischen Schulwesen (1800–1914), in: Marion Kaplan/Beate Meyer (Hgg.), *Jüdische Welten. Juden in Deutschland vom 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart*, Göttingen 2005 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 27), S. 108–135.

Die Hoffaktorin Madame Kaulla aus Hechingen siebzehnhundertneununddreißig bis achtzehnhundertneun (1739–1809). [Filmische Dokumentation und dokumentarische Inszenierung, Medien Informations System des Landesmedienzentrums Baden-Württemberg], 1999.

Hahn, Barbara, Goethe lesen – über Goethe schreiben. Briefe und Aufzeichnungen deutscher Jüdinnen um 1800, in: Mechthild M. Jansen/Ingeborg Nordmann (Hgg.), *Lektüren und Brüche. Jüdische Frauen in Kultur, Politik und Wissenschaft. Dokumentation einer Vortragsreihe*, Wiesbaden 1993, S. 48–71.

Hebell, Kerstin, Madame Kaulla und ihr Clan – Das Kleinterritorium als individuelle Nische und ökonomisches Sprungbrett, in: Rotraud Ries/J. Friedrich Battenberg (Hgg.), *Hofjuden – Ökonomie und Interkulturalität. Die jüdische Wirtschaftselite im 18. Jahrhundert*, Hamburg 2002 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 25), S. 332–348.

Hertz, Deborah, Ihr offenes Haus – Amalie Beer und die Berliner Reform, in: Kalonymos 2, H. 1, 1999, S. 1–4.

Hertz, Deborah, Emancipation through Inter-marriage in Old Berlin, in: Judith Baskin (Hg.), *Jewish Women in Historical Perspective*, Detroit 1991, S. 182–201.

Hertz, Deborah, Amalie Beer als Schirmherrin bürgerlicher Kultur und religiöser Reform, in: Christiane E. Müller/Andrea Schatz (Hgg.), *Der Differenz auf der Spur. Frauen und Gender in Aschkenas*, Berlin 2004 (minima judaica 4), S. 149–176.

Hertz, Deborah, Dueling for Emancipation. Jewish Masculinity in the Era of Napoleon, in: Marion Kaplan/Beate Meyer (Hgg.), *Jüdische Welten. Juden in Deutschland*

vom 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart, Göttingen 2005 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 27), S. 69–85.

Herz, Henriette, *Berliner Salon – Erinnerungen und Portraits*, Frankfurt a. M. 1984.

Hillman, Susanne, *The Conversions of Dorothea Mendelssohn: Conviction or Convenience?*, in: *German Studies Review* 29/1, 2006, S. 127–144.

Hyman, Paula E., *Gender and Assimilation in Modern Jewish History. The Roles and Representation of Women*, Seattle/London 1995.

Kaplan, Marion, „Based on love“. *The Courtship of Hendele and Jochanan, 1803–1804*, in: Marion Kaplan/Beate Meyer (Hgg.), *Jüdische Welten. Juden in Deutschland vom 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart*, Göttingen 2005 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 27), S. 86–107.

Ries, Rotraud, „An Weisheit, an Rat war sie bedeutender als jeder Mann“: Madame Kaulla (1739–1809) und die Formen der Memoria für eine ungewöhnliche Frau, in: *Jüdische Frauen im deutschen Südwesten*, hg. vom Haus der Geschichte Baden-Württemberg, Berlin/Wien 2008 (im Druck) (Laupheimer Gespräche 2002).

Stern, Carola, „Ich möchte mir Flügel wünschen“. *Das Leben der Dorothea Schlegel*, 11. Aufl., Reinbek b. Hamburg 2003.

Wilhelmy-Dollinger, Petra, *Emanzipation durch Geselligkeit. Die Salons jüdischer Frauen in Berlin zwischen 1780 und 1830*, in: *Bild und Selbstbild der Juden Berlins zwischen Aufklärung und Romantik. Beiträge zu einer Tagung*, hg. v. Marianne Awerbuch und Stefi Jersch-Wenzel, Berlin 1992 (Einzelveröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin 75), S. 121–138.